

La mediación del Logos, preexistente a la encarnación, en Eusebio de Cesárea

Llama poderosamente la atención, en la doctrina eusebiana del Logos, su enérgica inflexión cósmica, de tal manera que bien podría titularse «doctrina sobre el cosmos». El Logos no sería más que la razón última que explicaría su peculiar concepción del cosmos. Se podría decir que si Eusebio —que no es un solitario en su concepción— pudiese encontrar otra hipótesis para explicar el cosmos más válida que el Logos, su sistema no postularía al Logos. Aunque, por otra parte, también le obligan razones dogmáticas y tradicionales, a admitir la existencia del Logos con algunas de sus características. Su teología es una cosmología, cuyos últimos fundamentos se prolongan hasta el Logos, quien, por esta razón, enraiza en la divinidad, al mismo tiempo que es parte constitutiva del mismo cosmos. He aquí un texto revelador de la concepción eusebiana:

«Con razón Dios, inmensamente bueno, interpone la potencia intermedia, divina y omnipotente de su Logos Unigénito, que, por una parte, trata con el Padre del modo más perfecto y cercano posible y dentro de El goza de lo inefable y, por otra, se abaja mansamente y se configura con los que distan de la cumbre. Pues no es santo ni honesto que se una de otra manera con la materia corruptible y el cuerpo quien está más allá y por encima de las cosas. Por eso, ciertamente, el Logos divino, mezclándose a este universo y sujetando las riendas del mismo, lo rige y gobierna con una fuerza incorpórea y divina, gobernándolo muy sabiamente, según le parece ser justo.»¹

¹ LC = *Laus Constantini* c. 11 en PG = *Patrologia Graeca Migne* 20, 1381 ABC y en Hkl = I. A. Heikel (GCS 7) Leipzig 1902, 227, 9-12). El mismo paradigma y expresiones, la misma «forma», se encuentra de un modo decisivo en la concepción de FILÓN; incluso el «gozo» por el privilegio de la intimidad paterna según Num 16, 48. Vide «*Quis rer. div. her.* 205-206 (Mc. I, 501-2).

Dos expresiones espaciales caracterizan la posición y el modo de ser del Logos eusebiano: cercano al Ingénito y cercano a lo creado. En realidad, estas dos características del Logos constituyen en él dos estados o modos de existencia. ¿Cómo los concibe Eusebio?

Estados del Logos eusebiano.

La naturaleza y funciones del Logos-Mediador postulan un doble estado: uno, dentro del Padre, en trato con El y lo más cercano posible a El; y otro, en el cosmos, inmanente a la existencia extrapaterna².

El primer estado está especificado por la co-existencia con el Padre como presencia ante El. Eusebio urge la fuerza de las partículas «syn» y «pros» de Prov. 8, 27 que para él implican una presencia mutua. En este estado el Hijo posee subsistencia propia³, por lo que se diferencia del Logos de Tertuliano o Marcelo de Ancira, ya que el Logos eusebiano, en su carácter económico, no es concebido dinámicamente procediendo en orden a la economía mientras Dios la concibe, sino con existencia propia, sustanciado ya, personal y sustancialmente distinto del Padre, en fuerza precisamente de sus funciones económicas⁴. Esta presencia dentro del Padre es expresada con una serie de imágenes tradicionales: el Logos se encuentra o está dentro, en el santuario impenetrable e inaccesible del Reino Paterno. Luego es emitido hacia fuera por el Padre, precisamente para la «sotería»⁵. Los dos actos del Padre, aquel por el que engendra al Verbo y el de la emisión fuera del Reino Paterno, tienen como fin y están determinados por la «sotería». Lo que significa que, incluso dentro del Padre, después de la generación y antes de su emisión, el Logos está activo, obra en favor de la sotería⁶. El segundo estado comienza a partir del momento en que el Logos, como saliendo del Padre, empieza su obra soteriológica fuera del Reino Paterno⁷.

En la *Laus Constantini*⁸ se encuentra un amplio desarrollo de la imagen «reino paterno» fundida con la de nous/logos. Ambas expresan, ante todo, la absoluta trascendencia del Padre, inaccesible a cualquier ser que no sea el Logos. Únicamente por medio del Logos y únicamente cuando este sale de las profundidades paternas, llegarán los bienes paternos a otros seres distintos del Logos.

² LC c. 11 en PG 20, 1381 ABC y Hkl 227, 9-25.

³ ETh = *Ecclesiastica Theologia* en Kl = E. Klostermann (CGS 14) Leipzig 1906, 156, 23s.

⁴ Para la palabra «economía» en los PP.: W. GRASS, *Das patristische Wort oikonomia*, en *Zeitsch. für wissensch. Theol.* XVII (18-74) 465-504.

⁵ Vide p. 7s: descripción del sentido de «sotería» en Eusebio.

⁶ ETh 3,3 en Kl 154, 22-156, 25.

⁷ ETh 3,4 en Kl 159, 8-13.

⁸ c. 12 en Hkl 229, 19-231, 27.

Eusebio emplea otra imagen, muy expresiva en su concepción, que abarca toda la salida del Logos del Padre: el Logos procede como río de lo alto del Buen Padre y se derrama sobre el universo para el bien general de éste. Esta imagen, que puede dar a entender una cierta unidad de naturaleza, no contradice la concepción eusebiana del Logos sustanciado, con naturaleza diferente a la del Padre y no con mera distinción personal.

En el interior del Padre es engendrado y constituido primer mensajero (ángel) de los pensamientos paternos. Único modo de que la creación reciba el bien que proviene del Logos, quien a su vez lo ha recibido del Padre/Nous, escondido y nunca visto por nadie. Así el Logos es también el revelador del Padre. El Reino Paterno es la divinidad del Padre, de la que proviene el Fruto-Bueno (Logos) que desciende a la creación impregnándola toda de sí mismo como una irrigación⁹.

Una primera existencia, por tanto, del Logos es la presencia del Padre y, otro modo de existir, al salir de El. Salida determinada por la «sotería», de carácter, por tanto, económico. Al primer estado corresponde la acción creadora del Verbo que obra junto al Padre coexistiendo con El. En la segunda fase —segundo aspecto de la sotería— la acción posterior en el cosmos. Segunda fase caracterizada por la presencia del Logos en el interior del cosmos, presencia inmanente fundamental, en el que obra comunicándose de múltiples maneras¹⁰.

Estas afirmaciones eusebianas responden a su interrogante sobre el «principio» de todo lo existente, en concreto del cosmos. La múltiple y compleja acción del Padre y del Logos, es la explicación que da Eusebio como respuesta a su pregunta sobre el origen, existencia y permanencia del cosmos y que manifiestan su concepción sobre la «arché».

El «principio» (arché).

E. enumera diferentes teorías —de diversa procedencia filosófica— sobre el «principio» de todo lo creado. Su planteamiento a través de filósofos diferentes muestra la preocupación cósmica de E., aunque de ahí puede pasar fácilmente a la metafísica e incluso teológica. Las teorías son las siguientes: Tales de Mileto propone como principio universal, origen del cosmos, el agua; Anaximenes, el aire; Heráclito, el fuego; Pitágoras, los números; Epicuro y Demócrito, determinados corpúsculos; Empédocles, los cuatro elementos¹¹. Pero E. propone la misma Trinidad como principio

⁹ Vide etiam LC c. 1 en Hkl 198, 22-199, 3.

¹⁰ ETh 2, 17 en Kl 121, 11-15.

¹¹ PE = *Præparatio evangelica*, 7, 12 en K. Mras., 2 vol. (GCS 43, 1-2) Berlín, 1954-56, 1, 386, 7s.

universal de todo lo existente¹². En realidad, quien de alguna manera mantiene una analogía con estos principios es el Logos. Puesta la Trinidad, de esta manera, como principio único radical y total fundamento de toda la realidad existente, no es ésta explicable sin las Tres personas.

Pero en este principio trinitario, como principio, existe una gradación descendente, que va según el orden habitual de las personas: primero el Padre, luego el Hijo y finalmente el Espíritu Santo¹³. La imagen del reino envuelve al Padre y al Hijo en la especificación de su ser y de sus funciones como principio. El reino es el Padre, y el Hijo se encuentra dentro de él. Y dentro del reino-paterno, distingue E. una doble función vinculada a la distinción de los dos¹⁴.

El Padre-principio.

El «principio», que es ya en su misma noción algo relativo, lo es aquí concretamente a la economía. El Padre, como principio está alejado de todo lo corpóreo y es ajeno a todo lo que signifique ministerio servil en la economía. Lo que es expresión de la concepción eusebiana de la trascendencia del Padre en su ser y en su acción: el Padre *no puede* tener relación alguna inmediata con lo exterior y diferente de sí, excepto con el Verbo, y con lo demás únicamente mediante éste. El punto de partida para E. es la trascendencia del Padre concebida de esta manera. El Padre opera, ciertamente, en la economía, pero ocultamente, dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ella. Su acción sale fuera —superando El mismo su trascendencia— únicamente mediante el Hijo, *sin el cual* su voluntad y acción no pueden llegar a alcanzar a nada que se encuentre o tenga que encontrarse fuera de sí mismo¹⁵. Sin el Logos queda encerrado en sí mismo, imposibilitado para obrar. Pero sigue siendo la fuente original expresada con la partícula «ex + gen»¹⁶. La partícula expresa también que el Padre es el Rey-escondido en lo más profundo, íntimo e inaccesible de su Palacio, desde donde, a su voluntad, legisla y manda, de tal manera que de su voluntad depende la existencia y el modo de ser de todo, queriendo únicamente lo bueno, porque El es el Bien en sí mismo¹⁷. Sin embargo, el que algo exista no depende *exclusivamente* de su

¹² *Ibid.*

¹³ PE 7, 12, en *Mras* I, 386, 7s.

¹⁴ LC c. 12 en *Hkl* 229, 25-27.

¹⁵ DE en *Hkl* 159, 1-20; Th = *Theophania*, fragmentos griegos y versión siríaca en *Kl* = E. Klostermann (*GCS* 11, 1) Leipzig 1904, 42, 11-16; *ETH* en *Kl* 66, 22; 73, 7-10.

¹⁶ LC c. 12 en *Hkl* 229, 27-28.

¹⁷ *Ibid.*

voluntad o del puro querer de Dios: su voluntad está condicionada. Se encuentra en la más radical impotencia para salir de sí, o lo que es lo mismo, para poner algo fuera de sí en la existencia, o llegar en su acción a lo ya existente, sin la previa generación, emisión y cooperación del Logos. Una acción inmediata del Padre en lo existente sería la negación de su trascendencia, por tanto, la de su ser de Padre, la de su ser, simplemente. En definitiva, la imagen nous/logos vuelve a subrayar la concepción eusebiana de la trascendencia del Padre/Nous¹⁸.

El Hijo-principio.

En el «principio» (arché) el Hijo es la Segunda Ousia, ocupando el segundo lugar como «dynamis» con una función demiúrgica e iluminadora¹⁹.

El Padre es quien le constituye principio y el Hijo lo recibe todo de El en el acto mismo generador y para la sotería. Lo que es doctrina de fe para E.²⁰ Únicamente a El, como Primogénito, comunica el Padre cuanto encierra en sí en inefables potencias. Porque es el único capaz de recibir y abarcar la abundancia de los bienes que los otros seres no pueden ni abarcar ni alcanzar. En la comunicación del Padre al Logos no hay intermedio. Así es la plenitud (pleroma) de todo bien porque todo lo que no es el Hijo, recibe el bien paterno parcial y mediatamente, es decir, por el Logos²¹. Del Padre, origen de todo, procede de un modo privilegiado el Logos como Unigénito, vida, etc. La imagen con que expresa E. en este caso la generación es la de la «fuente perenne», imagen que prolonga hasta el Hijo. Del Padre al Hijo y de éste se vierte a lo creado, siendo el Hijo como una «sobreabundancia» del Padre para la sotería universal. Por tanto, la acción paterna en favor de la creación comienza por la generación del Hijo, quien procediendo como Plenitud se desborda en la creación. En definitiva, es el Padre/Bien quien se desborda por el Hijo en la creación. El Padre como Nous trascendente sale de sí por el Hijo cuando éste sale de los más secretos escondrijos del Padre y comunica fuera y realiza en el exterior lo que el Padre ha planeado en su secreto. Así la creación como obra que comienza a existir, no meramente intencional, es obra del Logos como realización y manifestación de los planes concebidos secretamente por el Padre/Nous²². El Hijo engendrado como Fruto-Bueno, es entregado así como el mayor bien al mundo.

