

- Verbeke, Gérard, «Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 59 (Troisième série, N° 63), 1961, pp. 405-430.
- Walker, A. D. M., «Aristotle's Account of Friendship in the *Nicomachean Ethics*», *Phronesis* 24, 1979, pp. 180-196.
- Ward, Julie K., *Aristotle on Homonymy – Dialectic and Science*, 1ª ed., New York, Cambridge University Press, 2008.
- Zingano, Marco, «L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote», *Revue Internationale de Philosophie* 51, 1997/3, n° 201, p. 333-356.
- «*Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos* et la preuve de 1006 a 28-34», en AA.VV., *Aristote. Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études – Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne – Onze études réunies par A. Stevens*, 1ª edición, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, 2008, pp. 401-421.

Fe simple y Teología, un problema de antigua data

Consideraciones sobre un pasaje de Leoncio de Neápolis¹

por Alberto Capbosca
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Leoncio († ca. 650), obispo de Neápolis (Chipre), es el autor (entre otras obras) de una vida de su compatriota Juan († ca. 620), que luego llegó a ser patriarca de Alejandría y se destacó por su ortodoxia calcedonense. Pero, sobre todo, fue famoso por su amplia actividad caritativa en su ámbito de incumbencia pastoral, especialmente con los refugiados orientales provenientes de los territorios conquistados por los Persas; acción esta que le mereció el apodo con el que es conocido hasta hoy: Juan el Limosnero.²

El relativamente breve capítulo 37 de la mencionada "Vida", escrita por Leoncio, está dedicado por completo a una suerte de disputa entre el patriarca Juan y unos "teodosianos", esto es: seguidores de Teodosio de Alejandría († 566), antiguo patriarca monofisita, que con el apoyo de la

¹ El presente trabajo ha surgido en el marco del emprendimiento de investigación "Proyecto UBACYTF 083, años 2008-2010: Enfoques filosóficos, históricos y literarios del problema de la pobreza en la vida urbana del Oriente tardoantiguo. La obra de Leoncio de Neápolis" (dirigido por el Dr. Pablo Cavallero), del que formo parte.

² Sobre informaciones acerca de Leoncio, Juan el Limosnero y la "Vida" aquí en cuestión cf. p.e.: Déroche V., *Études sur Léontios de Néapolis*, Upsala 1995, 15-36; Festugière A. J., *Leontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre* (BAH 95), París 1974, 257-267; Sauget J. M., Juan el Limosnero, DPAC[esp.] 2,1192; Saxer V., *Leoncio de Neápolis* DPAC[esp.] 2,1260; Skeb M., *Johannes Eleemosynarius*, LACL² 347-348; Idem, *Leontius von Neapolis*, LACL² 395; Stiernon D., *Jean l'aumônier*, DSp 8,267-269; Uthemann K.-H., *Johannes der Almosengeber*, LThK³ 5,878; Volk O., *Leontios v. Neapolis*, LThK³ 6,839. En el presente trabajo las abreviaturas siguen las de IATG² (= Schwertner S. W., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlín - Nueva York 1992).

entonces emperatriz Teodora († 548) y del gran teólogo anticalcedonense Severo de Antioquía († 538), pudo afianzarse en su sede de Egipto, a pesar de las presiones del emperador Justiniano († 565).³ He aquí el texto de Leoncio:

Pues, aunque el piadoso no era muy hábil para el discurso (μη σοφὸς τὴν τῶ λόγῳ πᾶν), empero, la divina gracia que estaba en él, procuraba mucha gracia con las cosas proferidas por su boca. Pues al ir ante su Santidad unos herejes^[5] llamados teodosianos, buscaban burlarse del sabio en Dios (τοῦ θεοσόφου), por ser inexperto en la ingeniosidad sofisticada y retórica (ἀπειροῦ τῆς σοφιστικῆς καὶ ῥητορικῆς δεινότητος), y considerarlo nulo como a un inculto (ὡς ἰδιώτην ἐξουθενῆσαι). Mas Dios "que eligió lo tonto y no sabio del mundo para avergonzar a los sabios" (cf. 1 Co 1,27), que dijo mediante el profeta: "No se ufane el sabio en su sabiduría" (cf. Jr 9,22), dio a la boca del piadoso un discurso inculto y no elaborado^[10] y sencillo (λόγον ἰδιωτικόν οὐ καὶ ἄπλαστον καὶ ἀκέραιον), y obstruyó las bocas grandilocuentes de aquellos. Y se cumplió también en ellos el dicho que afirma: "Fue tapada la boca de los que hablan injusticias" (Sal 62[63],12). Pues al reprocharle aquellos —me refiero ciertamente a los herejes innumerables— y decirle al santísimo "¿cómo, siendo patriarca, tienes fe en la fe y no sabes dogmatizar acerca de ella (πιστεύεις εἰς πίστιν καὶ δογματίζειν περὶ αὐτῆς οὐ γινώσκεις),^[15] sino que a otros labios confías tu alma y tu fe", aludiendo a los bienaventurados Juan y Sofronio, verdaderamente luminarias, el que otrora abrió la boca del asna ante Balaam (cf. Nm 22,28),^[20] abrió también la de este, tres veces bienaventurado, y les dice:

— ¿Y qué? ¿Vosotros todo cuanto decís y creéis lo decís a partir de la experiencia de las cosas o que vieron vuestros ojos y que vuestras manos tantearon y no creéis por entero nada que no hayáis visto?

