

## INFLUENCIAS FILOSOFICAS EN LA IDEA DE DIOS DE LOS PRIMEROS TEÓLOGOS CRISTIANOS, SEGUN AMOR RUIBAL

César Raña Dafonte

Antes de iniciar la exposición sobre las influencias de la filosofía antigua en las primeras sistematizaciones de la idea cristiana de la Divinidad, hemos de delimitar el ámbito de nuestros análisis. Nos centraremos principalmente en los desarrollos de Angel Amor Ruibal sobre el tema, sin olvidar el cotejo de sus apreciaciones con algunos estudios relevantes y más recientes sobre el problema. Por otra parte, al referirnos a los primeros pensadores cristianos, nos fijaremos en aquellos que tienen un especial significado para la historia de la filosofía en el marco del cristianismo; por ello prescindimos tanto de los escritos canónicos del Nuevo Testamento, como de los llamados Padres Apostólicos, porque, aunque pudiéramos hablar de ciertos aspectos filosóficos implícitos, todavía no hay una postura clara hacia la filosofía, ni una utilización consciente de la misma (1). Nos limitamos, pues, a aquellos pensadores que por distintos motivos ya tienen una relación explícita con la filosofía. En este ámbito es digno de tener en cuenta en primer lugar S. Justino, entre los Apologistas del s. II, y, sobre todo, los Alejandrinos Clemente y Orígenes (2) en la primera parte del s. III. En los citados autores encontramos, sin duda, la primera acogida consciente de la filosofía, así como la utilización de la misma en la defensa y exposición de sus creencias cristianas. Estimamos que el significado de estos primeros teólogos-filósofos es de verdadera trascendencia histórica, por ser los iniciadores de una línea de

(1) Sobre los aspectos filosóficos implícitos en los primeros escritos cristianos, Cfr. A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago de Compostela, Tipografía "El Eco Franciscano", (s.f.) Vol. V, pp. 258-260. (En adelante esta obra será citada con las siglas PFD. Si sólo se señala número romano y cifra arábiga, indican el volumen y página respectivamente. Los volúmenes I y II serán citados por la nueva edición, C.S.I.C., Madrid, 1972, 1974). W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, F.C.E., México, 1ª reimpresión, 1971, pp. 9-43. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media (desde los Orígenes patristicos hasta el fin del s. XIV)*, Gredos, Madrid, 2ª ed. (3ª reimpresión), 1982, pp. 11-15.

(2) "Clemente de Alejandría, ..., y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana... La teología como tal no era lo nuevo en el pensamiento filosófico de los alejandrinos. Lo nuevo era el hecho de que usaran la especulación filosófica para sostener una religión positiva" (W. Jaeger, *op. cit.*, p. 71).

pensamiento que marcará huella profunda y duradera en el mundo Occidental (3). Otra acotación que se desprende del título del trabajo, es que nos ceñiremos exclusivamente al tema de Dios por la especial relevancia que tiene en estos primeros pensadores cristianos y que nuestro autor ha puesto de manifiesto.

## 1. Carácter y alcance de las influencias

Amor Ruibal se sitúa entre dos opiniones extremas, al delimitar el alcance de las influencias filosóficas en la concepción cristiana de la Divinidad, para luego exponer su propia versión. La *primera opinión* declara que la idea cristiana acerca de Dios es derivación directa del helenismo “en especial de la filosofía platónica y platonizante” (4). Dentro de esta postura surgen *dos modalidades*: “la de los que *a priori* desechan todo sobrenaturalismo en teología, y creen por lo tanto obligado el nexo de la teoría cristiana sobre Dios con el de la teología helénica, como evolución de la misma, en contacto con otros factores complementarios; y la de los partidarios del sobrenaturalismo *tradicionalista*, que afirman la existencia de relaciones sustanciales entre las doctrinas de los filósofos acerca de Dios y las doctrinas del cristianismo, en cuanto unas y otras tienen como fuente común la revelación primitiva, en la cual, como se sabe, funda el tradicionalismo el criterio supremo de verdad en el humano conocer” (5). Los antisobrenaturalistas reducen el dogma a filosofía, mientras que los tradicionalistas elevan la filosofía al rango de dogma. La *segunda opinión* intenta negar toda influencia de la filosofía griega en la teología cristiana, creyendo así alejar el peligro de las exageraciones heterodoxas de las posturas anteriores (6).

