

FILOSOFÍA GRIEGA Y REVELACIÓN CRISTIANA. LA RECEPCIÓN PATRÍSTICA DEL DISCURSO DEL AREÓPAGO

[GREEK PHILOSOPHY AND CHRISTIAN REVELATION. THE PATRISTIC
RECEPTION OF THE DISCOURSE OF THE AREOPAGUS]

JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES

Resumen: Durante el siglo XX, la revelación de Dios en la creación como tema teológico ha pasado por diversos enfoques. No obstante, el magisterio de Juan Pablo II ha querido relanzar dicha cuestión atendiendo al contexto de la evangelización contemporánea, para la que el discurso de san Pablo en Atenas ofrece un valor paradigmático. En nuestro estudio, a partir de las referencias patrísticas a este pasaje de mayor interés teológico-fundamental, sugerimos una lectura de la revelación en la creación que supere tanto su mera consideración filosófica como su reducción a una etapa inicial de la revelación histórica.

Palabras clave: Revelación, Creación, Areópago.

Abstract: During the 20th century, the revelation of God in creation as a theological argument was approached in various ways. However, John Paul II's Magisterium seems to relaunch this issue in the context of contemporary evangelization, for which St. Paul's speech in Athens offers a paradigmatic value. In our article, following the patristic references to this passage of great interest for fundamental theology, we suggest a reading of revelation in creation which overcomes both its mere philosophical consideration and its reduction to the initial period of historical revelation.

Resumen: Revelation, Creation, Areopagus.

1. INTRODUCCIÓN

En el siglo XX, la cuestión de la revelación de Dios en la creación —o revelación natural— ha sufrido diversos vaivenes. Por un lado, la teología de cuño neoescolástico, que privilegiaba una teología de la revelación basada en categorías cognoscitivas, afrontó el tema desde un punto de vista marcadamente

filosófico¹, con el riesgo de disminuir el carácter revelador de la creación. La teología post-conciliar, por su parte, más atenta al dato bíblico y poniendo especialmente de relieve la iniciativa divina en su autocomunicación al hombre, ha presentado la revelación en la creación como el momento inicial de la revelación histórica². Si antes del Concilio Vaticano II el riesgo para la revelación natural era el de un cierto extrinsecismo respecto de la teología, al pasar a ser la categoría histórica la clave articuladora de la teología de la revelación, el significado de la revelación en la creación parece quedar inevitablemente debilitado.

Frente al extrinsecismo o al debilitamiento de la revelación natural en el siglo pasado, el magisterio de Juan Pablo II ha buscado dar un nuevo dinamismo a la cuestión en los albores del tercer milenio, señalando su importancia para el anuncio de la doctrina cristiana. Así, en la encíclica *Fides et ratio* se apunta al valor de la manifestación de Dios en la creación como una Revelación —con mayúscula— de Dios (cfr. n. 19) y a la necesidad de servir de ella para que se produzca una comprensión adecuada de la fe cristiana, con referencias explícitas a los discursos paulinos en Listra y Atenas (cfr. Hch 14,8-18; 17,16-34) y a la actividad evangelizadora de los primeros cristianos (cfr. n. 36)³.

En estas páginas pretendemos realizar una lectura de la revelación de Dios en la creación y su relación con la revelación histórica en la unidad del designio divino, a la luz de las referencias y alusiones a Hch 17,16-34 de los es-

1. Cfr., p. ej., F. HETTINGER, *Tratado de Teología Fundamental o Apologética*, Biblioteca de la «Ciencia Cristiana», Madrid 1883 [v. or.: *Handbuch der Fundamentaltheologie oder Apologethik*, Herder, Freiburg im Breisgau 1878], 125; G. VAN NOORT, *Tractatus de vera religione*, sumptibus Societatis editricis anonymae, antea Pauli Brand, Hilversum in Hollandia 1907, 20-21; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Libreria Editrice Religiosa, Romae 1925, 57; J. BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche. Theorie der Offenbarung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1947, 34.

2. Cfr., p. ej., R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966, 76; R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, incontro di salvezza*, EDB, Bologna 1985, 83; F. OCÁRIZ y A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 58; R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 1985 (2002), 174. Dentro de una obra de dogmática general, L. SCHEFFCZYK y A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung*, MM, Aachen 1997, 87-95.

3. Las palabras de la *Fides et ratio* acerca de lo que tradicionalmente se ha considerado como la «revelación natural» no han constituido un hecho aislado en el magisterio de Juan Pablo II. El mismo Papa no duda en expresarse en otros contextos más pastorales sobre la creación como «casi otro libro sagrado»: cfr. JUAN PABLO II, «Udienza generale», 30.I.2002, n. 6, *Insegnamenti* 25/1 (2002), 140, o como una primera «Revelación» de Dios: cfr. IDEM, «XV Giornata mondiale della Gioventù. La cerimonia di accoglienza dei giovani presenti in piazza S. Pietro», 15.VIII.2000, n. 1, *Insegnamenti* 23/2 (2000), 181.

criteros cristianos de los primeros siglos. El relato bíblico de la estancia de san Pablo en Atenas es uno de los pasajes clásicamente considerados acerca de la revelación de Dios en la creación; ha sido abundantemente citado por el magisterio contemporáneo⁴ y ha caído bajo la atención de la exégesis y la teología bíblica del siglo XX, como icono de las relaciones entre la evangelización cristiana y el pensamiento actual⁵. No obstante, quizás como reacción ante algún uso teológico abusivo en el pasado, la crítica ha optado por un análisis cada vez más minucioso de estos versículos, relegando a un segundo plano las cuestiones teológico-fundamentales subyacentes, como si se consideraran de algún modo externas a la intención primaria del *Discurso*. Como ejemplo, baste mencionar la secular oposición a la hora de dirimir la primacía entre las influencias semíticas y helénicas del pasaje⁶. Pero una polarización del enfrentamiento pasa en silencio por encima de un dato sobre el que convendría una mayor profundización: al fin y al cabo, la pretendida dualidad judaísmo / helenismo en torno al conocimiento de Dios ¿no está apuntando hacia un hecho más fundamental en la base del *Discurso*, como es la universalidad de la cuestión religiosa?⁷ Las conse-

4. Cfr., a título ilustrativo, PABLO VI, «Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*», 8.XII.1975, n. 26, *AAS* 68 (1976), 23; JUAN PABLO II, «Litt. enc. *Redemptor hominis*», 4.III.1979, n. 12, *AAS* 71 (1979), 279; IDEM, «Udienza generale», 15.I.1986, n. 7, *Insegnamenti* 9/1 (1986), 114; IDEM, «Litt. enc. *Redemptoris missio*», 7.XII.1990, nn. 25 y 37c, *AAS* 83 (1991), 271-272 y 284; IDEM, «Litt. ap. *Tertio millennio adveniente*», 10.XI.1994, n. 57, *AAS* 87 (1995), 39-40; IDEM, «Litt. enc. *Fides et ratio*», 14.IX.1998, nn. 24 y 36, *AAS* 91 (1999), 24-25 y 33. Resulta asimismo digna de mención la «Declaratio coniuncta», 4.V.2001, de JUAN PABLO II y el Patriarca ortodoxo CRISTÓDOULOS (cfr. *AAS* 93 [2001], 511-513), realizada *in situ*.

