



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
16, 17 y 18 de noviembre de 2009  
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4  
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la <i>Eneida</i> : <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	17
El misterioso <i>puer</i> de la Égloga IV de Virgilio: <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	35
Modelos de madres en las <i>Metamorfosis</i> de Ovidio: <i>María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias</i> . . . . .	59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: <i>Véronique Boudon-Millot</i> . . . . .	85
Alejandro de Afrodísia y la generación del universo: <i>Andrea Rescigno</i> . . . . .	101

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: <i>Heinz-Josef Fabry</i> . . . . .	125
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: <i>Bernard Pouderon</i> . . . . .	151
La filiación en la <i>Oratio ad Graecos</i> de Taciano: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	171
La filiación en la <i>Epistula Apostolorum</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	207
Cristo Padre en la literatura martirial: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> . . . . .	257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: <i>Attilio Mastrocinque</i> . . . . .	291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano prenicensino: <i>Margherita Cecchelli</i> . . . . .	301
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	323
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	327



## PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

ABREVIATURAS UTILIZADAS

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

## ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



## LA FILIACIÓN EN ATENÁGORAS

*Bernard Pouderon*

Université François Rabelais (Tours)

De todos los Padres griegos del siglo segundo, Atenágoras es, sin duda alguna, el que ha manifestado tener la cultura más vasta y un mayor interés por las ciencias profanas. Ello es particularmente cierto respecto a su *Tratado sobre la resurrección*, que es, sin duda, el primer tratado cristiano de antropología, como escribió hace tiempo L. Barnard<sup>1</sup>; pero el gusto por los diferentes ámbitos de la *paideia* griega se pone de manifiesto también en su *Legatio*, cuyo tema no se prestaba, sin embargo, a digresiones de orden científico. Aunque ya he escrito mucho sobre la medicina y la física de Atenágoras, pienso que puedo decir algunas cosas nuevas respecto a la procreación y a la relación del padre con el hijo, pues tal es el tema de estas Jornadas. Nuestra exposición abarcará dos partes, una consagrada a la filiación entre los hombres y la segunda a la filiación del Padre con el Hijo en la teología balbuceante del Apologista.

### 1. *La filiación entre los hombres*

Aunque existen relativamente pocos pasajes en Atenágoras que conciernen a la procreación, no por ello es imposible determinar con qué escuela de la medicina (entendida en sentido amplio) se relaciona.

Una única semilla

Se puede formular una primera constatación: Atenágoras ha hecho suya la doctrina aristotélica de la semilla única, la del varón, la única que es

1. L. W. Barnard, «The father of Christian anthropology»: *ZNTW* 63 (1972) 254-270. Sobre Atenágoras, ver L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, París 1972; B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, París 1989; D. Rankin, *Athenagoras, Philosopher and Theologian*, Farnham 2009.

«activa»<sup>2</sup>. En efecto, todos los pasajes de sus dos obras que conciernen a la procreación presuponen la aceptación de esta tesis, y no la más o menos opuesta de dos semillas, masculina y femenina, que se encuentra en algunos presocráticos y, con la prudencia o el respeto que se requiere cuando se trata de contradecir a Aristóteles, en Galeno<sup>3</sup>:

*Leg.* 22, 6: «La ablación (τὴν τομήν) de los genitales de Crono representa el acoplamiento del varón y de la mujer, que absorbe (τέμνουσαν) la semilla y la deposita en la matriz para dar nacimiento al hombre».

En este pasaje no se trata de mezclar o de unir dos semillas, procedente una del varón, la otra de la mujer, sino de dejar que la semilla del varón se desarrolle en la matriz hasta formar un individuo, siendo la matriz el lugar de la recepción y de la retención (σύλληψις, *conceptio*) del esperma y, además, del desarrollo del embrión. Esta exégesis alegórica de la castración de Crono no se atribuye a una escuela determinada, pese a que sigue una alegoría típicamente estoica<sup>4</sup>, que hace de los grandes dioses del panteón símbolos de los elementos primordiales. Queda por determinar en qué medida Atenágoras hace suya la tesis expresada mediante esta exégesis alegórica, de la que combate, al menos, la aplicación a la castración de Crono.

*Leg.* 33, 2: «Al igual que el campesino, una vez que ha arrojado los granos en tierra, aguarda el momento de la siega sin sembrar más, así también para nosotros la procreación es la medida del deseo».

La imagen del campo sembrado, absolutamente común en la literatura griega de época clásica, no es menos reveladora de la concepción que

2. Sobre la doctrina aristotélica, ver Aristóteles, *Gen. anim.* 716a: «El macho posee el principio motor y generador, la hembra el principio material»; 740b: «es la hembra la que aporta la materia y el macho el principio del movimiento». Sobre las doctrinas opuestas de Demócrito (dos semillas, la una masculina, la otra femenina) y de Aristóteles (una semilla «activa», la del macho), ver en último lugar P. M. Morel, «Aristote contre Démocrite», en L. Brisson, M. H. Congourdeau, J. L. Solère (eds.), *L'embryon. Formation et animation*, Paris 2008, 43-57.

3. Sobre la doctrina aristotélica de la procreación y su influencia en los Padres, ver mis artículos «La conception virginal au miroir de la procréation humaine», en M. Piot (ed.), *Regards sur le monde antique. Hommage à Guy Sabbah*, Lyon 2002, 229-255 y «L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques», en Brisson, Congourdeau, Solère (eds.), *L'embryon. Formation et animation*, 157-183. Sobre la doctrina galénica de la procreación, ver R. E. Siegel, *Galen's System of Physiology and Medicine*, Bâle 1968, 225 (citando a Galeno, Kühn IV, 594s.); V. Boudon-Millot, «La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galeno», en Brisson, Congourdeau, Solère (eds.), *L'embryon. Formation et animation*, 79-94.

4. Comparar con la opinión del estoico Esfero (en su tratado perdido *Sobre la semilla?*) recogida por Diógenes Laercio, VII, 159: «Esfero dice que la semilla viene de los cuerpos en su totalidad; de hecho, es generadora de todas las partes del cuerpo. Dicen asimismo que la semilla de la hembra no es fecunda. Está desprovista, en efecto, de tirantez, es rara y está llena de agua, como dice Esfero.»

tenían la mayoría de los antiguos griegos acerca de la procreación como el «depósito» de la semilla en una matriz, que se asemeja a un terreno fecundo, a todas luces «pasivo».

Res. 3, 2: «Divisar en el infinito una semilla única y simple (σπέρμα ἓν ὄν καὶ ἀπλοῦν)».

Esta formulación es la más clara. En efecto, es difícil imaginar que la palabra *sperma* designe otra cosa que la semilla del hombre, el esperma, considerado como un todo homogéneo y ciertamente no como el resultado de la fusión de una semilla masculina con una semilla femenina.

Res. 17, 2: «En una semilla homogénea e informe (ἐν ὁμοιομέρει καὶ ἀδιαπλάστῳ τῷ σπέρματι) se encuentra <el principio> de facultades tan numerosas y tan importantes o una tal variedad de órganos...».

El pasaje es muy explícito: el esperma masculino, calificado de homogéneo (ὁμοιομέρης significa exactamente «constituido por partes semejantes», es decir, que no son el resultado de la unión de las secreciones de dos organismos diferentes), es ya portador de todas las características del individuo, es decir, para emplear una terminología moderna, de toda la información genética necesaria para el desarrollo del individuo. Se encuentra en Aristóteles, *Gen. anim.* 724b, una definición del esperma precisamente como «homeomero».