La *crítica* de estos dos extremos queda claramente definida en las siguientes palabras: “Todos estos procedimientos por su misma índole *a priori*, que lejos de ajustarse a la verdad de los hechos, intentan ajustar los hechos a las fórmulas de los respectivos sistemas, llevan en sí el germen de la inestabilidad y de su descrédito” (7). O. Gigon coincide con ésta apreciación ruibaliana, al rechazar con energía procedimientos apriorísticos: “Por cuanto se refiere al primitivo cristianismo, no faltan

---

(3) A.H. Armstrong subraya enérgicamente la significación de los primeros teólogos cristianos: “La influencia de esa teología en el pensamiento europeo ulterior ha tenido enorme importancia, por lo cual el historiador de la filosofía antigua se ve absolutamente precisado a hacer alguna referencia a los comienzos de esa teología” (*Introducción a la filosofía antigua*, EUDEBA, 5ª ed., B. Aires, 1983, p. 257). Sobre este libro escribe el prestigioso historiador de la filosofía griega W.K.C. Guthrie: “La finalidad del autor es investigar la transición de la filosofía pagana helénica a la filosofía cristiana que, como el dice, se deriva de ella por uno de sus lados. Ninguna otra obra, por lo que yo sepa, intenta prestar este valioso y difícil servicio, al menos con la amplitud con que lo hace el libro de Armstrong” (*Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, F.C.E., 8ª reimpr., Madrid, 1981, p. 160).

(4) V, 86.

(5) *Ibid.*, 86-87. Sobre el Tradicionalismo, Cfr., II, 115-123.

(6) Loc. cit.

(7) *Ibid.*, 87.

ensayos que, sin dignarse apenas echar una mirada al nacimiento y desarrollo de las doctrinas teológicas, se zambullen casi exclusivamente en los aspectos del fenómeno que autorizan el establecimiento de una conexión histórica con cualquier comunidad judía disidente o con una religión misteriosa griega de cualquier tipo..." (8).

Para hacer ver que la idea cristiana de Dios no es derivación de la teología griega, el pensador compostelano hace una breve síntesis de los principios que informan la teología de las escuelas griegas; señalando, ante todo, que es ajeno a la filosofía griega el admitir la Divinidad como principio independiente de la producción de las cosas (9), pues es notorio que la idea de creación no la comparten los pensadores helénicos. También subraya con claridad las influencias del *orfismo* en Grecia, afirmando que proporcionó el concepto fundamental que preside a la teología griega, siendo la razón de la unidad general de los sistemas a pesar de sus divergencias peculiares. Las ideas órficas, en efecto, tan extrañas por su origen y por su carácter al espíritu griego, adquirieron allí un singular arraigo; sobre todo en lo concerniente a "un *desenvolvimiento* cíclico de las existencias que vienen de fuente divina y después de evolucionar en el tiempo bajo la energía misma divina, retornan a su origen" (10). Asimismo es extraña a la filosofía griega la idea de un Dios personal (11). "La concepción griega de la Divinidad en su condición de principio no determinado de las cosas, constituye el tipo más cumplido de *henoteísmo*; que es, ..., la forma intermedia (...) entre el *monoteísmo* y el *politeísmo*" (12). De todo ello se concluye que estas ideas, que son algo así como el "substratum" de los sistemas griegos en su aspecto filosófico teológico, "hacen ver ..., la distancia que media entre la concepción griega y la cristiana en orden a la Divinidad" (13).

El dilema planteado le servirá para exponer con nitidez su *propia postura*, que trata de establecer un equilibrio que equidista de las opiniones relacionadas. Se sintetiza en dos pasajes claros:

"La idea cristiana de Dios, está formada dentro de los principios del cristianismo, según los dictados de su doctrina y la exigencia ineludible de sus enseñanzas. Es la idea misma que ofrece el hebraísmo, siquiera se eleve y perfeccione, con una designación más determinada de lo divino, de sus atributos y operaciones, y con una afirmación más concreta de los valores de lo infinito, que en la teología hebrea se ofrecen harto indeterminadas y fluctuantes" (14).

La concepción cristiana de Dios que incluye una entidad personal y creado-

---

(8) *La cultura antigua y el cristianismo*, Gredos, Madrid, 1970, p. 10.

(9) V, 80.

(10) *Ibid.*, 81.

(11) *Ibid.*, 83.

(12) *Ibid.*, 84. Sobre el Henoteísmo, Cfr., II, 229-232 y *Cuatro Manuscritos Inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 360.

(13) *Ibid.*, 85-86. En este momento sólo recuerda ciertos datos elementales, pero el tema de Dios en la filosofía griega lo desarrolla con cierta amplitud en V, 1-78.

