

Stoa

Vol. 16, no. 30, 2024, pp. 5-17

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/>

DIMENSIÓN FILOSÓFICA DEL CRISTIANISMO ANTIGUO.
RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y FE CRISTIANA

Philosophical dimension of Ancient Christianity.

Relation philosophy and Christian faith

ESTIVEN VALENCIA MARÍN
Universidad Católica de Pereira
estiven.valencia@ucp.edu.co

RESUMEN: La sociedad católica del siglo XX, en su propósito por ilustrar el alcance filosófico de la doctrina revelada, aboga por la injerencia del corpus clásico griego en la fe. Este es uno de los problemas que tuvieron grandes repercusiones en lo que refiere a sostener la existencia de una *philosophia christiana*, tesis esta que emerge de la clásica cuestión de la relación *fides et ratio*. De manera que, el presente artículo, expone las razones que llevaron a los pensadores cristianos de antaño al uso de ideas filosóficas y algunos ejemplos que refieren la situación.

PALABRAS CLAVE: Filosofía cristiana · diálogo fe y razón · cristianismo antiguo · patrística.

ABSTRACT: The catholic society of the twentieth century in its purpose to clarify the scope of the philosophy with respect to the revealed doctrine, advocates for interference of the Greek classic corpus in the Christian doctrine. This is a problem that had great repercussions about the existence of a *philosophia christiana*, thesis that emerges from a classical question of the relationship *fides et ratio*. So, in this article exposes some reasons that led ancient Christian thinkers to the use of philosophical ideas and examples that refer to the situation.

KEYWORDS: Christian philosophy · faith and reason · ancient christianity · patristic studies.

Recibido el 29 de noviembre de 2023
Aceptado el 12 de abril de 2024

“La doctrina sagrada toma de estas ciencias solamente el método de exposición y, en general, cuanto pueda servir para facilitar el entender lo que ella nos enseña y nos revela.”

(Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*)

La pregunta por la existencia de la *filosofía cristiana*, ha sido en la historia un tema de amplia discusión en la que se adoptan tanto posturas en defensa de tal asunto como refutaciones por parte de otros pensadores. Semejante expresión en los últimos dos siglos aparece en muchos de los textos desarrollados por variados filósofos de inclinación cristiana, además de algunas reflexiones procedentes de distintos movimientos o corrientes intelectuales que alojan todos sus argumentos en las entrañas del pensamiento cristiano. Paralelamente, el problema de una relación entre la fe y la razón cuyos vestigios convergen con la actividad escriturística de los apologistas y de los copistas eclesiásticos –a pesar de que Agustín de Hipona patentiza por primera vez tal cuestión, cosa que hará Tomás de Aquino y quienes le preceden– comporta un rasgo esencial de lo que presuntamente es anticipo a una *philosophia christiana*.

Fundamentalmente la sociedad católica de la vigésima centuria en su intención por esclarecer el alcance de la filosofía respecto de la doctrina revelada, toma como objeto de sus discusiones las acciones divergentes que competen a la crítica filosófica y reflexión teológica. Causa de la disputa contemporánea por la relación de ambas es la disensión que ha existido entre tales áreas por el hecho de postular la sumisión de aquella a esta última, situación cuya causa es la malversación de un axioma con múltiple significación, es decir que, en palabras de Nédoncelle (1965, p. 99) y Sánchez (2023, p. 51), el término *ancilla* para la filosofía no es claro y puede designar toda una serie de servicios diferentes, varios modos de ser auxiliar en teología. Se traslada, entonces, la concepción de una filosofía servil a una filosofía de carácter autónomo, empero no así asumida por algunos escritores y apologistas cristianos.

Se trata de la célebre expresión *philosophia ancilla theologiae*, locución tal contenida en los epistolarios papales verbigracia Gregorio IX quien en su misiva *Ad Aegeptiis Argentea*, expresa la superioridad teológica pues “algunos inclinando la inteligencia de la página celeste la traspasan a la doctrina filosófica y obligan a la reina servir la esclava (*quod quidam caelestis paginae intellectum ad doctrina philosophicam inclinando ancillae cogunt famulari regina*)” (1999, p. 365). Y, aunque, esta carta dirigida a los teólogos parisinos

del año 1228 supone un rasgo despreciativo para con la filosofía, le sucede León XIII con su Encíclica *Aeterni Patris* bajo un talante más modesto al decir: “no se debe menospreciar los auxilios naturales (...) la filosofía sirve para consolidar la fe veraz (*neque spernenda neve posthabenda sunt naturalia adiumenta (...) philosophia iter ad veram fidem sternere valet*)” (1999, p. 794).