¹⁸ LC c. 12 en Hkl 230, 5s; PE 7, 15 en Mras I, 391 7s.

¹⁹ PE 7, 15 en Mras I, 391, 20s.

²⁰ ETh 1, 20 en Kl 86, 2s.

²¹ PE 7, 15 en Mras I, 392, 21 s.

²² LC c. 12 en Hkl 230, 2s.

El Espíritu Santo-principio.

El Espíritu Santo en el «principio» ocupa el tercer lugar. Del Logos recibe todo aquello que necesita para ejercer su función²³. Más aún la acción del Logos comienza por el Esp. S. quien se encuentra en relación con el Hijo, como el Hijo con el Padre: de él recibe con más abundancia que los demás seres espirituales los bienes del Verbo. También es el que se encuentra más cercano²⁴. Y, en relación a lo demás generado, que le sigue en la existencia, es el Jefe y presidente.

Como el Hijo, el Esp. S. es regalado como don por el Padre, pero mediante el Hijo, a lo más perfecto y santo. Su misión es, ante todo, santificadora, como acabamiento de todo lo creado²⁵.

Así el «principio» o arché, según E., está constituido por tres agentes distintos en «ousía» y que va descendiendo gradualmente —degradándose— desde el Padre por el Hijo hasta el Espíritu Santo. Con una acción triforme y jerarquizada descendentemente se comunica el Padre a la creación, comunicándose antes al Hijo y por este al resto de la creación.

Pero E. ofrece analogías especiales en su concepción de la «arché» con Filón, más aún le cita textualmente²⁶.

La «arché» según Filón.

El «principio» en Filón es únicamente el Logos, con las siguientes características más importantes: el Logos es principio porque todo ha sido hecho a su imagen como segundo dios. Por ser inmaterial es el único que posee poder suficiente para soportar el peso del cosmos. El Logos es el más firme y permanente sustentáculo del universo. Su función es unir (synagon) todas las partes de la naturaleza en todas sus direcciones, y, esto, por una acción en contacto inmediato con la naturaleza, penetrándola toda. Así es «desmós», vínculo o lazo que ata los elementos contrarios impidiendo su destrucción. Por su acción que lo penetra todo, inmanente al cosmos, es, entre los elementos diferentes, confín sonoro o intersticio que habla entre los mudos elementos. Así se produce la armonía de los mismos. Esta caracterización del principio filoniano, con su terminología va a reflejarse en la obra eusebiana. E. se apoya además en Aristóbulo. Su conclusión es la siguiente: era «conveniente» a

²³ PE 7, 15 en Mras I, 392, 2s.

²⁴ PE 7, 15 en Mras I, 392, 2s.

²⁵ PE 7, 15 en Mras I, 392, 24-27.

²⁶ PE 7, 13 en Mras I, 389, 5s. H. A. WOLFSON, PHILLO, *Foundation of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, 2 vol. Cambridge, Manusp., 1948.

Dios poner el principio de la consistencia del universo en la potencia racional y omnisciente de Dios, mejor, en la misma Sofía y el mismo Logos de Dios, antes que en los elementos inánimes e irracionales²⁷.

La «Praeparatio evangelica» de Eusebio.

Los textos fundamentales citados sobre la «arché», se encuentran en su *Praeparatio evangelica*. Que no es, sin embargo, un pensamiento esporádico u ocasional en E. lo muestran otros textos de su amplia obra. La intención y estructura de la *Praeparatio evangelica* es apologética. Así nos lo expone en un largo texto al comienzo de la obra²⁸. Eusebio continúa de esta manera la tradición de la escuela alejandrina²⁹. Aunque con intención apologética, E. no da soluciones «ad hominem». Parte siempre de la misma pregunta: el principio del cosmos. Pero su solución es heterogénea: no elige entre los principios que se le proponen, ni prolonga uno de ellos perfeccionándolo, sino que pone uno nuevo: el Logos en sentido trinitario y, al mismo tiempo, y por esta razón, elimina de la categoría de «arché» los elementos propuestos por la filosofía. Pero también E. asume, sin dificultad, toda teoría a su alcance en que se presente al Logos ejerciendo la función de principio cósmico. Más aún su pensamiento queda fuertemente marcado por la terminología y los ejes fundamentales de los autores que cita. Lo que aparece cada vez más claro a medida que su pensamiento avanza en la expresión de su concepción sobre el Logos en su dotación y acción soteriológica.

Dotación del Logos para la sotería.

En un texto en forma de breve homología, nos da E. lo que juzga suficiente para la salvación: la fe que consiste en reconocer a Dios-Padre-Omnipotente y a su Hijo *soter*³⁰. E. mismo nos ex-

²⁷ PE 7, 14 en Mras I, 390, 13s.

²⁸ Vide PE 1, 1 en Mras I, 7, 20-28, 2. La apologética eusebiana no se enfrenta contra las acusaciones tradicionales (vide ATHEN. *Leg. pro Christ.* c. III; IUST. *Apol.* II, 12; TERT. *Apol.* c. 40), sino va a mostrar que el cristianismo no es irracional (vide texto citado y DE 6, 10ss y 6, 24ss). La acusación de una fe irracional es conocida por la escuela alejandrina: CLEM. *Strom.* II, 2, 8-9; PROTR. X 89; ORIG. c. C I, 9; III, 31; V, 35 citado por H. BERKHOFF, *Die Theologie des Eusebius*, 1939, p. 44-45 y 52-53.

²⁹ M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948-9, I vol., p. 429; K. MRAS, *Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum*, AOA 93 (1956-7) 209-217; G. RUIBACH, *Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theol. EUSEBIUS von Caes.* Theol. Diss. Heidelberg (Manuscrito) 1962. CCVI, 135 p.; F. BÜHRINGER, CLEMENS und ORIGENES, Stutt., 1874, 2 ed.

³⁰ ETH 1, 12 en Kl 72, 6-8.

plica el término «soter»: el pregonero eclesiástico anuncia a todos: un Unigénito Hijo del único Dios a quien (Dios) hizo existir para la sotería y providencia de todas las cosas³¹. Unas veces califica al Logos como «soterion ex hapanton»³²; «koinos hapanton soter»³³; «ho toon holon soter»³⁴; «ho koinos ton holon soter»³⁵; «ho logos prokosmios soter ton holon»³⁶.

Atributo esencial del Hijo es ser «soter» y su *existencia* como Hijo-Logos antes de su encarnación es determinada por la sotería, razón y finalidad de su existencia.

Estas expresiones no son casuales ni se le han escapado a E., sino que expresan algo muy bien definido en su pensamiento y fundamental para él y su sistema. Un texto de su «Ecclesiastica Theologia» lo expresa claramente: la finalidad de la generación infable es la sotería (epì sotería)³⁷. Concepción también fundamental para el arrianismo³⁸. El texto siguiente delata bien la concepción de E.:

«Pues queriendo Dios, como quien es el único Bien, y no solo principio, sino también fuente de todo bien, y cuando estaba apunto ya de producir toda creatura racional, es decir, a determinados seres incorpóreos, inteligentes y divinos, y a los ángeles y arcángeles inmateriales y espíritus absolutamente puros, además las almas de los hombres... y percibiendo en su conocimiento, como Dios que es, lo que en el futuro tenía que llegar a la existencia, y sintiendo que todas estas cosas, antes que fuesen hechas, como que pedirían una cabeza en un gran cuerpo, juzgó que tenía que poner al frente un administrador de toda la demiurgia, al mismo Rey y Jefe del universo.»³⁹

La voluntad de crear de Dios pide la existencia del Logos y el modo de ser de la futura existencia del cosmos como un «gran cuerpo» exige al Logos como cabeza. Ahora bien, si E. al decir que el Logos es generado para la sotería quiere significar «per modum unius» todo el plan de Dios, entonces el término sotería adquiere matices particulares muy distintos de «salvación» en el uso corriente actual del término. ¿Qué entiende, pues, E. por «sotería»?

³¹ ETh 1, 12 en Kl 72, 34-7.

³² In. ps 83, 8 en PG 23, 1012 C.

³³ ETh 3, 15 en Kl 172, 25.

³⁴ LC c. 2 en Hkl 199, 8; DE 4, 10 en Hkl 165, 10.

³⁵ LC c. 2 en Hkl 199, 12; LC c. 12 en Hkl 230, 24.

³⁶ LC c. 2 en Hkl 199, 19.

³⁷ ETh 1, 8 en Kl 66, 22; también LC c. 12 en Hkl 230, 5.

³⁸ ATAN. o. II c. *arian.* en PG 26, 209 ABC.

³⁹ DE 4, 1 en Hkl 150, 18-151, 5.

Sotería en el pensamiento eusebiano.

H. Berkhof⁴⁰ al fijar el léxico eusebiano, recoge los múltiples sentidos de «soter» y «sotería», distinguiendo en cada texto su sentido concreto. En general reduce el sentido de «soter» a *conservador, conductor del cosmos, redentor*. Y «sotería» significa rara vez redención, y más frecuentemente «systasis» como orden, consistencia física del cosmos⁴¹. (Citado exclusivamente según CGS)⁴². Estos sentidos requieren un ulterior desarrollo para seguir más de cerca y ver todo el alcance del pensamiento eusebiano. ¿Cuáles son los elementos que definen soter y sotería en Eusebio?

Participación del Bien.

El Padre, principio y fuente de todo bien, por ser El mismo el Bien, quiere hacer partícipes de este bien a muchos. De ahí nace su voluntad de *comunicarse*. En esta voluntad de comunicación hay que mantener tres elementos fundamentales: la imposibilidad de comunicarse por sí mismo inmediatamente; la necesidad de que la creación se mantenga distante de El infinitamente, y la concepción de la creación como un gran cuerpo. Elementos que configuran la acción soteriológica del Hijo: poner en comunicación la creación con el Ingénito, otorgándole de esta manera una unidad interior que no posee por sí misma, unidad armónica que se produce por la unión de partes contrarias y diversas, formando un solo cuerpo. De esta manera participa la creación del Bien.

Por otra parte, lo creado por su esencial «astheneía» no puede participar de los esplendores de la divinidad del Ingénito. Dios lo solventa por su Hijo Unigénito: colocándole sobre todo, presidiéndolo todo, yendo a través de todas las cosas (dia panton jorounta) y derramando como una irrigación sus propios recursos⁴³. Estos elementos definen la sotería universal del Logos y determinan el modo de ser y las funciones del Logos-soter, cuyo atributo más radical, que incluye en sí los otros, es mediador. También el sacerdocio del Logos —atributo fundamental en la teología eusebiana— radicará en la índole esencial de mediador entre Dios y los hombres del Logos⁴⁴.

⁴⁰ O. c. p. 92.

⁴¹ Th. 46, 20; 47, 2; 49, 25; 50, 5; 53, 14 y 20; 70, 21; 72, 34; 119, 2 y 7; ETh 73, 11; 105, 21 y 33; 142, 8; LC 199, 13 y 23; 232, 27; Th 81; 87, 20; DE 159, 29; ETh 142, 6; LC 198, 25; ETh 73, 22; DE 158, 19; ETh 142, 5; 5-15; DE 227, 8ss; HE = *Historia ecclesiastica* 12, 18-21; ETh 151, 24-155, 33; LC 207, 8-208, 9.

⁴² Cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo*. Est. Val. II. Roma 1961 en Anal. Greg. vol 113. Series Fac. Theol.: sect. A, n. 19, p. 91, n. 4.