Al responder ellos "nosotros si de algo no^[25] nos convencemos por los hechos mismos, no creemos ni hablamos" (οὐ δι' αὐτῶν ἔργων πληροφορούμεθα οὐ πιστεύομεν οὔτε λαλοῦμεν), entonces el piadoso hizo que ellos pusieran esto por escrito; y después de que ellos lo hicieron, les dice: "¿Creéis que el Espíritu totalmente Santo visita y baja a la santa piscina y a la santa ofrenda?". Ellos dijeron "Sí".^[30] Mas el piadoso afirma: "¿Y qué? ¿Visteis esto con vuestros ojos?". Ellos, por su parte, dijeron: "Aunque nosotros no lo vimos, empero los padres lo

³ Cf. p.e. Orlandi T., *Teodosio de Alejandria*, DPAC[esp.] 2,2084–2085; Uthemann K.-H., *Theodosius I. v. Alexandria*, LThK³ 9,1420–1421.

contemplaron".⁴ Entonces, el bienaventurado concluye con ellos: "He aquí que también vosotros creéis por otros lo que no sabéis ni visteis. Y ¿por qué nos reprocháis que creamos lo que no sabemos^[35] decir ni dogmatizar (ὁ οὐκ οἶδαμεν λαλῆσαι καὶ δογματίζειν πιστεύομεν); pues por esto la fe escucha, para que no indagues superflualmente; mas si indagas superflualmente, es evidente que no crees, sino que estás escuchando también tú lo que de parte del Señor escuchó Tomás 'Bienaventurados los que creen sin ver' (Jn 20,29)".

Impactados, en efecto, por la sabiduría no elaborada del justo (τὴν ἄπλαστον... σοφίαν) y, sobre todo, porque^[40] habían declarado por escrito algo falso, se retiraron con vergüenza (Leoncio de Neápolis, *V. Jo. Eleem.* 37).⁵

A diferencia de lo que las convicciones cristológicas de los interlocutores hubiera permitido esperar en esa circunstancia, la controversia —como se advierte claramente— no versa sobre la persona de Jesucristo y sus naturalezas divina y humana, sino que aborda una problemática más fundamental, a saber: la de la relación entre la fe (simple) y la profundización (intelectual) de la misma. Cuestión esta —para nada sencilla—, que posee una muy extensa prehistoria en la Iglesia alejandrina y más allá de ella aún, de la que sólo quisiera recordar aquí algunos elementos, en orden a advertir el cariz que parece asumir la misma en esta página del s. VII.⁶

⁴ Acerca de informes sobre monjes santos que habrían visto descender al Espíritu Santo sobre las ofrendas, durante la celebración eucarística, y que serían los "padres" aquí aludidos, cf. la nota de A. J. Festugière a este pasaje (cf. *Leontios de Neápolis* 602–603).

⁵ Texto griego en Festugière A. J., *Leontios de Neápolis* 386–387; la traducción castellana es del grupo de trabajo del "Proyecto UBACYTF 083", mas aún no es definitiva, ni está editada.

⁶ Acerca del tema cf. p.e.: André G., *La vertu de simplicité chez les pères apostoliques*, RSR 11 (1921) 306–327; Brox N., *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchliche Geschichte eines Dauerproblems*, Kairos 14 (1972) 157–187 (reeditado en: Dünzl F. – Fürst A. – Prostmeier F. R. [eds.], *Norbert Brox, Das Frühchristentum, Schriften zur Historischen Theologie*, Friburgo y otras, 2000, 305–336 [cito esta versión]); Carpenter H. J., *Popular Christianity and the Theologians in the Early Church*, JThS 14 (1963) 294–310; Cocchini F., *Conocimiento, en: Monaci Castagno A. (ed.), Diccionario de Orígenes. La cultura, el pensamiento, las obras* (Diccionario «MC»), Burgos 2003, 166–174; Faye E. de, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Francfurt del Meno 1967 (reimpresión de la 2^a ed. París 1906),

Aprecio de la simplicidad en la historia previa

La sabiduría que procede de una fe simple, no avezada en razonamientos ni en disquisiciones, que el patriarca Juan (según Leoncio) aquí preconiza y defiende, evoca aquella sencillez y simplicidad elogiada ya en las Sagradas Escrituras de la tradición judeocristiana (AT y NT) y —a partir de ellas— también en los autores cristianos de los primeros tiempos.⁷

Así, p.e., de cara a una suerte de elitismo gnóstico, Ireneo de Lyon († ca. 200) combatía todo saber exclusivo de unos pocos (los "pneumáticos"), fruto de una elaboración especulativa de la fe, y defendía una fe simple, conforme a la "regla de la fe", expresándose con tonos suspicaces y adversos contra el indagar y el saber:

passim; Jones A. H. M., *The social background of the struggle between paganism and christianity*, en: Momigliano A. (ed.), *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford 1963, 17–37; García Bazán F., *En los comienzos de la filosofía cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía*, Teología y Vida 43 (2002) 252–268; Grant R. M., *Espiritualidad gnóstica*, en: McGinn B. – Meyendorff J. – Leclercq J. (ed.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XIII*, Buenos Aires 2000, 63–78; Lebreton J., *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du I^{er} siècle*, RHR 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37; Lebreton J., *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, RSR 12 (1922) 265–296; Lettieri G., *Progreso*, en: Monaci Castagno A. (ed.), *Diccionario de Orígenes* 759–783; Monaci Castagno A., *Esotérico/Exotérico*, en: Idem (ed.), *Diccionario de Orígenes* 286–296; Idem, *Simples*, en: Idem (ed.), *Diccionario de Orígenes* 855–860; Vischer R., *Das einfache Leben, Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Gotinga 1965, *passim*; Völker W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHT 7), Tübinga 1931, *passim*; Idem, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlín 1952, *passim*; también infra n. 7 y 29.

⁷ Cf. p.e.: Bacht H., *Einfalt*, RAC 4, 821–840; Edlund C., *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22–23 und Luk. 11, 34–35* (ASNU 19), Upsala 1952, *passim*; Hirschberger M., *Studien zur Geschichte der simplices in der alten Kirche. Ein Beitrag zum Problem der Schichtung in der menschlichen Erkenntnis*, Heidelberg 1944, *passim*; Lehmann P., *Die heilige Einfalt*, HJ 58 (1938) 305–316; Schmidt Andrade C. E., *La sabiduría como acercamiento a Dios en la tradición judeo-cristiana y en los santos padres (una visión general)*, Anámnese 35 (2008), 53–70; Spicq C., *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, RSPTh 22 (1933) 5–26; Thüsing W., *"Milch" und "feste Speise" (I Kor 3, 1f. und Hebr. 5, 11–6, 3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht*, TThZ 76 (1967) 233–246, 261–280; también supra n. 6 e infra n. 29.