Por lo demás, resulta innegable como hecho histórico-cultural pensar una dimensión filosófica de la teología cristiana y, en este sentido, las tendencias fideistas y neoescolásticas hurgaron en los tratados procedentes del magisterio eclesiástico para dilucidar, en perspectiva funcional, el papel de la filosofía *ad intra* de la teología y viceversa. No obstante, pese a que los argumentos aquí expuestos repercutieron en las disquisiciones de doctos medievales y los ulteriores teólogos contemporáneos, en el periodo paleocristiano también concurrió el dilema filosofía y teología al alcance de los eruditos griegos y latinos. Así, el quehacer sustancial de esos autores cristianos en los primeros siglos de la era común fue el asimilar y hacer entender el anuncio de Cristo, entendiendo por *asimilar* aquel acto de aprehender su mensaje de modo que incorporarse a él en pensamiento y acción supone una pedagogía.

1. La discusión sobre el diálogo filosofía-teología en el cristianismo

Por lo que refiere al contexto socio-político al que asistieron los *Padres de la Iglesia*, siendo algunos de ellos antecesores del Concilio celebrado en Nicea de Bitinia, el politeísmo romano y el culto al emperador como divinidad fueron el centro de su crítica. Se anexa a la crítica la labor misionera de los apóstoles, labor asistida por la confrontación cultural y piedad distintas a las que debieron sortear para exponer su fe. Pero los efectos de esta crítica y los intentos de persuasión para con los practicantes de otras denominaciones religiosas del tiempo, les valió continuas persecuciones. Más que el hostigamiento, el hecho de que los cristianos anunciaran sus saberes a otras culturas, es claro indicio de un conocimiento previo de las mismas lo cual explica el comportamiento de la helenización que, según Jaeger (1985, p. 13), Bueno (2023, p. 189) y Prinzivalli (2013, p. 24), se consuma con el griego en los escritos neotestamentarios y en múltiples misivas de los autores referidos.

Independientemente de que el saber de lo griego dependa de un proceso helenizador que acogió al territorio palestino tras el asedio macedonio o, por el contrario, obedezca a una voluntad de judeocristianos para formarse en el lenguaje homónimo, cierto es que el uso del griego oral y escrito posibilitó

a la doctrina cristiana penetrar en susodicho medio. De ello se sigue la consideración del carácter filosófico de los griegos, carácter que posteriormente llegó a la Roma imperial.¹ Por una parte, la relación filosofía y fe se expresó en la capacidad de la razón para ascender al conocimiento de Dios tal como fue presentado por Pablo de Tarso en muchas de sus cartas. Así, lo que deriva de intelección por el empleo de la *ratio* como forma insigne de comprender la naturaleza y sus fenómenos resulta la posible descripción de lo que incumbe a la disciplina filosófica, pero que a pesar de que los apóstoles la justiprecien, no es vía definitiva para el conocimiento de lo divino:

Ellos tienen claro lo que se puede conocer de Dios, ya que el propio Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, y se manifiestan a la inteligencia (...) En efecto, son inexcusables porque al haber conocido a Dios no le glorificaron, antes bien se obstinaron con su razonar y al jactarse de sabios se volvieron necios y cambiaron la gloria de Dios inmortal por una representación en formas mortales (Rm.1, 19-23).²

Por otra parte, el maridaje fe cristiana-filosofía se expresa en un posible parentesco de cultura griega y cristianismo. Por ejemplo, Pablo se involucra en las creencias atenienses como un medio útil a su predicación, pero por es-