⁴³ ETh 1, 13 en Kl 73, 1-74, 9.

⁴⁴ *Ibid.* pp. 575 y 581.

Recogemos los otros términos eusebianos que acaban de definir su ser como *soter*, y que responden a su concepción del cosmos como un «gran cuerpo».

El Logos-fundamento, cabeza, instrumento.

Si el Logos debe ser *cabeza* es porque la existencia de lo que va a ser creado es concebida por Dios como «un gran cuerpo». Como cabeza estará al frente de la creación, presidiéndola y administrándola⁴⁵. La concepción del cosmos como «soma mega», muy griega, se encuentra también en Atanasio: así el cosmos forma una unidad orgánico-funcional superior⁴⁶. Si el Hijo es *posesión* del Padre —razón por la que E. prefiere la traducción «ektesato» en lugar de «ektise» en la exégesis de Prov 8, 22— es porque a quien engendró el padre era «kephalaion» de todo lo hecho⁴⁷. La función de «cabeza» está ordenada a la consistencia y sotería de todo lo creado, tanto espiritual como sensible. En la *cabeza* ve E. incluido todo lo que va a existir.

A la misma concepción de lo existente como un cuerpo responde también la concepción del Logos como «organon» o instrumento del Padre. Proferido por el Padre como un instrumento monoforme (organon monocides) porque el cosmos tenía que ser uno y como un gran cuerpo de múltiples y diferentes partes y miembros⁴⁸. Una vez más la concepción que Dios tiene de la creación determina el modo de ser del Logos. También como instrumento es principio de unidad, y expresa su función subordinada y mediadora⁴⁹. El único peligro que percibe E. en el término *instrumento* aplicado al Logos es que pueda ser concebido como algo inerte e inanimado. Expresamente lo niega y afirma que es vivo, divino, origen de la vida, sapientísimo, etc.⁵⁰

La imagen «fundamento» recoge el mismo contenido. Por esta función es llamado especialmente Primogénito de toda creación y preexiste a todo lo creado⁵¹.

El Hijo con relación al Padre en la acción es el «hypourgos» porque obra en la creación por mandato del mismo⁵² como ayu-

⁴⁵ DE 4, 1 en Hkl 150, 18-151, 5.

⁴⁶ ATANV INC. VERBI en PG 25, 168 BCD.

⁴⁷ ETH 3, 2 en Kl 142, 5-11.

⁴⁸ DE 4, 4 en Hkl 155, 2.

⁴⁹ Para la imagen del «cuerpo» en los filósofos griegos, en los estoicos y PP. Apologetas, véase M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de L'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, pp. 383 y p. 390; también para la evolución de la imagen «cuerpo».

⁵⁰ DE 4, 4 en Hkl 155, 2s.

⁵¹ *Ibid.* cita Col 1, 15s; DE 5, 1 en Hkl 211, 13-14.

⁵² DE 4, 10 en Hkl 167, 33; id. 5, 5 en Hkl 227, 18s.

dante o agente secundario, instrumental y subordinadamente⁵³. Función que viene expresada de un modo característico por la partícula «dia+gen.», pues significa al mismo tiempo una acción simultánea con el Padre o esta acción misma ejercida diaconalmente de un modo subordinado y simultáneo⁵⁴.

Basilio advierte y subraya que sus adversarios reservan el di'ou al Hijo, para significar el *hyporugos* y el *arganon* de manera que no solamente designan funciones distintas, sino también dos sujetos distintos en su naturaleza⁵⁵. Es decir, «dia+gen» caracteriza al instrumento o causa instrumental. A partir de esto quieren rebajar al Hijo⁵⁶. Basilio no admite diferencia en el poder (respectivamente en el ser): igual acción porque igual potencia. El Hijo no posee, por tanto, una función instrumental o servil⁵⁷. Ya Filón concibió al Logos como instrumento de Dios en la creación del mundo, aspecto instrumental que corresponde a la función de intermediario entre Dios y la creación⁵⁸. La necesidad del Logos-instrumento en Filón venía también postulada por la imposibilidad de contacto entre Dios y la creación, e incluso para que Dios pudiese crear y por la necesidad que tiene la creación de una acción específicamente divina, del mismo Ingénito, en ella. El concepto de instrumento le ofrece la solución adecuada, ya que expresa la mediación, es decir, el instrumento es el medio por el que la acción del Ingénito puede llegar a lo creado y, al mismo tiempo, el mediador como instrumento queda subordinado y es inferior al que actúa por su medio manteniendo alejado de la creación al Ingénito. Puro medio, puro instrumento, equivalían en este aspecto⁵⁹. También una concepción similar en E. de la trascendencia de Dios del modo de ser de lo creado, postula un mediador-instrumento. Una vez más el parentesco de la concepción eusebiana y filoniana se ha hecho patente en otro aspecto importante.

El siguiente texto de E. habla expresivamente:

«Con razón, Dios, inmensamente bueno, interpone la *dynamis* intermedia y omnipotente de su Palabra Unigénita, que, por una parte trata

⁵³ ETH 2, 14 en Kl 115, 34-116, 9.

⁵⁴ DE 4, 10 en Hkl 167, 25-34: *hypourgos*, *synergon*. En la HE 1, 1 en SCHWARTZ (GCS) 10, 22-12, 2.

⁵⁵ BASIL. *De Sp. S.* en Sources Chrétiennes 73 e y 76 ab.

⁵⁶ *Ibid.* 76 bcd.

⁵⁷ *De Sp. S.* en S. Ch. 104, A; el término equivalente «*hypercton*» «*hyperctes*» en Justino aparece *passim*: Dial 56, 22; 57, 3; 60, 5; 61, 1; 113, 4; 125, 3; 126, 5; 127, 4; sobre el Logos-instrumento, vide TEÓF. DE ANT. *Ad Autol.* II, 10, en PG 6, 1064.

⁵⁸ J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée.* I/II, Paris 1927-8, I, 213; M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, p. 230.

⁵⁹ *Quis rer. div. her.* 205-206 (M. I, 501-2); M. HEINZE o. c. p. 210; 208ss; 217; v. n. 1: *De Cherub.* I, 162; *leg. alleg.* III, I, 106.

con el Padre lo más perfecta y cercanamente posible, y, dentro de El, goza de los secretos inefables, y, por otra, se abaja mansamente y se configura con los que distan de la cumbre. *Pues no es santo ni honesto que se enlace de otra manera con la materia corruptible y el cuerpo quien está más allá y por encima de todas las cosas.*»⁶⁰

La acción del Logos está relacionada con la trascendencia de Dios concebida como imposibilidad de contacto de Dios con lo creado, como aparece en otros textos anteriormente citados. Y debía aparecer precisamente en el libro de E., *Laus Constantini*, en el que la mediación y la soteria son erquestados desde múltiples puntos de vista. Relaciones más concretas con el papel instrumental del Logos, y en fuerza, precisamente de las partículas con que se expresa su acción como distinta del Padre, en el fragmento siguiente:

«La enseñanza divina dice que el Supremo-de-los-bienes y el mismo autor de todas las cosas, está por encima de toda comprensión, por lo cual es inefable e inexpresable e innombrable y sobrepasa no sólo la voz, sino también la inteligencia, no es circunscribible en un lugar, la que no está en cuerpos ni en el ciclo, ni en el éter, ni en una parte del todo, sino en todas partes y fuera de todas las cosas, escondido en un abismo insondable del conocimiento; a Este sólo enseñan a reconocer las Escrituras sagradas como verdadero Dios, apartado de toda esencia corpórea, ajeno a toda economía de subministración, por eso se ha enseñado (en la tradición) que «to pan» fue creado «ex autou» (de él), pero no «di'autou» (por medio de él).»⁶¹

La partícula «dia + gen», consagrada por san Juan en su prólogo, queda en la teología eusebiana afectada por su noción de trascendencia, que afecta a su vez a su concepción del Logos, en un sentido que no es el del Hijo del Símbolo niceno. Pero no es este el punto que ahora nos interesa. En realidad el Logos es auténtico instrumento e «hypourgos». Pero todavía E. matiza y profundiza más en esta línea con nuevos aspectos: el Logos es «ministro» (ejecutor) de los pensamientos del Padre, «demiurgo» con el Padre, segundo autor o causa después del Padre⁶².

El Logos-diácono de los pensamientos del Padre.

El Padre muestra sus propios secretos y el Hijo da existencia a las obras del plan y voluntad paternos mientras contempla estos secretos⁶³. Lo que va a existir fuera del Padre, se realiza primero en su mente pensando, y pensando cómo conviene crear. El Hijo mira

⁶⁰ LC c. 1 en Hkl 226, 17-227, 30.

⁶¹ LC c. 12 en Hkl 229, 19-231, 27.

⁶² DE 4, 10 en Hkl 167, 25-34; HE 1, 1 en Schw. 10, 22-12, 2.

⁶³ ETh 3, 3 en Kl 155, 29-30.

atentamente el pensamiento del Padre. Es el único que penetra en las profundidades del Padre y, finalmente, ejecuta lo que ha visto en El ⁶⁴. Función del Padre es determinar, prescribir, planear y dar forma a la creación en su «mente», es decir, noética o intencionalmente. Dualidad entre el que manda y ejecuta, y una acción subordinada en el ejecutor ⁶⁵. En la «presencia» del Padre el Hijo actúa como un buen pintor ⁶⁶. De los pensamientos paternos recibe las ideas y las traslada a la existencia, plasmándolas en toda su realidad y vida, las da sustancia. Siempre y únicamente como lo ve preexistente en la mente paterna ⁶⁷. El Hijo hace lo mismo que el Padre hizo una vez intencionalmente, y de un modo semejante lo hace en la realidad a su vez, es decir, obra por mimesis ⁶⁸.

Otra serie de textos presentan la acción primera del Logos, antes de intervenir en la creación, todavía en el interior del Padre, de un modo distinto, y, a primera vista, irreconciliable con lo anteriormente expuesto. Las especies creables de lo que va a existir en el futuro, existen en el logos *infundidas* por el Padre ⁶⁹. Función demiúrgica por la que el Logos posee el nombre de Logos y de Dios ⁷⁰. Estos logos se encuentran en él como bajo sello en cuanto Sofía ⁷¹. Y se le infunden para que rija y gobierne con razón y orden el universo ⁷².

En la primera serie de textos el Logos contempla y ejecuta. En esta segunda serie se le infunde lo que ha de ejecutar. Estos logos o especies infundidas, no contempladas como tales, parecen un intermedio entre lo contemplado y su ejecución en la realidad, y miran ante todo a la dotación ontológica del Logos para que pueda actuar.

Una vez más, las semejanzas con Filón son patentes. En Filón la Sofía es concebida como «cosmos inteligible y fuerza activa» ⁷³, y las ideas como el mundo ideal que Dios ha diseñado en su espíritu antes de hacer el mundo, como un arquitecto construye primero el plan de la ciudad ⁷⁴. También concibe al logos como conjunto de ideas o mundo inteligible ⁷⁵. J. Kroll, advierte que la unión de la doctrina de las ideas platónicas con el concepto de Logos, probablemente, no es únicamente filónica, sino una traslación griega de la

⁶⁴ ETH 3, 3 en Kl 154, 26s.

⁶⁵ ETH 3, 3 en Kl 155. 1.

⁶⁶ ETH 3, 3 en Kl 155, 12.

⁶⁷ Cita a Io 5, 19-20 en ETH 3.3 en Kl 155. 16.

⁶⁸ ETH 3, 3 en Kl 155, 12.

⁶⁹ DE 4, 5 en Hkl 158, 2-5.

⁷⁰ DE 5, 5 en Hkl 227, 5-18.

⁷¹ DE 4, 13 en Hkl 171, 5s.

⁷² DE 5, 5 en Hkl 228, 12-15.

⁷³ HEINZE o. c. p. 251.

⁷⁴ FILÓN, *De opif. mundi* 17 (M. I, 4).