5. Acerca de este valor paradigmático del *Discurso* se pueden consultar, entre muchos ejemplos, S. SABUGAL, «El kerygma de Pablo en el Areópago ateniense (Act 17,22-31). Análisis histórico-tradicional», *RevAg* 31 (1990), 534; P. BOSSUYT y J. RADERMAKERS, «Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)», *NRTb* 117/1 (1995), 39. Sobre su perenne validez para el problema de la inculturación, cfr. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia 1971, 530-531.

6. Los trabajos más clásicos al respecto son: en favor de un origen helenista, E. NORDEN, «Il discorso dell'Areopago negli Atti degli Apostoli», en C. MORESCHINI (a cura di), *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Morcelliana, Brescia 2002 [v. or.: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, B.G. Teubner-K.G. Saur Verlag, Leipzig-Berlin-München 1913 (1996)]; M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag*, Heidelberg 1939 (= *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoe und Ruprecht 1957, 29-70); en defensa de la primacía semítica, B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1955.

7. Así, por ejemplo, la teoría de la transposición de significado —según la que Pablo habría cristianizado las expresiones helenistas utilizadas— difícilmente puede proporcionar una visión teológica definitiva. En el caso de que se hubiese producido dicha transposición, queda aún por explicar teológicamente la validez y adecuación al proceso de los términos griegos específicamente empleados, no originarios del ambiente semítico.

cuencias teológico-fundamentales de este pasaje no parecen haber sido desarrolladas aún con la misma amplitud que el análisis exegético⁸.

No es necesario justificar el recurso a los Padres de la Iglesia en un artículo de teología. Sin embargo, conviene hacer alguna precisión antes de comentar sus referencias. Por un lado, es relativamente escaso el material patrístico que se encuentra explícitamente sobre el episodio del Areópago: salvo en el caso del Crisóstomo y algún sermón de san Agustín, no se conservan en los escritores cristianos de los primeros siglos ni obras ni comentarios sobre Hch 17,16-34. Por otro lado, el material hallado ha de encuadrarse en primera instancia dentro de las grandes reflexiones trinitarias, o de carácter exhortativo-pastoral de los Padres⁹. A pesar de todo, una mirada atenta al contexto en que se encuentran las alusiones —más ajustada al carácter holístico de la exégesis patrística— nos capacita para individuar los puntos esenciales de su pensamiento que guardan una mayor correspondencia con la revelación en la creación¹⁰.

2. FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

La relación del cristianismo con la filosofía es uno de los temas más recurrentes a lo largo de la historia del pensamiento. El mismo resulta un marco adecuado desde el que aproximarse a la cuestión de la revelación natural, dado el estrecho vínculo existente entre ésta y la filosofía.

En nuestro pasaje se asegura que Pablo discutía con algunos filósofos epicúreos y estoicos en Atenas (v. 18). Atendiendo a los comentarios patrísticos sobre la cuestión, se manifiesta en principio una posición muy crítica de los primeros escritores cristianos respecto a los filósofos y las filosofías de su tiempo.

Quizás una de las referencias más conocidas sobre la visita paulina a la ciudad de Atenas es la que realiza Tertuliano en su *De praescriptione haereticorum*

8. Notables excepciones en dicho ámbito son: G. LORIZIO, «Teologia della rivelazione ed elementi di Cristologia fondamentale», en IDEM (a cura di), *Teologia Fondamentale II*, Città Nuova Editrice, Roma 2005, 22-28; A.M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Ed. du Cerf, Paris 1976, 156-195.

9. Sobre el uso del *Discurso* en las controversias teológicas de la época patrística, cfr. M. FIEDROWICZ, «Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie», *TThZ* 111/2 (2002), 86-89. Para este autor existe mucha diversidad en su utilización (cfr. *ibid.*, 86).

10. Un estudio pormenorizado de todas las alusiones patrísticas en relación con este tema puede verse en J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patrísticas a Hch 17,16-34*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

rum. Con ocasión de la llamada a la vigilancia que el mismo Pablo realiza en el capítulo segundo de la Epístola a los Colosenses (ante las vanas filosofías y tradiciones de los hombres), denuncia Tertuliano la contraposición que existe entre Dios y la sabiduría del mundo, puesta de manifiesto por la misma elección divina de los *stulta mundi* para confundir a los sabios (cfr. 1 Co 1,27)¹¹. En el fondo, «ésta es la materia de la sabiduría secular; la interpretación temeraria de la naturaleza y disposición divina»¹².

Siguiendo la glosa a Col 2, la crítica del escritor africano se extiende a diversos filósofos¹³, de los que toman pie algunos heréticos, para acabar finalmente refiriéndose al pasaje de Hch 17,16-34: «Estaba también en Atenas esta sabiduría humana, afectada y falseadora de la verdad»¹⁴. Vendrá después la famosa comparación: «¿Qué hay pues entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los heréticos y los cristianos? Nuestra instrucción viene del «pórtico de Salomón», quien nos ha transmitido que se debe buscar al Señor con sencillez de corazón»¹⁵. Al margen de las licencias literarias utilizadas, la oposición entre unos y otros es total.

En cierto modo, el feroz ataque de Tertuliano es consecuencia de su percepción de la inutilidad de la filosofía una vez que se posee a Cristo: «no tenemos necesidad de curiosidad alguna después de Cristo Jesús, ni de investigación después del Evangelio. Al haber creído, no deseamos creer más»¹⁶. El evangélico «buscad y encontraréis» es interpretado como provisional (y con primacía para el pueblo judío) hasta la llegada de Cristo¹⁷.

11. Cfr. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 7, 1 (CChL 1, 192).

12. «Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis», *ibid.*, 7, 2 (CChL 1, 192).

13. Notable resulta la exclamación «Miserum Aristotelen!», con la que Tertuliano incluye al mismísimo Estagirita dentro del conjunto de filósofos dignos de reprobación, a causa de la desafortunada herramienta de la dialéctica con que ha dotado al razonamiento filosófico [cfr. *ibid.*, 7, 6 (CChL 1, 192)].