¹ Roma no solo se relaciona con lo griego por causa de sus incursiones contra los territorios de la Magna Grecia hacia el siglo III a. C., territorios que ubicados al sur de la península itálica pertenecieron a los colonos griegos que se asentaron en la isla de Sicilia y las ciudades de Heraclea, Tarento, Síbaris y Crotona, entre otras; mucho menos por su ulterior conquista a las circunscripciones de la península balcánica que inició con el asedio a la ciudad de Corinto por manos de Lucio Mumio hacia el siglo II a. C. El afecto por la investigación y la dialéctica griegas a voluntad de Escipión Emiliano, le llevó a reunir intelectuales –con la fundación del Círculo de los Escipiones– entre los que destacan el historiador arcadio Polibio y el filósofo estoico Panecio de Rodas. Tras la instauración de dicho círculo, se estima el rédito que personajes relacionados con la función gubernamental daban a las doctrinas filosóficas de estoicos y epicúreos, de ahí que emperadores como Elio Adriano y Marco Aurelio, magistrados como Cicerón y Séneca, además de poetas como Lucrecio, son incluidos en el catálogo de filósofos. Ahora bien, Grecia perteneciente a Roma y los demás territorios adscritos al imperio serán objeto del quehacer misional cristiano, eventualidad tal que se esclarece por la prédica del apóstol Pablo en Corinto, Atenas, algunas ciudades del Asia menor y la mismísima Roma.

² El uso del pronombre personal *ellos* en la citada perícopa de la *Carta a los Cristianos de Roma*, designa a los gentiles –cuya versión griega del término es ἔθνη– calificativo para todos los hombres que habían acogido la cultura griega; una distinción de personas en contraposición a los judíos y bárbaros. No obstante, la intención de San Pablo además de presentar el caso de la relación fe y entendimiento –en la versión griega πίστις καὶ νόησις– como elementos necesarios en dirección al conocimiento de Dios sin soslayar el ápice de la fe, es la exposición de una salvación universal que se adquiere por la fe en el Evangelio, carácter universal por cuanto favorece a todos los que acogen el mismo. Por lo demás, el argumento del vínculo entre la fe y entendimiento perfila ser un contenido probatorio a su preestablecida tesis de *salvación universal*; salvación tal que asiste al hombre sólo por la fe.

ta práctica es que consigue interpelar a sus oyentes del Areópago: “(. . .) veo en ustedes los más respetuosos de la divinidad. Al mirar sus monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está grabada la inscripción: al Dios desconocido. Pues bien, vengo a anunciar lo que adoran sin conocer” (Hch. 17, 22-23). Las expresiones paulinas como ἀγνώστος θεός (Dios desconocido) y términos joánicos como el de λόγος (dicho teológicamente como *verbo* o *palabra* según el evangelista Juan) revelan un considerable tratamiento del griego por parte de apologistas cristianos, términos que hicieron parte del repertorio temático de los filósofos y, ahora, integran el léxico teológico.

Respecto del enunciado vocablo λόγος aplicado por el evangelista Juan, perfila sere principio de la creación, asimismo es puente entre Dios y los hombres, convirtiéndose en el núcleo conceptual de la doctrina cristiana por cuanto refiere a Jesucristo. Nótese el uso de tal en las reflexiones heraclíteanas, cuyo significado no discrepa de la interpretación evangélica al menos en los rasgos del vocablo: “los hombres no han conocido el logos que existe, aunque todo venga a la existencia por él (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἄζύνητοι γίγνονται ἄνθρωποι, γινομένον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον)” (DK 22B 1). Paralelo al rol generador y ordenador del λόγος, Heráclito le presenta también como gestor de unidad (ἕν) tal como expresa en el siguiente aforismo: “tras haber oído al logos (. . .) es sabio confesar que todo hace parte de lo uno (τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι)” (DK 22B 50).³

En consecuencia, aunque cierto es el carácter polisémico que trae la palabra λόγος, la caracterización filosófico-racional del mismo como preexistente con capacidad de generar y ordenar todo lo que crea es una interpretación judeocristiana del Dios omnipotente, creador y ordenador de cuanto existe. Acto seguido, el uso de la palabra πνεῦμα, la cual significa para los cristianos la inmanencia de Dios tal cual expresa en locuciones como ἅγιος πνεύματος (la tercera persona de la Trinidad) o πνεῦμα θεοῦ (transliterado por *Espíritu de Dios*), le precede aquellas reflexiones del milesio Anaxímenes que se inscriben dentro de las teorías monistas. Vale destacar la relación del aire-aliento que hace este filósofo, puesto que si ἀήρ es principio en las cosas este se

³ Las referencias indicadas con la abreviación DK, corresponde a la clásica forma de citar la obra *Fragmentos de los Presocráticos* –en versión alemana *Die Fragmente der Vorsokratiker*– cuyos autores son Hermann Diels y Walther Kranz (1906). Se trata de una compilación de dichos acerca de los pensadores previos a los clásicos griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles, que no implican necesariamente expresiones dichas por los filósofos de que se hablan. Para este caso, utilizamos la segunda edición de esa obra.

conserva como πνεῦμα: “el principio del ser es el aire, así el aire y aliento envuelven el mundo (ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει)” (DK 13B 2).

