

Padres de la Iglesia, filosofía pagana y configuración de la identidad cristiana. ¿Un diálogo entre la fe y la razón?

Church Fathers, Pagan Philosophy and
the Shaping of Christian Identity:
A Dialogue between Faith and Reason?

Antonio Bueno Ávila

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

antoniobueno@sanisidoro.net

 <https://orcid.org/0000-0003-0329-6997>

Resumen: El presente artículo estudia la relación entre el cristianismo y la filosofía pagana. Son muchos los cualificados estudios que han abordado esta cuestión con rigor y precisión. Desde el marco que nos ofrecen estas investigaciones, este trabajo analiza una cuestión más específica. Concretamente, examina el papel que ha desempeñado la filosofía pagana en la configuración de la identidad cristiana. Todo ello, sin olvidar la necesaria referencia a la herencia judía. Para conseguir este fin, el estudio se divide en tres partes: 1) Diálogo patrístico; 2) Diálogo con la filosofía pagana; 3) Diálogo entre la fe y la razón. De este modo, se podrá concluir que el cristianismo, al mismo tiempo que se diferencia del judaísmo y el paganismo, no se puede entender sin la influencia de ambos. Desde esta tensión, se irá configurando, poco a poco y sin caer en un mero sincretismo, la identidad cristiana.

Abstract: This article studies the relationship between Christianity and pagan philosophy. Many qualified studies have addressed this question with rigour and precision. Within the framework offered by these studies, this paper examines a more specific question. Specifically, it examines the role played by pagan philosophy in shaping Christian identity. All this, without forgetting the necessary reference to the Jewish heritage. To this end, the study is divided into three parts: 1) Patristic dialogue; 2) Dialogue with pagan philosophy; 3) Dialogue between faith and reason. In this way, it will be possible to conclude that Christianity, while differing from Judaism and paganism, cannot be understood without the influence of both. From this tension, the Christian identity will gradually take shape, without falling into mere syncretism.

Palabras claves: Padres de la Iglesia, identidad cristiana, filosofía pagana, herencia judía, diálogo fe y razón.

Keywords: Church Fathers, Christian identity, pagan philosophy, Jewish heritage, faith and reason dialogue.

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de los Padres de la Iglesia, en muchas ocasiones se resalta el papel tan importante que tuvieron en la inculturación de la fe. De hecho, son presentados como paradigma del diálogo entre la fe y la razón. Desde una aproximación superficial, en no pocas ocasiones, se tiene una percepción idílica de este diálogo que protagonizaron. Sin embargo, un estudio más detenido y profundo permite apreciar que no estuvo privado de dificultades y tensiones.

En efecto, por parte del paganismo se persiguió duramente al cristianismo y, desde el ámbito intelectual, no faltaron filósofos que lo tacharon de estar privado de racionalidad. Por su parte, algunos Padres de la Iglesia también mostrarán su rechazo a la cultura pagana en general y a la filosofía en particular. Sin embargo, en esta tensión, no todo será negativo, ya que será un factor determinante en la configuración de la identidad cristiana. De este modo, al mismo tiempo que el cristianismo se va diferenciando, cada vez más, de la cultura y filosofía pagana, su identidad no se puede entender sin su influjo. Algo que también es extensible a la relación del propio cristianismo con el judaísmo.

Por lo tanto, la pregunta recogida en el título de este estudio *¿Un diálogo entre la fe y la razón?* no es simplemente retórica, ya que estas tensiones propiciarán un diálogo con tintes apologeticos, que obligará a los Padres de la Iglesia a profundizar en la relación entre la fe y la razón, mostrando que la fe cristiana no está privada, tal y como se la acusaba, de racionalidad.

Para desarrollar estos contenidos, el presente artículo se dividirá en tres apartados: a) en el primero se mostrará que los Padres de la Iglesia, en continuidad con la herencia recibida, desarrollaron un fecundo diálogo que tendrá como interlocutores preferentes a judíos y paganos; b) a continuación, en el segundo apartado, se profundizará en el diálogo que mantuvieron con la filosofía pagana, donde las tensiones existentes

fueron fundamentales en la conformación identitaria del cristianismo; c) finalmente, en el último apartado, se expondrá el importante esfuerzo que realizaron para constatar la honda relación y diálogo que existe entre la fe y la razón, como respuesta a la falsa acusación de que la religión cristiana es una mera superstición.

1. DIÁLOGO PATRÍSTICO

Los Padres de la Iglesia, recogiendo el testigo de la revelación divina, de Cristo y de la predicación apostólica, propiciaron un importante diálogo con el judaísmo y el paganismo. De hecho, lo ahondan y lo profundizan hasta cotas muy altas.

1. *Diálogo y revelación divina*. El primer fundamento del diálogo patrístico se encuentra en la misma revelación divina. Dios, al revelarse, se comunica al hombre y dialoga con él. La revelación de Dios es dialógica, es decir, es un verdadero encuentro entre Dios que habla y el hombre que escucha.¹

De esta forma, la historia de la salvación se manifiesta como la historia de un diálogo, donde el hombre, en no pocas ocasiones, lo rompe debido a su pecado; por su parte, Dios, desde su bondad y misericordia infinita, siempre lo restablece por medio de continuas y sucesivas alianzas, ofreciendo de manera permanente su palabra salvadora.² Por consiguiente, de esta historia entre Dios y el hombre se desprenden dos certezas: a) Dios tiene permanentemente abierto el diálogo con

¹ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, Roma, 30 de septiembre de 2010, 22: "Al subrayar la pluriformidad de la Palabra, hemos podido contemplar que Dios habla y viene al encuentro del hombre de muy diversos modos, dándose a conocer en el diálogo. Como han afirmado los Padres sinodales, «el diálogo, cuando se refiere a la Revelación, comporta el primado de la Palabra de Dios dirigida al hombre»".

² CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 2: "El Padre Eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina, y como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor, «que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15)".

el hombre; b) el pecado del hombre consiste en no escuchar y desobedecer la palabra divina, que solo puede ser acogida desde la fe.

Llegados a este momento del estudio, resulta fundamental el testimonio que nos ofrece Heb 1,1-2: “En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos”. Sobre todo, cuando, desde el *Prólogo del Evangelio de Juan*, se descubre que Cristo es el “Verbo hecho carne” (Jn 1,14). Desde una revelación que es progresiva, Cristo se manifiesta como la alianza definitiva. Al unir, por el misterio de la encarnación, la naturaleza humana y divina, también ha unido en un eterno diálogo a Dios con el hombre y al hombre con Dios.³

2. *Diálogo y Cristo*. Así pues, su segundo fundamento se halla en el propio Cristo, quien nos ha comunicado la plenitud de la revelación.⁴ Todo lo que Dios Padre nos quería revelar, lo ha hecho por medio de su Verbo encarnado. En la misión del Hijo, la revelación se descubre como *autocomunicación* de Dios. La revelación no es mera comunicación de *algo*, es decir, de unas verdades, sino de *alguien*, ya que es Dios mismo quien se da.⁵ De este modo, Cristo nos revela que Dios no está solo

³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 22: “El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”.

⁴ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 65: “«De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en los últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo» (Hb 1,1-2). Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En Él lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta”.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 2: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran

(monoteísmo rígido), sino que es comunión de tres personas divinas (monoteísmo trinitario). De ahí, que la Trinidad sea el diálogo de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por ello, el *diálogo económico* de Dios con el hombre es la exteriorización de su *diálogo immanente*. Dios sale al encuentro del hombre y habla con él para hacerlo partícipe de su diálogo trinitario, es decir, de su misma vida divina.⁶

En este contexto, no resulta extraño que el diálogo sea el principal medio utilizado por Cristo para llevar a cabo su misión. Los cuatro evangelios recogen un gran número de esos diálogos. Es el caso, por ejemplo, de Zaqueo quien, tras bajar de un sicomoro, da la mitad de sus bienes a los pobres (cf. Lc 19,1-10); de Nicodemo quien, en medio de la oscuridad de la noche, descubre el verdadero y nuevo nacimiento (cf. Jn 3,1-21); de la Samaritana quien, junto al pozo de Jacob, encuentra la auténtica agua que calma toda sed (cf. Jn 4,1-45). Cristo, en el diálogo con sus interlocutores, los libera del ostracismo, de la enfermedad, del demonio y del pecado, transformándolos y otorgándoles una vida nueva. De manera progresiva y paulatina, les hace descubrir la realidad en la que viven, manifestándose a sí mismo como “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). El diálogo con Jesús no deja a nadie indiferente, incluso para aquellos que se niegan a seguirlo como, por ejemplo, el joven rico (cf. Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30). El diálogo con Cristo es un diálogo transformante y redentor. Quien dialoga con Cristo y sigue sus huellas es una criatura nueva. Así lo expresa Cristo cuando afirma: “tu fe te ha salvado” (Mt 9,22). Como fruto de este encuentro salvador, la persona, renovada y redimida, siente la necesidad de comunicarlo y compartirlo.

Por lo tanto, Cristo no solo se manifiesta como *logos*, sino también como *dia-logos*, es decir, como comunicación y

amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía”.

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 18: “La fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado. Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina”.

comunión.⁷ El diálogo exige el encuentro y la acogida. Dios, al enviar a su Hijo, sale al encuentro del hombre: “Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (J  n 3,17). El Hijo se hace hombre para acoger a todo el género humano. Viene a salvar a todos los hombres, sin excepción alguna: primero a los judíos, como originarios destinatarios de las promesas; luego a los paganos, a quienes también admira por su profunda fe. De esta forma, refiriéndose al centurión dice: “en verdad os digo que en Israel no he encontrado en nadie tanta fe” (Mt 8,10). Cristo no rechaza, no margina, sino que une y congrega: ha unido eternamente a Dios con los hombres y a los hombres entre sí. Cristo, al vencer el pecado, ha restablecido la comunicación y comunión que este había roto.

3. *Diálogo y Predicación apostólica*. El tercer fundamento del diálogo patrístico también se puede descubrir en la misma predicación apostólica. Especialmente importante es el mandato de Cristo a los once: “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16,15). La experiencia del Resucitado cambi   radicalmente sus vidas. Aquellos que huyeron de miedo durante la pasión de su Maestro, ahora se lanzan con valor a predicar públicamente el Evangelio.⁸

⁷ Cf. Pablo BLANCO SARTO, “Logos and dia-logos. Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger”, *Anglican Theological Review* 92 (2010) 500. Resulta muy interesante este artículo que analiza la relación entre logos y dia-logos en Joseph Ratzinger. Su autor afirma: “Faith, reason, and love constitute the three main elements—the three pillars—of the thought of Joseph Ratzinger. Reason and relation, truth and love, logos and dia-logos take us back to ‘creator Reason,’ to the Logos that existed ‘in the beginning’ (John 1:1), which created through love. Logos, truth, and love are all intimately united: there is an alliance between the divine and the human, because as the Word is made flesh (John 1:14), he has to redeem everything that is human, including reason”.