(14) V, 88.

ra, por una parte trascendente, pero también inmanente a las realidades contingentes, es totalmente autónoma e independiente de cualquier filosofía. Ahora bien, todo esto no excluye las matizaciones siguientes:

“Es indudable que la idea teológica cristiana en contacto con la filosofía griega, recibió de ésta influencias marcadas de sistema y elaboración científica” (15).

Estas afirmaciones son complementarias de lo establecido anteriormente, es decir, por una parte “el sistema teológico cristiano no es continuación de la teología helénica”, pero no por eso “se excluyen sus influencias y aún conceptos primarios, traducidos en ideas no incompatibles con los dogmas, siquiera su adaptación adecuada y exacta hubiese de ser paulatina y de fases sucesivas” (16). Más adelante concreta todavía su postura: “Lejos de servir de base las antiguas teorías de la filosofía a la idea cristiana de Dios y de lo infinito en sí, no menos que en sus relaciones con lo finito, son por el contrario estas ideas ya definidas las que sirven de base y norma de adaptación a las enseñanzas de la filosofía, que la teología patrística recibe como fórmulas de explicación doctrinal; que por eso muchas veces aparecen ora cercenadas, ora quebrantadas en su genuina significación, múltiples conceptos de la filosofía al introducirse en los dominios del dogma” (17).

En síntesis. A pesar de la autonomía e independencia de la idea cristiana de Dios en relación con la filosofía griega, no se puede negar su influjo en el perfeccionamiento sistemático de esa idea de la Divinidad.

Existen *dos motivos* principales para los primeros teólogos cristianos, que explican la compenetración filosófico-dogmática, que se manifiesta especialmente en la determinación de la idea de Dios. El *primero* es la convicción de que existe similitud fundamental entre las doctrinas dogmáticas y filosóficas por proceder ambas de una *fuerza común* de la verdad. Es lo que en un principio abre las puertas a la aceptación de la filosofía en el ámbito teológico, aún cuando se trata más bien de un criterio apriorístico. Su expresión más aguda es la conocida teoría del “logos spermatikós”: “Todos los hombres participan de esa virtud iluminativa del *logos*, mediante la cual en todos los sistemas y escuelas se halla un fondo doctrinal de verdades comunes (además de los primeros principios), que es preciso reconocer” (18). Se trata de un criterio terminan-

---

(15) *Ibid.*, 87. A este propósito escribe H. Rousseau: “El cristianismo introducía una nueva idea de Dios que era preciso exponer, aclarar, utilizando conceptos y estructuras griegas” (*El pensamiento cristiano*, Oikos-tau, Barcelona, 1978, p. 19).

(16) *Ibid.*, 86.

(17) *Ibid.*, 88. Por su parte afirma J.L. Prestige: “Por más que la filosofía cristiana sea deudora a las escuelas de Platón y Aristóteles, particularmente a la primera, la contribución estoica al acervo común de ideas de ninguna manera es despreciable. El cristianismo fue ecléctico en su filosofía, aunque su *selección* se veía siempre *controlada por las enseñanzas y precedentes de las escrituras*” (*Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1977, p. 59. Su-brayado nuestro).

(18) V, 175.

te en los primeros teólogos-filósofos: Justino, Clemente Alejandrino y Orígenes (19). De tal creencia surgía, como consecuencia lógica, el estudio de la filosofía por parte de los pensadores cristianos, para incorporar lo que en ella había de verdad.

El *segundo* motivo nace de las *exigencias didácticas* en la exposición de la verdad revelada y, de modo especial, las *necesidades apologéticas*, urgentes para los primeros teólogos. Amor Ruibal señala todavía un *tercer* motivo en momentos posteriores, consistente en la *necesidad de sistematizar* científicamente las verdades de fe. En este estadio ya se da una mayor elaboración y depuración de las ideas filosóficas, "pues si bien las exigencias teológicas son la finalidad común en las aproximaciones de que se trata, la interpretación inmediata de un dogma y de su valor filosófico impone necesariamente una mayor selección en los recursos de sistema. Y esto es lo que queremos significar al señalar esa tercera razón de compenetraciones filosófico-dogmáticas" (20).

Como se desprende de lo dicho, ya en los primeros siglos los escritores cristianos distinguían entre fe y filosofía. El problema surgía a la hora de dar cabida con mayor o menor amplitud a los elementos filosóficos en la explicación de las verdades de fe. Pues, como apunta A.H. Armstrong, en un contexto muy similar, "al realizar esta tarea, gran parte de su actividad fue de índole estrictamente filosófica y de ningún modo menospreciaron la razón o negaron la posibilidad de razonar partiendo de los primeros principios conocidos de manera natural" (21).