Contiguo a las declaraciones, ora de los griegos antiguos, ora de los Evangelistas y de los demás hagiógrafos, los sucesores de estos se sirvieron de la terminología filosófica y testimonio apostólico para custodiar la fe que acogieron. Si bien, estos personajes se dieron al cuidado y a la defensa del dogma anunciado por los Apóstoles, indiscutible es el hecho de que esos personajes reforzaron las teorizaciones que permitieron justificar la fe cristiana. Para ello el ejercicio de presidir y orientar a las comunidades que les fueron confiadas y la puesta en práctica de las enseñanzas apostólicas, hicieron de ellos dignos legatarios de una tradición. Finalmente, después de los discípulos de los Apóstoles y apologetas vienen al final del siglo III d. C. un periodo de la patrística en el que se establecen importantes escuelas exegéticas y teológicas: la de Alejandría y de Cesarea.

2. Diálogo filosofía-teología en los padres apostólicos y apologetas

En primer lugar, los padres apostólicos auditores y declarantes inmediatos del oficio misional de los discípulos de Cristo iteraron el uso de vocablos griegos y escritos de sus predecesores para exponer reflexiones y exhortaciones en torno al pensamiento y la praxis de la fe. Este es el caso del obispo romano Clemente, quien en su *Epistolae ad Corinthios* exhorta a todo fiel a practicar la humildad privándose de la jactancia por cuanto apremia el Espíritu Santo (ἅγιος πνεύματος) (1978, p. 54). Para eso recurre al adagio paulino *qui gloriatur in Domino gloriatur* (1 Cor.1, 31) que procede del profeta Jeremías (Jr. 9, 22-23). De cualquier modo el uso de la locución ἅγιος πνεύματος, junto a las varias referencias bíblicas extractadas por este escritor eclesiástico – frecuentemente visto en los demás escritos de la tradición patrística–imprime valía a los textos bíblicos si bien fundamenta la doctrina del Espíritu Santo como inspirador de las denominadas Sagradas Escrituras.

De la misma manera, la palabra λόγος (término latinizado en *verbum*) la cual alude al mediador entre Dios y la humanidad, es referida por Bernabé en su epístola homónima. Se trata del *Verbum incarnatus* (Jn.1, 14) expuesto por el evangelista Juan; descripción tal que se asemeja al contenido de la *Epistula ab Barnabae*, pero refiriéndose al Verbum como el υἱὸς τοῦ θεοῦ: “el Hijo de Dios vino en carne a fin de que llegara a su fin la consumación de los pecados (...)” (1968, p. 95). Parte de las significaciones dadas por algunos

filósofos griegos, por ejemplo, aquellas nociones del alma, intelección, virtud, entre otros, estuvieron asociadas con la doctrina cristiana. Así, el concepto de *ὁμόνοια* que para cristianos y estoicos –a pesar de que tal efecto se debe a la acción de Dios o la razón respectivamente (Hadot, 1998, p. 258)– indica la armonía que reina en la naturaleza. Dicha armonía del mundo es indicada por el ya citado Clemente de Roma:

Los cielos movidos por su disposición le están sometidos en paz. El día y noche recorren la carrera por él ordenada sin que se impidan. El sol, la luna y estrellas giran conforme a su ordenación. La tierra germinando acorde a su voluntad, produce sustento para hombres y fieras sin que jamás se rebele ni mude nada de cuanto decreta (...) El mar inmenso no traspasa las cerraduras impuestas, las estaciones se suceden en paz, los vientos cumplen su servicio y todas las fuentes ofrecen sin interrupción sus pechos para la vida de los hombres (...) (1968, p. 57).

El problema de la relación entre filosofía griega y doctrina cristiana no se reduce al simple uso de terminología filosófica, entretanto el asunto remite a cuestiones más complejas. Dicho de otro modo, la inserción del léxico griego se sustenta primeramente en una defensa intelectual del cristianismo de cara a la incomprensión y persecución que le eran propias en los entrantes siglos tras el suceso de la muerte de Cristo. En segundo lugar, el agenciamiento de adeptos posterior a la predicación apostólica y el establecimiento de los ministerios como forma de sucesión, devino en la instauración de movimientos con ostentación cristiana que desatinaron con la doctrina apostólica. De ahí que, a esos movimientos, se les haya impuesto el carácter de herejías por causa de omisiones súbitas o deliberado y contumaz rechazo a la tradición apostólica. Relativo a la custodia de todos los cristianos y sus doctrinas, sobresalen los apologistas griegos y latinos.