⁸ Joseph DORÉ, “Croire en la résurrection de Jésus-Christ”, *  tudes* 356 (1982) 537. Este autor analiza con detenimiento la profunda transformación que las apariciones de Cristo resucitado operan en los apóstoles. Dice así: “En lien direct avec ces expériences, ces mêmes disciples ont d’autre part exp  rim  nt   une transformation, une suscitation de leur vie telle qu’ils y ont vu l’exaucement des esp  rances que, avec toute la tradition dont ils étaient issus, ils avaient appris    mettre en DIEU m  me”.

Esta predicación apostólica, siguiendo el designio salvador de Dios realizado en Cristo, también tendrá como primeros receptores al pueblo judío.⁹ Así lo pone de manifiesto el primer discurso que Pedro pronuncia el día de Pentecostés: “Judíos y vecinos todos de Jerusalén, enteraos bien y escuchad atentamente mis palabras” (Hch 2,14). Concretamente, Pedro les muestra que la resurrección de Cristo y la donación plena del Espíritu Santo son el cumplimiento de todas las promesas veterotestamentarias. Para ello, alude de manera permanente a la Sagrada Escritura y más concretamente a las profecías del rey David, mostrando que Dios ha constituido a Cristo como Señor y Mesías.

Pero también la salvación estará dirigida a los paganos. Cristo, además de elegir al apóstol Pedro para predicar el Evangelio entre los judíos, también ha constituido a Pablo como apóstol de los paganos. Así lo constata el propio Pablo cuando afirma que “el mismo que capacita a Pedro para su misión entre los judíos, me capacita a mí para la mía entre los gentiles” (Gal 2,8). Ejemplo paradigmático de esta predicación es el relato de su discurso en la ciudad de Atenas (Hch 17,15-34). Su importancia reside en recoger explícitamente unos de los primeros diálogos del cristianismo con la filosofía pagana. Concretamente el relato nos narra que “algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él” (Hch 17,18). De hecho, el discurso está repleto de influencias estoicas tanto a nivel de conexiones, como a nivel de citas explícitas, que lo convierten en un relato único dentro del Nuevo Testamento.¹⁰ La utilización de este argumento filosófico era

⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la biblia cristiana*, Roma, 24 de mayo de 2001, 75: “Esos judíos son los primeros destinatarios de la predicación apostólica; al mismo tiempo simbolizan el destino universal del evangelio. Lucas sugiere así una vez más que, lejos de excluirse mutuamente, judaísmo y universalismo están hechos para caminar juntos”. Para un estudio más detallado sobre la evolución de la primera predicación apostólica Cf. Charles Harold DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments. Three Lectures*, Chicago – New York, Willett, Clark & Company, 1937.

¹⁰ Cf. Jacques DUPONT, “Le discours à l’Aréopage (Ac 17,22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme”, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 380-423; Philippe BOSSUYT – Jean RADERMAKERS, “Rencontre de l’incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)”,

totalmente comprensible, ya que los paganos, a diferencia de los judíos, desconocían por completo el Antiguo Testamento. De ahí, la necesidad de buscar otro tipo argumentación, como la filosófica, más próxima y cercana a sus interlocutores.

Por lo tanto, en continuidad con Cristo, esta primera predicación apostólica supondrá una profundización en el diálogo del cristianismo con el judaísmo y el paganismo. Este progreso se constata en el doble argumentario que los apóstoles utilizan con unos y con otros: a) el bíblico con los judíos; b) el filosófico con los paganos. Si el primero se sitúa prevalentemente en el ámbito de la fe, el segundo lo estará el ámbito de la razón.

Sin embargo, esta apertura al paganismo no estará libre de tensiones. En el seno del cristianismo surgirá una fuerte controversia entre los judeocristianos y Pablo, al discutir si los paganos podían entrar directamente en la Iglesia o deberían convertirse previamente al judaísmo.¹¹ Concretamente, la facción judeocristiana, liderada por el apóstol Santiago, sostenía que la conversión al judaísmo era un requisito previo para ser cristiano. Por eso, sostienen que, para acoger el Evangelio de Cristo, antes era necesario acoger la ley, imponiendo la circuncisión a los paganos. Por su parte, Pablo se opondrá a esta opinión, afirmando que el creyente no es justificado por la ley, sino por la fe en Jesucristo: “Los que pretendéis ser justificados en el ámbito de la ley, habéis roto con Cristo, habéis salido del ámbito de la gracia” (Gal 5,4).¹²

Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 19-43; François LESTANG, “A la louange du dieu inconnu. Analyse rhétorique de Ac 17:22-31”, *New Testament Studies* 52 (2006) 394-408; Javier SÁNCHEZ CANIZARES, “Filosofía griega y revelación cristiana. La recepción patristica del Discurso del Areópago”, *Scripta Theologica* 39 (2007) 185-20; Antonio BUENO ÁVILA, “Discurso de san Pablo en Atenas (Hch 17,22-34). Estudio histórico-filosófico y análisis retórico a la luz de De Doctrina Christiana”, *Isidorianum* 35 (2009) 241-266; Ruedi IMBACH, “Prédicateur philosophe-philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l’Aréopage et sa réception chez Augustin, Érasme et Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014) 413-441.

¹¹ Cf. Maria Beatrice DURANTE MANGONI – Giorgio JOSSA (A cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo: continuità, separazione, polemica* (Oì christianoi. Sezione antica 3), Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2006.

¹² Cf. Martin HENGEL – Ulrich HECKEL (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50.

En esta polémica estaba en juego la propia salvación: ¿Quién salva? ¿Nos salva la ley o Cristo? Pero, además, en esta doble referencia al judaísmo y al paganismo, se estaba configurando la propia identidad del cristianismo: ¿Qué es el cristianismo? ¿Es una secta dentro del judaísmo que lo lleva a su plenitud o es un movimiento nuevo de proyección universal sin romper con la herencia judía?¹³

4. *Diálogo y Padres de la Iglesia*. Este diálogo iniciado en la predicación apostólica alcanza su máxima expresión en la época patrística, donde destacan, en un primer momento, los Padres apologistas¹⁴. Poco a poco, como fruto de un proceso, el cristianismo no tardará en sentirse distinto al judaísmo y al paganismo. Arístides de Atenas, por ejemplo, a mediados del siglo II, considera a los cristianos como una *tercera raza*, distintos a judíos y paganos¹⁵. Era algo lógico. Conforme el cristianismo profundiza en su fe trinitaria, la va percibiendo como una novedad frente al monoteísmo radical judío y al politeísmo pagano. De hecho, este proceso se realizará por medio de un fructífero diálogo, que le permitirá diferenciarse de ambos y le ayudará a configurar su propia identidad.

Justino mártir es el exponente más claro de este diálogo con judíos y paganos. Las tres únicas obras que se conservan de este autor son una buena muestra de este doble diálogo.¹⁶

Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938) (WUNT 58), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.

¹³ Cf. Giorgio JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia, Paideia, 2004.

¹⁴ Cf. Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Padres apologistas griegos* (s. II), Madrid, BAC, 1954; Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos* (s. II), Madrid, BAC, 2009.

¹⁵ ARÍSTIDES DE ATENAS, *Apología* II (BAC 629, 961): “Porque para nosotros es evidente, ¡oh rey! que hay tres géneros de hombres en este mundo: los adoradores de los entre vosotros llamados dioses, los judíos y los cristianos”.

¹⁶ Sabemos, por la información que nos ofrece Ireneo de Lyon, que Justino también compuso un *Tratado contra Marción*. El propio Justino cita como obra suya un *Tratado contra la herejía*. Y Eusebio de Cesárea nos proporciona una lista, no del todo fiable, de otras obras. Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 6, 2 (SChr 100. 2, 440); JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 26, 8 (BAC 629, 1038); EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* IV, 11, 8 (BAC 349, 214).

Concretamente, su *Apología primera y segunda* estarán dirigidas a los paganos, realizando una defensa del cristianismo frente a sus ataques. A este respecto, Justino insiste en que el seguidor de Cristo no puede ser perseguido por el mero hecho de llamarse *cristiano*.¹⁷ Con ello, Justino manifiesta cómo en el paganismo el nombre de *cristiano* estaba unido a una serie de falsas acusaciones de carácter ético, que también serán utilizadas por los propios intelectuales paganos para constatar la irracionalidad del cristianismo. Por eso, Justino mostrará que la fe cristiana no es contraria a la razón, constatando que los cristianos poseen un comportamiento moral similar al que pueda tener el filósofo: el cristianismo, lejos de favorecer una conducta depravada y suponer una amenaza para la seguridad del Imperio, contribuye a su bienestar y prosperidad.¹⁸

Por otra parte, su *Diálogo con Trifón* estará dirigido al judaísmo. Por lo tanto, al tener unos destinatarios distintos, también empleará un método diferente al utilizado en sus dos apologías. Su propósito no será mostrar la racionalidad de la fe cristiana propio de un contexto pagano en diálogo con la filosofía. Más bien, se centrará en el Antiguo Testamento para probar, citando a los profetas, que la verdad cristiana existía incluso antes de Cristo.¹⁹ Para ello, constata que la ley de Moisés, identificada exclusivamente con el pueblo judío, solo

¹⁷ JUSTINO MÁRTIR, *Apología I*, 4, 1 (BAC 629, 1020): “Ahora bien, por llevar un nombre no se puede juzgar a nadie bueno ni malo, si se prescinde de las acciones que ese nombre supone; sobre todo, que si se atiende al de que se nos acusa, somos los mejores hombres”.

¹⁸ JUSTINO MÁRTIR, *Apología I*, 17, 3 (BAC 629, 1031): “De ahí que sólo a Dios adoramos; pero en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento”.