Los *postulados fundamentales* que están presentes en la tarea de utilización de la filosofía son los siguientes: no puede haber contradicción entre la doctrina revelada y la filosofía, por proceder ambas de Dios, fuente suprema de la verdad. Por otra parte, puesto que la revelación procede inmediatamente de Dios no está sujeta a error; mientras que la filosofía, que procede directamente del discurso humano, no está en las mismas condiciones. Por ello la norma suprema de verdad es la doctrina revelada, y así la filosofía verdadera no puede estar en contradicción con la verdad de fe; con lo cual todo elemento filosófico inconciliable con la creencia se rechaza como falso (22).

---

(19) *Ibid.*, pp. 175-179.

(20) *Ibid.*, 183-184. Refiriéndose a los motivos que deciden la utilización de la filosofía por los primeros teólogos cristianos, escribe A.H. Armstrong: "Hubo dos motivos que inspiraron su obra; el primero, de índole apologética fue el hacer comprensibles y atrayentes las verdades del cristianismo para aquellos que habían sido educados en la filosofía griega, y el segundo, el deseo, ..., de utilizar todo cuanto fuera utilizable en la sabiduría de los griegos con el propósito de coordinar las verdades tradicionales, comprender su interdependencia y penetrar más profundamente su significado" (*Op. cit.*, p. 255).

(21) A.H. Armstrong, *Op. cit.*, p. 255.

(22) V, 204-206. Cfr., A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Ed. Marova, Madrid, 1977, pp. 102-103.

## 2. Concreción de las influencias

Al concretar las influencias extracristianas en la sistematización de la idea de Dios de los primeros teólogos-filósofos (Justino, Clemente, Orígenes), es necesario considerar dos síntesis que preceden y acompañan a la realizada por los cristianos, dada su especial significación e influjo: la síntesis del *judáismo helenizante*, y el *gnosticismo*.

La síntesis *judáico-helenizante* se caracteriza “por hacer entrar el concepto de Dios y en general el contenido de los dogmas, en los cauces y orientaciones filosóficas de los sistemas griegos, principalmente el platonismo” (23). Esta síntesis llega a su plenitud con Filón, quien en su filosofía está principalmente influenciado por el platonismo y el estoicismo, y ha llevado a cabo un acentuado acercamiento entre la filosofía y las doctrinas bíblicas del Antiguo Testamento. Puesto que muchos de los primitivos cristianos se habían formado en un ambiente filosófico similar y, como la adaptación filoniana ya era un ensayo de síntesis entre filosofía y doctrina revelada; de ahí la gran influencia de Filón en las primeras tentativas de sistematización teológica cristiana (24).

En cuanto al *gnosticismo*, se trata, como es sabido, de una tendencia heterodoxa de gran difusión en los primeros siglos de la Iglesia, que ya tiene sus raíces en tiempos anteriores al cristianismo. “Sus orígenes son hartamente discutidos; para nosotros la fuente del gnosticismo está, aunque nadie haya pensado en ello, que sepamos, en las *doctrinas órficas* y en el *culto dionisiaco*, con elementos yuxtapuestos de las religiones semíticas, y de la filosofía helénica, hasta sistematizarse luego con la teología bíblica” (25). En sus orígenes las teorías gnósticas presentan dos direcciones fundamentales, en lo que se refiere a la interpretación de la realidad divina y de los seres finitos, la denominada tendencia *teosófica-semítica*, en la que predomina el simbolismo religioso; y la *teosófi-*

---

(23) V, 89.

(24) V, 104. Por el especial relieve de Filón, veamos lo que afirman otros estudiosos: W. Jaeger: “Filón de Alejandría es para nosotros, ..., el prototipo del filósofo judío que ha absorbido toda la tradición griega y hace uso de su rico vocabulario conceptual y de sus medios literarios para probar su punto de vista no a los griegos sino a sus compatriotas judíos” (*Op. cit.*, p. 49). Subraya también la gran influencia de Filón en la teología cristiana primitiva, (*Loc. cit.*, nota 15).

Por su parte J. Danielou, afirma: “Si la exégesis de Filón es en muchos aspectos discutible, su teología representa, por el contrario, una síntesis extraordinaria. Constituye la primera tentativa para tratar de explicar los datos bíblicos por medio de los cuadros de la filosofía antigua. Filón toma estos cuadros a la vez de Platón, de Aristóteles y de los estoicos” (*Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1963, p. 169).

En el mismo contexto, escribe A.H. Armstrong: “La importancia de Filón en la evolución ulterior del pensamiento cristiano, ..., reside en haber llevado a cabo la yuxtaposición, si no la unión orgánica y coherente, de las ideas judías con las griegas” (*Op. cit.*, p. 265).