A fuerza de las críticas e imputaciones por parte de judíos y romanos para con todos los cristianos de aquel momento, figuras como las del ateniense Arístides, el mártir Justino, Ireneo de Lyon –discípulo del esmirniota Policarpo y éste del apóstol Juan– y Tertuliano, se esforzaron en sus escritos por la salvaguarda del prestigio de los cristianos. De hecho, las calumnias fueron en parte la causa de las cruentas persecuciones; difamaciones sujetas a las simples sospechas de canibalismo, ateísmo y agitación política (Jaeger 1985, p. 45; Daniélou, 1995, p. 53; Bueno 2023, p. 46). Con el fin de impugnar las acusaciones sobre todo la inculpación de ateísmo, Arístides de Atenas en su apología dirigida al emperador Adriano advierte la fe en el Dios único que

trasciende los elementos del mundo; un Dios diferente de los dioses de los griegos que poseen rasgos humanos y, por ello, débiles (1954, VIII). Luego, el platónico Justino increpa con mayor ahincó sobre el proceder de Roma con los cristianos.

Antonino Pío era, para la época, el sucesor del emperador Adriano y continuador de la política de exterminio contra los cristianos. Ante tal eventualidad, el mártir San Justino en su *Primera Apología* pone en duda la práctica de justicia del imperio si bien de los seguidores de Cristo no existe prueba que justifiquen castigos. Probable causa del mordaz hostigamiento es la carestía de base filosófica que justificaran sus doctrinas, pero el cristianismo para Justino refiere categóricamente a postulados filosóficos que, a su vez, fueron tomados de la tradición mosaica (1954, XLIV, 1-11). De aquí se infiere que la inmortalidad del alma y contemplación de las cosas celestes precedían como conceptos a la aparición de Platón y demás pensadores griegos. Por su parte, apologistas como el obispo Ireneo y Tertuliano se esforzaron en tantear argumentos para rechazar las herejías de su tiempo.

El gnosticismo y sus derivas: el simoniano, marciano, docetista, nicolaíta, entre otras, fueron algunas de las doctrinas heréticas difundidas en los primeros siglos de la era cristiana. Ya en la persona del obispo sirio Ignacio, existen referencias al pensar docetista cuyos representantes sostuvieron la apariencia humana de Cristo. No obstante, las vertientes nicolaíta y simoniana eran objeto de censura en tiempos apostólicos, sobre todo por la noticia que llegó por medio de los Evangelistas debido a sus doctrinas. Ciertamente es que de los nicolaítas existen pocas referencias bíblicas las cuales no reseñan su doctrina (Ap.2, 6. 15), pero de la facción simoniana el evangelista Lucas describe rasgos que posibilitan definir sus creencias (Hch.8, 9-25). Así, la práctica de magia y ofrecimiento de dinero para tener dones espirituales son las acciones del samaritano Simón que definen su doctrina.

Concerniente a las sectas gnósticas carpocraciana y de marcionistas, Ireneo de Lyon en su *Adversus Haereses* manifiesta de esta última la defensa de un dimorfismo teológico, y de aquella el amparo de una cosmogonía defectuosa. Dicho de otro modo, Marción de Sinope y sus adeptos aseveran una ruptura entre la vileza del Dios veterotestamentario y una bondad del Dios-Cristo neotestamentario (1973, p. 265), mas para los seguidores de Carpócrates, toda la creación procede de ángeles inferiores a Dios por cuanto se trata de una materia corruptible (1968, p.263). Con ello, resulta posible extraer el carácter dual con el que estas corrientes de pensamiento comulgan si bien poseen simi-

litudes con un sistema cosmológico aparentemente sostenido por Platón. No obstante, para el obispo en mención existe una única identidad del Dios enunciado si bien, el creador del mundo del *vetus testamentum* es el mismísimo Padre del λόγος en el *novum testamentum* (1968, p. 295).