¹⁹ JUSTINO MÁRTIR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 7, 1 (BAC 629, 1115-1116): “Existieron hace mucho tiempo —me contestó el viejo— unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados por el espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. Estos son los solos que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino llenos del Espíritu Santo, sólo dijeron lo que vieron y oyeron”.

ha tenido vigencia por un tiempo limitado. Por el contrario, el cristianismo es la nueva y eterna ley para toda la humanidad.²⁰

Este doble diálogo ofrece a los cristianos la oportunidad de profundizar en el misterio trinitario. Al mismo tiempo que el cristianismo se distingue del judaísmo y del paganismo, su fe trinitaria no se entiende sin la herencia monoteísta judía y sin el influjo de la filosofía pagana. De hecho, la especificidad del Dios cristiano siempre es presentada desde el dato revelado contenido en la Sagrada Escritura (influencia judía) y profundizado con la razón por medio de la filosofía (influencia pagana).

Si el paganismo afirmaba un politeísmo, la revelación bíblica exigía el monoteísmo. Por ello, ante el judaísmo, tendrá que mostrar que Cristo es el Hijo de Dios. En cambio, ante el paganismo, deberá argumentar el monoteísmo a través de la absoluta trascendencia de Dios Padre. De este modo, sobre la modificación de un tema medio-platónico, Justino afirmará la existencia de un Dios Padre que es absolutamente trascendente y de un Logos que, engendrado en orden a la creación de todo cuanto existe y único mediador, trasciende todo lo creado.²¹

2. DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA PAGANA

Sin olvidar el vínculo judío, seguidamente se analiza, con más profundidad, el diálogo de los Padres de la Iglesia con la filosofía pagana. Un diálogo no libre de tensiones y que

²⁰ JUSTINO MÁRTIR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 11, 2 (BAC 629, 1119): “No; pues sí he leído ¡oh Trifón!, que había de venir una ley última y un testamento principal sobre todos, que ahora tienen que guardar todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios, porque la ley dada sobre el monte Horeb es ya vieja y os atañe sólo a vosotros; pero la otra pertenece a todos absolutamente”.

²¹ JUSTINO MÁRTIR, *Apologia* II, 6, 1-3 (BAC 629, 1076-1077): “Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras. En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con Él antes que las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas”.

será fundamental en la configuración de la propia identidad cristiana.

1. *Padres de la Iglesia y uso de la filosofía.* El uso que los Padres de la Iglesia hacen de la filosofía pone de manifiesto, en primer lugar, el proceso de inculturación llevado a cabo por el cristianismo desde sus orígenes. En efecto, para propiciar el diálogo entre la fe y la razón, utilizarán las categorías filosóficas de su tiempo, mostrando la integración del cristianismo en la cultura existente.²²

Este hecho provocará una paulatina helenización del cristianismo. Sus precedentes se encuentran en el judaísmo helenístico del siglo III a.C. donde autores, como Filón de Alejandría, buscarán armonizar la tradición judía con la cultura helenística.²³ Pero esta alusión al judaísmo debe llevar a una reflexión más profunda. No se debe olvidar que la primera cultura a la que el cristianismo está fuertemente unida es la hebrea. El mismo Cristo fue judío. De esta forma, el cristianismo nacerá dentro del judaísmo. Si bien, poseerá una fuerte proyección misionera hacia el mundo pagano.

Así pues, en los primeros siglos, el cristianismo se desarrollará en un ambiente fuertemente helenizado. Aunque Jesús se encarna en la cultura judía, la predicación apostólica se produce en un contexto fundamentalmente griego. Los evangelios fueron escritos en lengua griega. Y el propio Pablo, aunque es judío, recibió una formación helenística.

²² CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 44: "La Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible".

²³ Para más información sobre Filón de Alejandría y el helenismo, cf. Thomas Henry BILLINGS, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago, The University of Chicago Press, 1919; Yehoshua AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 5), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983; Francesca CALABI, *God's Acting, Man's Acting; Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Brill, 2008; Otto KAISER, *Studien zu Philo von Alexandrien*. Herausgegeben von Markus WITTE, unter Mitarbeit von Sina HOFFMANN, Berlin, De Gruyter, 2017.

Este proceso de helenización encontrará su continuidad en los Padres de la Iglesia y en su teología.²⁴ El influjo que la cultura griega ejerce en ellos es evidente, ya que se valdrán de la filosofía pagana para comprender las verdades reveladas. Importante es el influjo del platonismo en el cristianismo, incluyendo las interpretaciones que de su pensamiento habían realizado el medio-platonismo y el neo-platonismo: la existencia de dos mundos diferenciados (el sensible y el inteligible), la unicidad del Dios supremo, la existencia y actividad del Logos divino derivado de él, la inmortalidad del alma, la idea de la participación, así como su doctrina de la iluminación lo hacían sentir muy cercano al mensaje cristiano.²⁵ Todo ello, sin per-

²⁴ Sobre la helenización del cristianismo, cf. Werner JÄGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Harvard University, 1961; Jean DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique au IIe et IIIe siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II*, Tournai, Desclée & Co., 1961; Arthur Darby NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York – Evanston – London, Harper Torchbooks, 1964; Henry CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, the Clarendon Press, 1966; Jean DANIELOU, "Humanisme et spiritualité", *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* 7, Paris, Beauchesne, 1969, col. 947-959; Pierre-Thomas CAMELOT, "Hellénisme et spiritualité patristique", *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire* 7, Paris, Beauchesne, 1969, col. 145-164; Manlio SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1982; Rafael AGUIRRE, "El cristianismo y sus múltiples herencias: ¿Jerusalén versus Atenas?", *Concilium* 330 (2009) 19-28.

²⁵ Cf. Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944; Heinrich DÖRRIE, "Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum", *Theologische Rundschau* 36 (1971) 285-302; Eginhard Peter MEIJERING, "Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter", *Theologische Rundschau* 36 (1971) 303-320; Eginhard Peter MEIJERING, "Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie", *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 15-28; Adolf Martin RITTER, "Platonismus und Christentum in der Spätantike", *Theologische Rundschau* 49 (1984) 31-56; Cornelia Johanna DE VOGEL, "Platonism and Christianity: A mere antagonism or a profound common ground?", *Vigiliae Christianae*, 39 (1985) 1-62; Pablo GARCÍA CASTILLO, "Cristianismo y Platonismo. Seducción y rechazo", *Naturaleza y gracia* 59 (2012) 451-480.

der de vista la influencia que ejercerán también otras corrientes filosóficas. De este modo, frente a una opinión bastante extendida que sostiene que el aristotelismo no tuvo una aceptación entre los cristianos, estudios recientes están resaltando la afinidad existente entre el cristianismo y ciertas categorías aristotélicas.²⁶ Tampoco se puede olvidar la influencia del estoicismo, cuya filosofía ética basada en el dominio de la razón sobre las inclinaciones naturales del hombre será adoptada por el cristianismo, aunque desde una creencia religiosa muy distinta. Si bien, la influencia estoica no solo se restringirá al ámbito de la ética, ya que también estará presente, por ejemplo, en la teología trinitaria.²⁷

La influencia de estas distintas corrientes filosóficas en el cristianismo será un factor que favorezca el pluralismo teológico existente en esta época. Además, los términos filosóficos empezarán a proliferar en la teología patrística. Términos griegos como *hipóstasis*, *ousía*, *physis* o latinos como *substantia*, *essentia*, *persona* serán utilizados por los Padres a nivel trinitario y cristológico.

Por lo tanto, los Padres la Iglesia razonarán su fe con las categorías de la cultura pagana en la que viven. Es la cultura donde han nacido, han crecido y han sido educados. De ahí, que estén fuertemente familiarizados con esta cultura pagana en general y con la filosofía en particular. De hecho, solían formarse en escuelas paganas donde, entre otras disciplinas, estudiaban retórica, filosofía, literatura o gramática, poniendo todos estos conocimientos al servicio de la fe.²⁸

²⁶ Cf. Patricio DE NAVASCUÉS, "El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquía", *Teología y Vida* 48 (2007) 149-165.

²⁷ Cf. Ralph STOB, "Stoicism and Christianity", *Classical Journal* 30 (1934-1935) 217-224; Michael SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957; John Michael RIST, *Stoic Philosophy*, London, Cambridge University Press, 1969; John SELLARS, *Stoicism*, Berkeley, University of California Press, 2006; Javier ANTOLÍN SÁNCHEZ, "Divergencias y convergencias del estoicismo de la época imperial con el cristianismo primitivo", *Estudio Agustiniano* 57 (2022) 333-372.

²⁸ José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, "La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno", *Gerión* 19 (2001) 611: "Las familias

Desde aquí, sus esfuerzos estarán dirigidos a mostrar que el logos de la filosofía es Cristo. Para ello, será fundamental la referencia al *Prólogo del Evangelio de Juan* donde Cristo es presentado como el Logos. En este sentido, resulta muy ilustrativo el itinerario intelectual y espiritual de Justino que, tras buscar la verdad a través de distintos sistemas filosóficos, la encontrará en el cristianismo. De este modo, Justino alcanza la verdad tras haberla buscado previamente en el estoicismo, en la escuela de un maestro peripatético, en el pitagorismo y en el platonismo.²⁹ Pero lo más llamativo es que Justino considere el cristianismo como la verdadera y auténtica filosofía. De hecho, Justino tras su conversión portará el *pallium* o manto utilizado por los filósofos. La práctica era la de las escuelas filosóficas paganas. Justino enseñó en su escuela doméstica de Roma y compitió con el cínico Crescencio. En Alejandría, Panteno y Clemente también enseñaron en sus escuelas privadas y el propio Orígenes buscó una enseñanza más autónoma frente a las ataduras que le imponía la formación catequética.³⁰

cristianas no tenían dificultad en enviar a sus hijos a estudiar a escuelas paganas, con tal de que obtuvieran una educación literaria óptima, aunque desde antiguo hubo escuelas regentadas por maestros cristianos, como las de Justino, y algunas de Alejandría, con Panteno, Clemente, y Orígenes, donde acudían cristianos varones y hembras, herejes y paganos. Lo mismo puede decirse de las regentadas por Arnobio de Sicca, y de Lactancio. Gregorio Nacianceno (Or. 43, 8, 23) señala las materias que se estudiaban en Atenas. En primer lugar, la elocuencia, la retórica, la gramática «que vuelve griega la lengua y organiza la narración, se ocupa de la métrica y pone regla a la composición poética. La filosofía que se dirige a lo alto, sea en la parte práctica, sea en la teórica, sea en la que se ocupa de las demostraciones lógicas, de las antítesis y de las controversias, que llaman dialéctica, al punto de ser más fácil encontrar la salida de un laberinto del que es posible huir de los lazos del discurso en caso de necesidad». También Cf. Francisco Antonio GARCÍA ROMERO, *Basilio de Cesarea. A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega. Exhortación a un hijo espiritual* (Biblioteca de patrística 83), Madrid, Ciudad Nueva, 2011.

