

---

# Nicea como crisis filosófica de la teología

La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico

## *Nicaea as a philosophical crisis of theology*

*The transfer of the biblical faith of the Church to the Hellenistic philosophical world*

---

Giulio MASPERO

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

<https://orcid.org/0000-0001-6827-4436>

[maspero@pusc.it](mailto:maspero@pusc.it)

**Abstract:** Modern readings of the Council of Nicaea (325) show how the *homousios* should be considered an undue encroachment by Hellenic philosophy into the space of the purity of the biblical datum. In today's context, however, we can read such a judgement as anachronistic, as the opposition between exegesis and metaphysics is historically unfounded. Plato's own thought was born as an exegesis of myths, so the council fathers found themselves having to resolve a tension inherent in Origen theology, linked precisely to the relationship between his exegesis and the metaphysical thought inherited from the Greek context. The imperial choice of favouring a mere orthopraxis proved to be unsuccessful and therefore, in the course of the 4th century, the Cappadocian Fathers, in particular Gregory of Nyssa, had to reconcile metaphysics and exegesis with a new orthodox thought, in the light of which the *krisis* (judgement) operated by the Council of Nicaea acquires a new and potentially very useful value in the post-modern context.

**Keywords:** Exegesis, Gregory of Nyssa, Plato, Origen, Fathers of the Church, Council of Nicaea, *homousios*, mythology, metaphysics, theology-philosophy relationship.

**Resumen:** Las lecturas modernas del Concilio de Nicea (325) muestran cómo el *homousios* debe ser considerado una invasión indebida de la filosofía helenística en el espacio de la pureza del dato bíblico. En el contexto actual, sin embargo, podemos leer tal juicio como anacrónico, ya que la oposición entre exégesis y metafísica carece de fundamento histórico. El propio pensamiento de Platón nació como exégesis de los mitos, por lo que los padres conciliares se vieron en la necesidad de resolver una tensión inherente a la teología de Orígenes, vinculada precisamente a la relación entre su exégesis y el pensamiento metafísico heredado del contexto griego. La opción imperial de favorecer una mera ortopraxis resultó infructuosa y así, en el transcurso del siglo IV, los Padres Capadocios, en particular Gregorio de Nisa, tuvieron que conciliar la metafísica y la exégesis con un nuevo pensamiento ortodoxo, a la luz del cual la *krisis* (juicio) operada por el Concilio de Nicea adquiere un valor nuevo y potencialmente muy útil en el contexto posmoderno.

**Palabras clave:** Exégesis, Gregorio de Nisa, Platón, Orígenes, Padres de la Iglesia, Concilio de Nicea, *homousios*, mitología, metafísica, relación teología-filosofía.

---

**Cómo citar el artículo:** Giulio MASPERO, *Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 69-96.

<https://doi.org/10.15581/007.32.011>

## I. INTRODUCCIÓN

El próximo aniversario del Concilio de Nicea (325) en el año 2025 es una gran oportunidad para reconsiderar un juicio que los críticos modernos han ofrecido sobre este momento crucial del pensamiento y la historia cristiana. El *homousios* ha sido presentado como una invasión indebida de la filosofía helenística que hubiese corrompido la pureza de la fe cristiana. La metafísica y la exégesis se conciben en esta perspectiva como antitéticas. Pero una mirada profunda a la historia, atenta a evitar el riesgo de anacronismo, ofrece otra perspectiva.

En efecto, en Nicea la Iglesia tuvo que desarrollar no sólo una forma canónica del primer concilio cristiano, inspirándose en el senado romano, sino que tuvo también que diferenciarse a un nivel sustancial de ese contexto. Para el pragmático espíritu romano, personificado por Constantino, el objetivo del concilio era la *ortopraxis*. Por tanto, más que lo que se pensaba, contaba lo que se hacía, especialmente para la unidad del imperio. La evolución posterior a Nicea, con el cambio del favor imperial que pasó al arrianismo y luego, más tarde, incluso con la restauración del paganismo por Juliano, demuestra claramente esta primacía de la *ortopraxis*, propia de la tradición romana, que solía incluir en su panteón a las deidades de los pueblos conquistados. Por otra parte, el pensamiento cristiano, a pesar de las presiones imperiales, que llevaron a la clausura anticipada de la reunión del concilio, no tuvo más remedio que ir en la dirección de la *ortodoxia*. La cuestión no era *qué* hacer, sino *cómo* adorar. En este artículo se intentará mostrar que esta diferencia de enfoque era exigida por la propia revelación y que, precisamente por ello, no se podía dejar de lado la cuestión metafísica que en sí mismo resulta tan inseparable de la exégesis.

La propia *ortopraxis* romana era el resultado de una posición metafísica implícita en la que la esfera de lo divino y el mundo estaban conectados de forma necesaria, de manera que la victoria y el poder militar y político expresaban una primacía también teológica. La revelación cristiana, en cambio, implicaba una diferencia absoluta entre el único Dios creador y el mundo creado, que era el resultado de un acto libre de amor, cuya profundidad había sido expresada con toda su fuerza justo en la encarnación y la redención.

Desde esta perspectiva, Nicea no es más que la primera etapa de un camino conciliar que condujo a la formulación de nuevos conceptos para aplicarlos a la unidad y a la trinidad de Dios, a las dos naturalezas de Cristo y, por tanto, a la estructura antropológica del hombre del cual la salvación cristiana revela la identidad plena y más verdadera. Por esto, los seis concilios ecuménicos posteriores sólo pretendieron repetir lo afirmado por los padres de Nicea, aunque en realidad

trataron temas diferentes. De hecho, este camino conciliar hasta Nicea II en 787 no es más que un esfuerzo por desarrollar una terminología teológica que pudiera aplicarse a Dios y al hombre al mismo tiempo, para fundamentar el culto mismo, eso es la ortodoxia. En términos contemporáneos, se puede decir que, a partir de Nicea en 325, la Iglesia inició un esfuerzo por formular una ontología trinitaria que hiciera posible una antropología trinitaria, como interpretación del hombre y de Dios a la vez hecha posible por la luz trinitaria.

Para ilustrar cómo el Concilio de Nicea fue el desencadenante de este proceso, en el que la relación entre metafísica y teología es esencial, en esta contribución nos centraremos en la relación entre Orígenes, que precedió al concilio y cuya herencia ocupó una posición central en la crisis arriana, y Gregorio de Nisa, que ya se movía en un contexto en el que las tensiones surgidas por la imposición imperial de la ortopraxis se habían suavizado hasta llegar a una ortodoxia bien formulada.

Por esto hay que empezar por los siglos V y IV a.C., cuando el pensamiento filosófico desarrolló la metafísica como respuesta a la crisis provocada por el ataque a las narraciones mitológicas que provocó la sofística. Werner Jaeger ha mostrado cómo la metafísica se originó precisamente como exégesis del mito<sup>1</sup>. Frente al ataque sofista, que pretendía barrer cualquier pretensión de verdad, deshaciéndose al mismo tiempo tanto de la forma como del contenido de la tradición religiosa que sustentaba la *polis*, Platón desarrolló la segunda navegación, como una criba del *mythos* en busca de la auténtica verdad de la que estaba preñado. Por eso la mayéutica es el arte de la comadrona (*maia* significa madre) y la tarea del filósofo es la que identifica a *Eros*, es decir, generar en la belleza<sup>2</sup>.

El *logos* metafísico es, por tanto, lo que posibilita la *krisis*, que aquí tiene una dimensión propiamente exegética, de modo que por debajo de la forma contingente emerge el contenido eterno de verdad. Desde el punto de vista del valor de la historia, esto adquiere una relevancia fundamental, ya que la temporalidad y la narrativa que le corresponde quedan así relegadas a un papel secundario en la búsqueda de la verdad. No son más que una envoltura de lo real, que, en cambio, es en sí mismo estático, universal y eterno. Así, en el *Timeo* se habla del tiempo como la imagen en movimiento de lo eterno, donde la dimensión de la imagen implica siempre degeneración<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. W. JAEGER, *Humanismus und Theologie*, Heidelberg, 1960. Véase también A. VALVO (ed.), *Werner Jaeger. Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Milán, 2013.

<sup>2</sup> Cfr. PLATÓN, *Symposium*, 206.e; 208.ab.

<sup>3</sup> Cfr. ID., *Timaeus*, 37.d.

Surgen así tres rasgos fundamentales de la metafísica platónica:

1. La estructura graduada del ser.
2. Un dualismo ontológico fundamental.
3. La necesidad de la mediación ontológica.

Este último rasgo es el que concilia la dimensión dinámica, de la que es responsable el mediador, con la dimensión estática del fundamento.

Análogamente, en el siglo IV d.C., el arrianismo planteó un fenomenal desafío a la exégesis cristiana en su relación con la ontología, que exigía un paso más allá de la distinción entre sentido literal y espiritual, desarrollada por analogía con la interpretación literaria moral pagana. Ahora bien, la determinación del sentido de la Escritura exigía una profundización propiamente ontológica de la divinidad de la segunda persona de la Trinidad. Tanto en el nacimiento de la metafísica como en la respuesta teológica a las objeciones arrianas, el «juicio», en griego *krisis*, se hizo sobre una tradición cuya interpretación requería una distinción, realizada mediante el recurso a una forma específica de *logos*.