(25) V, 93. Sobre los orígenes y principal literatura del gnosticismo, Cfr., B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, pp. 131-136; José Montserrat Torrents, “Introducción”, en *Los Gnósticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol. I, pp. 69-73.

*co-helénica*, en que predomina la interpretación filosófica de las ideas religiosas (26). Para explicar el orden cósmico y las relaciones entre la Divinidad y la materia hablan los gnósticos de una serie de entidades intermediarias, dado que la Divinidad queda totalmente alejada e inaccesible de las demás entidades. Estos intermediarios “constituyen una serie gradual descendente, desde los *eones* más próximos a Dios, hasta los que están tocando los confines de la materia” (27). A causa de la diferencia que media entre el gnosticismo y la gnosis cristiana ortodoxa, se explica la decidida oposición de los pensadores cristianos. La lucha antignóstica tiene su momento álgido en el siglo II, pero no se trata de un combate doctrinal sistemático sino de una oposición que podemos denominar jerárquica y de autoridad: “La doctrina de la iglesia y ésta con su magisterio desconocen y desechan las doctrinas gnósticas, luego éstas son heterodoxas e inadmisibles” (28). La razón de esta actitud está en que el pensamiento cristiano ortodoxo todavía no poseía un sistema de filosofía para oponer a sus adversarios. Es interesante la siguiente advertencia: “Debemos añadir ahora, que habiendo sido los gnósticos los primeros en organizar teorías, y sistematizar doctrinas, de ellos hubieron de aprender y tomar procedimientos, y aún enseñanzas los escritores cristianos” (29).

La *síntesis cristiana*. Después de la obligada referencia al judaísmo helenizante y al gnosticismo, tratemos de concretar las influencias filosóficas que bien directamente, bien por mediación de las citadas síntesis, incorporan los primeros teólogos cristianos. Ante todo, hay que subrayar: “La síntesis teológica cristiana no constituye en sus principios labor orgánica semejante a las síntesis precedentes, sino que es obra de *yuxtaposición*, en que se intenta de una parte mantener intacta la verdad dogmática, y de otra recoger de la filosofía cuanto pudiera cooperar a su explicación y en especial a su defensa, cualquiera que fuese la escuela o sistema utilizable” (30). Centrándonos en el tema que nos ocupa, el punto fijo mantenido es la doctrina dogmática expresada en el Símbolo Apostólico. Ahora bien, en la explicación de los datos sobre la Divinidad allí contenidos se utiliza el bagaje conceptual según las preferencias de los pri-

---

(26) V, 95. Sobre los gnósticos escribía W. Jaeger (Con precaución y con intuición certera), en el año 1961: “No es posible especular ahora sobre el gnosticismo y su origen histórico, en el momento en que un gran número de fuentes gnósticas acaba de ser descubierto; este material puede cambiar la imagen tradicional de este fenómeno religioso” (*Op. cit.*, p. 82). Conocidas ya esas fuentes, J. Montserrat Torrents, en el año 1983, afirma: “En conclusión, el gnosticismo sistematizado por los heresiólogos no es todo el gnosticismo, sino sólo su vertiente especulativa y esotérica” (*Op. cit.*, p. 33).

(27) *Ibid.*, 100.

(28) *Ibid.*, 101. En lo que se refiere a la lucha antignóstica, recalca O. Gigon: “Constituye una de las más asombrosas empresas del cristianismo primitivo el no haberse dejado embaucar por la grandiosidad especulativa que caracteriza a la mayor parte de los sistemas gnósticos. (*Op. cit.*, p. 205).

(29) V, 102. En el mismo sentido, B. Altaner: “Puede decirse que la producción literaria gnóstica precedió a la ortodoxa en el campo teológico y cristológico, y que en el transcurso del siglo II se desarrolló más que esta” (*Op. cit.*, p. 131).

(30) V, 90.

meros teólogos cristianos (31). Sin duda la filosofía *platónica* es la que ejerce una influencia más destacada, pues goza de especial aceptación. Por ello, la idea platónica de un Dios trascendente y abstracto pasó a través del filonismo a los gnósticos, y ejerció influencias claras en los primeros pensadores cristianos (32).

Por otra parte, la concepción *estoica* sobre la Divinidad, que se opone a la visión abstracta platónica, introduce a Dios como factor interno de la naturaleza. Filón también asume esta idea para hacer intervenir a Dios en el mundo mediante sus *Energías* o *Potencias*, pero conservando su fondo platónico hace grandes transformaciones en la doctrina estoica, dando como resultado una doctrina “semiestoica y semiplatónica” que tuvo claras repercusiones en varios escritores de la Iglesia (33). Otra idea platónica de gran influjo en los primeros Padres es la teoría de las ideas-tipos de las cosas que se traducen en ejemplares existentes en la mente divina, en lo que se introduce un dinamismo exigido por los principios dogmáticos cristianos y, en parte, por influencia del estoicismo (34).