²⁹ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 2, 1-6 (BAC 629, 1108-1109).

³⁰ Marcelo MERINO RODRÍGUEZ, "Razón y fe en Clemente de Alejandría", *Teología y Vida* 52 (2011) 55. Este autor en la nota 14 afirma: "Por otra parte, la Escuela de Alejandría no fue en realidad una institución regular, al menos hasta el momento en que Orígenes fue encargado de

La tendencia constante que existe entre los autores cristianos, después de Justino, de presentar la propia fe como la filosofía verdadera es muy importante.³¹ Esto viene a demostrar que el cristianismo no utiliza la filosofía pagana de manera mimética, sino que hará un uso muy libre de las distintas corrientes filosóficas, sirviéndose solo de aquellos aspectos que le eran de mayor utilidad. Es cierto que el cristianismo toma de la filosofía su lenguaje, sus esquemas de pensamiento y su terminología. Pero todo esto lo hace poniéndolo siempre al servicio de la fe cristiana, surgiendo algo nuevo como fruto de dicha conjunción. De ahí, que simultáneamente al proceso de helenización del cristianismo, también sea necesario hablar de un proceso de cristianización del helenismo.³²

la catequesis oficial. La enseñanza que impartían Panteno y Clemente parece que no era «oficial», sino privada e independiente”. También Cf. Gustave BARDY, “Aux origines de l’École d’Alexandrie”, *Recherches de Science Religieuse* 27 (1937) 65-90.

³¹ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* IV, 26, 7 (BAC 349, 254): Eusebio nos transmite el siguiente fragmento de la *Apología ad Marcum Aurelium* de Melitón de Sardes donde utiliza la expresión *nuestra filosofía* para referirse al cristianismo: “Efectivamente, nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre los bárbaros, pero habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto, se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor”; TACIANO, *Oratio ad Graecos* 35 (BAC 629, 1320), también utiliza esta misma expresión: “Por ello, justamente, dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses y a los desconcertados sistemas de vuestra filosofía, me adherí finalmente a nuestra filosofía bárbara”. Cf. Gustave BARDY, “«Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles”, *Revue d’Ascétique et Mystique* 25 (1949) 97-108; Jean LECLERCQ, “Pour l’histoire de l’expression «philosophie chrétienne»”, *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952) 221-226; Mariano SPLÉNDIDO, “Apología y profecía: los cristianos orientales frente a la crisis de gobierno de Marco Aurelio”, *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 71-72. Para otras expresiones patrísticas como *filosofía divina*, *la verdadera filosofía* o *la única filosofía segura, sólida y provechosa* Cf. Manuel GUERRA, “La filosofía como religión. La filosofía como testamento de Dios con los paganos, como el A.T. con los judíos”, *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000, 237-270.

³² Sobre la cristianización del helenismo Cf. Goulven MADEC, “La christianisation de l’hellénisme. Thème de l’histoire de la philosophie

En efecto, junto a la herencia judía, este proceso de helenización propició que el cristianismo alcanzase una identidad propia. Su origen judío, con su monoteísmo, no permitirá identificar al Dios cristiano ni con las deidades paganas, ni con el supremo dios impersonal de la filosofía. Con ello, se evitaba que el cristianismo fuese equiparado con otros sistemas filosóficos u otras religiones. Pero, al mismo tiempo, su vinculación con la cultura griega fue distanciándolo progresivamente del judaísmo que, a partir del siglo II d.C., se fue alejando, a su vez, de toda influencia helenizante, para refugiarse en su propia tradición.³³

En todo este proceso, los Padres de la Iglesia definieron con bastante precisión los límites identitarios del cristianismo, evitando un simple sincretismo. De esta forma, el cristianismo se constituye como un movimiento único que participa de distintas influencias judías y paganas de su tiempo, pero

patristique", *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1976, 399-406; Ysabel DE ANDÍA, "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", *Anuario filosófico* 33 (2000) 363-394; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma, 30 de noviembre de 1989, 31. 2: Esta realidad es expresada con las siguientes palabras: "A este estudio de *asimilación* se añade otro no menos importante e inseparable de él, que podremos llamar de *desasimilación*. Anclados en la norma de la fe, los Padres acogieron muchas de las aportaciones de la filosofía greco-romana, pero rechazaron sus graves errores, evitando especialmente el peligro del sincretismo tan difundido en la cultura helenística entonces dominante, como también el racionalismo que amenazaba reducir la fe a los solos aspectos aceptables para la racionalidad helénica".

³³ Franz MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca, Sígueme, 1983, 224-225: "Por lo demás, el rechazo fue mutuo: el cristianismo fue rechazado por el judaísmo y el judaísmo por el cristianismo; en ese rechazo mutuo ambos fueron solidarios. ¿Cuál pudo ser la causa y qué consecuencias acarreo consigo? No deberíamos olvidar que el cristianismo inicial fue un cristianismo judaico. El día en que dejó de serlo, en el que el cristianismo judío fue reducido al plano de una secta y más tarde considerado una herejía, se abrió la brecha entre estas dos confesiones: y en verdad el pretender del pueblo judío que renunciase a una ley que creía haber recibido de Dios, el pretender algo que Jesús nunca había exigido, suponía una demanda imposible. La mutua y creciente hostilidad entre los maestros [tanto judíos como cristianos] y la elaboración del dogma cristiano, hicieron el resto: la brecha se convirtió en abismo".

sin confundirse con ninguna de ellas. Su sólida identidad le permitirá desarrollar una propia personalidad original, incluso en contextos culturales distintos y dentro de un pluralismo teológico.

2. *Padres de la Iglesia y relación con la filosofía.* El estudio realizado hasta ahora ha mostrado cómo el cristianismo se va distinguiendo del judaísmo y del paganismo desde la herencia e influencias que recibe de ambos. Por eso, aunque el cristianismo sea distinto, no se puede entender uno sin el otro. Del mismo modo, el hecho de que el cristianismo tuviera que diferenciarse del judaísmo y del paganismo desde sus respectivas influencias, hará que la consecución de su propia identidad no esté libre de ciertas tensiones. En efecto, el cristianismo desde sus orígenes fue construyendo laboriosamente su identidad cultural y religiosa, no faltando en este diálogo momentos de confrontación.

Hasta ahora, para hablar del uso que hacen de la filosofía pagana, nos hemos referido a los Padres de la Iglesia de una manera genérica. Pero, llegados a este punto, es necesario advertir que no todos los autores cristianos tuvieron la misma postura hacia la filosofía y la cultura pagana. De este modo, entre los Padres existirán dos tendencias. En un extremo, están aquellos que promoverán el uso de la filosofía y de las ciencias humanas a favor de la fe. En el otro extremo, se encuentran aquellos que defenderán su neta separación.

Los primeros testimonios del diálogo entre la fe cristiana y la filosofía pagana lo encontramos en los Padres apostólicos. El mejor ejemplo lo tenemos en la *Primera carta a los Corintios* de Clemente de Roma donde las influencias del estoicismo son claramente perceptibles, aunque se hubiesen recibido a través del judeo-helenismo.³⁴ De hecho, el tema del orden y de la armonía del universo era muy usual en la filosofía estoica.

³⁴ Emanuela PRINZIVALLI, "Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex.-II in.)", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013) 27: "Ma, per quanto riguarda la lingua greca di IClem, siamo su un terreno sicuro perché l'uso stesso dei Settanta la inserisce nell'ambito del giudaismo ellenistico: si tratta cioè della lingua riscontrabile nella produzione letteraria della diaspora".

Otro momento importante para ese diálogo es el constituido por los Padres apologistas. Precisamente, será Justino quien destaque por su postura abierta y dialogante hacia la filosofía pagana. No tuvo una valoración unánime de la cultura griega. Realiza una clara distinción entre los mitos de los poetas y las enseñanzas filosóficas: 1) los mitos son de inspiración demoníaca; 2) la filosofía, aunque es insuficiente, contiene parte de la verdad.³⁵ El foco de su reflexión se centra enteramente en el Logos, término clave de la filosofía griega que encontró utilizado en el *Prólogo del Evangelio Juan*. Su teología del Logos es un auténtico puente entre la filosofía pagana y el pensamiento cristiano. De este modo, sostiene que, aunque el Logos se revela plenamente en la encarnación, una semilla del Logos (λόγος σπέρματικός) estaba ya diseminada por toda la humanidad.³⁶ Por consiguiente, los hombres, al portar esta semilla en su razón, han logrado alcanzar fragmentos de la verdad: no solo los profetas, sino también los propios filósofos. Por eso, afirma que Heráclito o Sócrates fueron cristianos.³⁷ Por lo tanto, el cristianismo y la filosofía pagana no son antagonicos. Para Justino es innegable la presencia de elementos de verdad en la filosofía. Si bien, al mismo tiempo, está convencido de que los filósofos paganos también tomaron estas verdades de los profetas.³⁸ Esta identificación del logos

³⁵ Cf. Viviana Laura FÉLIX, "Las filosofías en la teología de Justino Mártir", *Teología y Vida* 55 (2014) 435-448.

³⁶ JUSTINO MÁRTIR, *Apologia* II, 8, 3 (BAC 629, 1078): "Nada, pues, tiene de maravilla si, desenmascarados, tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo".

³⁷ JUSTINO MÁRTIR, *Apologia* I, 46, 2-3 (BAC 629, 1053): "Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme el Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes".

³⁸ JUSTINO MÁRTIR, *Apologia* I, 44, 8-10 (BAC 629, 1051): "De suerte que Platón mismo, al decir: «La culpa es de quien elige, Dios no tiene la culpa», lo dijo por haberlo tomado del profeta Moisés, pues es de saber que éste es más antiguo que todos los escritores griegos. Y, en general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de

filosófico con Cristo, unida a la afirmación de que los filósofos alcanzaron parte de la verdad porque la recibieron del propio Logos o porque la tomaron de los profetas, muestra también el proceso de cristianización de la filosofía. De ahí que afirme que lo bueno y verdadero que existe en la filosofía pertenece a los cristianos.³⁹ Por esta razón, para Justino, solo los cristianos que han conocido al Logos encarnado, es decir, a Cristo están en posesión de la verdad completa.