Se trata de determinar qué tipo de *logos* se emplea en la operación de *krisis* para superar la crisis del pensamiento. Se propondrán tres ejemplos fundamentales, elegidos porque, al menos desde esta perspectiva, puede decirse que representan tres momentos de una misma tradición. De hecho, tras el ejemplo de la exégesis mitológica de Platón, nos adentraremos en el ámbito cristiano presentando un esbozo de la exégesis bíblica de Orígenes.

Este fue a la vez un representante de la tradición platónica y su crítico<sup>4</sup>. El pensamiento del alejandrino es sumamente relevante tanto por su cultura como por su papel fundamental en la historia de la interpretación de las escrituras cristianas. En la exposición, necesariamente sintética, se intentará poner de manifiesto la íntima relación entre su exégesis y la concepción ontológica que subyace en ella. A partir de esta conexión se puede apreciar la base de la *krisis* operada por Orígenes en todos los ámbitos, desde el filológico hasta el filosófico y teológico, frente a la crítica pagana mediada por el gnosticismo y el estoicismo de la época.

Esta conexión será aún más evidente en el último ejemplo propuesto, a saber, en la presentación de Gregorio de Nisa de los principios hermenéuticos de la Escritura. Este último es profundamente deudor del propio Orígenes y se sitúa claramente en la línea de desarrollo del platonismo cristiano. Sin embargo, su elaboración ontológica está más profundamente marcada en su dimensión crítica por el *logos* teológico. La reflexión exegética del Padre Capadocio permitirá apre-

---

<sup>4</sup> M.J. EDWARDS, *Origen Against Plato*, Aldershot, 2002.

ciar cómo la crisis arriana, que Nicea pretendía sanar, obligó a una nueva *krisis*. Esta tuvo un alcance propiamente metafísico ya que la identificación del Ser con la Trinidad llevó a una nueva perspectiva que no negó, sino que respondió a las aspiraciones de la búsqueda metafísica anterior, ofreciendo una solución a las cuestiones sin resolver que habían marcado su camino.

Así pues, tenemos una línea de lectura que parte de un contexto antiguo en los siglos V y IV a.C. en el que el nacimiento mismo de la metafísica coincide de hecho con la exégesis de relatos mitológicos en el ámbito de la religiosidad pagana. De aquí pasamos al siglo III d.C. con Orígenes, cuya aportación a la exégesis cristiana es verdaderamente fundacional, pero que también pone de relieve cómo la interpretación del texto bíblico es inseparable del marco ontológico que caracteriza al lector. Llegamos así a Gregorio de Nisa en el siglo IV, inmediatamente después del *homoousios* de Nicea, donde se evidencia cómo el contenido del texto sagrado exige en sí mismo una reconfiguración de la metafísica, que adquiere elementos propios, como el valor de la persona y de las relaciones, para formular eficazmente el mensaje salvífico contenido en el texto sagrado.

Por eso la metafísica y la exégesis son históricamente inseparables. La primera no es, en efecto, una mera teoría abstracta del ser, sino que su misma búsqueda del primer principio tiene por objeto fundar una vida vivida en plenitud. Por eso los Padres llamaban verdadera filosofía al pensamiento fundado en la revelación cristiana, creando un puente que la teología no puede perder, a no ser de negar su propia historia y perder la capacidad de anunciar el Evangelio a los que no creen.

## II. EXÉGESIS Y ESPÍRITU: ORÍGENES

### II.1. *Ser*

En la transición a la perspectiva cristiana, la crisis es provocada por la Revelación, que exige un juicio, es decir, una *krisis*, de carácter propiamente metafísico. La pregunta «¿qué es Jesús?» no podía evitarse, por el simple hecho de que el motivo de la crucifixión era la supuesta respuesta de Jesús a esta pregunta, y porque la resurrección implicaba la validación precisamente de su pretensión de ser Dios.

La diferencia radical con respecto a la religión pagana era la dimensión histórica de esta respuesta: el que pretendía ser el Primer Principio era al mismo tiempo una persona histórica concreta, una existencia individual que en todo ha-

bía demostrado ser un hombre, es decir, pertenecer a una categoría diferente en la respuesta a la pregunta metafísica. Sin embargo, la sustancia de Jesús no podía ser sólo un hombre, porque los acontecimientos que componen su historia exigen que, aunque sea diferente como *quien* del Padre, sea de alguna manera lo mismo con él.

Sobre tal hilo discurre la discusión teológica de los primeros siglos, en la doble vertiente ontológica y exegética. Así, en esta primera fase, los Padres, como Justino, Ireneo y Atenágoras, marcan radicalmente la diferencia entre la narración bíblica y la mitológica<sup>5</sup>.

La posición de Orígenes es diferente, porque su confrontación con el paganismo, tanto a nivel hermenéutico como filosófico, ya no puede limitarse a la posición dialéctica, sino que se ve obligado a operar una *krisis*, para responder a las preguntas que el texto revelado plantea. Para acercarse a la posición teológico-trinitaria del alejandrino, es imprescindible tener en cuenta la cuestión fundamental que pretendía abordar. De hecho, todo su pensamiento gira en torno a la espiritualidad de Dios.

La afirmación «Dios es Espíritu» en Juan 4:24 no era tan sencilla a nivel de interpretación, ya que el *pneuma* en la filosofía estoica tenía un valor inequívocamente material. En el *Comentario a Juan*, la exégesis de Orígenes de este pasaje demuestra inmediatamente la dimensión ontológica que requiere la interpretación escritural:

Me parece que algo similar se aplica también a «Dios es Espíritu». De hecho, en lo que se refiere a la vida media, la que más comúnmente se denomina vida, somos vivificados por el *pneuma*, cuando se vierte en nosotros el *pneuma*, que se llama *aliento de vida* en un sentido más físico (cr. Gn 2,7). En este sentido creo que se dice que Dios es *pneuma*, ya que nos lleva a la verdadera vida. De hecho, la Escritura dice que el Espíritu da vida, mostrando que es vivificador (cfr. 2 Cor 3,6) no en el sentido de vida media, sino en el sentido más divino: la letra mata y trae la muerte, pero no en el sentido de separación del alma del cuerpo, sino como separación del alma de Dios y de su Señor y del Espíritu Santo<sup>6</sup>.

Así, en la teología trinitaria del alejandrino, la espiritualidad pura de las tres Personas divinas desempeña un papel esencial, en el sentido de que determina precisamente la distinción metafísica radical con respecto a las criaturas, que

<sup>5</sup> Por ejemplo, véase JUSTINO, *Apologia prima*, 21, 4, 1-2 y 22, 4, 1-2: Th. Eques de Otto, Wiesbaden 1969-1971, 66 y 70. En el diálogo con Trifón, las similitudes con los mitos se remontan a la intervención demoníaca: ID., *Dialogus cum Tryphone* 69, 2, 8; 246-248.

<sup>6</sup> ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, XII, 21, 140, 1-12: SCh 222, 106.

siempre están dotadas de un cuerpo material, aunque sutil, como en el caso de los ángeles y las almas perfectas<sup>7</sup>. Esto también tiene una función antignostica, porque los neumáticos no pueden considerarse consustanciales (*homousioi*) a Dios, ya que sólo Él es eterno e inmutable<sup>8</sup>.

Orígenes no disponía aún de un armamentario ontológico similar al que se desarrollaría en el siglo IV, gracias precisamente a su reflexión y a la *krisis* realizada por Atanasio alrededor de Nicea y más tarde por los Capadocios sobre las tensiones que arrastraba su herencia, como demuestra la crisis arriana. A falta de una auténtica resemantización del concepto de *physis*, es el espíritu lo que desempeña el papel metafísico de identificar la dimensión propiamente divina, es decir, lo que es Dios.

Esto implica que la concepción ontológica origeniana pueda conservar un componente de gradualidad, al que los arrianos apelarán más tarde indebidamente. En efecto, la diferencia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no se expresa en términos puramente relacionales, ya que en esta etapa *hipóstasis* y *ousia* siguen siendo sinónimos. Así, el *Logos* y el Espíritu son absolutamente diferentes de las criaturas, pero al mismo tiempo son ontológicamente inferiores al Padre, con quien, sin embargo, comparten la dimensión puramente espiritual. El Padre es más distante de las otras dos Personas divinas que éstas de las criaturas<sup>9</sup>.

Así, el Hijo es la gloria del Padre pero no es lo mismo que el Padre<sup>10</sup> y recibe más gloria de Él que la que devuelve a quien lo engendra<sup>11</sup>. Del mismo modo, el Espíritu depende del Hijo en su participación en los atributos divinos<sup>12</sup>. Esto significa que la distinción personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu se expresa en términos de participación ontológica<sup>13</sup>.

Existe una clara tensión entre la metafísica platónica clásica y la necesidad de una *krisis* ontológica que permita elaborar nuevas categorías o ampliar el es-

<sup>7</sup> Cfr. ID., *Commentarii in evangelium Mt* 17, 30, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23, 144, 6-7 (SCh 120, 302) y II, 23, 146, 6-7 (SCh 120, 304). El tema es claramente filoniano: cfr. Philo, *De Gigantibus* 16.