⁷⁵ *De opif. mundi* 24-25 (M. I, 6).

concepción estoico-panteísta a una platónico-dualista. Es platónico el que Dios ha de hacerlo todo según una imagen a la cual mira. Como también la teoría del «kalos kosmos» de la que depende estrechamente. El Logos es el sello del universo e idea arquetipo. De él reciben los seres sin forma ni cualidad, su significación y figura⁷⁶. Como también se encuentra en Filón la doctrina de la «mímesis» o imitación: los dioses crean bajo la ayuda del Logos en quien miran el mundo de las ideas y hacen por mímesis el cosmos «aisthetos»⁷⁷.

Dos aspectos asume Hilario de esta teoría: en el Logos se encuentran los principios de lo que va a ser creado. En él contempla el Padre todas las cosas. También el Hijo es el Creador⁷⁸. Para Hipólito el Logos tiene en sí mismo las ideas preconcebidas en el Padre, de tal manera que al mandato del Padre el Verbo dispone cada cosa de acuerdo con él mismo⁷⁹. Orígenes esboza también la misma doctrina:

«In hoc ipsa ergo sapientia subsistentis, quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescintiae praeformata atque disposita; per his ipsis quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientiam initium viarum Dei, continentines scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species.»⁸⁰

Presencia del Logos en la creación.

El Logos posee una doble presencia: ante el Padre y en la creación⁸¹.

Presencias postuladas para que realmente sea posible la unión del Ingénito con el cosmos corruptible. Es decir, excluye como imposible tanto una unión inmediata como una unión por otro medio que el Logos. Pertenece, pues, estas presencias a la función mediadora del Logos. La imposibilidad viene dada por la trascendencia del Ingénito, la cual específica también la función del Logos en la creación. Pero la función mediadora requiere también la presencia en el cosmos «mezclándose» con él.

⁷⁶ J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. W. 1914, p. 27-8. FILÓN, *De mut. nom.* 135 (M. I, 598).

⁷⁷ J. KROLL, *o. c.* p. 27-29. Vide etiam, A. ORBE, *En los albores de la exégesis Iohannea (Ioh. 1,3)*. EST. VAL. vol. II. (Anal. Greg. vol. LXV, series Fac. Theol. sect. A (11) Romae 1955, p. 39 y id. n. 110; también A. ORBE, *La Unión del Verbo...* p. 578-9.

⁷⁸ Tract. de tit. I. VII en PL 10, 213 ABC.

⁷⁹ *Adv. haer.* 10, 33 en PG 16, 344-7.

⁸⁰ *De princ.* 1, 2, 2 en Koetsch. 30.

⁸¹ LC c. 11 en PG 20, 1381 ABC y Hkl 227, 9-25.

El Logos-diekon.

Una serie de textos encauzan el pensamiento eusebiano sobre la presencia del Logos en la creación:

«El (el Logos) sería el Señor del universo todo, el Logos de Dios que penetra todo lo visible e invisible (o marcha sobre todas las cosas, a través de todas y en todas)»⁸². «Mas, en verdad, de todas estas cosas un solo intérprete ha habido: la Palabra de Dios que ha venido a través de todas las cosas, padre de la sustancia racional e inteligente del hombre...»⁸³

Eusebio expresa de múltiples maneras su pensamiento al respecto como lo muestran las variadas expresiones que usa: «dia panton joroun» y «diekein»⁸⁴; «jorein dia panton»⁸⁵; «epiparon»⁸⁶; «dia panton»⁸⁷; «pante joroun»⁸⁸; «dia panton periporeuomenos»⁸⁹; «dia panton hekon»⁹⁰; «diekon ta panta»⁹¹; se difunde por todas partes («dia pant. heauton haplosas») y se extiende (eteinas) hacia arriba hasta lo más sublime o alto y hasta lo más profundo, de un modo incorpóreo, en todas direcciones⁹². La *difusión* del Logos por todas partes la expresa también de la siguiente manera: «dia panton hekon kai tous pasin aphanos epheplomenos»⁹³. Por eso el Logos posee como atributo propio: «ho dia panton hekon». Eusebio no excluye nada de esta penetración activa del Logos: recorre la misma materia amorfa y los elementos⁹⁴.

Naturaleza de la presencia del Logos.

La presencia del Logos en la creación es dinámica, penetrándolo todo y concebida como una difusión de algo inmaterial que se extiende a sí mismo por todas las partes del cosmos. De esta manera es infundido por el Padre a modo de alma en un cuerpo inánime, su Logos a la naturaleza áloga de los cuerpos⁹⁵.

⁸² LC c. 1 en PG 20, 1324 B y Hkl 198, 22-199, 3.

⁸³ LC c. 4 en Hkl 202, 30-32.

⁸⁴ Sab. 7, 22-26 citado por E. en PE 11, 14 y en Mras 11, 35, 16s.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ DE 4, 5 en PG 22, 261 y en Hkl 157, 18s; DE 4, 6 en PG 22, 263 y en Hkl 158, 13s.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ DE 4, 6 en PG 22, 263 y en Hkl 159, 28.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ DE 4, 13 en Hkl 171, 4-5.

⁹¹ LC c. 3 en Hkl 202, 8-9.

⁹² LC c. 11 en Hkl 228, 16s.

⁹³ LC c. 12 en Hkl 233, 12-13; vide *ibid.* 13: «aphanos» Val., invisibly Syr., «aplanos» HSS.

⁹⁴ LC c. 12 en Hkl 232, 3.

⁹⁵ LC c. 12 en Hkl 231, 30-31.

A Eusebio no se le escapa un primer problema: ¿este modo de presencia no afecta corpóreamente al Logos incorpóreo?⁹⁶. En concreto, ¿no le circunscribe a un lugar determinado, limitando su presencia universal? La dificultad le viene planteada, no por la presencia en el cosmos, sino por la presencia en su cuerpo por la encarnación. La solución que da Eusebio es clásica: antes de la encarnación ya estaba en los elementos mismos del cosmos y ya imprimía y sellaba en la materia sus diversas cualidades⁹⁷. Así el cuerpo humano de Cristo no circunscribe al Logos presente en él: es decir —y esto es lo que le interesa a Eusebio—, su presencia en el cuerpo no impide ni su presencia en otros lugares ni su acción en otros seres. Por el hecho de su presencia universal en algo corpóreo como el cosmos, solventa la dificultad de su presencia en un cuerpo particular. Pero Eusebio no se plantea el problema más general: si cualquier presencia de un ente espiritual en algo material, no lo afecta corpóreamente, o lo circunscribe. En realidad, no sólo no se lo plantea, sino que por este camino ha de encontrarse la solución al problema de la unidad orgánico-funcional del cosmos. Por eso el problema anterior, se refería únicamente a la presencia en el cuerpo por la encarnación en contraposición a la presencia universal en el cosmos, y a su acción en el cuerpo en la encarnación y a su acción universal en el cosmos. Lo que Eusebio ha respondido es una simple afirmación más que una solución.

Eusebio ha visto un peligro en esta su concepción de Logos: ¿No sugiere el Alma del mundo de Platón?⁹⁸. Sobre todo, las funciones y el modo de presencia que atribuye al Logos. Pero, Eusebio expresamente tiene en cuenta esta dificultad y quiere disipar toda posible duda. Claramente rechaza que se le conciba: como naturaleza del universo; como alma del universo; como el destino o como el Dios-trascendente. Expresiones todas del mismo Eusebio. Pero no da razones. Difícilmente disipará totalmente la impresión de que el Logos, como él lo describe en sus funciones cósmicas y en su modo de presencia en el cosmos, no sea, si no lo mismo, al menos algo muy semejante al Alma del Mundo platónico⁹⁹. La presencia del Logos eusebiano en el cosmos lleva las siguientes características: no obra únicamente *imperando*, sino por una acción inmediata y personal: él mismo es quien obra o produce cualquier actividad en el mundo, haciendo que todo ser activo lo sea y obra activamente. De tal manera su acción es personal y presente que es la más típicamente suya —y exclusivamente suya— en oposición al Padre que permanece en su trascendencia y alejado de toda economía. Para

⁹⁶ DE 4, 13 en Hkl 170. 28-171, 18.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ HEINZE, o. c. p. 665; A. ORBE, *La unión del Verbo...* p. 91, n. 4.

⁹⁹ Vide p. 18; A. ORBE, *La unión...* p. 590.

salvar la distancia entre lo ingénito y lo creado, el Logos ha de estar en contacto inmediato con los dos extremos y, he aquí un elemento que Eusebio requiere del Logos para que realice estas funciones: se *conforma* o *configura* con los seres inferiores, se abaja a sí mismo hasta ponerse en contacto con la tierra o materia muerta *mezclándose* con ella y así producir la naturaleza y su actividad ¹⁰⁰.

El esfuerzo de Eusebio se orienta a aproximar lo más posible el Logos a la creación, hasta impregnar toda la existencia del Cosmos en todos sus aspectos y la misma materia, hasta tomar su forma. Al mismo tiempo es el único ser que penetra en el seno mismo de Dios, del cual sale. La trascendencia de Dios se encuentra a salvo —según el parecer de Eusebio— y también asegurada su unión con lo creado. Pero la naturaleza y funciones del Logos son algo intermedio.

Esta concepción eusebiana recoge una serie de elementos y especulaciones que ya aparecieron más o menos dispersas en los primeros PP. Apologetas. Atenágoras —según parece— admite un espíritu creado que interviene en la materia encargado por el Dios-verdadero de administrar lo material ¹⁰¹. Lo que insinúa una noción de trascendencia similar a la eusebiana y a la de otros autores, que obliga a buscar otro ser distinto de Dios que entre en contacto con la materia. Al mismo tiempo sostiene Atenágoras la penetración de Dios en todo, expresada con el término «diekon», pero penetra el cosmos por su *solicitud* ¹⁰². Taciano admite un espíritu que penetra la materia de un modo semejante al alma, distinto de Dios y del Espíritu divino e inferior a ellos ¹⁰³. En Novaciano es Dios mismo quien recorre cada cosa, mueve y vivifica el universo ¹⁰⁴. En Melitón aparece la comparación de la acción de Dios en el mundo con la del alma humana ¹⁰⁵.

La doctrina tiene una larga historia y viene ya del estoicismo. Los Philosophoumena atribuyen a Crisipo y Zenón la concepción de Dios que, por ser el cuerpo más puro, penetra a través de todas las cosas por su providencia ¹⁰⁶. El Logos estoico no se encuentra fuera del mundo ni separado de él, sino que vive en él mismo, obra en él y como que lo recorre ¹⁰⁷. Está simultáneamente en todas partes y simultáneamente en ninguna, porque él creó el espacio por

¹⁰⁰ LC c. 11 en Hkl 229, 12-28.

¹⁰¹ *Supp.* 24, 3.

¹⁰² *Res.* 18; 5 *Leg.* 8 y 22.

¹⁰³ Ad G. 4, 2; SPANNEUT o. c. p. 138-9, con la bibliografía. Es un espíritu presente y material que lo anima todo, de un modo semejante —en su acción— al Logos-diekon eusebiano.

¹⁰⁴ *Trin.* II, ed. Fauss et 6, 13-14 y 6, 9; 7, 3.

¹⁰⁵ VIII, ed. Otto a. *Ch. saeculi secundi* t. IX, Iena 1872, p. 429.

¹⁰⁶ SPANNEUT o. c. 93; colección de textos estoicos en *J. von Armim SVF.*

¹⁰⁷ HEINZE o. c. p. 81-83.

vez primera junto con las cosas ¹⁰⁸. Los estoicos conciben la divinidad o al logos como «pneuma dia pantoon dielelithos». Filón distingue entre Dios y el Logos. Dios no entra en contacto con el mundo, mucho menos lo penetra ¹⁰⁹; el logos es la dynamis que lo llena todo ¹¹⁰.

Filón y Eusebio hacen la misma distinción y en fuerza también de la misma concepción de la trascendencia de Dios.