Pues es mejor y más provechoso para uno ser ignorante o de poca ciencia (ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς), si se acerca a Dios por la caridad hacia su prójimo, que imaginarse saber mucho y ser perito en muchas cosas hasta blasfemar de Dios inventando a otro Dios y Padre (Ireneo, *Adv. haer.* II 26,1).⁸

Y más adelante en la misma obra sostiene:

Cuantos abandonan la predicación de la Iglesia acusan de simplicidad a los presbíteros, sin entender cuánto dista el sencillo religioso (*idiota religiosus*), del blasfemo y del sofista impúdico (*blasphemo et impudens sophista*)— Ireneo, *Adv. haer.* V 20,2).⁹

Asimismo los escritos de Tertuliano († ca. 230) —por citar otro ejemplo— rezuman el aprecio clásico de la *simplicitas* y su parentesco con la *veritas*.¹⁰ De aquí que también contraponga la sabiduría de una fe simple, no elucubrada, la que estima presunta sapiencia, que surge de la pericia del curioso indagar intelectual:

² ... En último caso, ya que conoces lo que debes, es mejor ignorar, para que no vengas a conocer lo que no debes.

³ "Tu fe —dice [Cristo]— te ha salvado" (Lc 18,42), no la destreza (*exercitatio*) de las Escrituras. ⁴ La fe reposa sobre una regla, tiene una ley, asimismo la salvación, la observancia de la ley. Por lo contrario, la destreza (*exercitatio*) se basa en la en la curiosidad (*curiositas*), obteniendo su única gloria del esfuerzo por la pericia (*de peritiae studio*). ⁵ Ceda la curiosidad a la fe, ceda la gloria a la salvación. Al menos, o no obstaculicen o permanezcan quietas. No saber nada contra

⁸ En el presente trabajo uso la edición Brox N., *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses – Gegen die Häresien I–V* (FC 8/1–5), Friburgo y otras 1993–2001 (*idiotas et parum scientes*); para la traducción castellana cf. González C. I., *San Ireneo de Lyon, Contra los Herejes, Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Lima 2000, 189.

⁹ Cf. González C. I., *San Ireneo de Lyon, Contra los Herejes* 423; además p.e.: Ireneo, *Adv. haer.* I 10,2–3; II 4,2.

¹⁰ Cf. p.e. Tertuliano, *Apol.* 23,7: "Simplicitas veritatis in medio est; virtus illi sua adsistit; nihil suspicari licebit" (en el presente trabajo empleo la edición de E. Dekkers en CChr.SL 1, Turnholt 1954); además cf. p.e.: Tertuliano, *Resurr.* 3,6; *Valent* 2; *Test. anim.* 1.

la regla de la fe es saberlo todo (*adversus regulam nihil scire omnia scire est* — Tertuliano, *De praescr.* 14,2-5).¹¹

En esto, pues, el Cristianismo antiguo no sólo es heredero de la tradición bíblica (mencionada anteriormente),¹² sino también de un ideal fuertemente afianzado en la Antigüedad pagana, tal como acabo de aludir, y tal como ya ha sido objeto de importantes estudios.¹³

Sobre el horizonte de tal aprecio, pero también de los reparos y recelos ante el saber, no resulta extraño, entonces, encontrarse con la desestimación o descalificación, si no con la directa condena, de todo indagar en la fe; muy similar a aquello que Leoncio pone en boca del "sabio" Juan el Limosnero, cuando le hace sentenciar, en nuestro capítulo en cuestión: "... la fe escucha, para que no indagues superfluamente; mas si indagas superfluamente, es evidente que no crees,..." En efecto, los mismos testigos del pasado recién citados, se expresan en términos muy similares a éstos. Así Ireneo, al hablar en el contexto de la escatología acerca de algunas precisiones requeridas sobre la Parusía y el reservado silencio sobre el tema que guarda el mismo Señor en el NT,¹⁴ comenta delicadamente:

El Señor, pues, ha presentado al Padre como superior a todos respecto a su conocimiento, a fin de que nosotros, mientras caminamos por este mundo (cf. 1 Co 7,31), dejemos a Dios el saber hasta el fondo tales cuestiones; porque si pretendemos investigar (*quaerentes... investigare*) la profundidad del Padre (cf. Rm 11,33), corremos el peligro de preguntar incluso si hay otro Dios por encima de Dios (Ireneo, *Adv. haer.* II 28,8).¹⁵

Y Tertuliano se refiere, un poco más extensamente, a algo semejante, al comentar el dicho del Evangelio de Mateo "busquen y encontrarán" (cf. Mt 7,7) que parecía fungir de pretexto y aval del indagar curioso de los herejes:¹⁶

¹¹ Cf. Vicastillo S., *Tertuliano, "Prescripciones" contra todas las herejías* (Fuentes Patrísticas 14), Madrid 2001, 190-193.

¹² Cf. supra n. 7.

¹³ Cf. bibliografía indicada supra n. 6 y 7 e infra 29.

¹⁴ Cf. Mt 24,36 y //, y en el presente pasaje de Ireneo también Jn 14,28.

¹⁵ Cf. González C. I., *San Ireneo de Lyon, Contra los Herejes* 196.

¹⁶ Cf. Tertuliano, *De praescr.* 8,1-2: "Venio itaque ad illum articulum quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquit quaerite et inuenietis".

³ Pero, ante todo, sostengo esto: que fue enseñado por Cristo algo absolutamente único y preciso, que los paganos deben, de todos modos creer y, por tanto, buscar (*quaerere*), para que puedan, cuando lo hayan encontrado, creer (*ut possint, cum inuenerint, credere*).⁴ Ahora bien, no es posible una búsqueda infinita (*infinita inquisitio*) de una enseñanza única y precisa; hay que buscar hasta que encuentres (*quaerendum est donec inuenias*)¹⁷ y hay que creer cuando hayas encontrado, y [no hay que hacer] nada más sino custodiar lo que has creído, comoquiera que, además, crees esto: que no hay que creer otra cosa ni, por tanto, buscarla cuando hayas encontrado (*aliud non esse credendum ideoque nec requirendum cum id inueneris*) y creído aquello que fue enseñado por Aquél que te manda no buscar otra cosa que la que Él enseñó.