<sup>8</sup> Cfr. ID., *Commentarii in evangelium Joannis*, XII, 25, 148-150: SCh 222, 110-112.

<sup>9</sup> *Ibid.*, XII, 25, 151, 6-153, 8: SCh 222, 114.

<sup>10</sup> Véase C. BLANC, *Jésus est fils de Dieu: L'interprétation d'Origène*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique* 84 (1983), pp. 5-18.

<sup>11</sup> Cfr. ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, XXXII, 29, 364: SCh 385, 344.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, II, 10, 76, 2-7: SCh 120, 256.

<sup>13</sup> Cfr. D.L. BALÁS, *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition*, en *Origeniana* I, Bari, 1975, pp. 257-275, aquí 263.

pectro semántico de las antiguas. Así, Orígenes reconoce un cierto tipo de participación intratrinitaria, pero al mismo tiempo declara:

En la Trinidad no se debe hablar de más ni de menos, pues la única fuente de la divinidad gobierna todas las cosas con el Verbo y con su razón, santifica las realidades que son dignas (*quae digna sunt*) con el Espíritu de su boca, como está escrito en el salmo: «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca todos sus ejércitos» (Sal 32,6)<sup>14</sup>.

La afirmación de la ausencia del «más y menos» en la Trinidad representa una verdadera fórmula metafísica que excluiría cualquier forma de diferencia accidental entre las tres Personas divinas. La tensión hermenéutica es evidente aquí. Pero lo que destaca de la aportación de Orígenes es cómo la propia exégesis requiere un trabajo ontológico que no puede trasladarse a un plano diferente de la *krisis* hecha necesaria por la revelación trinitaria.

Esta concepción ontológica se refleja necesariamente en la comprensión de la relación entre las Personas divinas y el mundo:

En efecto, creo que ciertamente la operación del Padre y del Hijo tiene lugar tanto en los hombres santos como en los pecadores, en los hombres dotados de razón y en los animales privados de habla, e incluso en las realidades inanimadas, y en todo lo que existe; pero la operación del Espíritu Santo no puede afectar en absoluto a las realidades sin alma o a las que son de naturaleza animal, pero incapaces de hablar, ni se encuentra en aquellas que, aunque racionales, se dedican a la malicia y no se dirigen en modo alguno hacia las realidades superiores<sup>15</sup>.

Desde tal perspectiva, la gradación interna de la dimensión divina puramente espiritual se refleja en la acción divina, de tal manera que la discontinuidad ontológica dentro de la divinidad se corresponde con una diferencia en el rango de acción de las Personas de la Trinidad externamente.

Así, en resumen, la concepción metafísica de Orígenes se caracteriza por:

1. la distinción de dos órdenes ontológicos diferentes, basados en la pura espiritualidad exclusiva de Dios, mientras que la eternidad caracteriza también a las almas y a los ángeles;

---

<sup>14</sup> ORÍGENES, *De principiis*, I, 3, 8; Koetschau, GCS 22, 60. La edición crítica más reciente, con una magnífica introducción y notas muy útiles tanto filológica como teológicamente, es Orígenes, *Sobre los principios*, Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández («Fuentes Patristicas», 27), Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 3, 5; Koetschau, GCS 22, 56.

2. la estructura graduada en la dimensión puramente espiritual constituida por la Trinidad;
3. el reflejo de esto en la identificación de la conexión entre Dios y el mundo en el *Logos* como mediador e intermediario ontológico.

Desde este punto de vista, las esferas que luego se llamarán economía e inmanencia no son realmente distintas, ya que la gradación participativa dentro del Ser divino se refleja en la mediación ontológica de las Personas enviadas a la historia.

## II.2. *Escritura*

La crisis de la lectura origeniana de la Escritura proviene, en efecto, de la comparación con los elementos filosóficos de la época y de la crítica que se hace al cristianismo desde esta perspectiva<sup>16</sup>. El alejandrino, por tanto, reprocha a Celso el crédito que asigna a las narraciones mitológicas, situándose en la misma línea que el Eutifrón de Platón<sup>17</sup>. El interlocutor pagano, por su parte, no aceptó el relato bíblico, criticándolo por su dimensión figurativa y alegórica<sup>18</sup>. Orígenes se defiende a través de la propuesta metodológica de una comparación entre la ley mosaica y los poemas de Linus, Musos, Orfeo o los escritos de Ferécides. El criterio de decisión en tal comparación debe ser, según él, la utilidad moral del texto<sup>19</sup>.

Así que el punto de partida no es la dimensión histórica como tal, que en sí misma es a veces imposible de probar<sup>20</sup>. Más allá de lo que ingenuamente puedan creer las personas sin conocimientos, el punto esencial de la crítica es la determinación de la *intentio auctoris*:

Y esto lo hemos dicho como anticipo de todo el relato de los Evangelios sobre Jesús, no para incitar a los más ingenuos e irracionales a una fe ingenua e irracional, sino con la intención de mostrar que, para los que leen, es necesaria mucha prudencia e investigación y, por así decirlo, hay que penetrar en la voluntad de los que escribieron, para descubrir con qué intención se escribió cada cosa<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Sobre la exégesis de Orígenes, véase M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985; H. VOGT, *Origenes als Exeget*, Paderborn, 1999; K.J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Patristische Texte Und Studien 28, New York, 1986; A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milán, 1987.

<sup>17</sup> Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 14, 7-9; SCh 132, 114.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, I, 17, 3-5; SCh 132, 120.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, I, 18, 4-7; SCh 132, 122.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, I, 42, 1-5; SCh 132, 186.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I, 42, 24-30; S Ch 132, 188.

Evidentemente, no se cuestiona el valor de la dimensión histórica, ya que los lugares mencionados en los relatos evangélicos pueden seguir siendo visitados<sup>22</sup>. Así, la diferencia entre la resurrección de Cristo y los mitos paganos que narran el descenso al Hades de ciertos héroes es radical<sup>23</sup>. Por el contrario, su misma yuxtaposición pone de manifiesto la verdad de la primera en comparación con las fábulas paganas, porque su significado moral es absolutamente superior<sup>24</sup>. En el pensamiento de Orígenes, la dimensión moral tiene una profundidad ontológica, precisamente porque la dimensión espiritual es la figura misma de la divinidad y su presencia en la historia. Así, hablando de los protagonistas de las narraciones mitológicas, escribe:

Porque en la vida de esos hombres no hay ningún signo de la divinidad que la narración les atribuya, mientras que en la vida de Jesús [se encuentran] las reuniones de los beneficiados, las profecías pronunciadas sobre Él, las curaciones realizadas en su nombre y su conocimiento en la sabiduría<sup>25</sup>.

Así, en el cuerpo del relato, al que corresponde la exégesis literal del texto, brilla el poder del espíritu divino, revelando la teología. La historia pagana, en cambio, con las diversas teogonías y las historias de los dioses, queda fuera del *Logos* divino<sup>26</sup>. La historia auténtica, ontológicamente relevante, en cambio, es la que es símbolo (σύμβολον) de la realidad excelsa, pues muestra que los hombres son almas eternas que remiten a la dimensión inteligible:

Los hechos que le sucedieron a Jesús y que se pusieron por escrito no contienen en la mera letra y narración toda la comprensión de la verdad. De hecho, se demuestra que cada uno de ellos es también un símbolo (σύμβολον) de algo más para quienes saben interrogar a la Escritura con mayor inteligencia<sup>27</sup>.

Frente a lo que la gente más sencilla puede entender, el significado más profundo lo encuentra el verdadero gnóstico en la dimensión simbólica, a la que también se refieren los escándalos y paradojas en los que se detiene una lectura meramente literalista<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, I, 51, 11-17; SCh 132, 214.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, II, 56, 10-18; SCh 132, 418.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, III, 23, 1-4; SCh 136, 52-54.

<sup>25</sup> *Ibid.*, III, 33, 8-12; SCh 136, 76-78.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 36, 1-2 y 42, 19-20; SCh 136, 272 y 294.

<sup>27</sup> *Ibid.*, II, 69, 3-7; SCh 132, 446.

<sup>28</sup> *Id.*, *De principiis*, IV, 2, 9, 1-9; GCS 22, 321.

La forma histórica es, por tanto, real y fundamental, pero sólo en la medida en que empuja más allá de sí misma:

Basta con presentar los significados ocultos expresados en forma histórica, para que aquellos que puedan alcancen el significado del pasaje por sí mismos<sup>29</sup>.

El verdadero exégeta debe aventurarse en su lectura en esa dimensión a través de la interpretación tipológica<sup>30</sup> que se basa en la búsqueda del auténtico fin (σκοπός) del autor divino:

Por lo tanto, mientras que tales y similares verdades han sido propuestas por el Espíritu que ilumina las almas de los santos ministros de la verdad, un segundo propósito, destinado a aquellos que no pueden soportar el esfuerzo de llegar a tan elevadas verdades, fue el de ocultar la razón de lo dicho en las expresiones que presentan una narración que contiene la descripción de las criaturas sensibles y la creación del hombre y los acontecimientos ocurridos desde los progenitores hasta la multiplicación de los hombres, así como en otros relatos que hablan de las obras de los justos y de los pecados que a veces cometieron<sup>31</sup>.