Res. 17, 3: «Es preciso que exista primero emisión (καταβολήν) de semillas, que luego estas semillas se organicen en cada miembro y parte y que el niño venga a la luz para que se produzca el crecimiento...».

Incluso si aquí la palabra *sperma* es empleada en plural, no puede remitir más que a las semillas masculinas, como lo indica muy explícitamente la palabra καταβολή, «depósito», que designa sin ambigüedad la eyaculación y, desde luego, ni la unión o la fusión de dos semillas<sup>5</sup>.

### Una animación desde la concepción

La segunda doctrina que se desprende con bastante claridad concierne a la animación del embrión. Es probable que Atenágoras haya hecho suya la doctrina platónica de la animación del individuo desde la concepción, por la recepción del alma en el seno de la semilla «retenida» (*concipere*, *conceptio*, συλλαμβάνω, σύλληψις) en la matriz<sup>6</sup> —y no la estoica de

5. El verbo καταβάλλω es empleado para designar el «depósito» de la semilla en Plutarco, *Moralia* 905e (citando a Anaxágoras y Parménides).

6. Ver F. J. Dölger, «Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike»: *AC* 4 (1934) 1-61, aquí 28-32 ('Ein anonymer christlicher Platoniker des zweites Jahrhunderts über Beseelung des Embryo' = Cle-

la animación en el momento del nacimiento, es decir, del alumbramiento, por el enfriamiento del soplo vital del embrión<sup>7</sup>—. ¿Cómo se puede dudar de que el embrión (Atenágoras dice simplemente «lo que está en el seno», τὸ κατὰ γαστρός) tenga, según el Apologista, un alma desde la concepción, cuando en su *Súplica* califica el aborto de homicidio? Tal no era, sin embargo, la opinión de los Padres antioquenos, de tendencia aristotélica, la cual no admitía la animación del feto más que una vez que este estaba «formado a la imagen»<sup>8</sup>; antes de ese estado de desarrollo, el feto no tenía alma, aunque estaba animado (pues la escuela peripatética distinguía varios niveles de animación<sup>9</sup>), el aborto no era homicidio y se podía discutir la cuestión de la eventualidad o de la necesidad de una resurrección del ser así constituido.

Sin embargo, un pasaje del *De resurrectione* plantea también problemas y parece contradecir a los otros; en él se dice que:

La naturaleza del hombre es un conjunto formado por un alma inmortal y por un cuerpo que le ha sido adaptado en el nacimiento (τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος)<sup>10</sup>.

¿Quiere esto decir que el alma no se une al cuerpo hasta el momento del nacimiento, cuando el bebé ve la luz? Tal es, recordémoslo, la posición estoica. En realidad, la palabra γένεσις no designa verdaderamente el «nacimiento», es decir, el momento en que el niño ve la luz, sino más bien el acceso al ser o el llegar a ser<sup>11</sup>. Lo cual puede significar el momento de la concepción, incluso el de la primerísima formación del hombre, la de Adán.

De hecho, parece que Atenágoras, cuando habla del desarrollo de la semilla para producir el embrión y luego el ser acabado, lo inscribe en

mente de Alejandría, *Excerpt. proph.* 50); y mis artículos «La conception virginale chez les premiers Pères de l'Église. Réflexions sur les rapports entre théologie et physiologie», ya citado; «La génération du monde dans le mythe valentinien et la doctrine aristotélicienne», en L. Painchaud, P. H. Poirier (eds.), *L'évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi*, Lovaina 2007, 395-415; «L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques», ya citado.

7. Ver por último M. H. Congourdeau (ed.), *L'enfant à naître*, Paris 2000 (selección de textos patrísticos); Ph. Caspar, *L'embryon au IIe siècle*, Paris 2002 (polémico, pero muy documentado sobre las doctrinas patrísticas); J. B. Gourinat, «L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoïciens», en Brisson, Congourdeau, Solère (eds.), *L'embryon. Formation et animation*, 59-77.

8. Ver mis artículos «L'interdiction de l'avortement dans les premiers siècles de l'Église»: *RHPPhR* 87/1 (2007) 55-73; «Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre). Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Église»: *RSR* 81 (2007) 229-248.

9. Ver Aristóteles, *Gen. anim.* 740b-741a.

10. *Res.* 15, 2.

11. Sobre este sentido de γίγνομαι, «llegar a ser, acceder al ser, estar sometido al devenir», ver la cita que da Atenágoras de Platón, *Timeo* 27d, en *Leg.* 19, 2. La palabra γένεσις es empleada siempre en este mismo sentido en Platón, *Rep.* 525b.

un proceso de maduración lenta, que es similar al experimentado por los seres humanos durante su vida hasta la muerte. El Apologista describe este proceso como continuo y progresivo. Por lo tanto, hay motivos para creer que la progresividad empieza desde el momento de la concepción, de acuerdo con la doctrina de la animación progresiva del individuo, de origen aristotélico, pero ampliamente difundida en tiempo de nuestro autor y desarrollada especialmente en Gregorio de Nisa<sup>12</sup>. He aquí cómo es presentado el proceso en el tratado *Sobre la resurrección*:

Debe haber primero emisión de semillas, y que luego estas semillas se articulen en cada miembro y cada parte y que el niño venga a la luz para que se produzca el crecimiento durante la primera etapa de vida y, con el crecimiento, la madurez, y una vez llegado a la madurez, la disminución de las capacidades naturales hasta la vejez, y a continuación la decadencia del cuerpo y su disolución<sup>13</sup>.

La formulación que encontramos en *De res.* 15, 2 («cuerpo adaptado al alma en el nacimiento») podría también llevar a pensar que el alma preexiste al cuerpo, ya que es el cuerpo el que se le adapta, y no al revés; tal es la doctrina platónica, que será retomada por Orígenes. Esto implicaría ir demasiado lejos en la interpretación de la fórmula en cuestión. En efecto, numerosos pasajes del tratado *Sobre la resurrección* ponen el acento en la igual dignidad del cuerpo y del alma, y ninguno de los dos, por sí solo, tiene vocación de representar al ser humano, que es un «compuesto de los dos» elementos (συναμφότερον), juntamente responsables ante Dios de los actos realizados<sup>14</sup>; por tanto, no existe primacía ontológica del alma sobre el cuerpo, y, en estas condiciones, resulta difícil imaginar que exista una prioridad cronológica del alma<sup>15</sup>. Como mucho se puede entender que el alma es, en cierta medida, portadora de la forma del cuerpo, o incluso —una idea que encajaría en la concepción aristotélica del alma— «forma» del cuerpo<sup>16</sup>. Esta doctrina podría estar en consonancia con la forma en la que Atenágoras concibe la resurrección en la *Legatio*: una nueva ensambladura de elementos dispersos «a partir de los incorporeales» y «de los inteligibles», esto es, a partir de una forma ideal que parece haber sobrevivido<sup>17</sup>, y que se puede razonablemente

12. Ver Gregorio de Nisa, *De anima et res.* 107 (PG 46, 125c-128b).

13. *Res.* 17, 3.

14. Cf. *Res.* 22-23.

15. Análoga a la del presbítero anónimo de Clemente, *Eclog. proph.* 50: el alma es introducida en la matriz en el momento de la unión sexual por un ángel encargado del nacimiento. Cf. Platón, *Fedón* 74c-77a. Ver también mi artículo «L'interdiction de l'avortement», y otro más antiguo: «Athénagore et Tertullien sur la résurrection»: *REAug* 35 (1989) 209-230.