14. «Fuerat Athenis et istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem veritatis», *ibid.*, 7, 8 (CChL 1, 193).

15. «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum», *ibid.*, 7, 9-10 (CChL 1, 193).

16. «Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere», *ibid.*, 7, 12-13 (CChL 1, 193). Como es sabido, contrasta aquí la posición de Tertuliano con la de Clemente de Alejandría, para quien el cristiano tiene el deber de seguir investigando en la fe, hasta llegar a convertirse en el auténtico *gnóstico*, que ha alcanzado el conocimiento perfecto (cfr., p. ej., J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée de Brouwer, París 1961, 288).

17. Cfr. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 8, 1ss (CChL 1, 193); *De anima*, 2, 7 (CChL 2, 785).

Los primeros escritores cristianos buscan sin duda conservar la pureza de la doctrina contra la hostilidad del ambiente, también cultural, en que se encuentran. Sin embargo, no parece que sea la filosofía, en general, el enemigo a combatir. Clemente de Alejandría hace una primera referencia al *Discurso* en una situación que nos resulta familiar: el problema de la sabiduría del mundo, que es locura ante Dios y ante la que nadie se debe dejar seducir por querer sobresalir en inteligencia humana. Uno de los ejemplos escriturísticos que utiliza para ilustrar tal idea será el encuentro de san Pablo con los atenienses. En esa circunstancia, aprovecha Clemente para reflexionar sobre la vana filosofía: «En verdad, denigra [Pablo] no a toda la filosofía, sino a la epicúrea, de la que también (...) hace mención en los *Hechos de los Apóstoles*, desacreditándola, porque niega la Providencia y diviniza el placer, y también [desacredita] a alguna otra [filosofía] que estima en gran medida las cosas visibles y no señala la causa creadora que está por encima de esas cosas, ni da a conocer al Demiurgo»¹⁸.

Para Clemente, la auténtica filosofía no coincide propiamente con ninguna de las que se han dado en la historia, pero tampoco se encuentra en absoluta oposición a éstas. Cuando anteriormente en el mismo libro explica que Dios es sembrador desde la creación, pero las diferencias de tiempos y lugares han ocasionado las diferencias en la sabiduría de los pueblos, no duda en manifestar: «Pero, yo no llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a lo que en cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña a fondo la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso; a todo ese conjunto ecléctico denomino filosofía»¹⁹.

Característica esencial de la filosofía auténtica —por contraposición a la que habría encontrado san Pablo en el Areópago— es la de ser capaz de remontarse más allá de los elementos físicos del mundo hasta una causa creadora, que ha de ser el mismo Creador; e indirectamente aceptar la providencia y no hacer un ídolo del placer (evidentemente, la contraposición con las filoso-

18. «Φιλοσοφίαν μὲν οὐ πάσαν, ἀλλὰ τὴν Ἐπικούρειον, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ὁ Παῦλος, διαβάλλων, πρόνοιαν ἀναιροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν, καὶ εἰ δὴ τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐκτετίμηκεν μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις, μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν», CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 1, 50, 6 [en M. MERINO (ed.), *Fuentes Patristicas* (FP), Ciudad Nueva, Madrid 1991ss, vol. 7, 180-182; traducción en 181-183].

19. «Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί», *ibid.*, 1, 37, 6 (FP 7, 152). Traducción en 153.

fias estoica y epicúrea se encuentra en la base de la afirmación). Creación y providencia del Creador son ineludibles para la verdadera filosofía.

¿Qué valor tienen entonces para el cristianismo las filosofías existentes? ¿Resultan todas iguales, con mezcla de verdad y error? Es probablemente la alusión de Agustín al v. 28 que se encuentra en el octavo libro del *De civitate* la que nos permite observar con mayor nitidez un criterio de distinción sobre los filósofos y su situación con respecto a la fe verdadera. Un libro octavo que trata de las relaciones entre la religión cristiana, la religión de los romanos y la sabiduría de los filósofos²⁰ y, en su primera parte, de la ciencia de los platónicos acerca de las cosas humanas y divinas²¹: «Cualesquiera filósofos que han percibido estas cosas del Dios sumo y verdadero: que sea hacedor de las cosas creadas, luz de las que se han de conocer y bien de las que se han de realizar; que por Él sea para nosotros el inicio de la naturaleza, la verdad de la doctrina y la felicidad de la vida, bien se les denomine de modo más apropiado como platónicos, bien se imponga cualquier otro nombre de su escuela (...), aquellos que hayan visto esto y así lo hayan enseñado... A éstos los anteponeamos a todos los demás, y los confesamos como los más cercanos a nosotros»²². Que esto no sea una mera posibilidad parece afirmarlo el santo obispo cuando afirma en otro lugar: «Pues que los sabios de los gentiles encontraron al Creador, lo declara abiertamente el mismo Apóstol, cuando hablaba con los atenienses. Cuando dijo que en Él vivimos, nos movemos y existimos, añadió: como también algunos de los vuestros dijeron»²³.

Es interesante ver el gran número de posibilidades que enumera Agustín, mostrando con ello que lo decisivo para él no es sino el contenido concreto de las doctrinas profesadas en las diversas escuelas filosóficas. Mas propiamente, la referencia al *Discurso* ocurre dentro de un conjunto de alusiones neotestamen-

20. «Christi et Romanorum religio ad philosophorum sapientiam conferuntur», SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 8 [en *Opere di Sant'Agostino* (OSA), Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova Editrice, Roma 1965ss, vol. 5/1, 540]. Como es bien sabido, para san Agustín la teología no está separada de la filosofía, sino que es una parte de la misma: aquella que se ocupa de Dios, principio de todas las cosas.

21. Cfr. *ibid.*, 8, 1-12 (OSA 5/1, 540-568).

22. «Quicumque igitur philosophi de deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive platonici accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen inponant (...), qui hoc viderint ac docuerint: eos omnes ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur», *ibid.*, 8, 9 (OSA 5/1, 562).

23. «Nam sapientes gentium quod invenerint creatorem, manifeste idem apostolus, cum atheniensibus loqueretur, ostendit. Cum enim dixisset: quia in ipso vivimus et movemur et sumus, addidit: sicut et quidam secundum vos dixerunt», SAN AGUSTÍN, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 3 (OSA 10/2, 506).

tarias dignas de mención. Agustín interpreta Col 2,8 como una advertencia para que el cristiano se guarde de los que hacen filosofía según este mundo, no según Dios, que lo ha creado²⁴. Poco después citará Rm 1,19-20, considerándolo un ejemplo de cómo san Pablo, en último término, no juzga que todas las filosofías sean iguales —puesto que se puede conocer a Dios a partir de las cosas creadas—; y vendrá después la referencia al v. 28, haciendo hincapié en el «como han afirmado algunos de los vuestros»²⁵.