La historia, en su contenido literal, constituye incluso un velo que protege esa dimensión en la que sólo pueden penetrar quienes se dejan guiar por el Espíritu, más allá de la apariencia corpórea. Sólo el discípulo más ingenuo<sup>32</sup> se detiene en la narración de la dimensión corporal, como en Gn 3:8, donde se narra que Dios se paseó por el jardín del Paraíso con la brisa del día:

No creo que nadie dude de que esto revela algún misterio en forma alegórica (τροποκῶς) mediante una aparente historia que no ocurrió corporalmente (σωματικῶς)<sup>33</sup>.

Vemos aquí en acción el sustrato ontológico, para el que la única dimensión auténticamente divina puede ser la espiritual, de modo que la corporalidad tiene valor pero no en sí misma<sup>34</sup>. Actúa como un velo que sólo basta para los simples, mientras que el verdadero exégeta debe realizar una *krisis*, partiendo de la crisis de sentido que provoca el propio significado literal, para pasar al plano pura-

<sup>29</sup> ID., *Contra Celsum*, v, 29, 52; Sch 147, 88.

<sup>30</sup> ID., *De principiis*, IV, 2, 6, 43-44; GCS 22, 317-318.

<sup>31</sup> *Ibid.*, IV, 2, 8, 1-9; GCS 22, 320.

<sup>32</sup> Cfr. ID., *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25; Sch 162, 296.

<sup>33</sup> ID., *De principiis*, IV, 3, 1, 10-12; GCS 22, 324.

<sup>34</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, París, 1950, p. 278.

mente espiritual. Esto nos lleva a lo que puede llamarse el principio exegético fundamental de Orígenes:

Porque no hay que pensar que las realidades históricas son figuras de realidades históricas y que las realidades corporales son figuras de realidades corporales, sino que las realidades corporales son figuras de realidades espirituales y las realidades históricas de realidades intelectuales<sup>35</sup>.

Como se ve inmediatamente, la gramática ontológica del alejandrino está claramente en acción en la operación crítica de la exégesis. La crisis de sentido que presenta la letra exige una forma de juicio no sólo sobre el texto, sino sobre el sentido de todo y sobre lo que verdaderamente es, de ahí una *krisis* basada en un *logos* que en la lectura metafísica de Orígenes es verdaderamente Dios, pero que al mismo tiempo es mediador en sí mismo, es decir, por su posición ontológica en la escala graduada que caracteriza la dimensión puramente espiritual de Dios. La corporeidad se encuentra todavía en una posición dialéctica con respecto a Dios, en la que la propia distinción no puede fundarse sino en la degeneración ontológica de la estructura participativa. Así, según la exégesis origeniana, la perspectiva auténticamente correcta es la de la dimensión puramente inteligible:

La Sagrada Escritura debe ser entendida intelectual y espiritualmente: de hecho, el conocimiento sensible según la historia no es verdadero<sup>36</sup>.

Esto induce una tensión que, como se ha dicho, estallará en el siglo IV con la crisis arriana, entre la identidad de la divinidad de las tres Personas divinas y la afirmación de su distinción personal. Esta tensión se refleja inmediatamente en el carácter problemático de la concepción de la relación entre Dios y el mundo, porque según Origen, la Encarnación, y por tanto la historia y el Cuerpo de Cristo, no son la única vía para acercarse verdaderamente a Dios. Por el contrario, el verdadero gnóstico puede prescindir de ella porque sabe captar el sentido espiritual de las Escrituras. En otras palabras, se puede decir que Orígenes permanece anclado en una concepción del ser como identidad con lo inteligible. Este enfoque ontológico, herencia de la tradición platónico-aristotélica, implica, por ejemplo, que la Eucaristía sólo es necesaria para las personas que no pueden llegar a Dios a través de la exégesis de las Escrituras<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, x, 18, 110, 4-6; Sch 1 57, 448.

<sup>36</sup> ID., *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C.

<sup>37</sup> Cfr. J. DANIÉLOU, *Origène*, París, 1948, pp. 74-79.

III. ONTOLOGÍA Y *MYSTÉRION*: GREGORIO DE NISAIII.1. *Ser*

Pasando al siglo IV, por supuesto, la situación teológica cambia considerablemente. Todo el siglo es esencialmente una profunda disputa sobre la herencia origeniana y la exégesis del Prólogo joánico que se reflejaba en las diversas interpretaciones del *homousios* de Nicea. La aportación de Atanasio permitió pasar de una gramática teológica basada en el papel de intermediario metafísico del *Logos* a una «arquitectura» ontológica basada en la diferencia de naturaleza entre Dios, el único eterno, y las criaturas, todas marcadas en su inicio por la temporalidad. Orígenes se mueve en un modelo mixto, donde la estructura de dos niveles, que diferencia al Creador del mundo sobre la base de la espiritualidad pura del Primero, se yuxtapone con la escala participativa graduada que caracteriza las relaciones entre las tres Personas divinas.

Sin embargo, Gregorio de Nisa es muy claro al plantear la distinción fundamental del ser entre lo creado y lo increado<sup>38</sup>. Esto constituye una novedad absoluta con respecto a la tradición filosófica griega, una verdadera novedad en la concepción metafísica, de la que se desprenden profundas consecuencias<sup>39</sup>. La ausencia de todo grado ontológico intermedio entre Dios y el mundo se afirma con absoluta radicalidad:

En efecto, la razón reconoce que no hay nada intermedio (μέσσω) entre ellos, para sostener que haya alguna particularidad de la naturaleza en el límite (ἐν μεθορίῳ) entre lo creado y lo increado, concebido entre (μεταξύ) ellos, de tal manera que participa de ambos sin ser perfectamente ninguno<sup>40</sup>.

Dios es totalmente trascendente y superior al mundo. Curiosamente, la forma de expresión recuerda la herencia platónica, pero a la vez niega su fondo. La concepción graduada queda absolutamente excluida, para disolver la tensión inherente al sistema mixto de Orígenes, dinamitado por la crisis arriana. Aquí el Niseno se ve obligado, junto con los demás Capadocios, a operar una *krisis*, en el

<sup>38</sup> Cfr. GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica* 39, GNO III/4, 99-103.

<sup>39</sup> Cfr. A. MOSSHAMMER, *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: «Contra Eunomium I» 105-113*, en M. BRUGAROLAS (Ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, Leuven, 2018, 384-411. Véase también X. BATLLO, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband Kleine Reihe 10, Münster, 2013.

<sup>40</sup> GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 104, 8-12.

sentido de optar por excluir uno de los dos elementos copresentes en la concepción alejandrina. Esto se logrará relejendo la distinción inmanente a la Trinidad en términos puramente relacionales, llegando así a una nueva declinación de la relación entre Dios y el mundo, entre el Espíritu y la historia, declinación que al mismo tiempo tiene causa inmediata y reflejo en la exégesis.

Así, Gregorio excluye cualquier forma de participación del Hijo y del Espíritu en relación con la divinidad del Padre, identificando una inmanencia en la sustancia divina:

Principio de todas las cosas es el Padre (ἀρχὴ δὲ τοῦ παντὸς ὁ πατήρ). Pero se proclama que el Hijo es también en este principio (ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ) ya que Él es por naturaleza (κατὰ τὴν φύσιν) lo que es el principio. En efecto, Dios es el principio (θεὸς γὰρ ἡ ἀρχὴ) y la Palabra que está en el principio es Dios (ὁ ἐν τῇ ἀρχῇ ὢν λόγος θεός ἐστιν)<sup>41</sup>.

Esta dimensión *inmanente* se encuentra en un nuevo plano ontológico en el que el *ser en* ya no indica el aspecto accidental, sino el propiamente relacional, que ahora se reconoce sorprendentemente al interior de la única naturaleza eterna e increada, que es la propia Trinidad. Por tanto, ya no cabe una doble articulación metafísica, sino que entre Dios y el mundo hay un abismo ontológico absoluto, que obliga a las tres Personas divinas a situarse perfectamente en el mismo plano del Ser:

Pues así como el Hijo está unido al Padre y, aunque tenga el ser de Él, no es inferior a Él según la sustancia, así también, a su vez, el Espíritu Santo está unido al Unigénito, que es considerado antes de la hipóstasis del Espíritu sólo desde el punto de vista del principio de causa: no hay lugar para las extensiones temporales en la vida eterna. Así, excluyendo el principio de la causa, la Santísima Trinidad no es en nada discordante (ἀσυμφώνως) de sí misma<sup>42</sup>.

Esta unidad absoluta del Padre, el Hijo y el Espíritu se traduce en su identificación con los atributos divinos. Y esta identificación se explica precisamente en términos de la inhabitación de la inmanencia. Así, hablando de la segunda Persona, Gregorio escribe:

estando en el Padre, no está en Él por un solo aspecto, sino que todo lo que el Padre es reconocido ser, eso mismo es en Él en todo el Hijo. Así, Él es incorruptible

<sup>41</sup> ID., *Contra Eunomium* III, 6, 22,1-4: GNO II, 193, 23-26.