16. Ver Aristóteles, *De anima* 414a («el alma es, pues, una cierta entelequia y la forma de lo que está en potencia semejante al ser determinado»); y, entre los modernos, R. Bodeüs, *Aristote*, pp. 79-80.

17. Cf. *Leg.* 36, 3.

identificar con el alma, que Atenágoras proclama inmortal<sup>18</sup>; ésta no se disipa, pues, en el momento de la muerte, sino que el Apologista parece sumergirla en un sueño profundo entre el momento de la muerte (que se define como la separación del alma y del cuerpo) y el de la resurrección (que es el momento de la reunión del cuerpo reconstituido con el alma inmortal que estaba dormida)<sup>19</sup>.

Otro aspecto parece más seguro: Atenágoras no comparte la doctrina «traducianista» de Tertuliano, quien hace del alma de Adán el origen del conjunto de las almas humanas, susceptible de transmitir, de esta manera, la mancha del pecado<sup>20</sup>. De hecho, el apologista de Atenas establece muy claramente que «las almas no engendran otras almas para merecer el nombre de padre o madre», sino que «son los hombres (ἄνθρωποι) quienes engendran a los hombres»<sup>21</sup>. El alma parece así nacer del acoplamiento de dos personas, un macho y una hembra, uno activo y otro pasivo, según una economía querida por Dios, que justifica por sí misma las relaciones sexuales, y sin la cual la unión carnal asimilaría al hombre con los animales<sup>22</sup>.

## 2. La filiación en el seno de los «Tres», o cómo Dios pudo tener un Hijo...

En la *Legatio*, Atenágoras explica a su ilustre destinatario que el término «Hijo de Dios», que designa en la doctrina cristiana al Verbo encarnado, remite a una realidad que no es comparable de ningún modo con las filiaciones humanas o con aquellas que los poetas atribuyen a los dioses de las ciudades:

Que nadie encuentre ridículo que Dios tenga un hijo; pues no es al modo de los poetas —quienes, en sus fabulaciones, presentan a los dioses en ningún modo mejores que los hombres— como nosotros hemos elaborado nuestra doctrina acerca de un Dios que es también un Padre, o la del Hijo<sup>23</sup>.

El proceso de filiación es, pues, cuidadosamente descrito, aunque el lector moderno llegue a encontrarlo poco claro...

18. Cf. *Res.* 13, 1 («el hombre está compuesto de un alma inmortal y de un cuerpo»); 16, 2 («permanencia e inmutabilidad del alma»); etcétera.

19. Ver nuestro *Athénagore*, 162.

20. Tertuliano, *De anima*, 27, 9: «Es de un único ser humano (i.e. Adán) de donde proviene esta abundancia de almas». Sobre el vínculo entre la doctrina traducianista y el dogma del pecado original, ver por ejemplo J. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994, aquí 317-320: «Traducianism, creationism and the transmission of original sin».

21. *Res.* 23, 3.

22. *Leg.* 33, 6.

23. *Leg.* 10, 2.

*La procesión del Hijo y la emanación del Espíritu*

La principal diferencia que distingue la filiación del Hijo con el Padre en la primera teología cristiana y la de los seres humanos o de los dioses de los poetas es la de la combinación de la unicidad con la distinción para calificar el modo de relación que une al uno con el otro. Incluso en el devenir dos por engendramiento (pues la antigua teología no conoce la doctrina de la generación eterna, es decir, desde toda la eternidad, del Verbo<sup>24</sup>, sino la de sus dos estados sucesivos), el Hijo permanece uno con el Padre.

¿Cómo es esto posible? Para expresarlo, Atenágoras utiliza varias imágenes, la más interesante de las cuales es la del lenguaje interior y proferido. Esta imagen, que evidentemente puede relacionarse con el prólogo de Juan y con la concepción judeo-helenística de la Palabra-Razón creadora, pero que deriva más directamente de la lógica estoica, remonta, de hecho (en su uso teológico), a Justino:

Quando pronunciamos (προβάλλοντες) una palabra, engendramos (γεννώμεν) un verbo, pero lo pronunciamos (προβαλλόμενοι) sin la amputación (οὐ κατὰ ἀποτομήν) que se produciría como resultado de hacer disminuir lo que está en nosotros. Y del mismo modo que de un fuego se ve nacer a otro sin que disminuya el fuego de donde ha obtenido su llama —por el contrario, queda semejante a sí mismo—, asimismo el fuego que ha sido encendido existe también de forma visible sin haber disminuido aquél donde ha sido encendido<sup>25</sup>.

Atenágoras utiliza a su vez esta metáfora, al menos implícitamente, haciendo del Logos el Verbo contenido en el Padre, que lo llevaba en su interior desde el origen ya que él es eternamente razonable, y del que éste «procede»<sup>26</sup> con vistas a la creación. Pero es en Teófilo de Antioquía donde aquélla encontrará su más firme expresión, con el empleo de los adjetivos «técnicos» ἐνδιάθετος y προφορικός<sup>27</sup>. Existen, por tanto, dos

24. La cual se remonta a Orígenes; ver B. Sesboüé y J. Wolinski, *Le Dieu du salut (Histoire des dogmes, tome I)*, Paris 1994, 210-213, quienes citan a Orígenes, *Princ.* I, 2, 2.

25. *Dial.* 61, 2: «Cuando proferimos (προβάλλοντες) alguna palabra, engendramos (γεννώμεν) un verbo, pero lo proferimos (προβαλλόμενοι) sin amputación (οὐ κατὰ ἀποτομήν), la cual tendría como efecto hacer disminuir el que está en nosotros. Y así como de un fuego se ve nacer otro, sin que se vea disminuido el fuego de donde ha sacado su llama —por el contrario, permanece igual a sí mismo—, así también el fuego que se ha encendido existe igualmente de manera visible, sin haber disminuido aquel a partir del cual se ha encendido». Muy extrañamente se encuentra la misma imagen en Numenio, un contemporáneo de Justino (fr. 14 Des Places): «Este bello tesoro es la bella ciencia de la que el donatario se ha beneficiado sin que el donante se vea frustrado. Así, se puede ver una lámpara encendida por otra lámpara y portadora de una luz de la que ésta no ha privado a su fuente: únicamente su mecha ha sido encendida por ese fuego».

26. Cf. *Leg.* 10, 3.

27. Cf. Teófilo, *Ad Autolyicum* 2, 10, 2; 2, 22, 3-4. Cf. Albino, *Eisag.* 2; Crisipo, fr. 135 (en Galeno y Sexto Empírico); fr. 223 (en Sexto Empírico); Filón, *Vit. Mos.* 2, 127 y 129; *Spec. leg.* 4, 69.

estados del Verbo, contenido en el Padre antes de la creación (como inteligencia del Padre) y proferido en el momento de la creación y con vistas a la creación.

Sin embargo, esta imagen de la palabra contenida y proferida encaja mal con el principio de unidad en la distinción. De hecho, será condenada por Ireneo<sup>28</sup>. Podemos con justicia preguntarnos sobre su congruencia con la palabra de Juan, retomada por Atenágoras: «El Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo»<sup>29</sup> —una fórmula que, en lenguaje matemático (es decir, estando A incluido en B como B está incluido en A), traduce la igualdad y, en teología, la perfecta identidad de naturaleza o de «substancia» (οὐσία)—. Pero es muy difícil imaginar que un discurso o un razonamiento pueda contener el ser al que debe el nacimiento!

Atenágoras ha buscado también otras fórmulas específicas para justificar la filiación, la cual respete a la vez el estatuto de «padre» y el de «hijo». He aquí las más características:

*Leg. 10, 2:* «El Hijo de Dios es el Logos del Padre en idea y en acto (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ)».