En resumen, la filosofía parece disfrutar de un rol privilegiado como interlocutora del mensaje cristiano. Si la confrontación con los filósofos es a veces enérgica, la razón última parece ser el rechazo de la doctrina cristiana por parte de los filósofos que no la aceptan como verdad última o suma filosofía. Ésta, no obstante, no es extraña al cristianismo, como el mismo Agustín nos permite entender: «con los filósofos debemos enfrentarnos; cuyo nombre, si lo traducimos al latín, quiere significar amor a la sabiduría. Pero si Dios es la sabiduría, por quien han sido hechas todas las cosas, como la autoridad divina y la verdad han mostrado, el verdadero filósofo es el que ama a Dios»²⁶.

3. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Puesto que en los Padres no se da todavía un empleo del concepto de revelación como categoría teológica, para el tema de este artículo resulta de particular relevancia la cuestión acerca de la posibilidad y eventual realización del conocimiento de Dios, creador y providente, a que se refiere san Pablo en el

24. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 8, 10, 1 (OSA 5/1, 562).

25. Cfr. *ibid.* Para Fiedrowicz, esta sucesión de citas del Nuevo Testamento muestra que Agustín consideraba un error la interpretación de Col 2,8 como una prohibición de la filosofía; por el contrario, veía en ello el santo obispo un respaldo —basado en la autoridad apostólica— a la fundamental posibilidad del conocimiento filosófico de Dios: «Bezeichnete er [Augustinus] es als ausdrücklichen Irrtum, die Warnung des Kolosserbriefes so zu verstehen, als habe der Apostel alle Philosophenschulen darin eingeschlossen. Wenn Paulus nämlich gegenüber den Athenern „das große und nur wenigen verständliche Wort von Gott“ ausgesprochen habe „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ und hinzufügte, dass dies ja schon einige griechische Dichter gesagt hätten (Apg 17,28), dann sah Augustin hierin die grundsätzliche Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis quasi durch apostolische Autorität verbürgt», M. FIEDROWICZ, «Die Rezeption...», cit., 92-93. Para la exégesis moderna, Col 2,8 no iría contra la filosofía clásica de los griegos, sino contra la gnosis: cfr. H. WEIGELT, «Sabiduría (φιλοσοφία)», en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* 4 (1984), 129.

26. «Cum philosophis est habenda collatio; quorum ipsum nomen si latine interpretetur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritas que monstravit, verus philosophus est amator Dei», SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 8, 1 (OSA 5/1, 540).

Discurso. También sobre este tema se encuentran reflexiones patrísticas muy importantes en el contexto de las referencias que estudiamos.

En el *Octavius* de Minucio Félix, encontramos una implícita alusión al v. 28²⁷ dentro de un contexto cuya línea de argumentación es marcadamente teológico-fundamental, muy en consonancia con los contenidos de la argumentación paulina presente en Hch 17,22-31. Después de realizar una exposición de lo que debe ser la verdadera actitud religiosa —en la que se adivina una auténtica vía de acercamiento a Dios a partir de las virtudes humanas²⁸—, explicita Minucio Félix los motivos de la fe de los cristianos: «Creemos en Dios porque podemos sentirle sin poder verle. Pues descubrimos siempre presente su potencia en sus obras y en todos los movimientos del mundo»²⁹. Según este escritor, uno no debe admirarse por ello, ya que tampoco podemos ver nuestra alma, por la que sin embargo somos vivificados. Por consiguiente, Dios es invisible, pero podemos conocerle por su poder y presencia en la creación visible.

Según san Juan Crisóstomo, en referencia a los vv. 26-27, también los «tiempos establecidos» tienen su importancia para buscar a Dios, pero a Dios se le puede buscar en cualquier lugar y tiempo³⁰. De hecho, «así como es imposible ignorar el aire (...), es imposible pretender ignorar la presencia del Creador en el mundo»³¹. ¿Y cómo se hace notar esta presencia? En las homilías sobre Sal 118 atribuidas a este Padre se explicita ulteriormente la respuesta al mostrar la cercanía de Dios que expresa el v. 28 del *Discurso*: pues «en ellos [cielo y tierra] se observa continuamente la providencia de Dios, ya que todas las

27. Se dice, refiriéndose a Dios y a los cristianos: «Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus», MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 32, 9 (CSEL 2, 47).

28. «Qui innocentiam colit, Domino supplicat; qui iustitiam, Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum; qui hominem periculo subripit, optimam vindictam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt; sic apud nos religiosior est ille qui iustior», *ibid.*, 32, 3 (CSEL 2, 46).

29. «Ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus», *ibid.*, 32, 4 (CSEL 2, 46).

30. «Κατὰ πάντα καιρὸν, καὶ κατὰ πᾶσαν ὁροθεσίαν δυνατὸν αὐτὸν εὑρεῖν. Οὕτως ὠκονόμησε τὸ ζητεῖσθαι, ὥστε μήτε τόπῳ κωλύεσθαι, μήτε χρόνῳ. Καὶ αὐτὸ δὴ τοῦτο μάλιστα αὐτοῖς συνεβάλλετο, εἴ γε ἠβούλοντο, τὸ πανταχοῦ εἶναι τὸν οὐρανὸν, τὸ ἐν παντὶ χρόνῳ ἐστάναι. Διὸ καὶ οὕτως εἶπε· Καίτοι γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα ἀλλ' ἐγγύς ὄντα πᾶσιν», SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Acta apostolorum homiliae I-LV*, 38, 3 (PG 60, 271).

31. «Ὡσπερ ἀδύνατον ἀγνοῆσαι τὸν ἀέρα πανταχοῦ κεχυμένον, καὶ οὐ μακρὰν ἀφ' ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν ἡμῖν ὄντα· οὕτω δὴ καὶ τὸν τῶν ὄλων δημιουργόν», *ibid.* Un poco después, en el mismo lugar, considera también el hecho de que Pablo se refiera a la providencia y a la conservación de las cosas que hace Dios al dirigirse a los atenienses del Areópago.

cosas se suceden con gran orden»³². Una clara alusión al testimonio del Creador que se puede obtener a partir de las regularidades que ofrece la naturaleza³³. Del mismo modo san Jerónimo, cuando avala que Dios está en todo el mundo: «Todo lo que hay en el cielo y en la tierra, englobado en los círculos de los cielos, manifiesta que es la casa de Dios. Por lo que el Apóstol dijo audazmente: “en Él vivimos, nos movemos y existimos”»³⁴.