<sup>42</sup> ID., *Contra Eunomium* I, 691,3-10: GNO I, 224, 23-225, 5.

porque está en la incorruptibilidad del Padre, bueno porque está en su Bondad, poderoso porque está en su poder, y como es todos esos atributos que se predicán del Padre según lo mejor, también es eterno en su eternidad<sup>43</sup>.

Así, el Hijo no sólo participa de los atributos divinos del Padre, sino que se identifica con todos ellos precisamente porque está en la inmanencia. Asimismo, la gloria que intercambian las Personas divinas no sufre una disminución ontológica al proceder en el orden trinitario, sino que cada una recibe y devuelve a las demás la gloria infinita y absoluta que constituye su Ser:

¿Ves la circulación de la gloria a través de los mismos movimientos cíclicos? El Hijo es glorificado por el Espíritu; el Padre es glorificado por el (ὕπό) Hijo. Y recíprocamente, el Hijo tiene la gloria del (παρά) Padre y el Unigénito se convierte en la gloria del Espíritu. Porque ¿en qué será glorificado el Padre, sino en la verdadera gloria del Unigénito? Y a su vez, ¿en qué será glorificado el Hijo, sino en la grandeza del Espíritu? Así también el pensamiento (ὁ λόγος), insertándose en este movimiento circular, da gloria al Hijo por (διὰ) el Espíritu y al Padre por (διὰ) el Hijo<sup>44</sup>.

La diferencia con Orígenes es aquí muy clara, pues la distinción entre las Personas ya no se da en términos de participación, ni siquiera en la identidad perfecta y absoluta de la dimensión espiritual, sino que se fundamenta en las diferentes relaciones que caracterizan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Y el *logos* humano, aplicándose a la revelación y a la historia de la salvación, puede seguir estas relaciones, completando el acto teológico en su dimensión latréutica.

El salto de la teología alejandrina implica claramente una novedad ontológica que se traduce en la afirmación tajante del apofatismo:

A pesar de las características propias de cada persona, gracias a las cuales se reconoce la distinción de las hipóstasis, en cuanto a inmensidad, inefabilidad, etc., no hay diversidad en la naturaleza vivificante, es decir, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (...) En ellos se da un misterio inefable de comunión y distinción. La diferencia de hipóstasis no rompe la comunión de naturaleza, y la comunión de *ousia* no confunde las características personales<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> ID., *Contra Eunomium* III, 6,10,7-12: GNO II, 189,17-22.

<sup>44</sup> ID., *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 109, 7-15.

<sup>45</sup> PS-BASILIO (Gregorio de Nisa), *Ep. 38*, PG 32, 332. Cfr. G. MASPERO, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis* (con M. Degli Esposti y D. Benedetto), en J. LEEMANS y M. CASSIN (eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, Leuven, 2014, pp. 579-594.

La unión inefable se funda simultáneamente en la identidad sustancial y en las relaciones inmanentes que determinan la diferencia de las características de cada Persona divina. Estas se cuentan entre las realidades relativas:

Este *Logos* es distinto de Aquel de quien es *Logos*: en cierto modo también pertenece a la esfera de la relación (τῶν πρὸς τι λεγομένων), pues es absolutamente necesario entender con el *Logos* también al Padre del *Logos*: pues no sería *Logos* si no fuera *Logos* de alguien<sup>46</sup>.

La *krisis* ya no se fundamenta aquí en el *Logos* metafísico mediador que caracterizaba el pensamiento de Orígenes, sino en un nuevo *Logos-relación*, que habita en la inmanencia del Absoluto. De este modo, dentro del único orden ontológico eterno que es la naturaleza divina, se puede reconocer una distinción fundada en las relaciones de origen y las «posiciones» recíprocas de las Personas en la «dinámica» intratrinitaria. Así, la lectura relacional se extiende también a la tercera persona:

Si entonces se acusa falsamente al razonamiento de presentar alguna mezcla (μίξις) de hipótesis y una distorsión sobre la base de que no aceptamos la diferencia según la naturaleza, responderemos a esta acusación que, al afirmar la ausencia de diversidad de la naturaleza, no negamos la diferencia según lo que causa y lo que es causado. Y podemos concebir que el uno se distingue del otro únicamente porque creemos que uno es lo que causa y otro lo que se origina de la causa. Y en lo que es originado por una causa concebimos aún otra diferencia: pues una cosa es ser inmediatamente (προσεχῶς) de lo primero, y otra ser a través (διὰ) de lo que es inmediatamente de lo primero. De modo que el ser unigénito permanece incuestionablemente en el Hijo y no hay duda de que el Espíritu procede del Padre, porque la mediación (μεσσιτίας) del Hijo mantiene el ser unigénito en Él y no excluye al Espíritu de la relación (σχέσεως) natural con el Padre<sup>47</sup>.

Así, el Niseno reconoce dos órdenes ontológicos absolutamente distintos, a saber, la creación y la Trinidad. Esta tiene una inmanencia, donde la perfecta identidad de la naturaleza, entendida en sentido numérico, se da propiamente en la mutua correlación relacional de las Personas, que se distinguen precisamente por sus diferentes relaciones de origen. En términos sintéticos, se podría decir que Gregorio realiza una operación ontológica que equivale a poner las proposi-

<sup>46</sup> GREGORIO DE NISA, *Oratio Cathedetica Magna*, GNO III/4, 11, 1-4.

<sup>47</sup> ID., *Ad Ablabium*, GNO III/1, 55, 21-56, 10.

ciones al ser o adverbializarlo<sup>48</sup>. La pluralidad *in divinis* se da exclusivamente en la distinción dada por las procesiones y las consecuentes «posiciones» relacionales que surgen de ellas. En particular, si el Padre es Dios como no generado, el Hijo lo es como generado porque, precisamente, procede como Unigénito, mientras el Espíritu Santo es la Persona que une a los dos primeros, como la gloria y el poder real que intercambian de manera eterna y perfecta<sup>49</sup>, y es, por ello, el que une en sí mismo a la Trinidad misma y la lleva a la perfección en su conjunto.

Esta coincidencia de unidad y distinción se refleja en la acción divina y reverbera así en la historia de la salvación y en la propia creación. Las Personas no están divididas en su acción, ni se mueven en esferas diferentes, como da a entender Orígenes<sup>50</sup>, sino que se afirma claramente la unidad de acción de las tres Personas divinas junto con la distinción relacional que imprimen a esta unidad energética:

Por tanto, de acuerdo con lo dicho, la Santísima Trinidad no realiza cada actividad por separado según el número de las Hipóstasis, sino que se genera un único movimiento y una única comunicación de la buena voluntad, que desde el (ἐκ) Padre a través del (διὰ) Hijo se dirigen al (πρός) Espíritu. Por eso no decimos tres Seres dadores de vida Los que representan la única Vida (ζωήν), ni tres Seres buenos Los que contemplamos en la misma Bondad, ni nombramos en plural todos los demás atributos. Del mismo modo, tampoco podemos llamar tres a Aquellos que actúan conjunta e inseparablemente, con acción recíproca, este poder y actividad divina o supervisora, tanto en nosotros como en toda la creación<sup>51</sup>.

Las relaciones de origen y las propias relaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu se reflejan en la dinámica relacional que lo eterno imprime en el tiempo cuando los dos se tocan. Es precisamente en este punto donde surge con fuerza el contacto entre la ontología y la exégesis.

Así, la perspectiva de Gregorio de Nisa incluye:

1. dos órdenes ontológicos absolutamente distintos: la Trinidad, única eterna, y la creación;
2. una dimensión inmanente a la propia Trinidad marcada por la distinción relacional;
3. la consecuente re-comprensión de la relación entre Dios y el mundo, en términos relacionales, a partir de la huella personal en la economía.

<sup>48</sup> Cfr. ID., *Contra Eunomium* I, 279,4-280,3; GNO I, 108, 7-13

<sup>49</sup> Cfr. ID., *In Canticum*, GNO VI, 467, 2-17.

<sup>50</sup> Véase el texto de *De principiis* I, 3, 5 a 6.

<sup>51</sup> GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 48, 20-49, 7.

De este modo, toda la historia, incluso en su dimensión material, está tocada por la salvación. Es más, la historia misma es el único camino de salvación, ya que Cristo es el único camino hacia la Trinidad, incluso para los ángeles<sup>52</sup>.

### III.2. *Escritura*

La *krisis* sobre la ontología fue inmediatamente dictada por la exégesis y a su vez alimentó a la propia exégesis<sup>53</sup>. De hecho, la distinción entre economía e inmanencia tiene un origen bíblico en primer lugar. Uno de los elementos más fundamentales del hilo teológico que une a Basilio con Gregorio es precisamente éste. Por ejemplo, en su interpretación de *Hechos* 2:36, el Niseno retoma el camino trazado por su hermano<sup>54</sup>, diciendo:

Cualquiera que preste un poco de atención al significado del texto apostólico puede reconocer que no nos transmite una forma de teología, sino que propone las razones de la economía. Pues dice que «Dios constituyó Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis» (*Hch* 2,36), apoyándose claramente en el pronombre demostrativo para indicar que es hombre y visible para todos<sup>55</sup>.