La tesis estoica —Dios extendido en toda su sustancia—, a través de toda la materia, incluso la más vil, es frecuentemente evocada por los PP. ¹¹¹⁻¹¹². Un elemento interesante se encuentra en la Sátira de Hermias: «El alma penetra a través de todo el universo y nosotros somos *animados* participando de ella» ¹¹³. Nuestra participación, en Eusebio, es transferida al Logos; es decir, del Logos es de quien se participa.

Funciones del Logos en la creación.

Se trata aquí del Logos preexistente a la encarnación y de sus funciones en el orden «natural» o en el cosmos.

Las funciones del Logos en la creación vienen a ser definidas por lo que ésta recibe del mismo. Eusebio se detiene minuciosamente a describir una por una las cualidades que la creación recibe del Logos y sus actividades en la misma ¹¹⁴.

Una vez infundido todo esto en lo existente, no lo abandona a sí mismo, ni deja el desarrollo a su propia naturaleza, sino que él mismo interviene en la actividad de los seres: los hace permanecer, crecer y los nutre ¹¹⁵. Da la subsistencia a los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego: las formas a la materia informe y sin especie; hace que la materia sea cosmos; también mantiene la distinción entre los elementos y al mismo tiempo su concordia ¹¹⁶. Infunde alma al cuerpo inánime, racionabilidad o logos a la naturaleza á-loga de los cuerpos. Ejerce su acción iluminante y psíquica en la naturaleza (ousía) informe, sin especie, sin figura y muerta ¹¹⁷. A los que participan de lo sagrado les infunde las semillas racionales y salvíficas (logika kai soteriode spermata), que al mismo tiempo que racionales les hace concededores de la ciencia del Reino del Padre ¹¹⁸. A los seres supracelestes o hypercósmicos, que tras-

¹⁰⁸ *Id.* p. 209.

¹⁰⁹ *Id.* p. 209-210.

¹¹⁰ *Id.* p. 242.

¹¹¹ Véase CLEM. ALEJ. *Str.* V, 89, 3. *Protr.* 66,3 (diekein).

¹¹² *Str.* I, 51, 1; y *Arnim* SVF II, 1028-1048, p. 306-309.

¹¹³ *Irr.* VII.

¹¹⁴ DE 4, 5 y en Hkl 154.

¹¹⁵ DE 4, 6 en Hkl 159, 26.

¹¹⁶ LC c. 11 en Hkl 227, 25; DE 4, 13 en Hkl 171, 3-15.

¹¹⁷ LC. c. 12 en Hkl 231, 30-232, 2.

¹¹⁸ LC c. 2 en Hkl 199, 20s.

cienden el mundo visible, el cielo y no pertenecen a la especie humana, dotados de razón y de naturaleza espiritual, les llena continuamente de vida, luz, sabiduría, de toda virtud, belleza y bondad ¹¹⁹.

La acción del Verbo, presente en la creación, es continua no sólo lo ha dado una vez, sino que lo da permanentemente ¹²⁰.

Proviene también del Logos, todo conocimiento de orden espiritual, que el hombre no puede alcanzar por sí mismo, porque solamente puede aprender lo semejante al cuerpo y lo compuesto de elementos corpóreos ¹²¹.

Otra función específica del Logos es la de unir los elementos varios y las cualidades opuestas, por eso es *lazo* (desmos). De la unidad que aparece en el universo entero, parte Eusebio para probar la unidad y unicidad del Logos. Como *lazo* del universo ejerce una acción cohesiva entre los elementos que tienden a la disgregación y se oponen entre sí. La naturaleza espiritual del Verbo le permite penetrar todo el universo, sin mezclarse con nada, y su ser simplicísimo puede ejercer la función coligante. Además de unir lo creado entre sí, lo une con el Padre ¹²².

Participación del Logos.

Tanto lo que recibe la creación del Logos, como la acción del mismo sobre la creación, son concebidos como una participación del mismo Logos como medio o mediador ¹²³. Su acción fuera del Reino del Padre y de su intimidad es como una irrigación que mana de sí ¹²⁴.

El primer ser que recibe el influjo del Logos, y por tanto participa de él, es el Espíritu Santo, como el más cercano. En segundo lugar, los espíritus ¹²⁵.

Al participar del Logos, la creación, participa del Ingénito ¹²⁶. Esta concepción eusebiana queda bien definida por la imagen Padre/Fuente, empleada de un modo original: el Padre es la inmensa Fuente perenne, el Hijo es como el desbordarse de una marea que es el Padre ¹²⁷. Siguiendo la imagen, el Logos lo riega todo, recubriendo toda la existencia como agua que se estanca, y la

¹¹⁹ DE 4, 5 en Hkl 157, 23s.

¹²⁰ DE 4, 5 en Hkl 155, 8-15.

¹²¹ LC c. 4 en Hkl 202, 19s.

¹²² LC c. 12 en Hkl 231, 13-18.

¹²³ DE 4, 5 en Hkl 157, 21s.

¹²⁴ ETh 2, 17 en Kl 121, 13s.

¹²⁵ PE 7, 15 en Mras I 392, 2s; 14-16.

¹²⁶ LC c. 3 en Hkl 203, 3-16.

¹²⁷ LC c. 12 en Hkl 230, 2-5.

riega de la propia plenitud¹²⁸. En el fondo de la imagen, se encuentra la generación del Hijo por el Padre, que lo engendra como fruto-bueno y lo regala al cosmos¹²⁹.

Toda la realidad en absoluto, toda la existencia, desde el Ingénito a la creación, es concebida por Eusebio de un modo jerárquico y descendente, que se va degradando a partir del Ingénito.

Providencia especial sobre el hombre.

En la acción universal del Padre por el Logos que es la providencia, E. distingue entre una providencia general y otra particular. La primera abarca todo lo creado. La particular, o especial es únicamente sobre el hombre, porque posee un nous y un alma de naturaleza superior a la de los animales y es en sí misma de naturaleza excelente¹³⁰. Lo que en definitiva determina la providencia especial de Dios sobre el hombre es la naturaleza misma del nous humano que está hecho a la imagen de Dios¹³¹.

Eusebio ha dicho que el nous humano está hecho «a la imagen de Dios», siguiendo así toda la tradición patristica¹³², inspirada en el Génesis, entendido trinitariamente y haciendo notar la diferencia entre: «a la imagen de Dios», o su equivalente, «imagen del Verbo» y no «imagen de Dios». Los hombres pueden ser llamados dioses por un doble motivo: porque han sido adornados por el Dios con el nombre de la adopción y porque han sido hechos según la Imagen y Semejanza de Dios. Imagen y semejanza constituida en el hombre por su sustancia racional y espiritual¹³³.

Para Eusebio, ser hecho a la imagen de Dios, es precisamente por ser hechos imagen de la Imagen, es decir, porque han sido

¹²⁸ LC c. 12 en Hkl 235, 2-5.

¹²⁹ LC c. 12 en Hkl 231, 27s.

¹³⁰ Cita al Gen 1, 26-7.

¹³¹ *In Ps.*, Ps 32, 22-5 en PG 23, 285 ABC; *Ter* 66, 12-24, 74, 3. Hermes es llamado logos y es enviado por los dioses para que los hombres, entre los vivientes, sean hechos partícipes del Logos, participación que es su preeminencia esencial: HEINZE o. c. p. 143.

¹³² Vide la doctrina de Orígenes que influyó en Eusebio, sobre la Imagen de Dios en H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. H. MERKI, «*homoiosis theon*». *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis VII), Freiburg (Suiza) 1952: obra muy importante porque traza la historia del tema y de sus desarrollos desde el platonismo hasta Gregorio de Nisa; H. RAHNER, *Das Menschenbild des Origenes* (Eranos-Jahrbuch, XV, 1947) Zürich 1948 pp. 197-248; A. MAYER, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*. En *Studia Ansel.* 15, Roma 1942; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après Athanase* (Théologie, 25) Paris 1952 H. C. GRAEF, *L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs*. *Vie Spirituelle*, Supplément. 22 (1952) 331-339 (artículo de síntesis).

¹³³ *In Ps.*, Ps 81 en PG 23, 981 D; etiam Filón, *De execrat.* 136, M. II, 435.

hechos imagen del Logos¹³⁴. Algo semejante en Filón¹³⁵. Hilario distingue al hombre de toda la creación por el origen y naturaleza. El fundamento lo encuentra en Gen 1, 20. Todo tiene su origen y permanencia en la Palabra-Verbo, pero, hace notar «sine quodam consilio et sententia», mientras que el hombre «quos ei proprium fuit de se ante tractari...» «non verbo sed opere cogitato»¹³⁶. En el hombre distingue la formación del cuerpo y la de su elemento incorpóreo, hecho «a la imagen de Dios», no «imagen de Dios». Porque Imagen de Dios es el Primogénito de la creación¹³⁷. Pero hay que hacer notar, que Filón se mueve, sobre todo, por el imperativo de la trascendencia de Dios: si dice la Escritura que el hombre ha sido hecho a la imagen de Dios, es imposible que sea de sí mismo, es decir del primer-Dios, ha de ser imagen del segundo Dios, o a la Imagen de sí mismo (primer-Dios), porque no puede ser imagen de éste. Otra razón aduce también Filón, y es la conveniencia de que lo racional (logikón) en el alma del hombre fuere caracterizada por el Logos divino. Mientras que Dios trasciende al Logos y lo racional (logikón). El Logos que es medio hace posible esta asimilación¹³⁸. En el mismo Filón se da otro modo de participar el logos humano en el divino: en cuanto que la mente es parte de la naturaleza etérea, por tanto del Logos. Esta semejanza le emparenta con Dios mismo, y será aunque mortal, inmortal; lo que determina el fin ético en Filón, que es el asemejarse a Dios, que no se distingue esencialmente del asemejarse platónico a Dios. De la Estoa se distingue fundamentalmente en que no admite que el hombre pueda fundarse en sus propias fuerzas morales y así alcanzar la plenitud moral¹³⁹.

También en Eusebio la semejanza se da con el Logos, y además es el mismo Logos quien infunde el nous en el hombre¹⁴⁰. En la misma línea Atanasio: nuestro logos es *imagen* del Logos, y nuestra sabiduría *imagen* de la Sabiduría¹⁴¹.

El hombre para Eusebio goza de una *comunidad* especial con el Logos, por la que participa de algunas de sus virtudes¹⁴². Si el hombre recibe del Logos, como todos los seres, la existencia y lo corpóreo, o recibe el alma y la vida, recibe sin embargo como algo específico y que le distingue de los demás, el nous, árbitro de sí

¹³⁴ LC c. 3 en PG 20, 133s y Hkl 202, 10-13.

¹³⁵ Filón en el mismo Eusebio PE 7, 13 en PG 21, 546 y Mras 389, 5s.

¹³⁶ *Tract. in 118 Ps* en PL 9, 565 C-566 ABC.

¹³⁷ *Tract. in 118 ps* en PL 9, 565 C-566 ABC.

¹³⁸ EUSEB. PE 7, 13 en PG 21, 546 y Mras 389, 5s.

¹³⁹ HEINZE o. c. p. 259 y 263.

¹⁴⁰ Th. c. 16 en PG 24, 670; DE 4, 5 en Hkl 157, 18s.

¹⁴¹ C. II c. arian en PG 26, 312 BC-313 A.

¹⁴² LC c. 3 en Hkl 202, 10s.

mismo, con la capacidad de contemplar la sabiduría¹⁴³. Por eso el Logos es llamado *padre de los racionales*, como Dios es llamado Padre del Logos porque es su imagen¹⁴⁴. Para Orígenes la existencia racional del hombre es fruto de una acción específicamente personal del Logos, como la mera existencia lo es del Padre y la santificación del Espíritu Santo¹⁴⁵. Tertuliano establece una especial relación entre el hombre imagen del Hijo y la encarnación de éste, ya que el hombre es hecho imagen del Hijo porque éste tenía que encarnarse¹⁴⁶.