Esta fórmula, que se inspira en una distinción aristotélica transida de platonismo<sup>30</sup>, ha sido muy claramente explicada por D. Rankin, en su obra *Athenagoras*, p. 132: «The Son-Word is not only the mediator of the creative activity and power of God (qua *energeia*), but also the model and exemplar for his creative act (qua *idea*)».

*Leg. 10, 2:* «El Hijo de Dios es el νοῦς y el λόγος del Padre».

La fórmula es muy claramente subordinacionista, a la inversa que la fórmula joánica, en el sentido de que hace del Hijo una actividad del Padre —la doble identificación del Hijo con el Intelecto y la Razón de un ser pensante, que es Dios, tiende a privarlo de individualidad y de autonomía—. En paralelo: *Leg. 24, 2:* «el Hijo es el intelecto (νοῦς), la razón (λόγος) y la sabiduría (σοφία) del Padre».

*Leg. 10, 3:* «El hijo (παῖς) [de Dios] es la primera criatura (πρώτον γέννημα) del Padre<sup>31</sup>, no en tanto que nacido (o: venido a la existencia: γενομένον), pues desde el origen Dios, que es intelecto (νοῦς) eterno, llevaba en sí a su Logos, ya que es eternamente lógico (λογικός, razonable)...».

28. Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* II, 13, 2.

29. *Leg. 10, 2*, citando en sustancia Jn 10, 38; 17, 21.

30. Por ejemplo Aristóteles, *Metafísica*, 9, 6, 1048a-b; 9, 7, 1048b-1049b, distinguiendo la potencia (ἡ δύναμις) y el acto (ἡ ἐνεργεία). Aristóteles ha criticado acerbamente (p.ej. *Met.* I, 9, 990a-993a) la noción misma de idea (ἰδέα), reemplazándola *mutatis mutandis* por la de «forma» (εἶδος), opuesta a la materia.

31. Cf. Col 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

Esta frase excluye una interpretación arrianizante (*avant la lettre*) de la doctrina del Apologista; de hecho, para Atenágoras, el Hijo ha tenido siempre una existencia, no puede ser definido ni como creado (γενητός) ni como criatura (κτίσμα), ni siquiera aunque la aparición en *Leg.* 10, 4 de la fórmula de Prov 8, 22: «El Señor me ha creado (ἔκτισεν) principio de sus caminos para sus obras», donde el verbo κτίζω no indica necesariamente una creación *ex nihilo* (los significados más comunes van desde la fundación de una ciudad a la creación o producción de un objeto) puede hacer creer que el Hijo ha sido creado por el Padre en el momento de la creación y con vistas a ella, como premisas. De hecho, la cita de *Proverbios* es normalmente aplicada al Verbo desde el siglo II (Justino, *Dial.* 61, 3; 129, 3); y, en tiempos de la crisis arriana, fue utilizada de múltiples formas, sobre todo desde el lado arriano (para mostrar que el Verbo es una «criatura» que tiene un origen), como lo atestiguan, por ejemplo, Gregorio de Nisa<sup>32</sup> o Atanasio<sup>33</sup>. La fórmula, de hecho, concuerda perfectamente con la doctrina de los dos estadios del Verbo, interior antes de la procesión, en el que si bien no estaba desprovisto de existencia propia, al menos sí de una existencia autónoma (al modo de un niño en el vientre de su madre que existe, sin duda, como ser distinto de su madre, pero que, por ello, no dispone de una existencia autónoma<sup>34</sup>), y luego exterior, una vez emitido por el Padre.

*Leg.* 10, 3: «El Hijo ha procedido (προελθών) [del Padre] a fin de ser, para los elementos no trabajados, idea y energía/actividad».

El término importante, en este pasaje, es el verbo προέρχομαι, que corresponde al latín *procedere*. Se emplea para designar el nacimiento de un niño o del cachorro de un animal («venir a la luz»), por ejemplo en Aristóteles, *HA* 576a24, o en Olimpiodoro, *Vita Plotini*<sup>35</sup>. Pero se emplea también para designar la emisión de una luz, por ejemplo en el monje Melecio, *De natura hominis*<sup>36</sup>. Así, la imagen de la luz ha llegado a ser más que una simple metáfora, ha adquirido sentido hasta permitir una satisfactoria formulación de la doctrina, lo que nosotros llamamos la procesión, que se ha introducido en la fórmula de Nicea-Constantinopla (año 381) a propósito del Espíritu Santo: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον<sup>37</sup>. Por otro lado, la procesión del Hijo está sencillamente indi-

32. Cf. *Ad Simplicium de fide*, GNO, 3, 1, p. 63; *Adversus Arium*, GNO 3, 1, pp. 74-75; *Contra Eunomium* 3, 1, 21; 3, 1, 34.

33. Cf. *De decretis Nicaenae synodi* 13, 2; 14, 2; 26, 5; *Orationes tres contra Arianos* (PG 26, 121; 26, 148; 26, 184...).

34. Quedando muy claro que el Verbo (al contrario que el niño) está contenido desde el principio (o desde toda la eternidad) en el seno del Padre.

35. Ed. Westermann, p. 1.

36. Cf. *Anecdota graeca*, III, ed. Cramer, Oxonii 1836 reimpr. 1963, 68.

37. Comparar con Ps. Justino, *Expos. rectae fidei* 9 (PG 6, 1224A = Morel p. 380), donde la palabra φῶς es empleada en concurrencia con los verbos ἐκπορεύομαι y προέρχομαι.

cada por la preposición παρά seguida de genitivo de origen (παρὰ τοῦ θεοῦ): *Leg.* 4, 2; 10, 1; 12, 3; 18, 2; 30, 6. Señalemos que la pareja ἰδέα/ἐνέργεια designa aquí la actividad creadora del Verbo, mientras que en *Leg.* 10, 2 designaba más bien un tipo de relación entre el Padre y el Hijo con vistas a la creación.

*Leg.* 10, 4: «Afirmamos que el Espíritu Santo es también (καὶ αὐτό) una emanación (ἀπορροίαν) de Dios, que emana (ἀπορρέειν) [de él] y retorna (ἐπαναφερόμενον) [a él] como un rayo de sol (ὡς ἀκτῖνα)».

Este pasaje es el más difícil. En efecto, ¿cuál es el sentido exacto del verbo ἐπαναφέρομαι<sup>38</sup>? ¿Significa que los rayos del sol, una vez emitidos, «retornan» a su fuente para no aminorarla? En ese caso, la imagen adquiriría el mismo significado que la del «fuego tomado de otro fuego» empleada por Justino, *Dial.* 61, 2, «sin que se vea disminuido el fuego de donde ha salido la llama». Pero tal doctrina científica parece muy poco atestiguada<sup>39</sup>... ¿O es que acaso ἐπαναφέρομαι no es más que un doblete de ἀπορρέω, «emanar», un significado muy claro para referirse a los efluvios<sup>40</sup>? No hay certeza sobre esto.

Justino, en otro pasaje de su *Diálogo*, critica el uso que hacen «algunos» (de los herejes, quizá gnósticos) de la imagen de la luz del sol para designar la relación del Padre con el Verbo porque con ella se sobreentiende una perpetua alternancia entre emisión (el día) y reposo (la noche):

Al igual que la luz del sol, sobre la tierra, es indivisible e inseparable del sol mientras éste se encuentra en el cielo, y que, cuando éste se esconde, la luz desaparece con él, así también, dicen ellos, el Padre, cuando quiere, provoca una proyección (προσηδᾶν ποιεῖ) de esta potencia, y cuando quiere la vuelve a traer hacia sí (συναποφέρειται)<sup>41</sup>.