El argumento es central<sup>56</sup> porque muestra la clara distinción entre la naturaleza humana y divina de Cristo. Algunas de las acciones que realizó son propias de un hombre, otras exclusivas de Dios, de tal manera que el pensamiento se encuentra en una crisis que requiere una *krisis* en el sentido de la distinción que hace el *logos* mismo aquí sobre la naturaleza del *Logos*. Así pues, la cuestión exegética que está en juego es esencialmente un juicio ontológico.

La separación griega entre historia y metafísica se reinterpreta radicalmente a la luz de la revelación. Por eso el Niseno presenta los seis días de la creación como un verdadero árbol porfiriano, donde las subdivisiones realizadas por el *logos* corresponden a momentos históricos concretos. Así, la secuencia histórica de la narración –es decir, la *akolouthia*– adquiere un valor ontológico. En efecto, dentro de las naturalezas corpóreas algunas están desprovistas de vida y otras

<sup>52</sup> Cfr. ID., *In Canticum*, GNO VI, 182.10-183.5.

<sup>53</sup> Sobre la exégesis de Gregorio de Nisa, véase M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, París, 1983; M.N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn, 1979; M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1966)*, Leiden, 1971.

<sup>54</sup> Cfr. BASILIO, *Adversus Eunomium*, 2, 3; Sch 305, 16.

<sup>55</sup> GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III, 3, 16, 10-17, 1; GNO II, 113, 1-9.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 3, 12, 3-8; GNO II, 111, 14-19.

están dotadas de ella. Entre estos últimos, algunos carecen de capacidad sensorial y otros están dotados de ella. Estos últimos se distinguen además en racionales e irracionales. Así, la sucesión narrativa, que primero informa de la creación de seres inanimados como el sol y las estrellas, luego introduce la vida vegetal y sólo finalmente el hombre, expresa una jerarquía ontológica<sup>57</sup>.

La referencia a los seis días de la creación es sumamente significativa porque es precisamente en el *Hexaemeron* donde Gregorio defiende la obra de su hermano acusado de literalismo. Y Eunomio, el principal oponente en la disputa teológica, sostiene efectivamente una posición literalista<sup>58</sup>. Así, el Niseno remite su propia exégesis al principio paulino:

es posible cambiar el tono de voz según el noble ejemplo del Apóstol (cfr. *Gálatas* 4:20) y entender el significado de la historia alegóricamente, aunque la verdad histórica sigue siendo claramente válida<sup>59</sup>.

Gregorio se refiere aquí a *Gálatas* 4:20, un pasaje clave para entender su comprensión exegética. Allí «Pablo anuncia que cambiará de voz cuando se disponga a transponer la historia en interpretación figurada»<sup>60</sup>. De ahí procede la exégesis nisena, que no es fácil de clasificar dentro del esquema antioqueno-alejandrino.

Para Gregorio, los hechos son reales, pero hay que comprender su significado profundo: «los hechos mismos tienen un interior; están ya, en el tiempo, cargados de eternidad»<sup>61</sup>. Es equidistante tanto del exceso alegórico, que degrada e instrumentaliza la realidad histórica, como del literalismo servil, que no puede discernir el espíritu más allá de la letra. Por eso el Niseno dice a Eunomio: «cuando oigo hablar de la cruz, pienso en la cruz»<sup>62</sup>, bien consciente de que en Cristo coinciden el sentido literal y el sentido espiritual.

Así, el principio hermenéutico fundamental de toda la exégesis nisena es el amor de Dios por el hombre, la verdadera razón de ser:

La Escritura inspirada por Dios, como la llama el divino Apóstol (2 *Tim* 3:16), es escritura del Espíritu Santo y su intención es el beneficio de la humanidad<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. ID., *De hominis opificio*, 8; PG 44, 145 AC.

<sup>58</sup> Téngase en cuenta que Gregorio consideraba a Eunomio un literalista: cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, en *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), pp. 360-370, esp. p. 365.

<sup>59</sup> GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* II, 2, 85, 1-4; GNO I, 251, 22-25.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 3, 1, 25, 3-5; GNO II, 12, 13-15.

<sup>61</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, París, 1952, p. 111.

<sup>62</sup> GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* II, 3, 4, 55, 1; GNO II, 155, 10.

<sup>63</sup> *Ibid.*, III, 5, 8, 3-5; GNO II, 163, 3-5.

El objetivo del autor es enseñar, corregir y educar a los hombres, para que permanezca el velo del que hablaba Orígenes, y que ya era la base de la investigación metafísica platónica:

Sin embargo, esta ganancia no es inmediatamente comprensible para los lectores, sino que la intención divina queda oculta como por un velo del cuerpo de la Escritura, ya que se ha antepuesto una ley o narración histórica a lo que se considera con la mente<sup>64</sup>.

El principio paulino «la letra mata, el Espíritu vivifica» (2 Cor 3,6) implica la necesidad de profundizar en la interpretación más inmediata, mediante un verdadero cambio de mirada, una liberación que permita captar la gloria contenida en la Escritura, despojada de la máscara que impedía su visión<sup>65</sup>.

La preocupación de Gregorio antes de ser moral es ontológica, en el sentido de que la íntima conexión ontológica entre el Bien y el Ser le lleva a discernir, tras la letra del texto, una realidad profundamente *teológica*, en el sentido griego:

Y el Apóstol dice que lo que se encuentra a través de la consideración superior es el Señor, es decir, el Espíritu. Porque dice que cuando uno se convierte al Señor, se quita el velo: el Señor es el Espíritu (cfr. 2 Cor 3,13-14). Y lo dice contrastando el señorío del Espíritu con la esclavitud de la letra. Porque así como contrasta lo que da la vida con lo que da la muerte, así contrasta al Señor con la esclavitud<sup>66</sup>.

Así, para el Niseno, el proceso exegético es ante todo un acto propiamente teológico, en la medida en que se trata de ir más allá de la superficie del texto para acceder a su profundidad ontológica. En efecto, la realidad oculta que espera a todo cristiano más allá de la apariencia literal es Dios mismo, es decir, el Espíritu de Cristo:

Si se quita el velo corpóreo de la palabra, lo que queda es el Señor y la Vida y el Espíritu, según el gran Pablo y el dicho evangélico<sup>67</sup>.

Detrás de la letra, es la propia Divinidad la que espera a la humanidad, y esto se revela en el momento en que se observa la totalidad de la narración sagrada, es decir, cuando se vuelve a ella teniendo en cuenta las relaciones que componen su

<sup>64</sup> *Ibid.*, III, 5, 9, 1-5; GNO II, 163, 9-13.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, III, 5, 11, 1-5; GNO II, 163, 28-164, 4.

<sup>66</sup> *Ibid.*, III, 5, 11, 5-12, 3; GNO II, 164, 4-11.

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, 5, 15, 5-8; GNO II, 165, 14-17.

trama más profunda, que abarca y une los siglos. En Cristo, de hecho, toda la Sagrada Escritura ha tenido su cumplimiento, como dice admirablemente Gregorio en un pasaje en el que retoma la subdivisión tradicional del Antiguo Testamento:

Pues aunque son muchos y variados los nombres con los que se alude a la Divinidad en los libros históricos, en los Profetas y en la Ley, Cristo el Señor los ha dejado todos fuera y propone más bien estas palabras como las más capaces de conducirnos a la fe en Aquel que es, revelando que nos basta con aferrarnos a los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para conocer a Aquel que verdaderamente es, que es uno y que no es uno<sup>68</sup>.

Este es un pasaje especialmente bello, ya que subraya que la plenitud de la revelación trinitaria en Cristo es la culminación y el sentido de toda la Revelación. Así, la fuente inspiradora de la exégesis del Niseno es precisamente el fin –σκοπός– de Dios que se revela en el tiempo como el Dios Uno y Trino. Y este principio ontológico no es alcanzable sólo con el intelecto, según lo que afirmaba la tradición platónica, incluida la cristiana, como se ve en Orígenes. Pero el intelecto que interpreta está llamado a fundamentar su razonamiento en la transformación ontológica que está en el corazón de la vida cristiana:

Porque hemos aprendido del Señor, de una vez por todas, lo que es necesario que apuntemos con nuestras mentes, por lo que se produce la transformación de nuestra naturaleza de la mortalidad a la inmortalidad: a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo<sup>69</sup>.

En la perspectiva platónica, la deificación, la *ὁμοίωσις θεῶν*, se lograba a través de la anamnesis, desde abajo, a través de un proceso dialéctico en un nivel puramente gnoseológico. En la perspectiva de Gregorio, en cambio, la distancia entre Dios y el hombre es infinita, de modo que sólo el auténtico don de sí mismo hecho por Dios puede llevar a superar el infinito abismo ontológico que separa al Creador de la criatura. De este modo, la deificación no es simplemente la conclusión del acto teológico realizado a través del intelecto y, por tanto, del proceso exegético, sino es el comienzo de la misma en la dimensión latréutica, es decir, en el acto de culto que el pensamiento teológico protege y defiende, ya que la mente no puede conquistar la familiaridad con Dios por sí sola, pero sí puede reconocer y acoger el don.