Asimilando E. otro elemento bíblico, determina y acaba de matizar su concepción del hombre hecho «a la imagen de Dios». Por estar hecho a la imagen y semejanza de Dios, el hombre es un animal *regio*: Dios le hizo reinar entre todos los animales y obedecer al que manda, lo que ya es un comienzo del Reino futuro. La acción específica del Verbo como Logos-Imagen empieza en todo lo dicho hasta ahora y continúa en la acción del Logos-encarnado¹⁴⁷.

Unidad y unicidad del Logos pluridinámico.

Supuesto que el Logos es conocido a partir del cosmos, de su existencia, pero especialmente de sus cualidades y actividad, entonces de la pluralidad de operaciones que desarrolla el Logos en la creación hay que deducir la polidinamicidad del mismo: posee en sí muchas *dýnamis* (capacidades para obrar). Pero la pluralidad de funciones y la presencia universal del Logos, podría inducir a pensar en una pluralidad de logos o dioses, o en un logos no simple. Eusebio procura probar, por comparaciones, cómo un ser con múltiples operaciones puede ser uno único. Así aduce la comparación del cuerpo humano, que es uno con muchos y diferentes miembros. Igualmente en el cosmos, a pesar de las fuerzas disgregantes que le son propias y de la multiplicidad de partes contrarias que lo constituyen, hay una sola *dýnamis* demiúrgica que lo preside. Como también una y la misma es la Sofía artista¹⁴⁸. El argumento obliga a no inferir de la multiplicidad de partes del mundo, o de la pluralidad de cosas creadas, muchos dioses. La unidad y unicidad del Logos como explicación de la armonía del universo, elimina todo politeísmo cósmico.

Para poder ejercer su función propia: unir las partes contrarias en el cosmos, el Logos ha de ser simple, porque si fuese compuesto necesitaría de otro que le confiriese a él la unidad. En definitiva,

¹⁴³ DE 4, 5 en Hkl 157, 18s

¹⁴⁴ LC c. 4 en Hkl 202, 31-32.

¹⁴⁵ *De princ.* 1, 3, 8

¹⁴⁶ *Adv. Prax.* c. 12 en PL 2, 191 BC.

¹⁴⁷ LC c. 4 en Hkl 203, 6s.

¹⁴⁸ *Sab.* 7, 22; DE 4, 5 en Hkl 155, 8s; TER, I, 1, 4, 6-14, 30-35.

la simplicidad es requerida no por ser principio de unidad, sino por ser el *principio último* de unidad de la totalidad del cosmos. Pero la unidad interior del Logos es postulada por su pertenencia al orden divino: lo compuesto de muchas partes no puede ser divino, dice el mismo Eusebio¹⁴⁹.

La multiplicidad de actividades que se pueden observar en el cosmos, atribuidas al Logos, parece que deberían inducir una multiplicidad de potencias en el mismo Logos que podrían afectar a su simplicidad. Eusebio afirma sin más que es única la *dýnamis* activa, único el ser que actúa y que da la unidad¹⁵⁰. La comparación que esclarece la afirmación eusebiana, aducida por el mismo autor, es la del alma y el nous único en el cuerpo humano, a pesar de sus múltiples operaciones de las diversas partes del cuerpo. Pero la comparación es traída no sólo para explicar la unidad a pesar de sus múltiples operaciones, sino también para explicar la unidad a pesar de la *difusión* del alma en las partes del cuerpo, como el Logos en el cosmos¹⁵¹. E. expone con la comparación del Logos con el sol, otro modo de concebir la unidad en un compuesto de muchas partes: por la presidencia de uno. Comparación que le sirve además para aclarar la acción oculta e invisible del Logos que lo ilumina todo. La conclusión de Eusebio es la siguiente: el Logos es uno en su sustancia, uno es Dios, una la *Dynamis* y *Sofía* del verdadero Dios¹⁵².

Hasta ahora se ha movido E. únicamente en el terreno de las comparaciones o semejanzas para hacer ver la posibilidad de su tesis, realizada en las comparaciones que ha ido aduciendo. Pero da también una razón radical: la generación del Logos por el Padre. El Logos porque ha sido generado de un único Padre, o quizá mejor, solamente por el Padre, es también el único, y no hay muchos logos¹⁵³. Además de que la pluralidad de hijos implica diversidad y diferencia, y por tanto inferioridad e imperfección. Por eso un Dios solamente, Dios del Único perfecto Hijo y *Unigénito*, no Padre de varios dioses e hijos, y, paralelamente, un único perfecto generado Dios de Dios¹⁵⁴.

Esta generación única la explica recurriendo a otra comparación: la luz. Una es la naturaleza de la luz y no es pensable otro Hijo de la Luz, que el único rayo de la misma que lo llena e ilumina todo. Porque lo que es ajeno a la luz, son tinieblas, es decir, no es de

¹⁴⁹ LC c. 12 en Hkl 232, 21-23.

¹⁵⁰ LC c. 12 en Hkl 232, 24-25.

¹⁵¹ LC c. 12 en Hkl 233, 9s; 24s.

¹⁵² *Ibid.* 14s; el ejemplo del fuego con efectos diferentes, *ibid.* 234, 23s.

¹⁵³ *Ibid.* 232, 4-6.

¹⁵⁴ DE 4, 3 en Hkl 152, 20-23.

*la misma naturaleza*¹⁵⁵. Como la Luz-Ingénita y Eterna es una, lo que es en todo semejante a este primer ejemplar, que es la Luz y el Esplendor, no puede ser más que uno. Aquí ha intervenido como término medio del raciocinio el concepto *imagen*. Para ser imagen no sólo ha de ser semejante en la naturaleza, sino también en la unicidad de la luz: no sería imagen del Uno sino fuera también uno y único. Debe, pues, llevar en sí el Hijo la semejanza del Uno en su esencia y cantidad. Conclusión que también deduce de la comparación sustancia-fragancia, en la que el término medio es la semejanza que se ha de dar entre el Padre y el Hijo, porque éste es Imagen de Aquel, pero aquí bajo el aspecto del «Bien subsistente». Uno el Primer-Bien subsistente, una por tanto su fragancia, por la semejanza perfecta con el Padre¹⁵⁶. En un texto, se le escapa a Eusebio una razón desconcertante. Si se le pregunta por qué uno y no muchos, dice que hay que contestar: está muy bien hecho así por la naturaleza¹⁵⁷. Lo que nos muestra que para Eusebio sus razones y comparaciones, a pesar de su acumulación no le acaban de probar suficientemente, en el sentido mismo en que las aduce. En realidad es un monoteísta dogmático. Al mismo tiempo que el dogma le imponía un único Logos o Hijo, prestigiosos filósofos del Logos favorecían su posición. Su doctrina, en este aspecto, se puede resumir en lo siguiente: Supone que el Logos es único, supuesto que le viene dado por la tradición y diversas corrientes filosóficas. Y como el Dios que tiene funciones en el cosmos es el Logos, éste es quien es conocido a partir de la creación y no el Padre, quien es el Dios. Al mismo tiempo recoge una determinada concepción de la trascendencia del Padre o el Dios. La unidad del cosmos se explica por el Logos, al mismo tiempo que el Logos, es también la explicación de la pluriforme especificidad del cosmos, y su plural actividad. La razón última de la unidad en la diversidad, es decir, de la armonía o cosmificación del cosmos, es el Logos por razones dogmáticas, por la estructura de su ser: simplicidad, como carente de un ulterior ser que lo componga; por ser o identificarse con Sofía-artista. Funciones que realiza penetrándolo todo, difundándose por el cosmos y llenando los espacios vacíos entre los seres contrarios. De esta armonía surge en el silencio la Voz, que no es más que el mismo Logos que se proclama entre los mudos elementos.

El Logos-polionomástico.

Una última explicación nos ofrece E. sobre la pluralidad de actividades del Logos que confluyen o parten de un único ser unitario y coherente en sí mismo, en una unidad simple e incompuesta.

¹⁵⁵ *Ibid.* 24s.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ LÇ c. 12 en Hkl 233, 18-21.

El Logos polionomástico (polyónimos) es designado así por la pluralidad de apelaciones que se le pueden aplicar en verdad ¹⁵⁹. La diversidad de atributos o apelaciones está justificada por sus múltiples operaciones, que no afectan a su ser de tal manera que sea plural en sí mismo. Porque, en realidad, estas múltiples predicaciones responden a diversas formalidades o aspectos de su ser ¹⁵⁹. Eusebio hace una aplicación práctica del principio ¹⁶⁰.

Eusebio de Emesa ¹⁶¹.

Este discípulo de Eusebio de Cesárea muestra la misma pre-ocupación y problemática que su maestro, en torno a la presencia del Logos en el cosmos. Uno de los problemas que se plantea es sobre la posibilidad de contaminación del Logos por su contacto con lo creado. La comparación del sol, que con sus rayos toca la materia sin contaminarse, aparece también en él, para explicar, por un argumento a fortiori, que el Logos no sólo no se contamina, sino que ejerce un influjo positivo sobre aquello que toca: lo purifica, limpia e ilumina. Pero no solamente su acción es benéfica, sin contaminarse personalmente, sino que ni siquiera recibe algún bien de lo creado ya que ha nacido perfecto. *Haber nacido perfecto*, es una razón de carácter absoluto y relativo. Absoluto porque haber nacido perfecto es algo en sí y anterior a cualquier existencia de lo creado, pero relativo, porque es necesario este nacimiento perfecto para ser el Logos el último en la cadena de explicaciones «lógicas» de lo existente. El problema, con todo, se le plantea especialmente, igual que a E. de C., por la presencia del Logos o Hijo en el cuerpo humano por la encarnación ¹⁶². ¿El cuerpo humano no circunscribe al Logos? Eusebio de E. encuentra la respuesta en la incorporeidad del Logos. Es decir, por asumir lo que no era, no pierde lo que poseía, o no se cambia en lo que no era ¹⁶³. La presencia actual —por la encarnación— en el mundo no ha de hacer suponer que anteriormente a ella, no estuviese presente. Quien estaba en el mundo, es

¹⁵⁸ DE 5, 1 en Hkl 210, 32.

¹⁵⁹ *In Ps.*, Ps 83 v. 8 en PG 1012 C.

¹⁶⁰ *Vide in Ps.*, Ps 56, v. 5 en PG 23, 508 D.

¹⁶¹ N. AKINIAN, *Die Reden des Bischofs Eusebius Von Emesa*, HA 70 (1956) 289-300; 385-416; 71 (1957) 97-130; 257-266; 72 (1958) 161-182; 449-474. E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. T. II. La collection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX (Spic. 27), Louvain: Spic. 1957; J. MUYLDERMANS, *Les homélies d'Eusèbe d'Emèse en version arménienne* (Cod. Vcn. Mech. 1706), Mu 71 (1958) 51-56; V. BULHART, *TEXTKRITISCHES V*, RBen 69 (1959) 86-89; J. M. LEROUX, *Eusèbe d'Emèse, évêque, vers 360, Dict. de Spir.*, 16-90-95.*

¹⁶² *De fide adv. Sabel.* 1, I en PG 24, 1049 C. 1050 A.

¹⁶³ *Ibid.* 1053 A.

quien viene al mundo¹⁶⁴. Se da una identidad perfecta personal entre el Logos encarnado, el Logos presente en el mundo y el Logos presente en la creación antes ya de encarnarse. Este Logos espiritual e incorpóreo llena todos los lugares y está separado de todos. La inhabitación de Dios en las almas es de tal naturaleza que cada uno lo tiene todo, y todos todo: «neque dividitur eis, neque inciditur neque scinditur et omnibus adest et ab omnibus separatus est, et omnes replet: quia non est corpus Deus, neque corpus circa ipsum, neque vestimenta»¹⁶⁵. Su presencia en los cuerpos es penetrativa, comparándola con la presencia del alma incorpórea. Dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar, pero sí es posible la presencia del alma en el cuerpo y de Dios en el cosmos, porque son incorpóreos¹⁶⁶.