Esta misma actitud también es perceptible en la tradición alejandrina. Clemente de Alejandría sostendrá que la filosofía pagana constituía una preparación para el pensamiento cristiano. Por eso, consideró obligado su estudio. En este sentido, afirmará que la filosofía entre los paganos cumplió la misma función que la ley entre los judíos. Ambas han preparado, a unos y a otros, para recibir a Cristo.⁴⁰

Pero, como se ha advertido, no todos los autores poseen una misma opinión. De este modo, Taciano, cuya conversión posiblemente ocurrió en Roma, tendrá una valoración totalmente contraria. De hecho, a pesar de asistir a la escuela privada de Justino, propugnará, por principio, un rechazo total hacia la filosofía y hacia toda la cultura pagana.⁴¹

la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender, sino también para expresarlo. De ahí que parezca haber en todos unos como gérmenes de verdad”.

³⁹ JUSTINO MÁRTIR, *Apología* II, 13, 4-6 (BAC 629, 1084): “Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para ser partícipero de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen e imitación de algo que sea conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél también procede”.

⁴⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, 28, 1 (FPatr 7, 128): “Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante demostración racional”.

⁴¹ TACIANO, *Oratio ad Graecos* 25 (BAC 629, 1311): “¿Qué hacen de grande y maravilloso vuestros filósofos? Llevan desnudo uno de sus hombros,

Tertuliano será de la misma opinión. También opone explícitamente la filosofía pagana al cristianismo.⁴² Sin embargo, ambos utilizarán argumentos filosóficos a la hora de desarrollar su pensamiento. Aunque a un nivel teórico rechacen la filosofía, en la práctica tomarán préstamos filosóficos para exponer su doctrina. De este modo, Taciano usará elementos procedentes del estoicismo y del platonismo.⁴³ Por su parte, Tertuliano utilizará numerosos elementos de la filosofía estoica

cultivan su larga cabellera, crían su buena barba, llevan uñas fieras y fanfarronean que no tienen necesidad de nada, cuando, como Proteo, necesitan del curtidor por razón del zurrón, del tejedor para el manto, del leñador para el bastón, y de los ricos y del cocinero para su glotonería”.

⁴² TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 7, 1-11 (FPatr 14, 160-168): “En consecuencia, las herejías mismas son aprovisionadas por la filosofía. De ahí, derivan, en Valentín, los eones y no sé qué infinitas formas, y la trinidad humana: había sido platónico. De ahí, el dios de Marción, preferible por su tranquilidad: había venido de los estoicos. Y para decir que el alma perece, se honra a Epicuro [...] Desdichado Aristóteles, que les ha enseñado la dialéctica, maestra en el arte de construir y destruir, astuta en las proposiciones, forzada en las conjeturas, firme en las argumentaciones, obradora de disputas, incómoda incluso para sí misma, que lo repasa todo por temor a no haber estudiado algo exhaustivamente [...] Había estado en Atenas y, en virtud de los encuentros habidos, había conocido esta sabiduría humana simuladora y falsificadora de la verdad, ella misma fragmentada también en sus herejías por la variedad de sectas que se oponen entre sí. ¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén? ¿qué tienen en común la Academia y la Iglesia? ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allí se las vean los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico”.

⁴³ Cf. Juan Carlos GARCÍA-BORRÓN, “Los estoicos y Platón, en la obra de los apologetas del s.II. Helenismo y cristianismo”, *Convivium* 17 (1964) 49-62; Gerald F. HAWTHORNE, “Tatian and his Discourse to the Greeks”, *Harvard Theological Review* 57 (1964) 161-188; Antonio PEÑAMARÍA, “«Espíritu» en la Cristología de los Padres: ¿Binitarismo o Trinitarismo?”, *Recherches Augustiniennes* 21 (1986) 55-84; Juana TORRES PRIETO, “La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana: el *Discurso contra los griegos* de Taciano”, en Gonzalo BRAVO – Raúl GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Propaganda y persuasión en el mundo romano: actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, celebrado en Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2010*, Madrid, Signifer Libros, 2011, 269-278.

y del derecho romano.⁴⁴ Resulta evidente que todos los Padres de la Iglesia, con una mayor o menor consciencia, hicieron uso de la filosofía existente en su cultura para dar razones de su fe.

Sin embargo, para descargo de Tertuliano, es necesario advertir que sus palabras de rechazo hacia la filosofía se sitúan en el contexto de su disputa contra la herejía. Parece percibir que entre las causas que han dado origen al gnosticismo y al marcionismo se encuentra su excesiva helenización. No estaba muy desorientado, pues el gnosticismo se desarrolló en los ámbitos más eruditos y pudientes del cristianismo. De este modo, se convirtieron, gracias a su capacidad intelectual y a su proyección filosófica, en el sector más notorio del cristianismo ante el paganismo.⁴⁵

Esta excesiva helenización habría propiciado que las herejías gnóstica y marcionita tuvieran una concepción negativa del mundo, distinguiendo entre el Dios supremo, Padre de Jesucristo y Dios del Nuevo Testamento, y el Demiurgo, creador del mundo y Dios del Antiguo Testamento. Si bien, será el

⁴⁴ Cf. Claudio MORESCHINI – Enrico NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (I) Desde Pablo hasta la edad constantiniana*, BAC, Madrid, 2006, 381 y 391: “Esto no excluye, en ningún modo, que Tertuliano tuviera un conocimiento del derecho romano, aunque sólo fuera por las implicaciones que tuvo en el estado jurídico de los cristianos y en las persecuciones llevadas a cabo contra ellos [...] por tanto sostiene, en conformidad con su estoicismo de base, que el alma humana es material (por lo demás, hasta el mismo Dios lo es, porque todo lo que existe debe tener un «cuerpo» aun cuando sea *sui generis*, afirma Tertuliano en el *Contra Praxeas* 7, 8)”.

⁴⁵ David BRAKKE, *Los gnósticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 140), Salamanca, Sígueme, 2013, 139-141: “Pocos estudiosos discuten que las obras literarias que he atribuido a la escuela de pensamiento gnóstica forman algún tipo de tradición literaria (a la cual normalmente han llamado «setianismo»), pero los escritos ofrecen escasa información social acerca de la gente que podía encontrarse dentro de ellos [...] Aun cuando carecemos de los testimonios necesarios para elaborar una descripción y una historia social a gran escala de los gnósticos, existen varias razones para pensar que la escuela de pensamiento gnóstica, al menos en determinados momentos de su historia, constaba de una comunidad bastante bien definida de personas a las que el grupo proporcionaba su medio principal de actividad religiosa [...] Los gnósticos, en cualquier caso, nunca debieron de ser muy numerosos; además, como veremos, el clima religioso entre las personas devotas de Jesús se distanció cada vez más de su singular combinación de tradiciones judías, cristianas y platónicas”.

marcionismo quien enfatice la ruptura entre los dos testamentos.⁴⁶ De este modo, el conflicto y la consiguiente tensión que pudo existir entre la filosofía pagana y el pensamiento cristiano también afectará a los orígenes judíos del propio cristianismo. Los Padres de la Iglesia tendrán claro que no se puede renunciar a estas raíces judías. De hecho, harán un enorme esfuerzo por recuperar el Antiguo Testamento para los cristianos, ya que no fue cuestionado únicamente por el gnosticismo y el marcionismo, sino por los propios cristianos procedentes del paganismo. Era algo lógico, ya que, además de desconocerlo, habían recibido la fe del propio Pablo, quien sostiene que la justificación se obtiene por Cristo y no por la ley. De ahí, que los Padres de la Iglesia afirmen que la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento nunca puede ser expresada como ruptura, sino desde una necesaria continuidad en la novedad. Por consiguiente, son plenamente conscientes de que la identidad cristiana no se puede construir sin la herencia judía. De hecho, Tertuliano, en un contexto menos apologético, llega a reconocer que la filosofía ha alcanzado la verdad.⁴⁷

Pero este desencuentro no solo procede del cristianismo, sino que también será propiciado desde el paganismo. Las acusaciones contra los cristianos que, desde principio del siglo II, procedían fundamentalmente del pueblo, no tardarán en generalizarse entre los sectores intelectuales. De este modo, el filósofo estoico Epicteto considera que la ausencia de miedo

⁴⁶ Cf. Manlio SIMONETTI, "Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo", *Vetera Christianorum* 28 (1991) 368: "Marcione infatti condivide *in toto* con lo gnosticismo la fondamentale concezione negativa del cosmo, con conseguente distinzione tra il Dio sommo, Padre di Cristo e Dio del NT, e il Demiurgo, creatore del mondo e Dio del VT, e accentua al massimo lo iato tra i due testamenti, molto più che, nell'ambito del vero e proprio gnosticismo, p. es., i valentiniani".

⁴⁷ TERTULIANO, *De anima* II, 1 (FPatr 29, 60): "Ciertamente, no negaremos que, a veces, los filósofos han pensado como nosotros; una prueba de la verdad es, también, su propio éxito. Alguna vez, incluso en una tempestad, con las señales del cielo y del mar alteradas, por un feliz error se encuentra un puerto; alguna vez, incluso en la oscuridad, por una ciega buena suerte se descubren ciertas entradas y salidas; pero la mayor parte de las cosas son también suministradas por la naturaleza, por medio, por así decirlo, del sentido común, con que Dios se ha dignado dotar al alma".

que los cristianos muestran ante la muerte no se trata de una virtud, ya que procede de la costumbre y no de la razón.⁴⁸ Por su parte, el emperador Marco Aurelio, seguidor de los postulados estoicos, tras comparar, de nuevo, la actitud cristiana ante la muerte con la calma manifestada por los filósofos, termina acusando al cristianismo de teatralidad y de estar desprovisto de razón.⁴⁹ Finalmente, Galeno, aunque reconoce que los cristianos poseen un comportamiento semejante al de los filósofos, les reprocha su fideísmo.⁵⁰ Por lo tanto, como se puede apreciar, estos autores no realizan cualquier crítica al cristianismo. Desde un contexto filosófico, todos ellos se muestran coincidentes a la hora de cuestionar la racionalidad de la fe cristiana.⁵¹

3. DIÁLOGO ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

En este contexto apologético, los Padres de la Iglesia no solo propiciaron un diálogo entre la fe y la razón al valerse de la

⁴⁸ EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano* IV, 7, 6 (Gredos 185, 420-421): “Luego uno puede estar en esa disposición de ánimo respecto a esto por locura, y los galileos por costumbre”.

⁴⁹ MARCO AURELIO, *Meditationes* XI, 3 (Gredos 5, 194): “Mas esta disposición, que proceda de una decisión personal, no de una simple oposición, como los cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y, para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad”.