<sup>68</sup> ID., *Refutatio Confessionis Eunomii*, 5, 8-6, 1; GNO II, 314, 19-26.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 4, 10-5, 1; GNO II, 314, 9-12.

Leer en la Escritura que a Oseas le nació un hijo de una prostituta (cfr. *Os* 1,2), o que Isaías se unió a la profetisa (cfr. *Is* 8,3), o conocer el ejemplo de David (2 *Sam* 11,1-7), no acerca por sí mismo a Dios<sup>70</sup>. En cambio, es precisamente en la narración sagrada donde se encuentra la huella de la acción trinitaria en el mundo, de modo que a través de ella se puede llegar a reconocer la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la propia vida e historia. Este es el contenido del *mysterion*, que también tiene una dimensión esencialmente sacramental:

Porque [el Espíritu] transpone el concepto que parece absurdo y erróneo a significados más divinos. Y sabemos que incluso el mismo Verbo, que recibe la adoración de toda criatura, cuando, en forma y figura de hombre, transmitió los misterios divinos a través de la carne, nos reveló los significados de la Ley. Así, dijo que los dos hombres cuyo testimonio es verdadero (cfr. *Jn* 5,31-37) son Él y el Padre, e interpretó la serpiente de bronce levantada en lo alto (cfr. *Jn* 3,14), que era para el pueblo un remedio contra las mordeduras mortales, en el sentido de la economía realizada para nosotros mediante la cruz<sup>71</sup>.

La vida de Cristo tiene una profundidad ontológica infinita precisamente porque su naturaleza humana está inseparablemente unida a su naturaleza divina. Esto implica que su misma vida terrenal está hecha de *misterios* que son la única manera de tener acceso al *Misterio* constituido por la Vida infinita y eterna de la propia Trinidad. Los sacramentos y la Escritura son, pues, inseparables porque se relacionan ontológicamente con la vida misma de Cristo. La fuente de la exégesis, pues, no es simplemente la doctrina de Pablo, sino el ejemplo del Verbo encarnado, su lectura de la historia y del hombre, incluso la ontología que propuso a sus oyentes. La incomprensión que sufrió durante su predicación se debió, entre otras cosas, precisamente a la forma diferente de leer el Antiguo Testamento y a la escandalosa respuesta que dio a la pregunta de quién y qué es Él. En términos modernos, se podría decir que, en cierto sentido, su cruz fue el resultado de su exégesis.

Este fenómeno también se produjo en el círculo de los apóstoles, que entendieron sus palabras de forma demasiado literal. Basta pensar, como ejemplo, en la levadura de los fariseos (*Mt* 16,6-7; *Mc* 8,15-16) o en el episodio de los discípulos de Emaús (*Lc* 24,13-35).

La exégesis de Gregorio pretende, pues, ser una prolongación de la exégesis de Cristo. Es, en este sentido, una exégesis eminentemente cristológica, como muestra el pasaje que acabamos de citar, y ontológico-trinitaria, en el sentido de

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, 7, 2-4; GNO II, 315, 10-12.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 7, 14-8, 6; GNO II, 315, 20-25.

que reconoce en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo el fundamento mismo del ser y, por tanto, la clave para entender la historia y todo lo que existe.

Y todo esto surge precisamente de la necesidad de distinguir las dos naturalezas de Cristo, por tanto de la *krisis* que reconoce la diferencia entre economía e inmanencia:

Ves cómo Aquel que sostiene todas las cosas con la palabra de su poder, lleva él mismo el peso de nuestras cruces y es levantado por la cruz, Aquel que lleva como Dios y es llevado como cordero. Y así el Espíritu Santo distribuye tipológicamente el gran misterio a uno y a otro: al Hijo amado y al cordero presentado como ejemplo, para manifestar en el cordero el misterio de la muerte y en el Unigénito la Vida no rota por la muerte<sup>72</sup>.

El Hijo y el Cordero representan las dos naturalezas de la única Persona de Cristo, indicada tipológicamente por el Espíritu. La técnica exegética de Gregorio es clara aquí, leyendo la narración bíblica a la luz de la conexión entre la economía y la inmanencia trinitaria, revelada en la unión hipostática. El misterio narrado es manifiestamente ontológico, ya que el acontecimiento realizado es la unión de lo divino y lo humano.

Y en esta unión, la dimensión histórica queda absolutamente preservada y vinculante para la interpretación, al igual que las dos naturalezas deben ser reconocidas simultáneamente:

Y, por tanto, que nadie, interpretando erróneamente la narración evangélica, piense que en Cristo nuestra naturaleza cambió y se hizo gradualmente más divina, según un proceso de crecimiento sucesivo. Pues la expresión «creciendo en sabiduría, edad y gracia» (*Lc 2,52*) es referida en la Escritura como prueba de que verdaderamente el Señor nació en la mezcla de nuestro barro, no dejando espacio a quienes enseñan que en lugar de la auténtica manifestación divina, se generó una falsa visión revestida de una forma corporal. Por eso la Escritura relata sin reparos todo lo que es propio de nuestra naturaleza: comer, beber, dormir, estar cansado, ser criado, el crecimiento de la edad física, todo lo que caracteriza nuestra naturaleza, excepto la tendencia al pecado<sup>73</sup>.

La cristología y la ontología se unen aquí, mostrando cómo la exégesis del Niseno no pretende la superación, sino el cumplimiento de la historia: las realidades ocultas en la historia son los acontecimientos del Nuevo Testamento y su extensión temporal en los sacramentos y la Iglesia. El sentido espiritual es, pues,

<sup>72</sup> *Ibid.*, 275, 6-1 1.

<sup>73</sup> *Id.*, *Epistula* 3, 16, 1-17, 6; GNO VIII/2, 24, 6-19.

siempre intrahistórico, en la medida en que la salvación divina ha entrado en la historia haciéndose historia y habitando en ella. El sentido espiritual está, pues, en continuidad con la concepción origeniana, pero es esencialmente diferente de ella. Se trata, en efecto, en el caso de Gregorio, de un sentido *espiritual* profundamente *corporal*, en la medida en que lo divino se hizo hombre, en alma y cuerpo.

Para el alejandrino, la interpretación es esencialmente vertical, en el sentido de que se trata de superar y abandonar el velo corpóreo para alcanzar esa dimensión espiritual que es un auténtico don, pero que en sí misma no permanece en una relación auténtica y perenne con la materia y la historia. Los acontecimientos concretos sólo tienen valor en la medida en que se refieren a un *más allá* espiritual. Gregorio, en cambio, reconoce un valor en sí mismo a los distintos momentos de la vida terrenal, hasta el punto de que la dimensión vertical está flanqueada por una perspectiva horizontal tanto en Dios como en el hombre, en la medida en que las relaciones trinitarias son el sentido último de las relaciones intra-históricas que une Cristo en su infinita profundidad ontológica.

Por ejemplo, según la exégesis nisena del Éxodo, es posible identificar sin esfuerzo una correspondencia entre la secuencia histórica (τὴν τῆς ἱστορίας ἀκολουθίαν) y el sentido espiritual (τῆ κατ' ἀναγωγὴν θεωρία)<sup>74</sup>, que desemboca naturalmente en la interpretación sacramental, como en el caso del maná:

Seguro que comprendes, a través de la realidad simbólica que presenta el relato, lo que es este verdadero alimento, pues el pan bajado del cielo no es algo incorpóreo<sup>75</sup>.

Al texto le sigue la conmovedora interpretación mariológica del maná, alimento no producido por manos humanas y entregado por el Cielo al propio hombre, para que se nutra en su peregrinación por el desierto, al igual que la Virgen purísima engendró al Verbo divino hecho carne. La interpretación espiritual del maná consiste, pues, en la generación virginal del Hijo de Dios, manifestado al hombre en un cuerpo auténtico, que se originó en el propio cuerpo de María. De esta manera:

Todas las maravillas que la narración histórica relata sobre ese alimento son lecciones para la vida virtuosa<sup>76</sup>.

El propósito moral que caracterizaba la exégesis de Orígenes sigue presente, pero desde la perspectiva nisena los acontecimientos históricos apuntan

---

<sup>74</sup> Cfr. ID., *De vita Moysis*, II, 136, 1-2: Sch 1, 190.

<sup>75</sup> *Ibid.*, II, 139, 1-3; 192.

<sup>76</sup> *Ibid.*, II, 141, 1-2; 194.

hacia otros acontecimientos históricos, que son al mismo tiempo espirituales y corporales, ya que Cristo es el hombre perfecto y el Dios perfecto. Así, no hay posibilidad de acceso directo a Dios, y por tanto a la plenitud del ser, sin pasar por la historia. La economía es el camino hacia la inmanencia, de modo que el encuentro con la Trinidad y la salvación del hombre pasan necesariamente por la historia y el cuerpo de Cristo:

Contemplad el bendito sábado de la primera creación del mundo, reconoced por él que este sábado es el día de descanso, que Dios bendijo más que todos los demás días. Porque en este día descansó verdaderamente de todo su trabajo, el Unigénito que es Dios, celebrando el sábado en su propia carne, por la economía según su muerte, y volviendo de nuevo, por el poder de la resurrección, a ser lo que era, resucitó consigo mismo a todos los que yacían muertos, convirtiéndose en vida y resurrección y alborada y amanecer para los que estaban en tinieblas y en sombra de muerte. Incluso la historia [sagrada] está llena de la bendición correspondiente: el padre de Isaac no perdona a su hijo amado, y el Unigénito se convierte en ofrenda y sacrificio y en el cordero sacrificado en su lugar. En efecto, es posible ver en la historia [sagrada] todo el misterio de la piedad<sup>77</sup>.