Atanasio.

Una doctrina suya similar a la euschiana, en lo referente al Logos en su relación con el cosmos, presenta Atanasio en su obra «Contra Gentes»¹⁶⁷.

De la armonía de opuestos en la naturaleza, que forma un solo cuerpo, coligadas las partes, hay que deducir la presencia de alguien superior que, aunque invisible, lo gobierne todo¹⁶⁸. Este ata y

¹⁶⁴ *De incorp. et invis. Deo* en PG 24, 115 D.

¹⁶⁵ *De incorp. et invis. Deo* en PG 24, 1124.

¹⁶⁶ *Ibid.* 1125; vide etiam, «*de incorporali*» 1, 1 en PG 24, 1127, un resumen de lo dicho en fórmulas muy densas.

¹⁶⁷ Véase sobre todo en PG 25, 72 A-96 C, en donde se encuentra su doctrina fundamental en torno al tema.

¹⁶⁸ A. STÜLCKEN, *Athanasiana. Literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU XIX, 4) Leipzig 1899; K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*. Frei. i. Br. 1899. Sobre la autenticidad del *C. gentes* y el de *incarnatione*: J. DRÄSKE, *Zur Athanasiusfrage*, en *ZfWTh.* 1895, 238-269; M. TETZ, *Athanasiana*, en *VigCh IX* (1955) 159-170: concluye que la tradición representada por el codex Dochiarion 78 del *Die incarn* es una reelaboración muy antigua de la recensión corta; J. L. CROSS, *The Study of St. Athanasius*, Oxford 1945; J. LEBON, *Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase*, en *Rev. d'Histoire eccl.* XXI (1925) 524; H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*: estudio importante sobre el conjunto de los escritos dogmáticos de Athan, en el que recoge y ordena el material manuscrito del corpus griego atanasiano; estudios preparatorios de la edición de Berlín. Berlín y Leipzig 1935; G. FLO-NOVSKY, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, TU 81, p. 46: El orden y la estabilidad en el cosmos es algo superimpuesto a su naturaleza propia y es obra del Logos. Únicamente por la gracia de Dios escapa a la disolución y por la participación en las energías del Logos, quien «synéjei kai syphigéi» para que no se desintegre, según el *C. gentes* 40-43 y el *De incarn.* 2, 3, 5; A. GAUDEL, *La théologie du Logos chez Saint Athanase*, *RScR* 11 (1931) 1-26; J. B. BERCHEM, *Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase*, en *Angelicum*, 19-38, p. 201-232 y 515-558.

ordena. Al mismo tiempo deduce de este orden la unicidad de la *dynamis* rectora y ordenadora¹⁶⁹. La naturaleza no puede permanecer en la existencia dada la «discordia» que existe entre sus partes y elementos. Este es el principio que postula una *dynamis* rectora, distinta del cosmos. Porque el cosmos no es más que el orden de contrarios; si estos elementos contrarios pueden permanecer sin destruirse unos a otros, es por encontrarse ordenados en una unidad superior. Esta unidad superior es el cosmos¹⁷⁰. No se puede dar el cosmos, ni armonía con un solo elemento, o si prevalece un elemento sobre los otros. Tampoco es posible la vida sobre la tierra, ni la animal ni la humana con un solo elemento, o si los elementos se encuentran en lucha, pues si uno prevaleciera no se daría la «*systasis*» de los cuerpos¹⁷¹. Pero supuesto que hay orden, y simetría, cosmos y coordinación armónica del cosmos, hay que remontarse con el pensamiento y alcanzar a Aquel que lo congregó, ligó sus partes y las concilió¹⁷². Tampoco Atanasio, siguiendo una larga tradición, puede concebir el orden, la armonía y la coordinación en el cosmos, sin un ser distinto y superior al mismo cosmos, de características distintas a lo que cae bajo el ámbito de la experiencia, y así pueden explicar la unidad en la pluralidad, y una unidad armónica. Esta es su prueba de la existencia de Dios, aduciendo los mismos ejemplos que Eusebio: la concordia de los miembros del cuerpo permite deducir la existencia de un alma hegemónica, aunque no se la vea. Por tanto, del orden y armonía del todo es necesario pensar un Dios hegemónico y uno, no muchos¹⁷³. Pues de muchos dioses o principios se seguiría la anarquía. El Logos es, en definitiva, quien ilumina al cosmos y lo mueve¹⁷⁴.

De un mundo, un creador, y viceversa, de muchos dioses, se seguirían muchos y diversos mundos, ya que si muchos dioses dispusiesen en único mundo, se seguirían muchos absurdos. El cosmos es, pues, un gran cuerpo, orden de múltiples y diversas partes, unidas por un único principio o lazo¹⁷⁵.

Atanasio aporta un nuevo argumento en favor de la unicidad de Dios, argumento a priori: la pluralidad de dioses obrando sobre un único mundo, supondría debilidad (impotencia) en el Creador, precisamente en su ciencia que sería imperfecta¹⁷⁶. Como también se seguirían movimientos en el mundo diversos y desemejantes,

¹⁶⁹ *Ibid.* 72 ABC.

¹⁷⁰ *Ibid.* 72 C.

¹⁷¹ *Ibid.* 73 ABC.

¹⁷² *Ibid.* 76 A.

¹⁷³ *Ibid.* 76 BCD.

¹⁷⁴ *Ibid.* 77 A.

¹⁷⁵ *Ibid.* 77 B.

¹⁷⁶ *Ibid.* 77 C.

es decir —y aquí vuelve a incidir en los principios anteriores ya conocidos—, se produciría la acosmía y ataxía¹⁷⁷. Atanasio sale, sin embargo, al paso de una dificultad, no planteada por Eusebio: ¿se sigue de la unicidad del creador la unicidad del cosmos? Atanasio responde de un modo claro y sin dudar: Dios puede hacer otros mundos¹⁷⁸.

Pero Atanasio acusa profundas diferencias con Eusebio de Cesárea y el de Emesa. Se plantea inmediatamente el problema de la identificación del creador¹⁷⁹. Para los dos Eusebios era indudable que el Logos desempeñaba esta función y exclusivamente, para salvar la trascendencia del Padre. Atanasio, sin embargo, ya está influido por el homúsios niceno¹⁸⁰. Por eso para él es el Padre de Cristo quien gobierna salvíficamente, pone en orden y obra por su propia Sofía y su propio Logos, identificado con nuestro Señor y Salvador Cristo¹⁸¹. Atanasio, sin embargo, distingue las operaciones propias del Logos. Una de estas es la consistencia del cosmos de donde concluye que es el autor y ornamentador (cosmificador)¹⁸². Pero para Atanasio no queda bien precisado de qué logos se trata, y así recorre varios posibles logos: existe un logos que se encuentra entremezclado con cada cosa y presente a ellas, y es el logos-espermático, inanimado, incapaz de pensar y entender. Otro logos sería la palabra silábica y vibrante en el aire. Pero no son estos el logos del que él habla y que concibe como el autor y cosmificador del cosmos. El autor y cosmificador es el autologos del Dios del universo, que es un Dios activo y viviente¹⁸³. Y a éste es a quien atribuye la iluminación y el orden del universo, la armonía y el movimiento, y el que cada cosa ocupe su propio lugar. Por el Logos todo consiste¹⁸⁴. Y aquí también Atanasio habla de la simplicidad del Logos, de su procesión del Padre como de una Fuente-buena de la que procede todo Bien¹⁸⁵. Es decir, los principios de la simplicidad y la procesión son fundamentales para explicar el cosmos por una parte, múltiple y de partes contrarias, y por otra, que ha de participar del Bien absoluto, sin cuya participación el cosmos permanecería acósmico. La posibilidad de esta participación se la ofrece el Logos. Pero concebido de muy diversa manera a como lo concibe Eusebio. Atanasio ya posee una concepción nicena

¹⁷⁷ *Ibid.* 77 D-80 A

¹⁷⁸ *Ibid.* 80 B.

¹⁷⁹ *Ibid.* 80 B.

¹⁸⁰ Vide en G. FLOROVSKY o. c. p. 46-47: la concepción athanasiana del Logos en su relación con el cosmos. También A. GAUDEL, *ibid.*

¹⁸¹ *C. Gent.* en PG 25, 80 C.

¹⁸² *Ibid.* 80 D.

¹⁸³ *Ibid.* 81 A.

¹⁸⁴ *Ibid.* 81 AB.

¹⁸⁵ *Ibid.* 81 C.

del Logos, pero sin renunciar a vincularle a lo que era considerado como su acción específica, la acción de Dios en el mundo. Pero en la creación no es propiamente «organon», sino la última e inmediata causa eficiente. Su ser es totalmente independiente de la creación y del designio creador del mundo¹⁸⁶.

En Atan. continúa activa la idea de un solo principio original, que también apareció en Filón y Eusebio de C., y que se encuentra en general en los grandes paradigmas montados en torno a la tensión entre Dios y el cosmos. Por eso, por una parte está el impulso que se origina en la filantropía de Dios y por otra, la creación que al ser esencialmente fluyente y disoluble, necesita de una acción de Dios como «gracia» peculiar. Para que persista la creación que Dios había hecho por el Logos, Dios la seguirá gobernando y sustentando por el mismo Logos. Así se asegura la permanencia de lo creado¹⁸⁷.

Pero vuelve la concepción estoica del Logos cuando se plantea el modo de su presencia y acción en el mundo: se extiende y difunde por todas partes, por sus propias dynamis¹⁸⁸. De esta manera es como lo «contiene» todo y ata. Su presencia es «dia panton», dinámica, alcanzando todo lo existente con su propia acción¹⁸⁹. Lo mueve todo y lo anima todo¹⁹⁰, lo contiene todo y lo circunda todo, y da a todo la propia actividad¹⁹¹. Así es como él es el hegemón, basileús y systasis.

Atanasio reconoce también una salida del Padre «ex ou proión», como hemeneus y ángel¹⁹², precisamente para comunicar el conocimiento del Padre¹⁹³.

La Sofía y el Logos co-existen con el Padre y mirándole crean el universo, le dan consistencia y le confieren el orden¹⁹⁴. Esta doctrina, extensamente desarrollada en el «contra Gentes» atanasiano, se encuentra también dispersa en otras obras suyas relacionada con problemas varios, muy similares a los eusebianos. En su tratado «de incarnatione Verbi»¹⁹⁵ expone especialmente lo que se refiere a la continuidad de acción del Logos a partir de la creación hasta la encarnación, de modo que el Logos es quien se ha de encarnar porque El es quien anteriormente a su encarnación movía ya toda la creación. El hombre no podía restaurar el conocimiento

¹⁸⁶ G. FLOROVSKY o. c. p. 47: texto crucial c. Arian, II, 31.

¹⁸⁷ C. gent. en PG 25, 81 C.34 A.

¹⁸⁸ Ibid. 84 B.

¹⁸⁹ Ibid. 84 B.

¹⁹⁰ Ibid. 88 C.

¹⁹¹ Ibid. 88 C.

¹⁹² Ibid. 89 C.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid. 93 A.

¹⁹⁵ PG 25, 121 AB.

de Dios, Atanasio aduce múltiples razones para sustentar esta imposibilidad del hombre. Pero positivamente da varias para probar que tenía que ser el Logos, pero la fundamental es que El mueve toda la creación y por ella da a conocer al Padre¹⁹⁶. Pero en lo que se refiere al conocimiento de Dios vuelve a la concepción estoica, ya encontrada anteriormente en otros aspectos: el Logos lo ha llenado todo del conocimiento de Dios «extendiéndose» o «difundiéndose» por todas partes (aplosantos pantachou) hacia arriba, por la creación de todas las cosas; hacia abajo, por su humanización; hacia lo profundo; hacia el hades, en su descenso al «schole», y hacia lo ancho, al cosmos¹⁹⁷. Extensión, pues, hacia cuatro dimensiones simbólicas, cada una típica de una operación que le confiere al Verbo un especial y distinto modo de presencia.