Esto es, nos dice Justino, confesar, en el Verbo, «una potencia invisible e inseparable del Padre» (ἀτήρητον καὶ ἀχώριστον... δύναμιν), y negar, de este modo, que sea distinta del Padre<sup>42</sup>. Además, nos dice Justino:

38. El sentido de «retornar a» está suficientemente atestiguado: Michel Psellos, *Orat.* 4: «Pues de nuevo mi discurso retorna al mismo asunto». Pero son posibles otros sentidos: «resurgir», hablando del sol (Vettius Valens, *Anth. Libri*, ed. Weidmann, 133); «retomar su curso», siempre hablando del sol (Plutarco, *Moral.* 19s.); «surgir a continuación», hablando de un astro (es el ἐπαναφορά: múltiples empleos en Tolomeo, *Tetrabiblos*).

39. Hasta la fecha no he encontrado testimonio en la literatura griega (o latina) profana.

40. Por ejemplo en Jenofonte, *Cyn.* 5, 2: τότε δὲ καὶ αἱ κύνες ὀσφραίνονται καὶ αὐτὰ ἐπαναφερόμενα ὄζει: «entonces los perros olfatean (los rastros de la liebre) y exhalan y dejan su olor».

41. *Dial.* 128, 3-4.

42. Cf. A. Orbe, *Estudios Valentinianos I/2. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, (Analecta Gregoriana 100), Romae 1958, 576-583, citado por Ph. Bobichon, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon II*, Fribourg 2003, 969.

Esta potencia... no es únicamente distinta por el nombre, como la luz del sol, sino que es igualmente otra cosa por el número (ἀριθμῶ),

y no puede, en consecuencia, ser comparada con la luz del sol.

Aparentemente, Atenágoras no ha aprendido la lección de la crítica de Justino, ya que hace suya (para el Espíritu) la teoría que el *didaskalos* romano condena (para el Verbo). De ello se puede deducir que, aunque desde luego el Apologista ateniense ha leído la *Apología* de Justino hasta el punto de imitarla fielmente en la introducción de su *Súplica*, no ha leído sin duda, o meditado suficientemente, el texto del *Diálogo*<sup>43</sup>. Prueba incontestable de que el debate con los judíos no le interesaba ni le concernía —en ningún lugar de la *Legatio* hace mención de los judíos ni de los hebreos, y aparece una sola mención a Moisés, como profeta animado por el Espíritu divino, con el mismo título que Isaías y Jeremías<sup>44</sup>, ipero no como «ancestro» de los judíos o como fundador del «culto» (εὐσέβεια) judío!

Sea como sea, el paralelo con Justino permitiría eventualmente comprender de otra forma la imagen de Atenágoras: ésta haría alusión al hecho de que el sol emite rayos durante toda la jornada antes de esconderse en el horizonte y después a que vuelve a empezar, cada día, sin que mengüe para nada su brillo. En apariencia, pues, parece referirse a él, en el momento del ocultamiento de los rayos que emite antes de emitirlos de nuevo al día siguiente, desde el comienzo del día. En ese caso, el verbo ἐπαναφέρομαι significaría sencillamente «volver a salir de nuevo», «recomenzar», «redoblar», sin que esté implícita la idea de recuperación de la substancia emitida (tal es el sentido de la figura retórica llamada ἐπαναφορά, redoblamiento, repetición<sup>45</sup>).

Otra posible interpretación sería una influencia de una doctrina frecuentemente atestiguada en el estoicismo, según la cual el sol se nutre con un efluvio o con una exhalación salida del mar. Dicha enseñanza se encuentra mencionada por Porfirio en *La cueva de las ninfas*:

Los del Pórtico creían que el sol se alimenta con la exhalación (ἀναθυμιάσεως) del mar, la luna de las aguas de las fuentes y de los ríos, y los astros de la exhalación (ἀναθυμιάσεως) de la tierra<sup>46</sup>.

43. En todo caso, la imagen del fuego tomado de otro fuego parece derivar de Justino, *Dial.* 61, 2 y 128, 4, pero indirectamente.

44. *Leg.* 9, 1.

45. Ver por ejemplo Hermógenes, *Περὶ ἰδεῶν λόγος*, I, 12.

46. Porfirio, *Antr. nymph.* 11. Opinión señalada por J. Bouffartigue, que me ha remitido a su edición del *De abstinentia* (II, 109 y n. 219). Se pueden ver como paralelos Plutarco, *De Isis* 41, 367de: «Según los estoicos, el sol obtiene del mar sus fuegos y sus alimentos, mientras que son las aguas de las fuentes las que hacen subir hacia la luna sus dulces y blandos vapores»; Id., *Moralía* 890e: «Según los estoicos, el curso del sol varía en función de la distancia que lo separa del alimento situado debajo de él, es decir, del Océano o de la tierra de la que él absorbe las exhalaciones»; Cicerón, *De nat. deor.* II, 16, 43: «Es, pues, verosímil que los astros tengan una

Existe, por tanto, un movimiento del *pneuma* desde la tierra hasta el sol, pero que, en todo caso, ino parece corresponder con una reverberación o una restitución, por parte de la tierra, de los rayos del sol! Pero, evidentemente, es preciso comprender que, a su vez, el sol redistribuye lo que ha recibido y aquello de lo que se ha alimentado, un movimiento exactamente opuesto al que Atenágoras sugiere para el *pneuma* divino: de un lado, un movimiento ascendente, desde la tierra hasta el sol, que reenvía, a su vez, lo que ha recibido a la tierra; del otro, un movimiento descendente (al menos según el «rango»), de Dios hasta el Espíritu, calificado como emanación. De modo diferente, en el *De abstinentia*, Porfirio designa las exhalaciones del *pneuma* contenido en los efluvios de los sacrificios con las palabras ἀτμός y ἀναθυμίασις, que no hacen sino referencia a esta forma de retro-radiación, que evoca el texto de Atenágoras, desde la tierra hasta el cielo.

(Los demonios) obtienen agrado con las libaciones y con el olor de la grasa quemada, con los que se engorda la parte pneumática <y corporal> de su ser. Porque esta parte vive de los vapores y de las exhalaciones (ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσει) de una vida diferente alimentada por diferentes efluvios; extrae su fuerza del humo que sube de la sangre y de la carne quemada<sup>47</sup>.

Pese a todo, propiamente, no cabe hablar, en ninguna de las dos creencias, de la idea de un vaivén de una misma y única materia salida del mundo celeste, con los dioses o los astros recogiendo, por así decir, la materia que ellos han emitido en un gigantesco movimiento de aspiración. Muy al contrario, parece que éste es el mundo celeste que se alimenta de una quintaesencia de las emanaciones terrestres, una doctri-

inteligencia superior, ya que habitan la región etérea del mundo y se alimentan de exhalaciones marinas y terrestres que la larga distancia que los separa ha refinado»; Cleantes, en Cicerón, *De nat. deor.* III, 14, 37: «Todo fuego necesita un alimento y no puede subsistir sin comida; el sol, la luna y los otros astros se alimentan los unos del agua dulce, los otros del agua de mar. Esta es la razón por la que, según Cleantes, el sol hace medio camino y no avanza más después del solsticio de verano y también después del solsticio de invierno, para no alejarse de su alimento». Cf. también Anaxímenes, A 7 D.-K.: «los astros están formados en parte de la tierra, por el hecho de que escapan de ella de sus exhalaciones húmedas cuya rarefacción engendra el fuego»; Heráclito, en Diógenes Laercio, A 1 D.-K.: «al condensarse el fuego se humedece, y al apretarse aún más engendra el agua; y cuando el agua cristaliza, se transforma en tierra: este es el proceso descendente; al revés, la tierra se hace líquida, de ella nace el agua y de ésta los otros elementos [...], es la rueda ascendente»; Filolao, A 18 D.-K.: «existen dos causas posibles de la destrucción del mundo: o bien el fuego cae del cielo, o bien el agua cae de la región lunar, lo cual provoca un remolino de aire; por otra parte son exhalaciones que alimentan el mundo»; A 19 D.-K.: «el sol es de cristal y recibe la reverberación del fuego contenido en el mundo»; Jenófanes, A 32 D.-K.: «declara que el sol y los astros provienen de las nubes»; A 40 D.-K.: «el sol está formado por nubes ardientes, está constituido a base de partículas ígneas aglomeradas por el hecho de la exhalación húmeda, y este conglomerado produce el sol»; y A 41 D.-K.: «la caída del sol se produce por el hecho de una extinción, y de nuevo otro sol nace en el oriente».