Un tema en que se ve concretada, de modo especial, la influencia predominante de ciertas tendencias de la filosofía griega es la explicación de la creencia en un Dios único y trascendente, pero también creador y providente, por tanto presente en las cosas mundanas. Es lo que nuestro autor denomina “el principio de *trascendencia* y el principio de *inmanencia*” que tiene sus orígenes en el pensamiento griego, cuando trata de buscar “una aproximación entre los extremos que reconoce como antitéticos y que parecen dividir lo existente en dos secciones opuestas esencialmente, la de la materia y la del espíritu” (35). En la solución al problema de las comunicaciones entre la Idea y la realidad cósmica destacan las explicaciones *platónica* y *neoplatónica*, que tanto han influido en la filosofía religiosa posterior (36).

Por el *principio de trascendencia* se coloca a Dios fuera de toda representación conceptual, según la doctrina ultratrascendente neoplatónica, y determina el supremo imperio de las *ideas divinas* sobre las realidades finitas (37). El influjo de este principio es notorio en la escuela cristiana de Alejandría, sobre todo en Clemente y Orígenes; de tal forma que da la impresión de que estos escritores acomodan el Dogma a la doctrina de Plotino, si no constara que las “Enéadas” fueron escritas después de la muerte de Orígenes. Pero eso se explica porque se “reflejaba la atmósfera del mismo medio ambiente neoplatónico en que las Enéadas se formaron” (38). La misma doc-

---

(31) Loc. cit.

(32) Cfr., *ibid.*, 91.

(33) V, 105.

(34) *Ibid.*, 107-108. Por su parte A.H. Armstrong afirma: “Las filosofías helénicas que influyeron en los comienzos de este pensamiento cristiano fueron, como es natural, las de mayor importancia en el mundo greco-romano: el platonismo medio y el estoicismo” (p. 257).

(35) IV, 42.

(36) *Ibid.*, 43.

(37) *Ibid.*, 45.

(38) *Ibid.*, 49.

trina de la trascendencia divina sigue influyendo en momentos sucesivos de la escuela alejandrina. Por ello se puede afirmar que “con las teorías de la escuela alejandrina sobre la Divinidad y lo divino, y sobre la realidad creada y sus relaciones con lo infinito..., quedaban echadas las bases suficientes y autorizadas para que las soluciones de la filosofía neoplatónica fuesen bien recibidas de la patrística, y ocupasen lugar preferente en las interpretaciones de la teología” (39). Efectivamente, la orientación doctrinal neoplatónica no tardó en trascender el ámbito alejandrino, asegurando su influencia en la teología universal. “Bajo la influencia de las doctrinas agustinianas quedó definitivamente decidida en la teología de occidente la teoría griega de que venimos hablando, siquiera hubiesen de moderarse y oscilar sus aplicaciones en los tiempos posteriores” (40).

Aunque la teología haya asimilado la teoría platonizante de la trascendencia, para ello tuvo que desviarla de sus cauces originales: “así el proceso *entitativo divino* quedó limitado al seno de Dios, y a la explicación de las personas de la Trinidad. Y a la evolución en categorías de lo divino que el neoplatonismo y sus similares extendieron hasta el mundo y hasta el hombre, hizo la sistematización cristiana corresponder el *proceso de las ideas* como ejempladas en las cosas según los ejemplares divinos, entendidos estos y aquellos a la platónico o neoplatónico ciertamente, pero sin elemento alguno de evolución sustancial en el ser primero” (41). Por todo lo cual, podemos afirmar que el principio de trascendencia en su proceso manifestativo hasta descender al mundo sensible, adquiere dos modalidades totalmente diversas, según los sistemas a que se subordina: “1<sup>o</sup> como proceso *ontológico* en las teorías unitarias y emanatistas de lo divino, al modo que se presentan en el gnosticismo y en la escuela neoplatónica; 2<sup>o</sup> como proceso *ideológico*, o sea mediante la teoría del *ejemplarismo divino* en cuanto la Divinidad es centro de donde proceden los tipos ideales de los seres finitos que se objetivan en éstos, constituyendo la razón esencial de los mismos, y las formas también objetivadas de las categorías entitativas” (42).