⁵⁰ GALENO, *De differentiis pulsuum* 3, 3, cita tomada de David ÁLVAREZ CINEIRA, “El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)”, en Rafael AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2010, 412, n. 70: “En un breve pasaje de su obra el tratado *Sobre la variedad de las pulsaciones* 3, 3: «uno podría enseñar más fácilmente una doctrina distinta a los seguidores de Moisés o de Cristo que a los médicos y filósofos que permanecen anclados en las enseñanzas de sus escuelas»”.

⁵¹ Cf. Stephen BENKO, “Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.32.2, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, 1055-1118; Emanuela PRINZIVALLI, “Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi”, *Salesianum* 56 (1994) 543-556; Mario MARITANO, “Confronto fra filosofia pagana e cristianesimo nei primi due secoli d.C.”, *Saeculum Christianum* 21 (2014) 16-27. Para un posterior desarrollo de la polémica entre cristianos y paganos Cf. Arnaldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

filosofía existente en su cultura para desarrollar su pensamiento teológico, sino que también se verán obligados a dar un paso importante: mostrar, de un modo especulativo, que la fe cristiana no carece de razón.

1. *Orígenes de Alejandría y la fe como progreso en el conocimiento.* Orígenes de Alejandría constituye un buen ejemplo. La ocasión se la ofrecía el filósofo medio-platónico Celso, quien escribirá su obra *Discurso verdadero*, entre los años 176-180, respondiendo posiblemente al también medio-platónico Justino.⁵² De hecho, Celso tenía conocimiento de los escritos apologistas, acusando a los cristianos de presentar su irracionalidad con argumentos racionales. Para Celso, esto constituía una auténtica y verdadera amenaza. El cristianismo, con su fanatismo e ignorancia, ponía en peligro el orden universal que la filosofía había logrado, al margen de toda identificación con un grupo o pueblo determinado.

De esta forma, Celso hará acusaciones muy concretas al cristianismo. Lo acusa de creer en un Dios corporal, de unir incoherentemente distintos pensamientos filosóficos y de usar

⁵² José MORALES, "La investigación sobre San Justino y sus escritos", *Scripta Theologica* 16 (1984) 870-871: "Se discute si los hombres cultos del paganismo han leído las Apologías. Labriolle y Bardy no consideran demostrado que Celso las conozca. A. Puech piensa por el contrario que la obra de Celso constituye precisamente una respuesta expresa a los escritos cristianos, provocada por la turbación que estos escritos habrían creado en el gran público. Esta postura se ha visto reforzada por la tesis de Carl Andresen, que ha inaugurado una nueva época en los estudios sobre Justino. Andresen sostiene que Celso no solamente conoce y ha leído a Justino, sino que su *Alethes Logos* es una respuesta a la doctrina sobre el Logos defendida por el apologista [...] A pesar de la benévola, aunque tímida y parcial, aceptación de estas opiniones por parte de A. D. Nock y H. Chadwick, la tesis contraria parece haber sido definitivamente establecida por Heinrich Dörrie". Cf. Quintino CATAUDELLA, "Celso e gli apologisti cristiani", *Nuovo Didaskaleion* 1 (1947) 28-34; Jean-Marie VERMANDER, "De quelques répliques à Celse dans l'Apologeticum de Tertullien", *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970) 205-225; Michel FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988.

de manera excesiva la alegoría.⁵³ Celso con estas acusaciones muestra estar muy bien informado sobre el cristianismo. No son acusaciones infundadas. Sabemos, efectivamente, que muchos cristianos en el s. II tenían una concepción antropomórfica de Dios.⁵⁴ También es claramente constatable que en un autor cristiano no suele existir la influencia de un único sistema filosófico, sino que en su pensamiento confluyen distintas filosofías, que siempre serán utilizadas en función del

⁵³ Sobre la corporeidad de Dios: ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* VII, 34 (BAC 271, 488): “Nos calumnia, pues Celso cuando dice que nosotros «esperamos ver a Dios con los ojos del cuerpo, oír su voz con los oídos y tocarlo con nuestras manos sensible». Sobre la unión incoherente de distintas filosofías: ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* VI, 16 (BAC 271, 402): “Luego nos viene Celso con que la sentencia de Jesús contra los ricos: «Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de los cielos» (Mt 19,24), fue dicha derechamente por Platón, y Jesús no habría hecho sino corromper el pasaje platónico que dice «ser imposible que uno sea extraordinariamente bueno y extraordinariamente rico»”; ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* VI, 71 (BAC 271, 451): “Realmente, por no haber comprendido Celso la doctrina sobre el espíritu (y es así que el hombre animal no percibe las cosas del espíritu de Dios, pues son para él locura, y no puede comprenderlas porque se disciernen espiritualmente (1 Cor 2,14), piensa que, al afirmar nosotros que Dios es espíritu, en nada nos diferenciamos, en este punto, de los estoicos griegos, según los cuales Dios es espíritu, que lo penetra todo y todo lo contiene en sí mismo”; ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* VII, 62 (BAC 271, 514): “Heráclito igualmente se expresa así: «Y oran a estas estatuas como si uno se pusiera a hablar con las paredes de su casa, no sabiendo quiénes son los dioses y los héroes» ¿Qué nos enseñan los cristianos que no nos lo diga aquí mejor Heráclito?”. Sobre el uso excesivo de la alegoría: ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* IV, 50 (BAC 271, 288): “Sin embargo, me he extendido algo más en este punto, pues quería hacer ver la sinrazón de Celso al decir que «los más moderados entre judíos y cristianos se esfuerzan como pueden en interpretar todo esto alegóricamente; pero hay cosas que no admiten alegoría, sino que son cuentos derechamente tontísimos»”.

⁵⁴ Especialmente en el ámbito asiático: Cf. Samuel FERNÁNDEZ, “El propósito de la estructura del *De principiis* de Orígenes”, *Teología y Vida* 55 (2014) 243-261.

dato revelado y de la fe.⁵⁵ Por último, resulta obvio el uso que el cristianismo hace de la exégesis alegórica.⁵⁶

Con su crítica, Celso estaba enfrentando al paganismo con el cristianismo, a la razón con la fe.⁵⁷ Será cerca de setenta años después, entre los años 245-249, cuando Orígenes, a petición de su amigo y mecenas Ambrosio, escribirá su obra *Contra Celso*, donde irá rebatiendo sus acusaciones.⁵⁸ Orígenes, ante la escasa consistencia de sus argumentos, prefería guardar silencio. Sin embargo, recapacitando en la utilidad que podía ofrecer, terminó aceptando este encargo.⁵⁹

⁵⁵ Cf. George Leonard PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977, 59: "Por más que la filosofía cristiana sea deudora a las escuelas de Platón y Aristóteles, particularmente a la primera, la contribución estoica al acervo común de ideas de ninguna manera es despreciable. El cristianismo fue ecléctico en su filosofía, aunque su selección se veía siempre controlada por las enseñanzas y precedentes de las escrituras".

⁵⁶ Cf. Henri DE LUBAC, "«Typologie» et «allégorisme»", *Recherches Science Religieuse* 34 (1947) 180-226; Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976; Manlio SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1981; Manlio SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemerides «Augustinianum» 23), Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985.

⁵⁷ Cf. Samuel FERNÁNDEZ, "El *Discurso verídico* de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo", *Teología y Vida* 45 (2004) 238-257.

⁵⁸ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* Praefatio 1 (BAC 271, 35): "Tú, empero, piadoso Ambrosio, no sé por qué razón has querido componga yo una apología contra los falsos testimonios que Celso ha levantado a los cristianos y contra las acusaciones a la fe de las iglesias que consigna en su libro".

⁵⁹ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* Praefatio 4 (BAC 271, 37): "Y no sé en qué categoría haya de ponerse al que necesite de razonamientos consignados en un libro para deshacer las acusaciones de Celso contra los cristianos, reparar la sacudida que por ellas ha recibido en su fe y fortalecerle en ella. Sin embargo, pudieran darse entre la muchedumbre de los que se suponen creyentes algunos de fe tan débil que se dejan conmovir y hasta derribar por los escritos de Celso y que pudieran ser curados por la apología contra ellos, caso que lo que digamos tenga fuerza para refutar a Celso y afirmar la verdad".

Orígenes asumirá este reto de responder a Celso por dos razones: 1) en primer lugar, porque se encontraba en un escenario marcadamente intelectual, donde la razón tenía una relevancia primordial; 2) en segundo lugar, porque su platonismo lo hacía muy cercano a los postulados de Celso sobre la naturaleza divina. Concretamente, Orígenes centrará todos sus esfuerzos en mostrar que la fe cristiana ofrece una respuesta satisfactoria a las exigencias que plantea la razón. De hecho, probará que su Dios también carece de realidad corpórea y que el propio Cristo encarnado, auténtica abominación para Celso, nos apremia a conocerlo como Logos.⁶⁰

Desde su racionalismo, Celso sostiene que la razón se convierte en el único criterio de la verdad, así como el único medio para conocer a su Dios incorpóreo. De hecho, Celso acusa al cristianismo de fideísmo, es decir, de desechar la razón en nombre de la fe. Esta afirmación no es del todo falsa, ya que Orígenes también tuvo que resistir la hostilidad de determinados cristianos que se oponían a una profundización racional de la fe.⁶¹ Orígenes no rechaza la filosofía griega, reconociendo que tiene su importancia. Si bien, no hasta los extremos de Celso, ya que el último criterio es siempre la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura. Para Orígenes la fe de la Iglesia es la única garantía de verdad y de salvación.⁶²

⁶⁰ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* VI, 71 (BAC 271, 451): “más, según nosotros, que nos esforzamos en demostrar que el alma racional es superior a toda naturaleza corpórea y substancia invisible e incorpórea, el Dios Logos no puede ser cuerpo”.