Por su parte, el apologista latino Tertuliano, en su *Apologeticum* rechaza la idea del cristianismo como filosofía. Precisamente la verdad que proporciona la revelación es distinta de las especulaciones y, por ende, más superior la fe; práctica especulativa esa que comporta un estado regular en la filosofía pagana (1973, p. 559). Con este autor cristiano, la apologética latina se muestra parcialmente reticente con el filosofar en el sentido de una identidad que le destaque de otros modos de concebir la realidad, aunque es de suponer que este apologista a la hora de construir su defensa de la fe cristiana debió recurrir a predecesores greco-cristianos guardando las líneas doctrinales que den razón de coherencia (Jaeger 1985, pp.52-53). Más tarde, la intromisión de la filosofía en la teología cristiana se hará más explícita tal como los portavoces de las escuelas de Alejandría y Capadocia lo exhiben en sus escritos.

En la población egipcia de Alejandría y la ciudad capadocia de Cesarea, la religión cristiana tomó fuerza llegando a ser estos los principales centros de difusión cristiana. Eran muchas las escuelas filosóficas activas para ese entonces, tanto en la urbe egipcia mencionada por tratarse de un punto comercial importante en la ribera del Mediterráneo como en espacios de la región de Anatolia. Así, el neoplatonismo que buscó la síntesis de aspectos platónicos y aristotélicos, además de místicos orientales, el arraigo de sistemas gnósticos preconizados por los alejandrinos Basílides y Carpócrates y la permanencia de algunas escuelas filosóficas del helenismo como el epicureísmo que se adentra en el Asia menor por el licio Diógenes de Enoanda, el estoicismo que conservó el sirio Epicteto y el escepticismo de Sexto Empírico, son corrientes de pensar griego que, probablemente, confrontó el cristianismo.

Si bien el objetivo de los padres alejandrinos es el uso de la especulación filosófica para instaurar las bases doctrinales de una fe que tiene por fuente la revelación contenida en las Sagradas Escrituras (Jaeger 1985, p.71; Daniélou 1975, p. 120; Gilson 1945, p. 68), aparece la prevención respecto de adoptar la fe como somera obra de investigación humana que busca la verdad. De lo dicho, la filosofía adquiere importancia en pensadores como Clemente y su aprendiz Orígenes, siendo este último quien juzga necesario el uso de conceptos y nociones griegas en aras de explicar los textos bíblicos. Y aunque para Orígenes la filosofía es estadio conducente al progressus animae (Hadot

1998, pp. 259-260), cierto es que una ciencia de la verdad y la felicidad tan proferidas entre los griegos ahora les llega por Jesucristo. En efecto, el citado alejandrino en su célebre *De Principiis*⁴ sostiene que:

Los que creen y están convencidos de que la gracia y verdad han venido por Cristo, y que Cristo es verdad misma según su propia afirmación: “Yo soy la verdad” (Jn.14, 6), no buscan la ciencia de la verdad y la felicidad más que en las palabras mismas y en la doctrina de Cristo. Y por esas palabras de Cristo, no solo son las que Él pronunció como hombre, porque antes el λόγος estaba en Moisés y los profetas (...) Por ello no es difícil demostrar desde las Escrituras cómo Moisés y los profetas hablaron, porque estaban llenos del espíritu de Cristo” (1978, p. 372).

En la misma línea se percibe al alejandrino Clemente con sus argumentos desliados a lo largo de la dilogía *Protrepticus-Paedagogus*; obras en las que el autor opta por el filosofar como un medio útil para la construcción del sistema conceptual que propugne la fe cristiana. Por una parte, en el *Paedagogus* están implícitos los caracteres de circunspección en la acción, prudencia y atención a sí mismo para la consecución de la virtud; caracteres esos propios del filosofar estoico (Hadot 1998, p. 261). No obstante, se advierte de los postulados de filósofos y poetas griegos el ser simples atisbos de la verdad pues la *ratio* es Cristo quien es el camino de la salvación e inmortalidad tal como interpreta el citado Jaeger al parafrasear lo dicho por Clemente: “la filosofía era encomiada en el λόγος como camino a la felicidad y conocimiento del fin de la vida (...)” (1985, p. 88), moción que fue acogida por Orígenes.