Al referirse al *principio de inmanencia*, Amor Ruibal da por supuestas una serie de ideas sobre el tema de las *razones seminales*. Esta teoría tiene su origen en Grecia, como es sabido, y los Padres de la Iglesia la han acomodado a la gnosis cristiana, llegando a adquirir diversos matices entre los teólogos y filósofos antiguos. El origen del principio de inmanencia hay que buscarlo en la filosofía platónica, en su teoría de la participación de las ideas: “este principio de *inmanencia* en lo real del ser trascendente de la Idea era la base de la correlación entre la materia y el espíritu, entre lo contingente y lo necesario” (43). Los estoicos tomando el elemento de inmanencia según el concepto platónico le dieron una nueva versión acorde con su teoría: “el principio de ser y de actividad en el universo lo constituye en el estoicismo el *alma del mundo*, o *razón generadora del mismo*, que se revela a través de los seres cuya

(39) *Ibid.*, 52.

(40) *Ibid.*, 67; Cfr., I, 242-246.

(41) IV, 72-73.

(42) *Ibid.*, 115.

(43) I, 240-241.

eficiencia y virtualidad es debida a las *razones* o *verbos seminales*, que ora son participaciones, ora modalidades del *Verbo* o *Razón* que aparece como alma del mundo” (44). Los Padres Alejandrinos, formados según la tradición platónica y estoica, son los introductores de la teoría de las razones seminales en el cristianismo, aunque, como es lógico sin la forma panteísta que reviste en la filosofía griega. Justamente la teoría de las razones seminales responde a lo que el autor denomina principio de inmanencia. “Esas *razones seminales*, en efecto, resultante estoica y neoplatónica en el cristianismo, constituían como el reflejo de las divinas comunicaciones al hombre, por cuya consideración y estudio pudiese este encaminarse a Dios” (45).

También ahora hemos de aclarar que la significación del principio de inmanencia es radicalmente distinta en el pensamiento pagano y en su adaptación cristiana, en correspondencia con lo que sucedía con el principio de trascendencia; así “puesto que en FILÓN, en los neoplatónicos y gnósticos el principio de trascendencia desciende hasta el mundo en calidad de emanación objetiva, el principio de *inmanencia* y sus *razones seminales* son también elementos objetivos de retorno a la Divinidad por la escala de entes intermediarios. Pero en el sistema cristiano, aunque con oscilaciones varias, así como el descenso al hombre del principio de *trascendencia* realizase en el orden de las *ideas ejemplares*, de igual suerte el principio de *inmanencia* no tiene lugar sino por las ideas *ejempladas*, que dan la índole de las razones seminales” (46). Según notábamos anteriormente sobre el otro principio, hemos de afirmar ahora que el principio de inmanencia entra en el mundo latino por mediación de la patrística griega, en concreto, la alejandrina; y el pensador latino que motiva su vigencia perdurable en el pensamiento teológico cristiano posterior es, sin duda alguna, S. Agustín (47).

Terminamos la concreción de los principales influjos filosóficos, en la primera elaboración sistemática del concepto cristiano de Dios, con una alusión al *tema del logos*, que es utilizado sobre todo para determinar las relaciones de Dios con el universo. Primeramente nuestro filósofo realiza un estudio del origen y sucesivas determinaciones del concepto de Logos en el pensamiento griego: “El concepto vago y universal de la entidad divina en cuanto *Logos*, y que aparece ora como principio físico de la

---

(44) *Ibid.*, 241.

(45) IV, 116.

(46) *Ibid.*, 117. Es necesario matizar lo que en este texto Amor Ruibal atribuye a Filón, sobre el emanatismo. En efecto, según establece con claridad J.M. Triviño: “En cuanto al papel de la Divinidad en su operación creadora del universo, la absoluta desvinculación de la esencia divina respecto del mundo sensible y los demás seres excluye del pensamiento filoniano la idea de que el proceso consistiera en una mera derivación o evolución de su divina esencia” (“Introducción”, en *Filón de Alejandría, Obras completas*, Ed. Acervo Cultural, B. Aires, 1975, Vol. I, p. 44). Por su parte J. Danielou insiste en esta misma apreciación: “El primer artículo de la filosofía bíblica de Filón es la afirmación de la trascendencia de la naturaleza divina. Esto encierra varios aspectos: oposición radical entre lo creado y lo increado, diferencias de la naturaleza divina y de todas las demás realidades” (*Op. cit.*, p. 170). Sobre este problema, Cfr., el escrito de Filón “Sobre la inmutabilidad de Dios”, en *Obras completas (Op. cit.)*, Vol. II, pp. 73-114.