[...] ⁶ Entretanto, por confianza en la demostración, me adelanto amonestando a algunos —para que no interpreten sin la disciplina de la razón el "busquen y encontrarán" (Mt 7,7)— que no hay nada que buscar más allá de lo que han creído, que esto es lo que debían buscar (*nihil esse quaerendum ultra quid crediderunt, id esse quod quaerere debuerunt* — Tertuliano, *De praescr.* 9,3-4.6).¹⁸

Pero en su estilo directo y vehemente, como es su natural, puede — cuando lo quiere— sonar también tan lapidario y taxativo como el mismo Juan de Alejandría, en nuestro capítulo en cuestión:

² ... hay que buscar qué es lo que Cristo enseñó, obviamente mientras no lo encuentres, obviamente hasta que lo encuentre (*quaerendum est quod Christus instituit, utique quamdiu non inuenis, utique donec inuenias*).³ Ahora bien, has encontrado cuando has comenzado a creer. Pues no habrías creído si no hubieras encontrado, como tampoco habrías buscado sino para encontrar (*nam non credidisses si non inuenisses, sicut nec quaesisses nisi ut inuenires* — Tertuliano, *De praescr.* 10,2-3).¹⁹

Como sentencia E. de Faye, refiriéndose a expresiones semejantes:

¹⁷ Cf. Cicerón, *De finibus* I 3: "Sive enim ad sapientiam perveniri potest, non paranda nobis solum ea; sed fruenda etiam [sapientia] est; sive hoc difficile est, tamen nec modus est ullus investigandi veri, nisi inveneris, et quaerendi defatigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum".

¹⁸ Cf. Vicastillo S., *Tertuliano, "Prescripciones"* 176-179.

¹⁹ Cf. Vicastillo S., *Tertuliano, "Prescripciones"* 178-179.

"He aquí un principio mortal de toda teología y de todo pensar";²⁰ y la "sabiduría" de Juan el Limosnero parece resonar con los mismos tonos.

Los límites de la simplicidad

No obstante lo dicho hasta aquí, es preciso no pasar por alto —como sí hace Leoncio— los límites y deficiencias de la ignorancia y, por lo mismo, de una crasa simplicidad. En efecto, "en el Cristianismo... la sencillez, en el sentido de confianza, candidez, ingenuidad, se convirtió pronto en un ideal muy ambivalente";²¹ esto es: se consideraba que no poseía sólo un aspecto positivo y, por lo mismo, no era algo plausible de ser idealizado, sin más, siguiendo la tendencia de la época. Al contrario, desde muy temprano en el ámbito cristiano, la simplicidad tuvo una cara claramente negativa y, por lo tanto, fue objeto de crítica, así como también se procuró superarla a través de la reflexión e indagación teológica de la fe. Pero nada de esto se advierte, pues, en la argumentación de Juan el Limosnero, en el capítulo en cuestión.

En las Sagradas Escrituras se perciben ya los límites de la sencillez y, por cierto, desde muy antiguo;²² mas para no abundar, baste aquí aludir a algunas trazas de la dificultad que miembros menos formados o débilmente afianzados en la fe provocaban en las primeras comunidades cristianas. Es a ese cuadro de situación al que se refiere Pablo cuando recurre a términos como "espirituales – carnales", "infantes – adultos", "débiles – fuertes", "perfectos – simples", "leche – alimento sólido", etc. Y más aún, él se vale de ellos para fustigar la perseverancia de los creyentes en una simplicidad, que juzga por rudimentaria, y para enfatizar que la misma debería —hace ya largo tiempo— haber sido superada.²³ También en los escritos inmediatamente posteriores aparecen indicios de esta sencillez no tan positiva, que se desearía ver superada; p.e.:

²⁰ "Voilà un principe meurtrier de toute théologie et de toute pensée" (Faye E. de, *Clément d'Alexandrie* 146).

²¹ "Im Christentum war nun aber Einfachheit im Sinn von Vertrauen, Arglosigkeit, Naivität bald ein sehr ambivalentes Ideal" (Brox N., *Der einfache Glaube und die Theologie* 318).

²² En el AT cf. p.e.: Pr 1,4; 7,7; 9,6; 14,15; 21,11; Sb 4,12; 15,14; además p.e.: Gäckle V., *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13* (WUNT II 200), Tubinga 2005 *passim*; Rauer M., *Die "Schwachen" in Korinth und Rom nach den Paulusbrieffen* (BSt[F] 21), Friburgo 1923 *passim*; Thüsing W., "Milch" und "feste Speise" *passim*.

²³ Cf. p.e.: Rm 14,1ss.; 1 Co 3,1–3; 8,1ss.; 10,14ss.; 1 Ts 5,14; Hb 5,11–14; 6,1–2; 2 P 3,15–16; cf. p.e.: también supra n. 22.

¹ En cuanto cabía manifestárselos, en lo posible y sencillamente, mi alma confía que por mi deseo nada he omitido de cuanto atañe a su salvación. ² En efecto, si les escribo de lo presente o de lo por venir, me temo que no entiendan, por ser cosas envueltas en parábolas (Barn 17,1–2).²⁴

También de tiempos muy tempranos es el testimonio que conservó Eusebio de Cesarea († 339) en su "Historia Eclesiástica", al hablar del intercambio epistolar entre Dionisio de Corinto y Pinito de Knosos (fines del s. II); en base a la imagen neotestamentaria de la "leche" como alimento insuficiente —en comparación al "sólido"— se articula claramente la carencia que significa la falta de profundización de la fe, no obstante su amplia difusión en el seno de la comunidad:

⁷ Entre estas cartas [de Dionisio de Corinto] se halla catalogada otra, a los de Knosos [en Creta], en la cual exhorta a Pinito, obispo de aquella Iglesia, a no imponer a los hermanos obligatoriamente el pesado fardo de la continencia, sino más bien a tener consideración de la flaqueza de la mayoría (ἡ τῶν πολλῶν ἀσθένεια).