Hasta aquí, las consideraciones estimadas por los escritores y apologistas cristianos anteriores al primer Concilio oficiado en la ciudad bitinia de Nicea, con la ocasión de litigar la doctrina arriana de la inconstancialidad divina de Cristo en tiempos de Marcelo I (1999, p. 95). Poco después, los adalides de la escuela de Cesarea, conocidos como capadocios⁵ que se situaron en la

⁴ De suma importancia resulta ser la obra citada –cuyo original griego es *περὶ ἀρχῶν*– en razón del contenido doctrinal allí expresado: la *regula fidei* (regla de fe) cuyos fundamentos son las enseñanzas de Jesús y de los Apóstoles, además de la interpolación de ideas platónicas con el dogma cristiano, al menos al distinguir entre el devenir y lo estable correspondientes al mundo y las naturalezas racionales-espirituales respectivamente. Sin embargo, el hecho de que tal tratado no se conserve íntegramente en griego, las continuas referencias que hacen Rufino de Aquilea y el dalmacio Jerónimo de Estridón, contribuyeron a que muchos estudiosos actuales hiciesen una traducción completa de la obra de Orígenes.

⁵ Basilio de Cesárea y Gregorio Niseno, junto a su hermana Macrina, integran una familia monástica, aunque dentro de los denominados *Padres Capadocios* se cuenta a Gregorio de Nacianzo que era un amigo cercano de los tres hermanos. Como eruditos y formados en la tradición griega, lo que obedece a la cultura educativa que impera en la cuarta centuria de la era cristiana, procuraron en sus múltiples

tradición alejandrina por su vínculo con la tradición griega, también ofrecen en sus muchos escritos una comunicación entre fe y filosofía. Dicho nexo se hace manifiesto en la praxis, elemento ineludible de la ascética cristiana que tanto Gregorio de Nisa como los demás capadocios no descuidaron ya que se le estima por su sentido anagógico en tanto que trasciende lo teórico del dogma. De modo que, esas virtudes morales e intelectuales según expone en su obra *De Instituto Christiano*, se deben al cuidado del creyente.

De lo dicho por Gregorio de Nisa, semejanza hay en la clasificación de las virtudes tal como fueron concebidas en la ética aristotélica y el interés por el cuidado de sí como una cuestión eminentemente socrática y ulterior helenística. Ahora bien, las meditaciones de San Basilio —hermano mayor de Gregorio Niseno— coinciden sin más con esos elementos, pues para Hadot el poner atención en sí mismo como modo de despertar los principios racionales de pensamiento y de acción puestos por Dios en el hombre y, el cuidar de la belleza del alma examinando la conciencia, coinciden con filósofos platónicos y estoicos (1998, pp. 263-564). En definitiva, la práctica de la virtud, el cuidado de sí y la belleza del alma resultan ser prueba del vínculo entre la doctrina cristiana y la filosofía, términos que compaginaron con un ideal ascético de las instituciones monacales surgidas a partir del siglo IV d. C.

Considérese el nacimiento de la vida monástica, anacorética o eremítica practicada por hombres y mujeres bajo el ideal de retorno del alma a Dios y una contemplación mística del divino arquetipo (Jaeger 1985, p. 137; Gilson 1981, p. 63; Quasten 1973, p. 156). Los monjes basilios, los padres y madres del desierto de la Tebaida y el posterior establecimiento de los monasterios, atendieron al cuidado de sí por medio de prácticas ascéticas que comprenden el examen de conciencia y la confesión pública con objeto de eludir las pasiones que disuaden de la deseada visión de Dios. Una vez más se patentiza el nexo doctrina cristiana y tradición filosófica: la supresión de las pasiones de origen platónico-estoico y la ascesis neoplatónica, acogida por los anacoretas cristianos. En pocas palabras, como indicaría tanto el ya citado P. Hadot

escritos de orden doctrinal, ascético o litúrgico, potenciar el nivel intelectual del dogma cristiano a través de la filosofía preservada desde antaño por boca de distintos pensadores. Es de estimar la tenaz asistencia de estos escritores cristianos en la reflexión concerniente al tema de la Trinidad Santa, especialmente en la definición del ἅγιος πνεύματος —latinizado bajo la denominación de *Spiritus Sanctus*— como tercera persona de la misma y completando, por ende, el Credo de Nicea del año 325 d. C. que definía a Cristo como υἱὸς θεοῦ —latinizado como *Filius Dei*— a través de la cláusula filioque proferida, luego, en el primer Concilio de Constantinopla en el año 381.

como E. Prinzivalli, la vida monástica se presenta como la práctica de unos ejercicios espirituales heredados de la filosofía profana.