⁶¹ MORESCHINI –NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua*, I, 334: “Celso, en el mismo contexto, se refiere a los cristianos que rechazan la reflexión en nombre de la fe (μη ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον, dicen); sabemos que Clemente y Orígenes tuvieron que afrontar la hostilidad de grupos de este tipo; mucho más resalta así la valiente opción de Orígenes de sostener el debate incluso en el plano filosófico”. Cf. Jean DANÉLOU, *Origène*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1948; Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962; Pierre NAUTIN, *Origène: sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977; Henri CROUZEL, *Origène*, Paris, P. Lethielleux, 1985; Joseph Stephen O’LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

⁶² ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* III, 39 (BAC 271, 206): “A decir verdad, la fe nos infunde pareja convicción. Pero miremos si la fe, por sí misma, no nos presenta como laudable que nos confiemos al Dios

Sin embargo, su reflexión sobre la relación entre la fe y la razón estará condicionada por su respuesta al dualismo antropológico gnóstico que distinguía dos naturalezas de hombres.⁶³ Concretamente, la soteriología gnóstica afirmaba una doble predestinación. De esta forma, desde una concepción negativa de la materia, los gnósticos sostenían que los hombres *hílicos* o *materiales* estaban excluidos de la salvación. Por el contrario, solo los hombres *pneumáticos* o *divinos*, a través de la gnosis oculta, podían salvarse. Si bien, aquellos sistemas gnósticos más complejos, como por ejemplo los valentinianos, llegarán a diferenciar hasta tres clases de hombres, distinguiendo, junto a los *hílicos* y a los *pneumáticos*, a los *psíquicos* o *racionales*.⁶⁴ Para Orígenes esta doctrina gnóstica supone un

supremo, dando gracias al que nos ha conducido a esa fe y afirmando que, sin disposición divina, no hubiera Él osado acometer ni llevado a cabo tamaña obra. Y creemos también en la recta intención de los que escribieron los evangelios, infiriéndolo de su piedad y conciencia, tal y como se manifiestan en sus escritos. Nada hay, en efecto, en ellos que tenga sabor de cosa espuria, de embuste, ficción o astucia”.

⁶³ David BRAKKE, *Los gnósticos*, Salamanca, Sígueme, 2013, 119: “Planteaban que los gnósticos consideraban que las identidades religiosas estaban predeterminadas y eran fijas: los gnósticos, como descendencia o simiente de Set, estaban salvados «por naturaleza»; todos los demás, destinados a su destrucción «por naturaleza». Cf. Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid, BAC, 1969; Ugo BIANCHI (a cura di), *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1978; Giuseppe VISONÀ, “L’uomo a immagine di Dio. L’interpretazione di Gn 1, 26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli”, *Studia Patavina* 27 (1980) 393-430; Vittorino GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma, Borla, 1983; Eugenio ROMERO POSE, “Antropología y teología en la época patristica”, *Revista Agustiniiana* 84 (1986) 589-605; Adalbert-Gautier HAMMAN, *L’homme, image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987; Lorenzo DATTRINO, “Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7 nella interpretazione patristica (le scuole «asiatica» e «alessandrina»)”, *Teología y Vida* 43 (2002) 196-204; Emanuela PRINZIVALLI, “Antropología”, in Angelo DI BERARDINO *et al.* (eds.), *Letteratura Patristica*, Milano, San Paolo, 2007, 100-111.

⁶⁴ Antonio ORBE, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, *Gregorianum* 48 (1967) 567: “Los valentinianos comenzaron a escindir la unidad del género humano, inspirándose en la triconomía de san Pablo (1 Thes. 5, 23) para hacer tres géneros esencialmente diversos de hombres: espirituales o divinos, psíquicos o racionales, hílicos o materiales”.

enorme peligro, ya que niega la salvación universal, creando distintos géneros de cristianos según sea su naturaleza y conocimiento. La salvación de Dios no está reservada únicamente a un selecto y erudito grupo de elegidos, sino que está abierta a todos los hombres.⁶⁵

Por consiguiente, para Orígenes, la fe puede salvar, aunque carezca de una elaboración intelectual. Es comprensible que este tipo de fe resulte inaceptable para un racionalista como Celso, para quien la ausencia de un proceso de búsqueda y demostración racional equipararía la fe a una mera opinión o superstición.⁶⁶ Pero Orígenes, apremiado por su respuesta al gnosticismo, es consciente de que no todos los cristianos pueden dedicarse al estudio y, por tal circunstancia, no pueden ser privados de la salvación. Sin embargo, al mismo tiempo que defiende la *fe simple* de los *simpliciores* en el contexto de la salvación universal, también está convencido de que es mejor adherirse a la fe cristiana por medio de la razón.⁶⁷

⁶⁵ Emanuela PRINZIVALLI – Manlio SIMONETTI, *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)*, Madrid, BAC, 2021, 423: “En este contexto, la predestinación para Orígenes, que es el primer autor ortodoxo que tematiza el concepto paulino expresado a través del neologismo *προορίζειν* (predestinar), significa, en sentido opuesto al determinismo gnóstico, la indefectible decisión de Dios de salvar a todos los seres, que su presencia prevé en las modalidades implementadas por el libre albedrío de cada uno”.

⁶⁶ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* I, 9 (BAC 271, 46): “Y añade que algunos, que no quieren dar ni recibir razón de lo que creen, echan mano de su principio: «No inquietas, sino cree», y del otro: «Tu fe te salvará». Y afirma que dicen: «Mala cosa es la sabiduría del mundo; buena la locura o necesidad»”; ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* III, 79 (BAC 271, 237): “Mas si alguno se imagina que en estas cosas hay más de superstición que de maldad entre el vulgo de los que creen en la palabra divina, y acusa a nuestra religión de que hace supersticiosos, le responderemos lo que respondió un legislador a quien le preguntaba si había dado a sus ciudadanos las mejores leyes: «No las mejores en absoluto, sino las mejores que eran capaces»”.

⁶⁷ Samuel FERNÁNDEZ, *Orígenes. Sobre los principios. Introducción, texto crítico, traducción y notas*, Fuentes Patrísticas 27, Madrid, Ciudad Nueva, 2015, 31: “El mismo Orígenes se lamentaba de que la mayoría de los cristianos, que él llamaba los «simpliciores», no tenían interés por profundizar su fe y, por negligencia, llegaban a aceptar *fábulas estúpidas* y a pensar acerca de Dios «cosas que no se podrían pensar ni siquiera del más injusto de los hombres». Esa fe irreflexiva, naturalmente, era un

De ahí, la necesidad de ir más allá de la fe privada de razón de los inicios. De este modo, el cristiano, asistido por la ayuda de la gracia y por los esfuerzos de la razón, está llamado a un camino de crecimiento y profundización que le lleve al conocimiento de esas verdades que ha acogido desde la fe. La vida cristiana se describe como progreso.⁶⁸ El cristiano partiendo del estado inicial de la simple *fides ex auditu* está llamado al conocimiento del Logos. Por lo tanto, el paso de la simple fe a la gnosis describe la meta de la perfección cristiana, de la que ningún creyente, en clara respuesta al gnosticismo, está potencialmente excluido.⁶⁹

Pero para Orígenes la relación entre la fe y la razón es recíproca, señalando que en el ejercicio de la filosofía también está presente el acto de fe, por el cual se llega a preferir una corriente filosófica sobre otras.⁷⁰ Desde aquí, Orígenes advierte que la fe es una realidad constitutiva del hombre, sin la cual sería imposible desarrollar ciertas actividades humanas.⁷¹

obstáculo para los intelectuales, mientras que la vía gnóstica se presentaba como un cristianismo racionalmente aceptable". Cf. Gunnar af HALLSTRÖM, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1984.

⁶⁸ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *De principiis* I, 6, 3 (FPatr 27, 286): "A partir de esto, según mi opinión, parece que se indica la misma consecuencia: cada naturaleza racional, recorriendo de un orden a otra, puede alcanzar, una por una, todas y cada una, dado que, por la facultad del libre albedrío, cada uno soporta diversos procesos de progresos o retrocesos, de acuerdo con los propios movimientos y combates".

⁶⁹ Cf. Lorenzo PERRONE, "Fe/Razón", A. MONACI (ed.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 325-332.

⁷⁰ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* I, 10 (BAC 271, 47): "Efectivamente, el que se convierte a la filosofía y se mete, como por suerte, en una secta filosófica, o porque topó con un maestro de la misma, ¿por qué otra razón da ese paso sino porque cree que esa escuela es la mejor? El que se decide a ser estoico, platónico, peripatético o epicúreo, o de cualquier otra escuela filosófica, no espera a oír las doctrinas de todos los filósofos o de las distintas escuelas filosóficas, ni cómo se refutan unas y se demuestran otras; no, un impulso irracional —aunque no lo quieran confesar— los lleva a practicar, digamos, la doctrina estoica, dando de mano a las demás".

⁷¹ ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celsum* I, 11 (BAC 271, 48): "Porque ¿quién navega, o se casa, o engendra hijos, o arroja las semillas a la tierra, sino porque cree que las cosas saldrán bien, cuando es posible que salgan mal y de hecho han salido a veces mal?".

2. *Agustín de Hipona y la circularidad de la fe y la razón*. El desafío que propone el pensamiento de Orígenes de Alejandría será ahondado y desarrollado por Agustín de Hipona. En un primer momento, su respuesta al maniqueísmo le ofrecerá una primera oportunidad para profundizar en la relación entre la fe y la razón. A este respecto, resultan fundamentales sus obras apologéticas *De la utilidad de creer* y *De la fe en lo que no se ve* escritas entre los años 391 y 400 para mostrar el alto valor intelectual y humano de la fe.⁷²

El maniqueísmo buscaba una absoluta demostración racional de todo, acusando al cristianismo de dogmatismo.⁷³ La respuesta de Agustín estará dirigida a mostrar que la fe es una realidad indispensable en la vida humana, afirmando que incluso quienes niegan la fe católica, creen en muchas cosas que no ven y que no pueden probar. Sería el caso de la amistad, donde creemos en el afecto de los amigos sin poder demostrarlo. La amistad no deja de ser un acto de fe en la otra persona, creyendo en su amor sin verlo. Para Agustín, en la amistad creemos antes que cualquier prueba.⁷⁴

⁷² Cf. Pierre BATIFFOL, "Autour du *De utilitate credendi* de saint Augustin", *Revue Biblique* 14 (1917) 9-53; Toribio DE CASTRO, "El método apologético agustiniano en el libro *De utilitate credendi*", *Religión y Cultura* 16 (1931) 112-119; Joseph Stephen O'LEARY, "En lisant le *De utilitate credendi* de Saint Augustin", *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982, 29-49; Maurizio MANZIN, "L'autorità della ragione e le ragioni dell'autorità. Il *De utilitate credendi* di S. Agostino", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 67 (1990) 412-431; Nello CIPRIANI, "De fide rerum quae non videntur", *De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur*, Roma, Città Nuova, 1994, 95-109; Enrique A. EGUIARTE BENDÍMEZ, "La epístola 140 *ad Honoratum*, ¿una continuación del *De utilitate credendi*?", *Augustinus* 58 (2013) 215-269; Enrique A. EGUIARTE BENDÍMEZ, "El *De utilitate credendi* de San Agustín: *protoconfesiones*, profesión de fe y apología", *Augustinus* 61 (2016) 287-337.