(47) Cfr., IV, 127-128, 130.

realidad cósmica, ora como base dinámica de la actividad de los seres, ora como virtualidad ultrasensible que penetra en la materia para constituir la forma y entidad peculiar de cada cosa, y aún de cada especie de cosas, ora finalmente como tipo metafísico de lo real, y condición de su inteligibilidad, recorre la filosofía griega hasta las últimas manifestaciones del neoplatonismo en la era cristiana” (48).

La idea de Logos es fundamental para explicar las líneas principales de la comunicación de Dios con lo finito, y justamente en este punto es donde aparece con más claridad la relación de la gnosis ortodoxa con las gnosis heterodoxas, debido a la inspiración común platónico-estoica “que utilizan en la explicación del universo, de su inteligibilidad y su relación a una idea infinita en el Ser divino” (49). Dentro del pensamiento cristiano ortodoxo aparece Logos bajo dos aspectos distintos e inconfundibles: “Uno como explicación de la realidad del mundo según el *ejemplar* preexistente en el Artífice supremo que hace inteligible las cosas por participación de la idea, y al mismo tiempo es la razón de que ellas tiendan ordenadamente a sus fines. El otro aspecto de Logos significa un concepto sobrenatural, y responde a la personalidad del Verbo en la doctrina revelada de la Trinidad mediante el cual aparece otra categoría de comunicaciones de que ahora no hablamos”. La primera acepción “es una adaptación filosófica de la tesis cristiana, verbal y de concepto, en cuanto compatible, o estimada compatible, con la doctrina ortodoxa sobre la causalidad de Dios en las cosas y la dependencia de las cosas respecto de Dios” (50). El concepto de Logos forma parte de las soluciones filosófico-teológicas sobre el Ser divino desde la génesis doctrinal de las mismas. Señala, por último, nuestro autor que la obra de Fión supone una mediación importante en la vigencia del tema del logos (51).

Como *resumen* de lo dicho acerca del primer encuentro entre las creencias cristianas y la filosofía para la concreción de la idea de Dios, podemos concluir que tal sistematización se realizó: “1<sup>o</sup> por contacto con los sistemas filosófico-religiosos ya de algún modo constituídos, tal como el de la síntesis judaico-helenizante, y el de la *gnosis* heterodoxa, por preceder a la gnosis ortodoxa en asimilar los factores filosóficos y erigirse en sistema; 2<sup>o</sup> por derivaciones doctrinales de los mismos sistemas, aplicadas en primer término a determinar las relaciones entre el universo y la Divinidad, fijando así, en forma científica, a tenor de la filosofía, el concepto de comunicaciones divino-humanas, y entre Dios como creador, y la entidad finita creada; 3<sup>o</sup> por incorporación directa de las teorías filosóficas griegas más en uso, depuradas un tanto para servir a la interpretación del concepto cristiano de Dios en sí, y en sus múltiples manifestaciones; de suerte que mediante aquella aproximación se erigiese en sistema una filosofía del Dogma, siquiera fuesen múltiples las oscilaciones que aún debía experi-

---

(48) V, 115 (Cfr., V, 115-118).

(49) *Ibid.*, 112.

(50) *Loc. cit.*

(51) V, 119. Sobre el tema del Logos en Filón, Cfr., J.M. Triviño, *op. cit.*, pp. 45-48; y, principalmente, J. Danielou, *op. cit.*, pp. 181-193.

mentar” (52). Esta adaptación es valorada con palabras concisas, pero significativas: “Sobre esta triple forma de adaptación (...) se ha constituido el articulado de la filosofía en el Dogma, bajo un *eclecticismo amorfo*, fuente de oscilaciones tan variadas, y de la fusión *no* siempre *coherente* de doctrinas filosóficas diversas” (53). A pesar de los inconvenientes, por otra parte explicables en los primeros pensadores cristianos, el contacto entre la fe cristiana y la filosofía es sumamente ventajoso, incluso para la propia filosofía (54).

Estimo que el análisis histórico-crítico de Amor Ruibal sobre las influencias filosóficas en la idea de Dios de los primeros teólogos-filósofos cristianos es muy sugerente, centrándose en las líneas de fondo esenciales. En ello se observa la gran capacidad de síntesis, y la asimilación profunda tanto de la filosofía griega, como del pensamiento cristiano de los primeros siglos. Por otra parte, según hemos indicado, sus apreciaciones muestran una notable consonancia con otros estudios muy posteriores.

Departamento de Filosofía y Antropología Social  
Universidad de Santiago

---

(52) V, 209-210.

(53) *Ibid.*, 210 (Subrayado nuestro).

(54) *Ibid.*, 172-174.