Para los Padres que aluden al episodio ateniense está fuera de toda discusión la manifestación que Dios hace de sí mismo mediante la creación, así como la consiguiente posibilidad que el hombre tiene de conocerlo. Un optimismo teológico que san Agustín expresa a veces atribuyendo a la creación una enorme capacidad de revelar a Dios: «Delante de tus ojos puso las mismas cosas que hizo. ¿Acaso buscas una voz más grande? Clama a ti el cielo y la tierra: Dios me hizo»³⁵. En esas, aludirá al *Discurso* para ilustrar que dicha posibilidad se ha realizado, ya que esto sirvió realmente para que algunos de los gentiles conocieran a Dios: «Hubo algunos, no como Moisés (...), no como los profetas (...). No tales, sino que hubo algunos diversos que, a través de la criatura, pudieron llegar a conocer al Creador y decir de lo que hizo Dios: he aquí las cosas que hizo, gobierna y contiene; Él mismo, que las hizo, las llena con su presencia (...). No es leve lo que dijeron, puesto que en Dios vivimos, nos movemos y existimos»³⁶.

Sin embargo, será el mismo obispo de Hipona quien ponga en guardia frente a una simple identificación entre conocimiento de Dios y salvación, con

32. «Ἐν δὲ τούτοις ὁράται διηλεκῶς ἡ τοῦ Θεοῦ πρόνοια· μετὰ πολλῆς γὰρ ὁδεύει τάξεως ἅπαντα», SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In psalmum CXVIII homiliae I-III*, 3, 3 (PG 55, 703).

33. Fuera del contexto del *Discurso*, esta misma idea la repetirá continuamente en *Ad populum Antiochenum homiliae I-XXI*, 9,2-3 (PG 49,105-106), insistiendo también en la posibilidad que todos los hombres tienen de reconocer con la mente al Creador a partir del mismo aspecto de las cosas. Cfr., igualmente, SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum libri III*, 1, 2 y 1, 7 (PG 6, 1026-1027 y 1035), que observa una continuidad, afectada por el pecado, entre lo que ven los ojos del cuerpo y los ojos del espíritu.

34. «Mundus omnis qui caelo constat, et terra et coelorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur. Unde et apostolus confidenter: “In ipso enim, ait, vivimus, et movemur, et sumus”», SAN JERÓNIMO, *Commentarii in prophetas minores: In Abacuc prophetam*, 1, 2, 19.20 (CChL 76A, 616).

35. «Ante oculos tuos posuit haec ipsa quae fecit. Quid quaeris maiorem vocem? Clamat ad te caelum et terra: Deus me fecit», SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 68, 6 (OSA 30/1, 368).

36. «Fuerunt ergo quidam, non sicut Moyses (...), non sicut prophetae (...). Non ergo tales. Sed fuerunt alii dissimiles, qui per istam creaturam potuerunt pervenire ad intelligendum creatorem, et dicere de his quae fecit Deus: ecce quae fecit, gubernat et continet; ille ipse, qui fecit, inplet sua praesentia ista quae fecit (...). Non est leve quod dixerunt, quoniam in Deo vivimus, et movemur et sumus», *ibid.* Cfr., en la misma línea, la cita de nuestra nota 23.

ocasión de una referencia a lo ocurrido en Atenas en otro de sus sermones: «Observemos que también algunos [de los gentiles] habían llegado al conocimiento de Dios. Habían llegado al conocimiento, pero no habían llegado a la salvación. Pues una cosa es llegar al conocimiento de Dios y otra llegar a la salvación —y matiza después— cuando el mismo conocimiento se hace pleno y se adhiere el que conoce a lo conocido»³⁷.

Ciertamente son distintos el «conocer» y el «reconocer» a Dios; siendo la situación de la humanidad que contemplan los Padres conforme a la que se describe en el primer capítulo de la Carta a los Romanos, donde el pecado obstaculiza el paso del uno al otro. No obstante, el reconocimiento no aparece al margen del conocimiento de Dios, sino como el desarrollo natural al que conduciría la verdad allí presente. Esta verdad es a menudo comparada a la virtud del sacramento, en contexto de polémica antidonatista. Así, aunque la declarada en el versículo 28, dice Agustín, «es de aquella verdad que los impíos adoradores de ídolos retienen en la iniquidad, ya que conociendo a Dios no le glorificaron como a Dios. No obstante, como vemos, esta verdad encontrada junto a los impíos y sacrílegos no la destruye el Apóstol, sino que la confirma, y aprovecha de su testimonio para enseñar a los que desconocían estas cosas»³⁸.

Dinamicidad intrínseca de la verdad que también apoyaría el *Contra Iulianum* de san Cirilo de Alejandría, al considerar que el Verbo Creador (y el Espíritu) habrían sido conocidos por Platón —según una cita de Porfirio—³⁹. Después de referirse a Orfeo y Hermes⁴⁰, afirmará que los griegos han conocido la noción de Verbo, hijo único de Dios, y estima necesario añadir también lo que han dicho refiriéndose en realidad al Espíritu Santo⁴¹. Así lo habría hecho Porfirio, al exponer la doctrina de Platón y profesar que de la sustancia divina proceden tres hipóstasis: el Bien, el Demiurgo y el Alma⁴². Aparece en ese

37. «Attendamus quod etiam eorum quidam pervenerant ad cognitionem Dei (...). Pervenerant enim ad cognitionem Dei, sed non pervenerant ad salutem. Aliud est enim pervenire ad cognitionem Dei, aliud pervenire ad salutem, ubi fit et plena ipsa cognitio, cum inhaeret cognitor cognito», SAN AGUSTÍN, *Sermones novissimi*, 26 (OSA 35/2, 662).

38. «Hoc igitur, quod in Deo vivimus et movemur et sumus, ex illa veritate est, quam et illi impii simulacrorum cultores in iniquitate detinent, qui cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt. Hanc tamen veritatem, sicut videmus, apud impios et sacrilegos inventam non destruit, sed confirmat apostolus eiusque utitur testimonio ad docendos eos, qui ista nesciebant», SAN AGUSTÍN, *De unico baptismo contra Petilianum*, 4, 6 (OSA 16/1, 464-466).

39. Cfr. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Iulianum imperatorem*, 1, 45 (SChr 322, 196). Las citas de san Cirilo, por lo que a los pensadores griegos se refiere, contienen algunas inexactitudes.

40. Cfr. *ibid.*, 1, 46 (SChr 322, 196-200).

41. Cfr. *ibid.*, 1, 47 (SChr 322, 200).

42. Cfr. *ibid.*

instante la idea central de Cirilo de que el conocimiento del Dios único se *alarga* para permitir llegar a la Trinidad⁴³. Es entonces cuando hará referencia al «en Él vivimos, nos movemos y existimos» para aplicarlo al Espíritu Santo y apuntar al acuerdo que permitiría el v. 28 con la visión del espíritu como alma del mundo típica de alguna filosofía griega⁴⁴.