3. El sentido pedagógico de la filosofía en la fe cristiana

Resulta evidente al pensamiento de los estudiosos y, por lo que se deduce de lo aquí expuesto, la injerencia del corpus clásico griego en la doctrina cristiana que se desarrolló con fuerza en la antigüedad tardía. Mas aún, resulta clara la diferencia entre los propósitos reflexivos de la filosofía y las aspiraciones de los autores cristianos, a saber: la siempre comprensión de unos fenómenos naturales y el establecimiento de la fe cristiana respectivamente. No obstante, este juicio respecto de relación filosofía-fe por medio del uso de vocablos griegos, además de las claras diferencias entre estas, no ofrecen una concluyente definición del fin por el cual existe una inserción conceptual de la filosofía en la doctrina cristiana. Es claro, hasta ahora, que el uso de conceptos filosóficos en obras exegéticas, ascéticas y de doctrina cristiana se debe a la apropiación intelectual e ilustrativa de la fe en contextos en que esta se introduce.

La apropiación intelectual implica creaciones conceptuales, y aunque en el dogma muchos de los conceptos son tomados de la filosofía, sus significados difieren. La invención conceptual por parte del cristianismo decanta en el sentido que esos autores cristianos dan a los términos, y por lo mismo, conservando estos se fundó una línea doctrinal valiosa para la comprensión de la revelación. Es así como emerge una sistematización teológica que obedece a una práctica pedagógica; práctica tal que para Nédoncelle (1965, p. 102) y Daniélou (1975, p. 120) es una exigencia por adoptar un lenguaje y lógica aceptados generalmente. Pese a una existencia de nociones reticentes contra la filosofía tal y como se nota en Tertuliano, incluso reducir esta a un estado servil como se percibe en Gregorio IX, cierto es que se asiente a una doctrina cuando sus enseñanzas son aseguibles a lo que es conocido por la mayoría (Gilson 1981, p. 43; Bueno 2023, p. 59; Sánchez 2007, p. 198).

En esencia, desde que los Apóstoles se exhibieron como los predicadores de Cristo se toparon con un suceso cultural y religioso heterogéneo en los sitios en que se presentaron. Incluso, la particularidad de un culto politeísta e interés filosófico que prevaleció a lo ancho del imperio romano obligó al cristianismo a salvaguardar la doctrina que predicaba de cara a unas reinantes ideologías que, en lo esporádico, la tergiversaba. Las profesiones públicas, los epistolarios cuyas destinatarias fueron esas comunidades fundadas por los

Apóstoles, además de los sínodos y concilios, resultan ser las formas de contrarrestar doctrinas antagónicas. Con tal razón, la era patrística sobresale por ser un periodo en que se sistematizó toda la doctrina cristiana, una doctrina que demandó argumentos para su justificación y comprensión siendo el marco conceptual de la filosofía grecolatina la que proporciona estructura argumentativa a los fundamentos de la fe cristiana.

Referencias

- Bueno, A., (2023), “Padres de la Iglesia, filosofía pagana, configuración de identidad cristiana”, *Isidorianum*, vol. 32, no. 1, pp. 25-60.
- Daniélou, J., (1975), *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Società Editrice il Mulino, Bologna.
- , (1995), *Miti pagani e mistero cristiano*, Edizioni Arkeios, Roma.
- Diels, H., & Kranz, W., (1906), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlin.
- Gilson, É., (1945), *Dios y la filosofía*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- , (1981), *Elementos de filosofía cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid.
- Hadot, P., (1998), *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hünemann, P., & Denzinger, H., (1999), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona.
- Jaeger, W., (1985), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nédoncelle, M., (1965), “La teología y filosofía. La metamorfosis de una sierva”, *Revista Concilium*, vol. 6, pp. 97-108.
- Prinzivalli, E., (2013), “Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex. – II in.)”, *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, XXIV, pp. 21-34.
- Quasten, J., (1968), *Patrología I: los Padres de la Iglesia hasta el Concilio de Nicea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , (1973), *Patrología II: la edad de oro de la literatura de los Padres de la Iglesia griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Ruiz, D., (1954), *Padres Apologetas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Sánchez, J., (2007), “La filosofía griega y la tradición cristiana. La recepción patrística del discurso del Areópago”, *Scripta Theologica*, vol. 39, no. 1, pp. 185-201.
- , (2023), “Purificación de las representaciones en el diálogo de ciencia y fe”, *Estudios Filosóficos*, LXXII, pp. 49-65.