La última frase del texto citado puede considerarse el canon de la exégesis nicensa, ya que la profundidad ontológica del misterio, que en Cristo une al hombre con el Dios uno y trino, es accesible a través de la historia, es decir, a través de la vida terrenal de Cristo y la de su familia y pueblo.

La radicalidad de la concepción nicensa se revela claramente en la interpretación del tálamo sombreado del que se habla en Ct 1,16. La expresión se lee como una referencia a la encarnación, sin la cual la unión con la naturaleza pura e inaccesible de Dios no habría sido posible. La positividad de la dimensión histórica y material se acentúa radicalmente al afirmar que sólo a través de ella es posible el acceso al Altísimo y, por tanto, a la plenitud de la vida. Así, el velo, paradójicamente, revela:

Luego continúa: «junto a nuestro lecho de sombra» (Ct 1:16). Es decir: la naturaleza humana te ha conocido [Señor] o te conocerá ciertamente, ya que te has hecho sombra en la economía. Por eso el texto dice: «has venido, mi amado, con gracia, y te has puesto a la sombra de nuestro lecho». Porque si no te hubieras cubierto de sombra, velando de ti mismo el puro rayo de la Divinidad con la forma de un siervo, ¿quién podría haber sostenido tu apariencia? Porque nadie verá el rostro del Señor y seguirá viviendo (cfr. Ex 33,20)<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> ID., *De tridui spatio*, GNO IX, 274, 12; 275, 4.

<sup>78</sup> *Ibid.*, GNO VI, 107, 9-108, 4.

Para los que viven en la oscuridad, no habría sido posible mirar el sol cegador si no se hubiera interpuesto el velo del cuerpo, de tal manera que el cuerpo y la historia se reinterpretan en un sentido relacional<sup>79</sup> a la luz de la resemantización de la relación que está en el corazón de la ontología de Niseno<sup>80</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Volviendo a los tres ejemplos propuestos, se puede ver cómo en Platón la separación entre la forma mitológica contingente y el contenido de verdad absoluto se operaba mediante el *logos ut ratio*, es decir, mediante el pensamiento fundado en la causalidad necesaria del que desciende la ortopraxis imperial en Nicea. La exégesis trinitaria cristiana, en cambio, se apoya en otra dimensión del *logos*, que puede definirse como *logos ut relatio*, en la medida en que se apoya en la dimensión del ser marcado por la relación y la libertad, por lo tanto con referencia a la ortodoxia. Esto permite discernir entre una interpretación que identifica el sentido de la Escritura en un plano propiamente teológico-trinitario y otra que, en cambio, queda sujeta a una metafísica que no distingue plenamente entre el mundo y Dios. Este pasaje permitió encontrar una nueva concepción de la historia que hizo posible releer el claroscuro que siempre la ha caracterizado en términos dramáticos pero ya no trágicos. La verdad, en este caso, procede del *interior* de la historia y no sólo del *exterior*; de modo que lo universal y lo concreto ya no se oponen dialécticamente. Así, el mensaje salvífico que trae la Encarnación cambia el sentido de la historia, que ahora puede ser reconocida como fuente de auténtica novedad, como lugar del encuentro personal con el Ser en sí mismo, que no sólo se hace presente en la historia, sino que se convierte en historia misma. Por eso, el reconocimiento de la historia como criterio de juicio no precede, sino que sigue al encuentro con la salvación, hecho que escapa a las lecturas modernas que oponen anacrónicamente exégesis y metafísica. La crisis, entendida como juicio, no depende aquí sólo de la referencia a una dimensión abstracta y universal, sino que se realiza como diálogo con la Verdad misma

---

<sup>79</sup> Cfr. G. MASPERO, *Essere e relazione*, Roma, 2013.

<sup>80</sup> Ronald Heine encuentra una razón ontológica detrás de la diferencia sustancial de la alegoría nisena con la de Orígenes, pero la referencia a Jámblico parece insuficiente para explicar la positividad de la dimensión histórico-material y la conexión de la propia exégesis con la arquitectura teológica de Gregorio. Cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford, 1995, p. 49.

que se hizo carne. La posibilidad de expresar y comunicar la novedad revelada, operaciones exigidas por su propio contenido, debe enfrentarse, por tanto, a una formidable paradoja: precisamente porque la revelación viene de *más allá* de la historia y de la creación, no hay palabras que puedan expresarla plenamente, pero al mismo tiempo sólo las palabras ya conocidas pueden ser comprendidas por los destinatarios del mensaje. Esto implicaba una crisis en el doble sentido de incapacidad para afrontar la paradoja y como juicio que permitía reunir términos antiguos para que surgiera de ellos un nuevo significado. El contenido del mensaje es en sí mismo relacional, por lo que es congruente que su expresión sólo pueda darse como un fenómeno emergente de una nueva relación que también puede ser expresada por la unión de términos antiguos. Así, el nombre «Espíritu Santo» es una fórmula compuesta por términos ya conocidos, pero que adquieren un significado único, nuevo y específico en su combinación. Y en un nivel más general, la referencia teológica de la época patristica a las diferentes formas filosóficas no es un mero artificio ecléctico, sino que es un trabajo crítico, que en Nicea tuvo una etapa fundacional, en la búsqueda de referencias conceptuales que en su relación puedan permitir que surja un nuevo significado en referencia a la revelación trinitaria. Y este sentido viene dado precisamente por la relación que la operación crítica busca la manera de hacer aflorar. Desde esta perspectiva, la exégesis patristica manifiesta un alcance universal, a la vez que se ocupa de una historia concreta y particular. Así, la crisis experimentada y operada por la operación metafísica corresponde a la crisis experimentada y operada por el desarrollo de una nueva ontología fundada en la revelación trinitaria, que lee simultáneamente el texto sagrado y el mundo a la luz de la relación eterna entre el Padre y el Hijo, el *Logos* que se hizo carne naciendo en la historia y uniéndose a ella para siempre.

En efecto, la revelación cristiana plantea la cuestión metafísica de «qué es la historia». Desde esta perspectiva, el recurso al *homoousios* en Nicea no fue una elección impropia, porque la exégesis misma es desde sus orígenes inextricable de la cuestión del primer principio. Con Platón, la relación entre metafísica y exégesis es de identidad, porque la dimensión religiosa coincidía con la cósmica. En la transición entre antes de Nicea con Orígenes y después de Nicea con Gregorio de Nisa, emerge el desarrollo de esta relación entre exégesis y metafísica. Esta última ya no es una doctrina abstracta y cerrada, sino que se abre por la encarnación del primer principio mismo en una dirección que reconfigura la propia metafísica, transformándola en una ontología capaz de abarcar la dimensión de la libertad y de la relación, y por tanto eficaz para proclamar la salvación cristiana.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- BALÁS, David L., *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition*, en *Origeniana I*, Instituto di Letteratura Cristiana Antica - Università di Bari, Bari, 1975, pp. 257-275.
- BATLLO, Xavier, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinatanisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband Kleine Reihe 10, Aschendorff, Münster, 2013.
- BLANC, Cécile, *Jésus est fils de Dieu: L'interprétation d'Origène*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 84 (1983), pp. 5-18.
- CANÉVET, Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Etudes augustinienes, Paris, 1983.
- DANIÉLOU, Jean, *Origène*, La table ronde, Paris, 1948.
- EDWARDS, Mark J., *Origen Against Plato*, Routledge, Aldershot, 2002.
- ESPER, Martin Nikolaus, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Habelt, Bonn, 1979.
- HARL, Marguerite (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1966)*, Brill, Leiden, 1971.
- HEINE, Ronald E., *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, en *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), pp. 360-370.
- HEINE, Ronald E., *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- JAEGER, Werner, *Humanismus und Theologie*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1960.
- DE LUBAC, Henri, *Histoire et esprit*, Paris, 1950.
- DE LUBAC, Henri, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1952.
- MASPERO, Giulio, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis* (con M. Degli Esposti y D. Benedetto), en Johan LEEMANS y Matthieu CASIN (eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, Brill, Leuven, 2014, pp. 579-594.
- MONACI CASTAGNO, Adele, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milano, 1987.
- MOSSHAMMER, Alden. A., *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: "Contra Eunomium I" 105-113*, en Miguel BRUGAROLAS (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, Brill, Leuven, 2018, 384-411.
- SIMONETTI, Manlio, *Lettera E/O Allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.
- TORJESEN, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28, De Gruyter, New York, 1986.
- VALVO, Alfredo (a cura di), *Werner Jaeger. Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Bompiani, Milano, 2013.
- VOGT, Hermann J., *Origenes als Exeget*, Wilhelm Geerlings, Paderborn, 1999.