Evidentemente, Cirilo no está aceptando que se haya dado un conocimiento filosófico acabado de la Trinidad; además es consciente del empobrecimiento y reducción del misterio que supone su racionalización. De hecho, un poco más adelante admite que Platón habría introducido una subordinación entre las hipóstasis, al modo del arrianismo. Sin embargo, «no ha desconocido enteramente la verdad, y —de no ser por algunas presiones sufridas— habría hablado y concebido sanamente de la doctrina sobre Dios, incluso difundiéndola entre la masa»⁴⁵. El hecho es que para san Cirilo, Platón ha explorado la verdad, también en lo que se refiere a la Trinidad⁴⁶.

4. REVELACIÓN NATURAL Y MENSAJE EVANGÉLICO

¿Qué correspondencia mantienen la revelación natural y la fe verdadera? Se encuentra en las referencias de los Padres a Hch 17,16-34 una cierta reflexión sobre las relaciones entre el conocimiento de Dios a partir de la creación y el anuncio del mensaje evangélico. Orígenes, por ejemplo, sostendrá que san Pablo «fue a Atenas y encontró allí a filósofos: era forzoso hablarles no con palabras

43. «Εἷς μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ τῶν ὄλων Θεός, κατευρύνεται δὲ ὡσπερ ἡ περὶ αὐτοῦ γνώσις εἰς ἀγίαν τε καὶ ὁμοούσιον Τριάδα, εἷς τε Πατέρα φημι καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ὃ καὶ ψυχὴν τοῦ κόσμου φησὶν ὁ Πλάτων», *ibid.*

44. Cfr. *ibid.*

45. «Πλὴν οὐκ ἠγνόηκεν ὀλοτρόπως τὸ ἀληθές, οἶμαι δὲ ὅτι κἂν ὑγιῶς ἔφη τε καὶ πεφρόνηκεν, ἐξήνεγκε δὲ καὶ εἰς τοὺς ἄλλους ἅπαντας τῆς περὶ Θεοῦ δόξης τὸ ἀρτίως ἔχον», *ibid.*, 1, 48 (SChr 322, 202).

46. En la base de esta forma de pensar estaría el hecho de que, si se conoce al Dios Uno, no es posible trazar una línea de separación que mantenga aislado dicho conocimiento del conocimiento del Dios Trino. Por otra parte, es igualmente cierto que el conocimiento del Dios Uno no es nunca un conocimiento acabado, perfecto. No obstante, el pensamiento de Cirilo que aquí subyace (con la idea del conocimiento del Dios Uno que se *alarga*) parece ser más adecuado para la descripción del proceso real del conocimiento de Dios que un sistema en donde se radicalice la separación entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, corriendo el riesgo de perder la unidad real del conocimiento en la persona. Sobre esta cuestión no pasa inadvertido que Angelo Scola (cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, 8) califique de «nefasto» el paralelismo Dios uno-creación/Dios trino-elevación.

proféticas o de la ley, sino con una enseñanza propedéutica (...). A través de estas cosas, les guió para poder entregarles la [verdadera] adoración de Dios»⁴⁷.

Según san Gregorio de Nisa, en una larga cita del *Discurso* que utiliza frente a sus oponentes del momento, al tener los atenienses los ojos del alma invadidos por el culto a los ídolos, no podían ver la verdad de las cosas⁴⁸. Mas sí que llegaron a entender algo: que la divinidad no podía comprenderse completamente a causa de la grandeza de la misma naturaleza divina⁴⁹. Por esta razón, confesando que no podían conocer a Dios, habían erigido ese altar al Dios desconocido⁵⁰. Y sorprendentemente añade el Niseno: «Pero que su mente esperaba al que verdaderamente es Dios, lo atesta el Apóstol, al anunciarles el Dios que ellos consideraban adorar dignamente mediante ese altar»⁵¹.

Pero es quizás san Ambrosio el Padre que —aprovechando la visión global del *Discurso* que aparece en su comentario del tercer evangelio— más claramente se enfrenta al hecho de que «algunos no pueden inmediatamente creer que la salvación haya sido proporcionada al mundo a través de la cruz»⁵². Proporciona entonces un consejo preciso al evangelizador: «Muestra en tal caso mediante la historia de los griegos que esto es posible»⁵³.

47. «Ἦλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας· εὗρεν ἐκεῖ φιλοσόφους· ἐχρήσατο οὐ προφητικοῖς λόγοις οὐδὲ νομικοῖς, ἀλλ' εἶ που ἦν ἐκ προπαιδεύσεως μάθημα (...). διὰ τούτων ἄρχεται θεοσεβειαν παραδιδόναι», ORIGENES, *Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios*, 43 [en C. JENKINS, «Origen on 1 Corinthians», *JThS* 9 (1908), 513].

48. «Οἱ μὲν γὰρ οἰοῦναι λήμη τιτὶ τὰ περὶ τὰ εἶδωλα πλάνη τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς κατεχόμενοι, ἰδεῖν αὐτοπρὸς ὥπως τὴν εὐσεβῆ περὶ τῶν ὄντων ἀδυνατοῦντες ἀλήθειαν», SAN GREGORIO NISENO, *De deitate filii et spiritus sancti* [en W. JAEGER (dir.), *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), E.J. Brill, Leiden 1958-1996, vol. 10/2, 121].

49. «Ὅμως οἷον ἐπαφῆ τιτὶ τῶν λογισμῶν τοσοῦτον ἐνενόησαν, ὅτι οὐ πάντῃ καταληπτὸν τὸ Θεῖον ἐστίν, οὐδὲ οἷον ὁ λογισμὸς οἴεται, τοιοῦτον τῆ φύσει τὸ ὑπερκείμενον», *ibid.* (GNO 10/2, 121-122). Hay que decir que para Gregorio de Nisa, aún después de la revelación, permanece la trascendencia de Dios: cfr. P. STOCKMEIER, «Rivelazione nella Chiesa cristiana delle origini», en G. RUGGERI (a cura di), *Storia delle dottrine cristiane I. La rivelazione*, Edizioni Augustinus, Palermo 1992, 118.