47. Porfirio, *De abstinentia* II, 42, 3.

na que no puede, en caso alguno, corresponder al movimiento de «descenso» que es la emanación de un *pneuma* salido de Dios y destinado a «tomar las riendas» de la creación como instrumento del Padre<sup>48</sup>.

En Numenio<sup>49</sup> se encuentra la idea similar de «rayos» o de «irradiaciones» (ἀκροβολισμοίς, literalmente, «los tiroteos») o, mejor, «las escaramuzas» venidos de Dios que vivifican el mundo:

Quando el dios mira y se vuelve a cada uno de nosotros, sucede entonces que los cuerpos viven y son animados por sus irradiaciones (¿sus rayos?) a las que ellos se unen; mas si el dios retorna a su observatorio, todo se extingue.

Por otra parte se habrá observado que, mediante la expresión καὶ αὐτό<sup>50</sup>, Atenágoras asimila el modo de procesión del Hijo (προέχουσα) con el de la emanación del Espíritu (ἀπόρροια): en este sentido τὸ προέχουσα (procedere) sería sinónimo de ἀπορροεῖν (emanare, effluere). No obstante, los dos términos difieren y, si la palabra ἀπόρροια es aplicada dos veces a la emisión del Espíritu, nunca lo es a la del Hijo<sup>51</sup>. Quizá Atenágoras haya querido distinguir un modo de emisión «de igual a igual», el del Hijo, que está más íntimamente unido con el Padre, desde toda la eternidad, de lo que lo está el Espíritu<sup>52</sup>, ya que «el Padre está en el Hijo como el Hijo está en el Padre»; de otro distinto modo de emisión, que produce un ser unido, sin duda, al Padre, pero sin embargo más distinto de él que el Hijo, dado que el Apologista no le concede estatuto divino (es «santo», pero no Dios), ni tampoco forma alguna de consubstancialidad<sup>53</sup> con el Padre.

El término ἀπόρροια, en Sb 7, 25 (ἀτμίς γὰρ ἐστὶν [ἡ Σοφία] τῆς τοῦ θεοῦ δυναμέως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς, «es un efluvio de la potencia de Dios y una emanación purísima de la gloria del Todopoderoso»), se aplica a la Sabiduría, aquí identificada implícitamente por Atenágoras con el Espíritu<sup>54</sup>. En consecuencia,

48. Leg. 5, 3: «Dios sostiene las riendas de la creación por medio de su espíritu (τῷ πνεύματι)».

49. Cf. fr. 12 ed. Des Places.

50. Leg. 10,4.

51. *Retractatio* en relación a lo que escribí en mi *Athénagore*, p. 133, hace veinte años: «Y si en estos dos pasajes (= Leg. 10, 4 et 24, 2) la imagen se aplica al Espíritu, evidentemente es preciso (sic !) extender su empleo a la relación que une al Padre con el Hijo, porque es la misma relación (cf. Leg. 10, 4: καὶ αὐτό) la que une al Padre con el Hijo y al Padre con el Espíritu, estando los tres 'unidos en potencia y distintos en el rango', sin que esta fórmula discrimine al Hijo y al Espíritu». ¡Hoy soy menos categórico en mi afirmación!

52. En este sentido, retomando una broma de Georges Orwell, el Hijo es más «uno» con el Padre que con el Espíritu.

53. Mientras que el Padre y el Hijo son de la misma οὐσία: Tertuliano, *Adv. Prax.* 2: *Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie*. En Justino es la imagen del fuego (*Dial.* 61, 2) la que traduce mejor esta identidad de comunidad en la substancia.

54. Una *retractatio* más, ya que, en mi *Athénagore*, p. 139, dejé escrito: «Atenágoras, en efecto, identifica la Sabiduría de la Biblia con el Logos, mientras que otros (p.ej. Justino, *Dial.*

incluso si la relación del Espíritu con el Padre hubiera sido concebida como la misma que la del Hijo con el Padre, el empleo de un mismo término para designar la procesión del Hijo y la del Espíritu habría sido fuente de confusión, y se comprende que la palabra ἀπόρροια se haya especializado para designar la emanación del Espíritu.

*Leg.* 10, 5: «(Confesamos) un Dios Padre, un Dios Hijo y un Espíritu Santo, (...) potencia de ambos en la unidad y distinción de ambos en el rango».

La fórmula trinitaria, construida sin ninguna duda a imitación de una fórmula litúrgica, no añade el epíteto de «Dios» al Espíritu, que simplemente es calificado de «santo». También el empleo del término «unidad» para designar el vínculo que une a los tres podría sorprender si no estuviera atenuado por el de «distinción», una distinción creciente, al parecer, ya que sigue un «rango». La fórmula está construida sobre una doble oposición cruzada: «unidad» se opone a «distinción», como «potencia» se opone a «rango», conforme a una antinomia tomada de la filosofía griega<sup>55</sup>, y más precisamente judeo-helenística<sup>56</sup>; ahora bien, en la formulación de su frase, Atenágoras opone de hecho la potencia (τὴν... δύναμιν) a la distinción (τὴν... διαίρεσιν) y la unidad (ἐν τῇ ἐνώσει) al rango (ἐν τῇ τάξει). ¿Se trata de un error de copista (la tradición manuscrita de la *Súplica* remonta a un arquetipo único)? De hecho, en *Leg.* 12, 3: «la unión y la distinción de tales seres así reunidos» y *Leg.* 24, 2: «unidos según la potencia, <mas distintos según el rango>», el orden natural se restablece. O ¿caso la oposición de la unidad y del rango ha parecido al Apologista más representativa para los vínculos que unen al Padre con el Hijo y con el Espíritu? En este caso, el pensamiento de Atenágoras se-

61, 1) la identifican con el Espíritu». Por otra parte, parece que es con el Hijo con quien es identificada la Sabiduría: *Leg.* 10, 4, citando Prov 8, 22; pero el pasaje es poco claro, y se puede legítimamente comprender que es el Espíritu el que se identifica con la Sabiduría.

55. Cf. Galeno, *De temp.* 2, 1 = Kühn I, 573: «después de lo cual (...) examinamos la naturaleza temperada, porque es la primera de todas por la virtud, la facultad/potencia y el rango de comprensión (καὶ ἀρετῆ καὶ δυνάμει καὶ τάξει)». Sobre el empleo de estos dos últimos términos, cf. M. Giunchi, «*Dynamis et taxis dans la conception trinitaire d'Athénagore*», en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, 121-134.