⁸ Respondiendo a esta carta, Pinito admirablemente se manifiesta de acuerdo con Dionisio pero, no obstante, le exhorta, a su vez, a que ofrezca ya alimento más sólido (στερροτέρας... τροφῆς) y sustente al pueblo a él confiado con escritos más perfectos (τελειότερα γράμματα), no sea que, al final, después de haber pasado todo el tiempo en palabras semejantes a la leche (τοῖς γαλακτώδεσιν... λόγοις), vengán a envejecer, sin darse cuenta, en una conducta pueril (νηπιώδης — Eusebio, *HE IV* 23,7–8).²⁵

De la continua y amplia presencia de tales "simples" en las comunidades creyentes da cuenta también la profusa literatura popular, p.e., los apócrifos neotestamentarios, que no revelan ninguna pretensión teológico-especulativa. En efecto, pues —como sentencia acertadamente N. Brox—: "se trata de una predicación absolutamente sin pretensión [teológica] alguna, que

²⁴ Cf. Ruiz Bueno D., *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa* (BAC 65), Madrid 1993 (6ª reimpresión), 805; también Barn 6,5; 8,2; asimismo Prostmeier F. R., *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Gotinga 1999, 526–529.

²⁵ Cf. Velasco-Delgado A., *Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica* (BAC 612), Madrid 2002 (2ª reimpresión), 249.

quiere edificar al simple, afianzarlo y conducirlo. [...] Todo se agota en una fe, no muy iluminada, en Jesucristo, en el interés por lo moral, el culto y la organización eclesial".²⁶

Si en la Apologética, a partir del s. II, se evidencia la necesidad de la reflexión y de la articulación del pensamiento cristiano en diálogo con el entorno cultural, esto no ayudó a revertir la situación de los simples en el seno de la comunidad, por cuanto que sus intereses no estaban en la Teología de cuño filosófico, que tenían sólo por una suerte de medio para la propaganda misionera, esto es, *ad extra*; aunque, al pensar así, no necesariamente estaban interpretando adecuadamente la intención y esfuerzo de los mismos apologetas. Pero también *ad intra* de la comunidad eclesial no tardó en sentirse la necesidad de hacer Teología y, por cierto, de forma cada vez más acuciante. Y esto no sólo como algo plausible pero, en realidad, digno de ser marginado a la torre de marfil de unos pocos (diletantes); no, la falta de profundización en la fe de los creyentes en general comenzó a advertirse como déficit, por cuanto que se vio en ella el fulcro para la herejía y el error. Así, p.e., Tertuliano, el mismo que ya se nos mostró tan vehemente y taxativo con el indagar en la fe, no resuena menos crudo cuando debe fustigar a los simples; como, cuando refiriéndose a la resurrección de la carne, complicada cuestión teológica, pero, a su vez, elemento central en la confesión creyente, sentencia:

... pues muchas personas no están educadas (*rudes*), la mayor parte son los que vacilan en la fe (*dubii*) y muchos los simples (*simpliciter*), quienes es necesario que sean instruidos, dirigidos y robustecidos (Tertuliano, *De resurr.* 2,11).

Tampoco escatima culpar la simplicidad de la mayoría de los fieles por el éxito de la herejía trinitaria de Praxeas:

La cizaña de Praxeas fructificó, sembrada también aquí sobre el buen grano (cf. Mt 13,24-25), mientras muchos dormían en la simplicidad de su doctrina (*dormientibus multis in simplicitate doctrinae* — Tertuliano, *Adv. Prax.* 1,6).

Y, más aún, desenmascara también a quienes buscan esgrimir la es-

²⁶ "Es handelt sich um absolut anspruchlose Predigt, die simpel erbauen, festigen und anleiten will. [...] Das Ganze erschöpft sich im nicht weiter erklärten Glauben an Jesus Christus, im Interesse an Moral, Gottesdienst und Kirchenordnung" (Brox N., *Der einfache Glaube und die Theologie* 309).

crupulosidad de un fundamentalismo bíblico, presuntamente simple, pero —a sus ojos— realmente primitivo, para justificar su conducta permisiva en asuntos condenables:

¹ ... queremos, más bien ahora, volvernos a la instrucción de los nuestros. En efecto, la fe de algunos, su mayor simplicidad, su mayor escrupulosidad (*simplicior aut scrupulosior*), exige la autoridad de las Escrituras para renunciar a los espectáculos, dudando así abstenerse de placeres que no sean denunciados formal y precisamente por los siervos de Dios. ² Sin duda, no encontramos en ninguna parte establecido: "Tú no irás al circo, ni al teatro; no asistirás a las luchas ni a representaciones", tal como se dice abiertamente: "No matarás; no adorarás ningún ídolo; no cometerás adulterio; no harás fraude" (cf. Ex 20,13ss.). ³ Pero sí encontramos en las primeras palabras de David algo que hace al tema: "Feliz el hombre —dice— que no ingresa en la reunión de los impíos, ... — cf. Sal 1,1 — Tertuliano, *De spect.* 3,1-3).

Pero para no prolongar innecesariamente este periplo, recabando en otras latitudes de la geografía cristiana antigua testimonios similares,²⁷ retornemos a Alejandría.

Nuevamente en Alejandría

La difusión de los movimientos gnósticos en la metrópolis de Egipto contribuyó a exacerbar en los simples la sospecha ante toda especulación y, más aún, el ineludible dualismo albergado en tales grupos fue mirado con mayor suspicacia, por cuanto que conllevaba siempre limitadas chances para los sencillos (sárquicos) y, de cara a la cuestión que nos ocupa, no dejaba espacio para pensar otra cosa sino que los simples "quedaban, en última, fuera de toda seria posibilidad de salvación".²⁸ Pero el rechazo del determinismo inherente a la visión gnóstico-heterodoxa no supuso, sin más, la mera convalidación de la simplicidad, sino que, por el contrario, condujo a una

²⁷ Cf. p.e.: Brox N., *Der einfache Glaube und die Theologie* 332-334; Drecoll V. H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Gotinga 1996, 257-263; Frensd W. H. C., *Popular religion and christological controversy in the fifth century*, en: Cuming G. J. — Baker D. (ed.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge 1972, 19-29.