También se plantea Atanasio explícitamente la posible incompatibilidad de la presencia del Logos en el cuerpo humano por la encarnación y la presencia indudable en el universo. ¿No elimina una a la otra? Su respuesta es clara: esta presencia universal del Logos en el universo continúa incluso cuando está presente en el cuerpo humano, ya que la encarnación no le circunscribe al cuerpo localmente, de manera que no se encuentre en todas partes¹⁹⁸. De la misma manera mueve el cuerpo, mientras obra en el universo y tiene providencia del resto de la creación. Por eso no es contenido, mientras que El lo contiene todo¹⁹⁹. Esta presencia la explica de la siguiente manera: el Logos se encuentra fuera del mundo («kat'ousia»); se encuentra en todo con sus potencias, y así su providencia se extiende a todo, al mismo tiempo que a cada uno. Hace notar Atanasio que el Logos no estaba en el cuerpo como el alma en el cuerpo, precisamente porque no está circunscrito a él, sino que él lo contiene todo²⁰⁰. Al mismo tiempo su presencia en el cosmos no le hace partícipe del cosmos, sino que el cosmos participa de él. Como el sol que está en el cielo toca lo terrestre y no se mancha, sino que por el contrario lo ilumina y purifica todo con su presencia²⁰¹. Recoge, pues, Atanasio la ya clásica comparación del sol con el problema que quiere esclarecer: si la presencia del Logos en la creación le afecta en su ser. Da también Atan. una razón apologética para probar que no es absurda la encarnación del Verbo en el cuerpo humano, problema que les venía planteado a estos autores no por la encarnación misma en sí, sino por la dificultad que encontraban en compaginar la doble presencia. La razón es

¹⁹⁶ Vide etiam *inc. Verbi* en PG 25, 124 C.

¹⁹⁷ *Inc. Verbi* en PG 25, 124 C.

¹⁹⁸ *Inc. Verbi* en PG 25, 125 ABCD.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Inc. Verbi* en PG 25, 125 ABC.

²⁰¹ *Ibid.*

la siguiente: si existe el Logos y es hegemónico de todo y en él creó el Padre el mundo y todo lo ilumina con su providencia, etc., el argumento se vuelve contra ellos. El mundo es un cuerpo y en él existe el Logos de Dios en todos y cada uno, por tanto no es absurdo que exista en el hombre (Jesús). Si fuera absurda su presencia en el hombre-Jesús, lo sería también su presencia en el mundo. El está presente en todo por su propio *dynamis*²⁰². En esta presencia lo contiene todo y no es contenido por nada, está en todo por su bondad y está fuera de todo por su propia naturaleza (*physis*)²⁰³. Lo que precisa más el modo de presencia del Logos en la creación y su difusión en la misma, de carácter más dinámico que personal. Atanasio tiene interés en dejar esto claro. Cuando habla de la sabiduría derramada o infundida en lo creado precisa que no es la naturaleza de la autosofía la que está impresa en el mundo. La del mundo es «*typos*» de la Auto-Sofía. Por esta sabiduría creada los hombres conocerán la Personal y se les hará patente que han sido hechos a la imagen de Dios. Las figuras de Sofía están en las cosas, y así es como se ha adaptado a la demiurgia²⁰⁴.

Una razón interesante aporta Atanasio sobre la presencia del Hijo en todas las partes del cosmos, o mejor en toda la existencia creada. El Hijo está en todas partes porque está en el Padre y el Padre en él. Pues todo lo contiene según Col. 1, 17. Mientras lo creado está en lugares distintos y divididos, el Hijo no está así sino en el Padre, por tanto está por todas partes. Lo creado por su propia presencia local queda circunscrito a su lugar, mientras que la presencia total del Hijo en el Padre no lo circunscribe a nada creado, sino que el Padre y el Hijo son la mutua única posible circunscripción, que, naturalmente, no tendrá carácter local²⁰⁵.

Basilio.

Basilio atribuye la presencia «*dia panton diekein*» tanto al Padre como al Hijo. En esto sigue la línea de su teología trinitaria que subraya ante todo la unidad de las personas, especialmente en su «*De Spiritu Sancto*», en donde, fatalmente para la teología,

²⁰² *Inc. Verbi*, en PG 25, 168 BCD-172 A.

²⁰³ *De decr. nic. syn.* en PG 25, 432 BCD-433 ABC.

²⁰⁴ O. II *C. arian.* en PG 26, 313 BC-316 AB.

²⁰⁵ *Epist. III ad Serap.* en PG 26, 629 C-632 A. G. FLOROVSKY, o. c. p. 48: ve como la mayor y más decisiva contribución de Atan. a la teología trinitaria el haber eliminado toda referencia a la economía de la creación o salvación en su descripción de la relación interna entre el Padre y el Hijo. Había que distinguir entre «*theologia*» en el antiguo sentido de la palabra de «*oikonomia*», aunque no se pueden separar, porque el ser de Dios tiene una absoluta prioridad ontológica sobre la acción y querer de Dios. Y citando a Louis Bouyer, en p. 53, dice Bouyer que Atan. obliga al lector a contemplar la vida divina en Dios mismo, antes de que nos la comuniquen.

se esfuerza en desvirtuar el sentido de las partículas que en la Escritura aparecen utilizadas en las distintas personas, pretendiendo probar que se utilizan por igual y en el mismo sentido de cada una de ellas. Señala que sus adversarios no atribuyen al Padre la presencia «*dia panton diekein*», siendo así que Dios lo llena todo. El por qué de esta distinción entre la presencia del Padre y la del Hijo radica en que al Padre lo colocan arriba y al Hijo abajo, en un lugar inferior. Pero esto sería asignar lugar (topon) a lo incorpóreo²⁰⁶.

Por otra parte da como noción propia de «espíritu» el ser una naturaleza sin límites²⁰⁷. El mundo no le puede contener (synechon)²⁰⁸. El Espíritu que lo llena todo está en todo lugar y puede obrar simultáneamente en todas partes, es una naturaleza que lo envuelve todo²⁰⁹.

Hilario.

También asigna Hilario al «espíritu» como función propia una presencia penetrativa y contentiva de todo; «*spiritus namque est omnia penetrans et continens*» (synechon). Presencia propia de Cristo, quien la promete hasta la consumación de los siglos, (Mat 28, 26) y que posee por ser «espíritu»²¹⁰. Por el espíritu está «*intus et extra, ambitu atque aditu, et circumfusos et transfusus*»²¹¹. La presencia se da por su «*virtus*»²¹². La incorporeidad es la razón de su presencia y actividad universal²¹³.

La presencia de Dios en un lugar, en la tierra por ejemplo, no impide la del cielo, ni Dios es contenido en lugar corporal, ni su inmensidad es circunscrita por el espacio. Está en todas partes como el alma que está «*in omnibus membris diffusa*», ni está ausente de cada una de las partes²¹⁴. También para explicar esta presencia universal aduce la comparación del sol, como se ve, muy socorrida en la literatura sobre estos temas.

²⁰⁶ *De Sp. S.* en Sources Chrétiennes 89 bc.

²⁰⁷ *Ibid.* en S. Ch. 108 a.

²⁰⁸ *Ibid.* 168 c.

²⁰⁹ *Ibid.* 168 cd-169 a.

²¹⁰ *Tract. in 124 Ps.* en PL 9, 683 A; *Tract. in 135 Ps* en PL 9, 774 AB.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *De Trin.* 1. II en PL 10, 72 AB.

²¹³ *Tract. in 129 Ps.* en PL 9, 719 C-720 ABC; *Tract. in 138 Ps* en PL 9, 804 A.

²¹⁴ *Tract. in 2 Ps* en PL 9, 267 C; *Tract. in 118 Ps* en PL 9, 629 ABC; *id. in 122 Ps* en PL 9, 668 BC 669 A; *id. in 126 Ps* en PL 9, 695 CD-696 A; *id. in 129 Ps* en PL 9, 719 C-720 ABC; *id. in 124 Ps* en PL 9, 638 A; *id. in 131 Ps* en PL 9, 741 C.

Hilario señala, además de la presencia de Dios en el cosmos por su *dynamis*, la presencia en virtud de su naturaleza: «*per naturam*»²¹⁵.

Conclusión.

Eusebio se mueve dentro de los paradigmas filosóficos de su tiempo calcados sobre la tensión: Dios-filántropo que quiere comunicar su propio Bien a la creación ,pero Dios-inaccesible que no puede ponerse en contacto con lo exterior a sí mismo, excepto su Logos, y la creación que necesita para existir, persistir en la existencia, el ser cosmos-orden armónico de diferentes y opuestos, para lo que necesita de una acción especial de Dios. La permanencia únicamente se puede lograr si la creación logra una unidad orgánico-funcional=armonía=cosmos. Sólo un ser espiritual, simple, immanente a la creación y al Ingénito, auténtico ser medio e intermediario, puede conferirle esta armonía, mediante su autocomunicación, después de ser dotado por el Ingénito-Padre, para su obra soteriológica. El Padre únicamente puede llegar a la creación por su Logos, y el mundo únicamente puede recibir el bien paterno por el Logos. El interrogante fundamental eusebiano es sobre el principio cósmico. Influido E. por este paradigma filosófico, marcado por la terminología y concepción estoicas, por afirmaciones también fundamentales recibidas de la teología eclesiástica, estructura E. una síntesis perfectamente cerrada en torno a los esquemas de la mediación. Por una parte responde apologeticamente a la única problemática que ha podido percibir, la de su tiempo, y no ha podido ver otra, la nueva que se iba perfilando dentro de la Iglesia, que veía amenazada su fe, al ser amenazado el Logos por la economía que le absorbía en una existencia auténticamente degradada. E. no percibe que la generación, ser y funciones del Logos eran condicionados en su pensamiento: por la libre voluntad de crear de Dios, por el plan de la economía y las mismas necesidades de la economía. El Logos se convertía en un principio cósmico-físico, que daba coherencia interna a la creación, haciéndola cosmos, armónica, pero quedaba dentro de ella —aunque independiente sustancialmente— como un ser homogéneo al *cosmos*, no a la *creación*. Por la cosmicidad del cosmos, podía ser encontrado el Logos presente y difundido en él: entre los elementos opuestos era el elemento entre los vacíos, el lazo, etc. El esquema filosófico de su tiempo ciñe sus dogmas teológicos, que carecían en él de fuerza para abrirse paso en su propia línea e imponer su propia preocupación. Lo que ha sucedido frecuentemente en la teología que no

²¹⁵ *Tract. in 2 Ps* en PL 9, 267 C; *id. in 124 Ps* en PL 9, 683 A; *id. in 131 Ps* en PL 9, 731 B; *id. in 144 Ps* en PL 9, 863 BC.

sólo ha vivido preocupada por los problemas de su tiempo —apologética positiva—, sino que ha perfilado sus conceptos, o vaciado en los puramente filosóficos. Absorción de la teología en la pura filosofía. Muchos de los elementos que maneja, temática, conceptos, eran comunes a su tiempo intra y extraeclesiástico, a su tiempo simplemente. Algunos de los autores eclesiásticos por influjo del homínos niceno, se liberaron bastante de la obsesión de la economía, pretendiendo construir una teología, pura contemplación de la divinidad en sí misma. Pero la temática, la terminología y los conceptos seguían ejerciendo su influjo. La teología adquirió en estos un carácter más trascendente, más en sí misma.

Los errores de E. no se circunscribían únicamente a su estructura apologética, sino que también pasaron a su teología polémica: en toda su obra, en forma de bloques, o condicionando sus conceptos interiormente, se encontraba el mismo esquema, la misma preocupación, interrogantes, líneas y soluciones. El *cosmos*, en su cosmicidad, he aquí la clave de su especulación sobre el Logos, su apologética y su teología.

R. MUÑOZ PALACIOS, S.I.

Profesor de teología dogmática.

Fac. de Teol. de la Universidad de Deusto (Bilbao).