56. Cf. Filón, *Leg. alleg.* 2, 24: «Teniendo, pues, inteligencia (νοῦς), modela una obra que es en rango y potencia la segunda (τὸ δεύτερον καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πλάττει δημιουργηῖα), la sensación en acto (τὴν κατ' ἐνέγγειαν αἴσθησιν); Id., *De sacrif.* 72 («todas las manifestaciones de la vida que son las primeras por el rango y por el valor»); Id., *Quod deter.* 66 («el levita, una vez es capaz de estar en guardia, recibe potencia y rango de maestro»); Id., *Post. Caini* 64 («el siete del séptimo día, aconteciendo en el orden de los números después de la hexáda, es por su potencia el más antiguo de todos los números y en nada difiere de la mónada»); Id., *Decal.* 103 («la naturaleza dividida preside la esfera que, bajo la influencia del valor y del rango, es la segunda»); Id., *Spec. leg.* 2, 150 («este mes, que está en el orden, en el rango, el séptimo en relación con el ciclo del sol, es el primero por sus virtudes, y lo es porque también ha sido dado como el primero en los libros santos»); *Spec. leg.* 2, 224 («había comentado anteriormente los cuatro artículos que son verdaderamente los primeros, por su lugar y por su importancia»).

ría muy cercano al de Tertuliano, que a la división de los tres en el rango (*gradus*) opone la unidad en la esencia (*status*): *tres autem non statu sed gradu*.

*Leg.* 12, 3: «(Los hombres que desean únicamente) conocer al verdadero Dios y al Verbo salido de él (παρὰ τοῦ θεοῦ), saber lo que es la unidad (ἐνότης) del Hijo con el Padre, lo que es la comunión (κοινωνία) del Padre con el Hijo, lo que es el Espíritu, lo que son la unión (ἔνωσις) y la distinción (διαίρεσις) de tales [de esta pluralidad de: τοσοῦτων] (seres) unidos (ἐνουμένων), el Espíritu, el Hijo y el Padre...».

La fórmula παρὰ τοῦ θεοῦ (utilizada varias veces en la *Legatio*) parece tener como objetivo distinguir la generación animal (la de los hombres y los dioses como la de los animales más despreciables) de la generación divina<sup>57</sup>. El pasaje (que al fin y al cabo no hace más que repetir lo que se ha dicho anteriormente) mezcla, a la vez, en una misma relación de unidad, a los tres (οἱ τοιοῦτοι, «los de este número») y distingue la relación del Padre con el Hijo de la del Padre con el Espíritu; en efecto, los términos «unidad» (ἐνότης) y «comunión» (κοινωνία) se reservan para la definición de la relación que vincula al Padre con el Hijo, mientras que los que dan cuenta de la relación que vincula a los tres aparecen como más débiles: «la unión» (ἔνωσις) y no «la unidad», el hecho de «estar unidos» (ἐνουμένων) y no de «estar en comunión».

Un pasaje de *Leg.* 10, 2 («el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo en una unidad y una potencia espiritual, ἐνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος») parece indicar que el Espíritu sirve de vínculo entre el Padre y el Hijo, ya que es instrumento de la generación carnal del Hijo<sup>58</sup>. Todo depende del sentido que se dé a la palabra πνεῦμα, empleada aquí sin artículo; el uso de la palabra νῆψ sin artículo para designar al Hijo, en el ámbito de la misma frase, muestra que la presencia o la ausencia de determinante no es un indicio suficiente para despersonalizar la palabra πνεῦμα, que bien puede designar al Espíritu como intermediario necesario entre el Padre y el Hijo, mediador de la unión de ambos<sup>59</sup>.

*Leg.* 18, 2: «Todo está subordinado al Dios único (ἐνὶ τῷ θεῷ) y al Verbo salido de él (παρ' αὐτοῦ), concebido como (νοουμένῳ) inseparable (ἀμερίστῳ) [de él]».

57. Cf. *Leg.* 10, 2: «No es a la manera de los poetas... como hemos concebido nuestra doctrina de un Dios que sea también un Padre...»; 21, 1: «Pues en Dios no podría hallarse ni apetito ni deseo, ni simiente para procrear»; 21, 4: «Aunque un dios se hiciera carne según la economía divina, ¿sería por ello esclavo de su deseo?».

58. Cf. Mt 1, 18; Justino, *1 Apol.* 33, 5 (citando Mt 1, 21); *Dial.* 78, 3; *Símbolo romano primitivo* —según J. N. D. Kelly, *The Early Christian Creeds*, London 1960, 88-119, aquí 102 (*de Spiritu sancto*) y 107 (ἐκ πνεύματος)—; Hipólito, *C. Noet.* 4 (PG 10, 809B): σάρα... ἢ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου; etcétera.

59. Última *retractatio* en relación a mi *Athénagore*, pp. 140-141, donde juzgaba esta interpretación «discutible».

Esta expresión recuerda a la fórmula «monarquiana» de Marcelo de Ancira para definir al Verbo: ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστος ἐστὶν ἢ [codd. ἦ] δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, «el Hijo es indivisible e inseparable (del Padre) en tanto que es una potencia del Padre»<sup>60</sup>. También recuerda a la doctrina que condenaba Justino en su *Diálogo* (128, 3): «Esta potencia permanece ... inseparable (ἀχώριστον) del Padre». Ésta insiste, en efecto, en la unión más que en la distinción y en la autonomía, y sería, en este punto, más acorde con la imagen precedentemente evocada del rayo que emana y retorna a su fuente en un perpetuo movimiento de vaivén.

*Leg.* 21, 4: «Incluso si un Dios toma carne conforme a una divina economía...».

Este es el único pasaje que hace alusión a la encarnación. La expresión «tomar carne» (σαρκὰ λαμβάνειν) tiene su equivalente en Aristides<sup>61</sup>, y por ello parece de uso frecuente en esta época.

*Leg.* 24, 2: «El Espíritu es una emanación (del Padre), como la luz (lo es) del fuego».

La imagen deriva, sin duda, de Justino, *Dial.* 61, 2 y 128, 4 (un fuego salido de otro fuego), pero, de hecho, es bastante diferente ya que la luz es un efluvio y no una derivación. Una influencia de Juan («yo soy la luz y la vida») no resulta imposible, mas en Juan el símbolo se aplica al Verbo, como en la fórmula de Nicea: «luz nacida de la luz», y no al Espíritu, como es el caso.

*Leg.* 24, 2: «Proclamamos la existencia de Dios, del Hijo, su Verbo, y del Santo Espíritu, unidos en potencia <y distintos en el rango>, [afirmamos que] el Hijo es la inteligencia, la razón y la sabiduría del Padre, y [que] el Espíritu es una emanación de él (ἀπορροία), como la luz (emana) del fuego (ἀπὸ πυρός)».

Este pasaje evoca el de *Leg.* 10, 4, si no fuera porque el rayo de sol ha sido sustituido por la luz de la llama; pero no es ésta la imagen empleada por Justino, ya que este último no ve en el Hijo una luz emanada, sino un fuego derivado de otro fuego, que es perfectamente distinto de él, aunque es enteramente de la misma substancia.

En el momento de concluir, queda hacer un balance del análisis de estos textos. Si fuera suficiente con permanecer en la generalidad, podría-

60. Marcelo, *Epist. ad Jul.* fr. 129 K. (GCS 14), 215: ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστος ἐστὶν ἢ δύναμις, τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, «el Hijo es indivisible e inseparable (del Padre) en tanto que potencia [del Padre]».