²⁸ "Sie [die Sarkiker — Simpliciter — einfache Gläubigen] bleiben letztlich außerhalb der ernsthaften Heilchance" (Brox N., *Der einfache Glaube und die Theologie* 310).

consideración más matizada de la articulación entre fe y reflexión, y a otras tomas de posiciones eclesiales y pastorales, que no vienen al caso aquí.²⁹ Como

²⁹ Como es bien conocido, la bibliografía sobre el Gnosticismo y las reacciones eclesiales ante él es por demás abundante (el carácter no exhaustivo de las citas en este trabajo se torna mucho más evidente aquí), así p.e. cf. Andia Y. de, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, Aug. 25 (1985) 609–644; Idem, *La gnose au nom menteur: séduction et divisions*, Com(F) 142 (1999) 13–34; Bendinello G., *Fede e gnosi nel cristianesimo primitivo. Ireneo e Clemente Alessandrino a confronto*, DT(P) 41 (2005) 13–54; Brakke D., *Self-Differentiation among Christian Groups: the Gnostics and their Opponents*, en: Mitchell M. – Young F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 1: Origins to Cosntantine*, Cambridge 2006, 245–260; Brox N., »Schweig, und ergreife, was göttlich ist!« *Der mystagogische Weg der spätantiken Gnosis*, en: Schilson A., (ed.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 102–116; Idem, *Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis. Heilsaussicht durch Erkenntnis. Die Religion Gnosis*, en: Dünzl F. – Fürst A. – Prostmeier F. R. (eds.), *Norbert Brox, Das Frühchristentum 255–270*; Camelot P.-T., *Gnose et Gnosticisme I. Gnose chrétienne*, DSP 6,508–523; Ciner P., *El evangelio espiritual y los perfectos en la teología de Orígenes*, *Cadernos Patristicos* 6 (2008) 65–75; Colpe C., *Gnosis II (Gnostizismus)*, RAC 11,538–659; Figura M., *L'Église face au défi renouvelé de la gnose et du gnosticisme*, Com(F) 142 (1999) 73–82; García Bazán F., *La complejidad antropológica del cristianismo primitivo*, *Epimeleia* 19/20 (2001) 7–37; Idem, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires 2009, *passim*; Grant R. M., *Teologías rivales. Gnosticismo, Marción, Orígenes*, en: Toynbee A. (ed.), *Historia de las civilizaciones: 4. El crisol del cristianismo* (Humanidades 1323), Madrid 1988, 462–491; Hafner J. Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Friburgo de Brisgovia 2003, *passim*; Jakab A., *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christinisme alexandrin (II^e et III^e siècles)* (Christianismes anciens 1), Berna 2004², *passim*; Kovacs J. L., *Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria*, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 3–25; Kretschmar G., *Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich*, RGG³ 2,1656–1661; Martley R., *Gnosis (Erkntnislehre) C. Christliche Zeit*, RAC 11,486–537; McLachlan Wilson R., *Gnosis/Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche*, TRE 13,535–550; Monaci A., *Origene ed "i molti": due religiosità a contrasto*, Aug. 21 (1981) 99–117; Scholten C., *Gnosis, Gnostizismus II. Alte Kirche*, LThK³ 4,803–809; Stroumsa G., *La proximité cachée. Rabbins du Talmud et Pères de l'Église contre la gnose*, Com(F) 142 (1999) 35–44; Van Unnik W. C., *Les idées des Gnostiques concernant l'Église*, en: Reiling J. – Mussies G. – Horst P. W. van der – Nijendijk L. W. (eds.), *Sparsa Collecta. The Collected essays of W. C. van*

es fácil de imaginar, la multicultural Alejandría, con su larga tradición intelectual y su inquieta atmósfera, fue uno de los escenarios privilegiados para esto; baste aludir aquí a un par de autores cristianos que abordaron la cuestión y marcaron una honda línea para desarrollos ulteriores, a saber: Clemente († ca. 215) y Orígenes († ca. 253). Mas como ya son de antigua data y bien conocidas medulosas investigaciones al respecto,³⁰ me limito a evocar algunos elementos de su pensamiento sobre el tema.

Ambos maestros alejandrinos saben, naturalmente, que la mayoría de los creyentes son "simples", y aunque bien podrían haber tratado de pasar por alto este dato —tanto más inconveniente, por cuanto que afectaba la "imagen" de la comunidad ante el entorno del paganismo más cultivado—,³¹ sin embargo, no callan su existencia, si bien, al hacerlo, no disimulan un dejo elitista que les es muy propio; así, p.e. escribe Clemente:

... son fieles (πιστοί) quienes sólo prueban las Escrituras, pero son gnósticos (γνωστικοί) los que siguen adelante para alcanzar un conocimiento más perfecto de la verdad, pues también en la vida tienen una cierta superioridad los especialistas respecto a los profanos, y en comparación a las ideas comunes modelan mejor (Clemente, *Str.* VII 95,9).³²

Unnik III: Patristica, Gnostica, Liturgica (NT.S 31), Leiden 1983, 285–296. Cf. asimismo supra 6 y 7.

³⁰ Cf. supra n. 6.

³¹ Tal el caso de Celso, que considera el "tipo" de gente que adhería al Cristianismo y lo promovía, como un elemento para el rechazo de esta creencia, cf. p.e.: Orígenes, *C. Cels.* 3,55: "Vemos, efectivamente, en las casas privadas a cazadores, zapateros y bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rústicas (ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους),... toman aparte a los niños mismos y con ellos a ciertas mujercillas insensatas (γυναικῶν τιῶν... ἀνοήτων)..." (en el presente trabajo empleo la versión de M. Borret en SC 136; para la traducción castellana cf. Ruiz Bueno D., *Orígenes, Contra Celso* [BAC 271], Madrid 2001 [3ª reimpresión]). J.-M. Demarolle ve aquí "lieux communs" que caracterizan la mentalidad pagana ante el Cristianismo (cf. *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, JAC 13 [1970] 42). Cf. también Orígenes, *C. Cels.* 3,44.56; además Lona H. E., *Die »Wahre Lehre« des Kelsos* (KfA Ergänzungsbald 1), Friburgo de Brisgovia 2005, 197–204.