⁷³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De utilitate credendi* IX, 21 (BAC 4, 864): "Es ridículo que todos pretendan estar en posesión de la verdad y que afirmen que la enseñan. Es innegable que todos los herejes lo pretenden, pero con la promesa de dar razón de los puntos más oscuros a quienes se dejan seducir; y con ellos acusan a la Iglesia católica porque exige a los que vienen a ella que crean, en tanto que ellos alardean de no imponer a nadie el yugo de la fe, sino que les descubren el hontanar de la ciencia".

⁷⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De fide rerum quae non videntur* I, 2 – II, 3 (BAC 4, 796-798): "Ya ves que tu afecto te mueve a creer en el afecto no tuyo; y

Por ello, Agustín señala que sin la fe sería imposible vivir, ya que en nuestra vida cotidiana son numerosísimas las situaciones que exigen nuestro creer.⁷⁵ Por lo tanto, la fe resulta imprescindible para el hombre, siendo impensable que se pueda vivir sin fe. De este modo, en un contexto nuevo, Agustín profundiza y ahonda en la argumentación ya presentada por Orígenes de Alejandría, mostrándonos que sin la fe no solo no es posible creer en Dios, sino también desarrollar muchas actividades simplemente humanas.

Ahora bien, la fe no consiste en aceptar cualquier cosa, sino aquello que es razonable. Por lo tanto, creer no es acoger ciegamente lo que carece de razón. Tampoco es la resignación de la propia razón ante la limitación de su conocimiento. Para Agustín, la fe y la razón se complementan, no existiendo una oposición entre ambas.⁷⁶

adonde no pueden llegar ni tu vista ni tu entendimiento, llega tu fe. Con los ojos del cuerpo ves el rostro de tu amigo, y con los ojos del alma ves tu propia fidelidad; pero la fidelidad del amigo no puedes amarla si no tienes también la fe que te incline a creer lo que en él no ves [...] En efecto, si no creyeras, no te expondrías al peligro para probar la amistad. Y, por tanto, cuando así lo haces, ya crees antes de la prueba”.

⁷⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *De fide rerum quae non videntur* II, 4 (BAC 4, 798-800): “No quiero hablar del gran número de hechos que nuestros adversarios, los que nos reprenden porque creemos lo que no vemos, creen ellos también por el rumor público y por la historia, o referentes a los lugares donde nunca estuvieron”; AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones* VI, 5, 7 (BAC 2, 282): “Después, con mano blandísima y misericordiosísima, comenzaste, Señor, a tratar y componer poco a poco mi corazón y me persuadiste —al considerar cuántas cosas creía que no había visto ni a cuya formación había asistido, como son muchas de las que cuentan los libros de los gentiles; cuántas relativas a los lugares y ciudades que no había visto; cuántas referentes a los amigos, a los médicos y a otras clases de hombres que, si no creyéramos, no podríamos dar un paso en la vida y, sobre todo, cuán inconsecuente creía ser hijo de tales padres, cosa que no podría saber sin la fe a lo que me han dicho— de que más de los que creen en tus libros, que has revestido de tanta autoridad en casi todos los pueblos del mundo, deberían ser culpados los que no creyesen en ellos”.

⁷⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De utilitate credendi* IX, 21 (BAC 4, 864): “Es imposible encontrar la religión verdadera sin someterse al yugo pesado de una autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, si nuestra conducta nos hace dignos de ello”.

Desde aquí, Agustín explicará con más precisión la relación existente entre la fe y la razón. Para ello, será determinante su proceso personal de búsqueda de la verdad. Tras pasar por un periodo racionalista que le llevó a ingresar en las filas maniqueas y por una posterior etapa escéptica, la lectura del neoplatónico Plotino y la predicación de Ambrosio de Milán propiciaron su conversión al cristianismo, llegando a la convicción de que no nada hay más firme que la *autoridad de Cristo*.⁷⁷

Para Agustín, la fe posee la primacía en el verdadero conocimiento, tal y como afirma en el Sermón 43, citando al profeta Isaías 7,9 en la versión de los LXX: “si no creyereis, no entenderéis”. La inteligencia es recompensa de la fe y no al contrario. Por tanto, no se trata de comprender para creer, sino de creer para comprender.⁷⁸

Pero, al mismo tiempo, la fe necesita de la inteligencia, ya que: 1) sin la razón no se podría creer;⁷⁹ 2) es la razón la que

⁷⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones* VI, 5, 8 (BAC 2, 282-284): “Por lo cual, reconociéndonos enfermos para hallar la verdad por la razón pura y comprendiendo que por esto nos es necesaria la autoridad de las sagradas letras, comencé a entender que de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad a aquellas Escrituras en todo el mundo, si no quisieras que por ellas te creyésemos y buscásemos”; AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Academicos* III, 20, 43 (BAC 3, 190): “Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra cosa más firme”.

⁷⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 43, 7 (B BAC 7, 738-740): “Dame un profeta de juez para nuestra discusión. ¿De qué veníamos hablando? Decías tú: «Entienda yo y creeré»; yo decía: «Cree para que entiendas». De ahí surgió la controversia; vayamos, pues, al juez; sea un profeta quien nos juzgue, o mejor, sea el mismo Dios quien nos juzgue por medio del profeta. Callemos ambos, pues ya se ha oído lo que decimos uno y otro. «Entienda yo, dices, y creeré», a lo cual vuelvo a oponer: «Cree para que entienda». Falle ahora el profeta: «Si no creyereis, no entenderéis”; AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* 120, 3 (BAC 8, 884): “La fe purifica el corazón para que se capte y soporte la luz de la gran razón. Así dijo razonablemente el profeta: «Si no creyereis, no entenderéis”; Cf. Rafael RAMÓN GUERRERO, “San Agustín: escepticismo y necesidad de la fe”, *Anuario jurídico y económico escorialense* 19-20 (1987-1988) 445-462.

⁷⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* 120, 3 (BAC 8, 882): “Dios está muy lejos de odiar en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de animales. Él nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aún creer si nouviésemos almas

ayuda a alcanzar todo el conocimiento posible de lo que es creído.⁸⁰ De este modo, muestra que la fe no es un acto separado y al margen de la razón. El creer está unido íntimamente al entendimiento.⁸¹ Por lo tanto, para Agustín de Hipona la relación entre fe y razón se describe desde una necesaria circularidad, oponiéndose a un puro fideísmo (sola fe) y a un mero racionalismo (sola razón). A quienes buscan creer sin entender, les dice *crede, ut intelligas*; a quienes pretenden entender sin creer, les dice *intellige, ut credas*.

Por lo tanto, esta relación circular se describe como una doble interacción entre la fe y la razón: 1) en primer lugar, es la fe la que permite entender; 2) pero, recíprocamente, sin la razón no se puede creer, ni alcanzar el conocimiento de lo que se cree.

CONCLUSIÓN

Con Agustín de Hipona se llega al final de este estudio. Aquí se hace necesario retomar la pregunta que introducía esta investigación, donde nos interrogábamos si la relación entre el cristianismo y la filosofía constituía un diálogo entre la fe y la razón.

racionales"; Cf. Wilma VAN JESS, "La razón como preludio para la fe en san Agustín", *Augustinus* 21 (1976) 383-389.

⁸⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* 120, 4 (BAC 8, 884): "Pero supongamos que es ya un creyente quien pide la razón para entender lo que cree. En ese caso hemos de tener en cuenta su capacidad, para darle razones en consonancia con ella. Así alcanzará todo el conocimiento actualmente posible de su fe"; Cf. Giovanni DI NAPOLI, "Razón y racionalidad en San Agustín", *Augustinus* 2 (1957) 307-329.

⁸¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 43, 9 (BAC 7, 740-742): "Pues ciertamente lo que ahora voy hablando háblolo para que crean quienes no creen todavía; y, sin embargo, sin entender lo que hablo, no pueden creer. Luego es en parte verdad lo que dice: «Entienda yo y creeré»; y también lo que yo digo con el profeta: «Más bien cree para que entiendas». Y pues los dos llevamos razón, pongámonos de acuerdo, diciendo: «Entiende para creer y cree para entender». En dos palabras os diré cómo hemos de entenderlo, sin controversia: Entiende – mi palabra – para creer; cree – la palabra de Dios – para entender"; Cf. Enrique A. EGUIARTE BENDÍMEZ, "Una invitación a creer: el *De utilitate credendi* de San Agustín", *Mayéutica* 38 (2012) 261-313; Manuel SÁNCHEZ TAPIA, "La fe en San Agustín", *La Ciudad de Dios* 226 (2013) 309-332.

Este trabajo ha podido constatar que dicha relación se desarrolla en un contexto apologético que no está libre de ciertas tensiones en ambas direcciones. Estas tensiones, lejos de ser negativas, por el contrario, han sido determinantes en la configuración de la propia identidad cristiana, expresándose desde un doble binomio.

El primer binomio se concreta como un mutuo proceso de *helenización del cristianismo* y *cristianización del helenismo*. Por un lado, el cristianismo se vale de la filosofía pagana para razonar su fe, utilizando los sistemas y términos filosóficos de estaban en su cultura (*helenización del cristianismo*). Pero, por otra parte, no los usará de manera mimética, ya que, como resultado de su confluencia con el dato revelado, también los va transformando, surgiendo un pensamiento teológico nuevo (*cristianización del helenismo*). De aquí, surge la primera paradoja. En este contexto de tensión, se advierte una profunda relación entre filosofía pagana y teología cristiana. De esta forma, la filosofía será introducida armónicamente en la especulación teológica, aportándole sistematización conceptual y terminológica. Por su parte, la teología cristiana, desde la revelación divina, aclarará aquellos interrogantes que el razonamiento filosófico no logra explicar.

El segundo binomio se concreta como un mutuo proceso de *relación* y *separación*. Del mismo modo, que el cristianismo no puede entenderse sin el influjo de la filosofía pagana, tampoco puede ser comprendido sin la herencia judía. Por consiguiente, en la configuración de la identidad cristiana confluyen elementos procedentes del paganismo y del judaísmo (*relación*). Sin embargo, al mismo tiempo, desde estas influencias, el cristianismo se va a ir diferenciando de ambos (*separación*). Esto produce la segunda paradoja. El cristianismo se va distinguiendo de paganismo y judaísmo desde la herencia e influencias que recibe de ambos. Esto permitirá que el cristianismo sea algo nuevo respecto a ambos, sin romper con ellos. De hecho, la recepción de estas influencias judías y paganas estarán supeditadas, debido a su valor normativo, a la revelación plena de Cristo. De ahí, que no se pueda hablar de un mero sincretismo o eclecticismo.