61. *Apol.* 2, 4sy = 15, 1Ba.

mos contentarnos con decir que el de la filiación, divina o humana, es un tema mayor en el Apologista. Pero es tratado de modo muy diferente en uno y otro caso. Atenágoras, en efecto, está muy interesado en mostrar que la filiación del Verbo no tiene relación con la de los humanos. Las imágenes que utiliza para demostrarlo no son las de la fisiología humana y las de la procreación, sino la del orden natural, intelectual o cósmico: la de la emanación de la luz del sol, la de un discurso interior y luego proferido, la de una energía o forma ideal que vivifica el mundo.

Estas doctrinas son perfectamente conocidas, aunque era necesario explicitarlas más en alguno de sus aspectos. No obstante, nuestro estudio ha podido aportar algunos elementos nuevos cuya importancia no se puede dejar de lado. Son éstos:

En primer lugar, lo que concierne a la antropología. Parece que Atenágoras, lejos de inaugurar las creencias traducianistas, tiene gran interés en subrayar que el alma es creada con el cuerpo, que parece, incluso, unirse a él en el momento de la concepción (dado que el embrión es considerado como plenamente animado, incluso si las facultades del cuerpo y del alma no están aún desarrolladas en él, en la medida en que su expulsión es, sin duda, considerada como un homicidio), y que ésta no lo abandona sino de modo provisorio, en el momento de la muerte, antes de formar de nuevo con él una unión indivisa (τὸ συναμφότερον). En el *De resurrectione* aparece precisado con claridad que son los hombres los que engendran las almas, y no el alma del progenitor. Hay que poner en paralelo esta doctrina con la ausencia, en nuestro autor, de toda alusión a cualquier forma de «pecado original»: el hombre de Atenágoras ha sido creado por un Dios bueno (y no un Dios vengador) como un hombre enteramente responsable de sus actos y completamente inocente en su nacimiento, pese a que, evidentemente, pesa sobre él el lastre de su naturaleza carnal, inclinada al pecado<sup>62</sup>.

En segundo lugar, la teología. Hemos propuesto en primer lugar una nueva manera de explicar el uso de la pareja δύναμις/τάξις en la exposición cristológica de la *Legatio*. Según las búsquedas que he realizado sobre el corpus informático (*Thesaurus Linguae Graecae*) de la Universidad de Irvine (δυναμι- unido a ταξι- en una sola y única frase), aparece no menos de una docena de veces en el conjunto de la obra de Filón, con una estrecha vinculación de paralelo o de antítesis (p. ej. καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει).

El pasaje más interesante es el tomado de la *Alegoría de las leyes* y concierne a la creación del alma; lo cito a continuación:

«Pues según la inteligencia (νοῦς), era preciso crear al instante la sensación (αἴσθησις), que es su ayuda y su aliada. Así pues, tras finalizar la inteligencia (νοῦς), él (es decir, Dios, por medio de su Logos: cf. *Leg.*

62. Cf. nuestro *Athénagore*, pp. 171-175.

*alleg.* I, 19; II, 5) fabrica una obra que es en rango y en potencia la segunda (τὸ δεῦτερον καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πλάττει δημιουργημα), la sensación en acto (τὴν κατ' ἐνέργειαν αἴσθησιν), para completar el conjunto del alma y para que ésta aprehenda los objetos»<sup>63</sup>.

Encontramos, en efecto, una díada formada por la inteligencia (νοῦς), simbolizada en Adán, y por la sensación en acto (ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις), esto es, la facultad sensible, simbolizada en Eva, cuyas relaciones son definidas en términos de rango y de potencia (τάξις y δύναμις) por una parte, y de actividad (ἐνέργεια) por otra parte. Estas dos facultades tienen sus arquetipos en el mundo celeste, que es el mundo de las ideas (κατὰ τὰς ἰδέας), donde están asociadas la inteligencia y la sensación como el cielo a la tierra en el relato de la creación (*Leg. alleg.* I, 1, comentando Gn 2, 1; cf. I, 19; I, 21-23), al igual que el hombre terrestre, el hombre modelado, tiene su correspondiente celeste, el hombre «a imagen» (*Leg. alleg.* I, 31; I, 88; II, 4).

Evidentemente, no se trata de que imaginemos en Filón una prelación de la Trinidad cristiana, ni siquiera la de una díada Padre-Hijo o Dios-Logos, que tendría, por otra parte, sólidos fundamentos, dado que la exégesis que hace de Gn 2, 21 se aplica a la psicología humana, y de modo más particular a la génesis del alma humana, y no al mundo celeste; sino de ver cómo los primeros teólogos cristianos han podido apoyarse en conceptos desarrollados primero por la filosofía griega y luego por el pensamiento judeo-alejandrino (tal es la distinción de la potencia y del rango, la de la palabra contenida y después proferida<sup>64</sup> o, incluso, la de la idea y el acto<sup>65</sup>) para construir un sistema teológico que rinde cuentas, en medio de nociones y de un vocabulario que son familiares, de la complejidad de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu en una relación de unidad y de distinción, incluso de subordinación. Quizá, pues, haya que ver en el Alejandrino el origen no de la doctrina, sino de la fórmula que precisa las relaciones del Padre con el Hijo («unidos en la potencia y distintos en el rango») que encontramos en nuestro Apologista, cuyo uso de un vocabulario «filoniano» ha sido destacado, en la *Legatio*, por D. Runia, y en el conjunto de ambas obras por mí mismo, en el contexto de la polémica sobre la atribución de este tratado<sup>66</sup>. En este caso supondría un argumento suplementario para corroborar la presencia del filósofo ateniense en la gran ciudad de Egipto.

63. Filón, *Leg. alleg.* 2, 24.

64. Filón, *Abraham.* 83; *Vit. Mos.* II, 127.129; *Spec. leg.* IV, 69.

65. Aunque no se encuentra en Filón la antítesis *idéα / ἐνέργεια*, se puede afirmar que se desprende del concepto de «sensación» en acto, una sensación que se opone necesariamente a una sensación puramente «ideal», κατὰ τὰς ἰδέας; cf. *Leg. all.* II, 24 (pasaje citado anteriormente).

66. Ver nuestro *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Paris-Louvain 1997, 71-144; y la opinión de D. Rankin, *Athenagoras*, 17-40, quien se inclina en última instancia por la común autoría de las dos obras.

Para terminar, otra de las aportaciones de este estudio concierne a la interpretación de la imagen del vaivén del Espíritu emanado de Dios. No hace falta hacerle decir más de lo que ella quiere o puede. Atenágoras, sin duda, no ha querido afirmar expresamente que Dios emite una substancia (un *pneuma*) que penetra y vivifica el *kosmos* y a los hombres, antes de recuperarla en una suerte de aspiración gigantesca, sino sencillamente que Dios emite fuera de sí, sin cesar, una potencia que, sin embargo, no lo mengua, de modo que conserva la integridad de su substancia. No parece que sea preciso imaginar una forma de «don de vuelta» del *pneuma* humano o cósmico hasta Dios: Dios, que es no indigente, tampoco necesita de esta restitución. Cualquiera que sea el movimiento que imaginemos, se trata en todo caso del *pneuma* de Dios, en absoluto contaminado por una aportación externa. Esta potencia no puede ser dicha como totalmente distinta de Él, aunque tenga una actividad fuera de él: ésta es, sin duda, la unidad y la distinción de la que habla Atenágoras a propósito de los tres seres que coexisten en su existencia propia en un Dios único. Una filiación extraordinaria, en la cual el vástago es distinto de su engendrador y, a la vez, está enteramente confundido con él.