³² Cf. Merino Rodríguez M., *Clemente de Alejandría, Stromata VI–VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano* (Fuentes Patristicas 17), Madrid 2005, 522–523. Y ya antes había constatado crudamente: "εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνώσις, οὗτος λύρας, ἢ φασιν οἱ παρομιαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα. ὕς γοῦν «βορβόρυ ἤδονται»

Algo semejante se puede apreciar en Orígenes, que bien conoce que "la masa de los que son considerados como creyentes" no posee sino un conocimiento muy rudimentario de su fe.³³ Pero es interesante destacar que él es más sensible para apreciar los factores circunstanciales que condicionan las posibilidades de profundización de la fe:³⁴

... si hablo de fe afortunada, como la llamaría el vulgo, la razón de ella la refiero también a Dios que sabe las causas del reparto de dones que se hace a cada hombre que viene al mundo. [...] Y es así que muchos han tenido una educación tal que ni les ha pasado por la mente que haya cosa mejor, pues desde su primera edad han tenido que satisfacer la intemperancia de hombres disolutos o de amos suyos, o les ha cabido otra mala suerte que impidió a su alma levantar los ojos a o alto. Es absolutamente verosímil que las causas de estas diferencias estén en las razones de la Providencia; pero no es fácil que las comprendan los hombres. [...] Era, en efecto, menester decir que, por las distintas maneras de criarse, hay entre los hombres distintas fe (διὰ τὰς διαφόρους ἀνατροφάς... διαφορὰς τῶν ἐν ἀνθρώποις πίστεων), pues creen más o menos afortunada o desafortunadamente (εὐτυχέστερον ἢ ἀτυχέστερον πιστεύουσι); y de aquí había que pasar a decir que la llamada buena o mala fortuna contribuye, por lo general, aun en los mejores dotados, a que parezcan más razonables y se adhieran con más razón a sus doctrinas (Orígenes, *C. Cels.* 3,38).³⁵

Aunque no por esto deja de constatar que la dificultad para superar la simplicidad en la fe se puede deber, a su vez, a una cómoda inercia, si no directamente a una indolencia práctica:

μᾶλλον ἢ καθαρῶ ὕδατι" (Clemente, *Str.* I 2,2; cf. Merino Rodríguez M., *Clemente de Alejandría, Stromata I: Cultura y Religión* [Fuentes Patristicas 7], Madrid 1996, 71-73).

³³ Cf. p.e.: Orígenes, *Joh Com* II 28-29 (τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων). En el presente trabajo empleo la edición de SC 120.157.

³⁴ ¿En razón de los avatares de su propia vida?, cf. p.e. Eusebio, *HE* VI 2,1-15; 3,9-13; 16,1-3.

³⁵ Cf. Ruiz Bueno D., *Orígenes, Contra Celso* 205-206; asimismo Orígenes, *De princ.* II 9,3.5.

Veo que hay dos clases de hombres que por medio de la fe se dirigen y apresuran hacia la salvación. Unos arden de deseos de las promesas celestiales y se esfuerzan diligente y cuidadosamente (*pro-missionum coelestium cupiditate succensi summo studio diligentiaque nituntur*) para que no se les escape ni la menor dicha... Los otros se ocupan también de la salvación pero no se dejan encender por el amor de las bienaventuranzas o por el deseo de las promesas, sino que según sus propias palabras tienen más bien la siguiente actitud: "a mí me basta con no ir al infierno; me alcanza con no ser mandado al fuego eterno; me basta con no ser echado en las tinieblas exteriores" (cf. Mt 8,12 — Orígenes, *Ies. Nav. hom.* 9,7).³⁶

Y si ambos alejandrinos son conscientes que se distancian de la mayoría de la comunidad por privilegiar la profundización reflexiva de la fe por encima del mero creer,³⁷ también se saben mirados con suspicacia por esa comunidad, debido a su aprecio por la Teología:

No se me ocultan tampoco las murmuraciones de algunos ignorantes timoratos (τὰ θρυλούμενα πρὸς τινῶν ἀμαθῶς ψοφοδεῶν) que dicen que es necesario ocuparse de lo más imprescindible, o sea, de lo que contiene la fe, y descuidar igualmente las cosas externas y superfluas (τὰ δὲ ἔξωθεν καὶ περιττά), que nos fatigan inútilmente y nos ocupan el tiempo sin aportar nada al objetivo final.³ Incluso hay quienes piensan que la Filosofía es mala, porque se ha introducido en la vida de los hombres para su perdición por un inventor malvado... (Clemente, *Str.* I 18,2-3).³⁸

No obstante todo el elitismo aristocrático de estos dos cultos alejandrinos

³⁶ En el presente trabajo empleo la versión de A. Jaubert SC 71. Cf. también Clemente, *Str.* VII 20,2; también Hirschberger M., *Studien zur Geschichte* 218-225.

³⁷ Cf. p.e.: Clemente, *Str.* VI 109,2: "Más que el creer es el conocer (πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γινῶναι), al igual que es mejor ser tenido digno de la estima más alta, una vez salvados, que el hecho mismo de ser salvados"; también Clemente, *Str.* IV 114,1.4; VI 132,3; VII 20,2.

³⁸ Cf. Merino Rodríguez M., *Clemente de Alejandría, Stromata I* 108-109. En cuanto a Orígenes cf. p.e. *Hom. in Ps.* 36,1; asimismo Völker W., *Das Vollkommenseitsideal* 170-171.