50. Cfr. SAN GREGORIO NISENO, *De deitate filii et spiritus sancti* (GNO 10/2, 122).

51. «Ὅτι γὰρ πρὸς τὸν ὄντως ὄντα Θεὸν ἔβλεπεν αὐτῶν ἡ διάνοια, μαρτυρεῖ αὐτὸς ὁ Ἀπόστολος, ἐκεῖνον καταγγέλλων αὐτοῖς τὸν Θεόν, εἰς ὃν ἐσεβείν ἐκέλευε διὰ τῆς τοῦ βωμοῦ τιμῆς ῥόντο», *ibid.*

52. «Sed non statim per crucem possunt aliqui credere salutem mundo refusam», SAN AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 6, 108 [en *Opera Omnia di Sant'Ambrogio* (OOSA), Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1979ss, vol. 12, 92].

53. «Adstrue ergo per historiam Graecorum hoc fuisse possibile», *ibid.* Y los motivos: «Quo facilius in crucem Domini crederetur, proclive erit ut qui sua negare non possunt nostra confirmet», *ibid.*

De hecho, con anterioridad, ha explicado el obispo de Milán cuál debe ser el orden interno de la exposición doctrinal: «El orden de la discusión es el orden del desarrollo. Por ello también nosotros, cuando algunos de los gentiles son llamados a la Iglesia, debemos formar así la serie de los preceptos: primero, enseñar que el Dios único es autor del mundo y de todas las cosas, en quien vivimos, existimos y nos movemos, siendo de su estirpe, para [mostrar] que no sólo por los dones de la luz y de la vida, sino también a causa de un cierto parentesco con Él, haya de ser amado por nosotros; después, destruir aquella idea acerca de los ídolos, ya que no puede la materia de oro y plata o de madera poseer en sí la virtud divina. Cuando [les] hayas persuadido de que Dios es uno, mediante su indicio [les] añadirás que la salvación nos ha sido dada a través de Cristo, comenzando por aquellas cosas que hizo en carne [mortal] y describiendo aquellas divinas —de modo que se vea que era más que un mero hombre— como la victoria sobre la muerte por la fuerza de uno, muerto y resucitado de los infiernos. Pues poco a poco crece la fe, para que cuando se vea que estaba por encima del [poder del] hombre, se crea que es Dios»⁵⁴. Así, el modo de proceder de san Pablo en Atenas resulta un modelo perfecto de tal orden expositivo, gracias al cual, algunos creyeron primero en el hombre y luego en su divinidad⁵⁵. Dicho orden debería ser conservado toda vez que se exponga la verdadera fe a los gentiles⁵⁶.

54. «Ordo igitur disputationis est ordo tractatus, et ideo etiam nos, cum aliqui gentibus vocantur ad ecclesiam, ita praeceptorum seriem formare debemus, ut primo unum Deum auctorem mundi omniumque esse doceamus, in quo vivimus et sumus et movemur, cuius et genus sumus, ut non solum propter munera lucis et vitae, verum etiam propter cognationem quandam generis diligendus a nobis sit, deinde opinionem illam, quae est de idolis, destruamus, quod non possit auri argentique vel ligni materia vim in se habere divinam, cum unum Deum esse persuaseris, tunc indicio eius adstrues per Christum nobis salutem datam incipiens ab illis quae gessit in corpore et ea divina describens, ut plus quam homo fuisse videatur, victam unius virtute mortem, mortuum ab inferis suscitatum; paulatim enim fides crescit, ut cum supra hominem fuisse videatur, Deus esse credatur», *ibid.*, 6, 104 (OOSA 12, 86-88).

55. Cfr. *ibid.* (OOSA 12, 90). En la actualidad, una interpretación optimista del resultado del *Discurso* a partir de los vv. 32-34 se puede encontrar en N.C. CROY, «Hellenistic Philosophies and the Preaching of Resurrection (Acts 17: 18-32)», *NT* 39/1 (1997), 28; C.K. BARRETT, *A critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: in two volumes*, T & T Clark, Edinburgh 1994-1998, 854; M. DUMAIS, «Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres», *EeT(O)* 28/2 (1997), 170; J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday and Co., Garden City NY 1998, 612 (que realiza un resumen de las posiciones en la literatura). Se sugiere también una oposición entre epicúreos y estoicos en esos versículos en O. MICHEL, «Φιλοσοφία», en *ThWNT* 9, 184-185.

56. «Ergo tali Athenienses informavit praecepto, talis nobis aput [sic] gentiles ordo servandus est», *ibid.*

Sin embargo, será san Juan Crisóstomo quien explique con mayor profundidad la necesidad de iniciar la exposición cristiana a partir de la creación. La alusión a ésta permite que Cristo pueda ser anunciado a todos, también porque es necesario enseñar la doctrina de acuerdo con una cierta gradación, que ha de comenzar por los elementos más sencillos. Sería esto lo que, en última instancia, habrían hecho Moisés, san Juan y san Pablo, respectivamente, al comienzo de la Biblia, del cuarto evangelio y en el episodio del Areópago⁵⁷. Por tanto, la referencia a la creación para iniciar el discurso sobre Dios obedece no tanto a razones históricas o a la presentación cronológica de los hechos, sino a la misma estructura de la revelación divina dirigida al hombre, criatura discursiva y racional.

5. HACIA UNA ARTICULACIÓN «TEOLÓGICA» DE LA REVELACIÓN EN LA CREACIÓN Y LA REVELACIÓN EN LA HISTORIA

Más allá de esta dimensión antropológica, ¿se hallan en las referencias patrísticas al *Discurso* indicaciones concretas sobre el modo en que se articulan la revelación en la creación y la revelación histórica en la unidad del designio divino? No, explícitamente. Sin embargo, hay alusiones extremadamente sugerentes al respecto. Resulta iluminadora, por ejemplo, la manera en que Orígenes responde a las dificultades que el pagano Celso manifiesta sobre la posibilidad de una verdadera actuación divina en la creación: para Celso, si Dios interviniera en la creación, dejaría automáticamente de poseer la gloria que le corresponde (siendo la Encarnación un mero absurdo). La respuesta de Orígenes —criticando a Celso por no entender lo que Pablo ha enseñado cuando decía que en Él vivimos, nos movemos y existimos⁵⁸— muestra por el contrario que, precisamente porque Dios es el Creador trascendente de todo, su obrar inmanente en el mundo (y, en particular, la Encarnación del Verbo) no disminuye para nada la trascendencia divina. Trascendencia e inmanencia divinas no sólo no son excluyentes, sino que parecen reclamarse mutuamente en la respuesta origeniana.

57. «Καθάπερ γὰρ οἱ διδάσκαλοι οἱ παρὰ τῶν γονέων τὰ παιδία δεχόμενοι τὰ πρῶτα στοιχεῖα αὐτοῖς παραδίδασιν, οἱ δὲ παρ'ἐκείνων τὰ παιδία λαμβάνοντες, τὰ τελειότερα τῶν μαθημάτων αὐτοῖς ἐνηχοῦσι· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ μακάριος Μωσῆς, καὶ ὁ τῶν ἔθνῶν διδάσκαλος, καὶ ὁ τῆς βρουτῆς υἱὸς πεποιήκασιν», SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae I-LXVII in Genesim*, 2, 3 (PG 53, 29). En la misma línea y con idénticos protagonistas, cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sermones I-IX in Genesim*, 1, 2 (PG 54, 582-583).

58. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, 4, 5 (SChr 136, 198).

Para los Padres, Cristo es la plenitud de la autocomunicación divina al hombre, y este punto queda al margen de toda discusión en su pensamiento. No obstante, como considera Eusebio de Cesarea, «existe una doble razón de Él [de Cristo]: una, que ha sido más reciente, y que ha sido introducida a los hombres hace poco; la otra ciertamente [que está] en todo tiempo y más antigua que todos los siglos»⁵⁹. Está aludiendo a la obra creadora de Dios y a Cristo como cabeza de la creación, para añadir después que «a partir de estas cosas puede ciertamente aprender quien lo desea que uno es el principio de todas las cosas, superior y primero, más antiguo que lo primitivo (...), el bien que es causa de todas las cosas, que tiene en sí la fuerza de producirlas, vivificarlas, ayudarlas con su providencia, salvarlas, siendo el mismo y único Dios, del cual proceden y a través de cual son todas las cosas: pues en Él vivimos, nos movemos y existimos»⁶⁰. Y un poco más adelante sostendrá que todas esas cosas «anuncian al mismo Dios engendrado»⁶¹. Se trata de la «economía oculta»⁶² según nuestro Señor Jesucristo de la que se propone hablar al inicio del cuarto libro, dentro del contexto más general de la correspondencia entre la generación eterna del Hijo y su presencia en la creación.

De todos modos, será san Atanasio el Padre en el cual se encuentra más claramente un modo de razonar que podríamos denominar *del todo a la parte*. En torno a referencias a los vv. 27 y 28⁶³, contemplando al hombre como parte del cosmos y el Logos en Cristo como restaurador de la imagen divina en el ser humano, explica que «si no es insensato que el Verbo esté en la creación, la cual ha tenido un inicio, tampoco es insensato que esté en un hombre»⁶⁴. También porque «sería extraño que [el Verbo] se haga conocer a través de todo el cosmos»⁶⁵. Por encima

59. «Διττου δ' ὄντος τοῦ κατ' αὐτὸν λόγου ὁ μὲν νεώτερος ἂν εἴη, χθές καὶ πρώην εἰς ἀνθρώπους εἰσηγμένος· ὁ δὲ παντὸς χρόνου καὶ πάντων αἰώνων πρεσβύτερος», EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evangelica*, 4, 1 (PG 22, 252A). Eusebio parece tener esto en la cabeza cuando se refiere en otros lugares de la misma obra a una auténtica adoración de Dios fuera de los judíos, aludiendo a *Ml* 1,10.11 [cfr. *ibid.*, 1, 6 (PG 22, 60AB)] y a *Is* 44,14 [cfr. *ibid.* (PG 22, 64A)].

60. «Παρ' ὧν δὴ μαθεῖν ἔνεστιν, ὡς ἄρα μία μὲν εἴη τῶν ὅλων ἀρχή, μᾶλλον δὲ τὸ καὶ ἀρχῆς ἀνώτερον, καὶ πρώτου προγενέστερον (...), ἀγαθόν, τὸ πάντων αἴτιον, τὸ ποιητικόν, τὸ εὐεργητικόν, τὸ προνοητικόν, τὸ σωτήριον, αὐτὸς ὦν ὁ εἷς καὶ μόνος θεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα, δι' ὧν τὰ πάντ' ἐστίν· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν», *ibid.*, 4, 1 (PG 22, 252C).

61. «Θεὸν γεννητὸν αὐτὸν ἀποφαίνουσιν», *ibid.*, 4, 2 (PG 22, 253B).

62. «Μυστικὴ οἰκονομία», *ibid.*, 4, 1 (PG 22, 249D).

63. Cfr. SAN ATANASIO, *De incarnatione verbi*, 8,1 (SChr 199,288) y 42,4 (SChr 199, 416), respectivamente.

64. «Εἰ δὲ καὶ γενητῆς οὕσης τῆς κτίσεως, οὐκ ἄτοπον ἐν αὐτῇ τὸν Λόγον εἶναι, οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ αὐτὸν εἶναι ἄτοπον», *ibid.*, 42, 3 (SChr 199, 416).

65. «Ἀτοπώτατον ἂν εἴη καὶ δι' ὅλου τοῦ κόσμου γνωρίζεσθαι τὸν τοιοῦτον [Λόγον]», *ibid.*, 41, 7 (SChr 199, 414).

de los defectos técnicos del razonamiento respecto de la unión hipostática, vale la pena resaltar cómo la misma Encarnación es tratada dentro del misterio de la divina providencia, como máximo vértice, histórico y cósmico, del designio creador de Dios. De hecho, a partir del orden y de la sabiduría que se muestra en el cosmos, Atanasio encuentra abierto el camino para alcanzar al Logos, mas no sólo como principio racional del mundo, sino en sentido hipostatizado⁶⁶. Su captación de la omnipotencia y fidelidad divinas para con su creación le permite abrir una vía razonable desde la que contemplar el misterio del Verbo encarnado.

* * *

Así pues, a la luz de las referencias patrísticas que han sido presentadas, consideramos que un adecuado enfoque teológico de la revelación en la creación y de sus relaciones con la revelación histórica debería señalar los siguientes puntos fundamentales:

- Atendiendo a toda la economía de la salvación, una articulación de la revelación divina mediante el binomio revelación en la creación y revelación en la historia resulta el modo más originario de describir la forma en que se realiza la autocomunicación divina al hombre.
- Mientras que privilegiar la revelación en la creación respecto de la revelación histórica equivale a disminuir el sentido de la historia (y de la historia particular del pueblo de Israel, dentro de los planes divinos), pretender reducir la revelación en la creación a una primera etapa temporal de la revelación histórica significa minimizar la relación permanente que el acto de la Creación establece entre la criatura y el Creador, así como olvidar la misma creaturalidad de la historia humana y del tiempo del universo.
- La contemplación de un orden y una racionalidad en el mundo, *y de un ser humano que no puede dejar de preguntarse acerca de ellos* hacen referencia a la permanente posibilidad de percibir la creación como proyecto divino unitario, revelación de Dios, que se despliega a través del tiempo.

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

66. Cfr. P. STOCKMEIER, «Rivelazione...», cit., 111.