(que en esto se entienden incluso respaldados por las Escrituras)³⁹ y las tensiones en el seno de la comunidad recién aludidas, ellos abogan por una convivencia eclesial de todos, simples y teólogos. Integración ésta que, en cierto sentido, no es simétrica, por cuanto que es el gnóstico quien debe ayudar, asistir, instruir y proteger al simple; esto es: fungir de "padre espiritual – director / orientador de almas".⁴⁰ Pero, por otro lado, el equilibrio del vínculo parece compensarse, porque —algo impensable en Gnosticismo heterodoxo— en el bien que procura al simple el creyente formado encuentra su propia salvación:

¹ El que asume la tarea de educar a los demás (ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβών) aumenta más y más su categoría gnóstica (πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα), pues administra, de palabra y de obra, el mayor bien que existe sobre la tierra, y con esa tarea hace de mediador entre la relación y la convivencia con lo divino (πρὸς τὸ θεῖον συνάφειαν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει). [...] ³ ..., así también el gnóstico (ὁ γνωστικός), considerando como propia salvación el bien hecho a los demás (ἰδίαν σωτηρίαν ἡγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν), debe ser considerado con razón imagen viviente del Señor, no por la peculiaridad de su figura, sino por la señal de su poder y por la semejanza de su predicación (Clemente, *Str.* VII 52,1.3).⁴¹

Con todo, quizás lo más interesante de la posición de los alejandrinos sobre la relación entre cristianos sencillos y cristianos más teólogos, es que ellos —no obstante las dificultades y tensiones, suspicacias y recelos— perseveran en sostener la recíproca articulación y referencia de la fe y la gnosis, así como también en promover la posibilidad, necesidad y bondad de una maduración de la primera hacia la segunda, salvando así la integración de

³⁹ Cf. p.e I Co 8,7 (οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις); 2 Ts 3,2 (οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις); y al respecto cf. Clemente, *Str.* I 2,2; V 19,3; VI 132,3; 134,6; VII 29,4–5; 95,9; Orígenes, *C. Cels.* 3,74; *Ies. Nav. hom.* 23,4.

⁴⁰ W. Völker W. dedica un amplio apartado de su obra sobre Orígenes a este tema (*Der Pneumatiker in seinem Verhältnis zur Umwelt*), con abundantes referencias a los escritos del alejandrino (cf. *Das Vollkommenheitsideal* 168–196). Correspondientemente, en su otro trabajo sobre Clemente, el autor dedica asimismo todo un apartado a "Die Stellung des Gnostikers zu den Brüdern", también con abundantes referencias a las fuentes respectivas (cf. *Der wahre Gnostiker* 549–559).

⁴¹ Cf. Merino Rodríguez M., *Clemente de Alejandría, Stromata VI–VIII* 434–435.

ambas y, por tanto, a su vez, su legitimidad. Tal es lo que se advierte, p. e., en un pasaje emblemático de Clemente:

¹ La gnosis (ἡ γνώσις) es, por decirlo así, una determinada perfección del hombre en cuanto hombre... ² En ella, pues, se perfecciona la fe (διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις), porque sólo con ella el fiel llega a ser perfecto (τέλειος). En efecto, la fe (πίστις) es un bien interior, y sin investigar confiesa la existencia de Dios y lo glorifica como existente. ³ Es necesario, pues, elevarse desde esa misma fe y crecer (ἀπὸ ταύτης ἀναγόμειον τῆς πίστεως ἀυξηθέντα) por gracia de Dios, para adquirir en la medida de lo posible la gnosis (γνώσις) en torno a Él. [...] ⁵ En todo caso, el no vacilar de Dios sino creer es el fundamento de la gnosis (τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως — Clemente, *Str.* VII 55,1–3.5).⁴²

Y, algo semejante también en Orígenes:

Confesamos realmente que queremos instruir a todos (πάντας ἐθέλειν παιδεῦσαι) por la que, mal que le pese a Celso, es Palabra de Dios, de modo que también a los jóvenes les dirigimos la exhortación que les conviene, y mostramos a los esclavos cómo, adquiriendo espíritu libre, nacerán de noble raza por obra del Logos (Orígenes, *C. Cels.* 3,54).⁴³

A modo de balance

El recuerdo de estos momentos y planteos de la relación entre fe sencilla y profundización de la misma no pretendía ser exhaustivo, sino destacar el eco de dicha temática —y su carácter problemático— en el pasaje de Leoncio sobre el patriarca Juan el Limosnero, con que comencé esta nota. Los testimonios evocados sólo querían ayudar a recordar algo de la complejidad y hondura que esta cuestión tuvo —especialmente— en la misma Alejandría, permitiendo así advertir el sesgo que adquirió luego, en el s. VII. En efecto, la tensión parece seguir existiendo, aunque ya no se apunta a una articulación, ciertamente asimétrica pero incluyente, de los polos de la misma, sino que la simplicidad en la fe —ahora desposeída de sus límites y deficiencias propios— parece ser la

⁴² Cf. Merino Rodríguez M., *Clemente de Alejandría, Stromata VI–VIII* 440–441; también Clemente, *Str.* VI 111,3; VII 20,2; 57,3; *Ped.* III 78,1–2.

⁴³ Cf. Ruiz Bueno D., *Orígenes, Contra Celso* 218; también Orígenes, *C. Cels.* 1,10; 3,52; 4,19; *CantCom* II 11,6.8.

actitud preconizada, en tanto que su ulterior profundización se estima como una suerte de "elaboración superflua", silenciando el sentido y bondades que en otro tiempo se le reconocieron.

Aunque mirando desde el pasado, esto puede resultar un tanto extraño, es, con todo, bastante natural en esta obra de Leoncio de Neápolis, que si destaca la "sabiduría" del patriarca Juan, no parece hacerlo sino sólo en referencia a su acierto y tino, como pastor,⁴⁴ y en mucho menor grado a su profundidad teológica, que —como en el capítulo en cuestión— se revela muy distante de la de sus predecesores alejandrinos.⁴⁵ Así p.e., el Cap. 3 se abre llamándolo a Juan θεοσόφος (cf. l. 1), pero luego sólo se narra un asunto de saneamiento de finanzas; a su vez, en el Cap. 11 se lo proclama διδάσκαλος διδασκάλων (cf. l. 31; y más adelante, nuevamente: θεοσόφος — cf. l. 50), pero todo gira en torno a los aprietos económicos por la falta de medios para asistir a los refugiados. Y la λαμπρότης que se le atribuye, en el Cap. 13 (cf. l. 40) es en el marco de resolver un asunto contencioso no teológico; y el designar a Juan también aquí θεοσόφος, no aporta mucho, por cuanto que el discurso es siempre sobre el dinero; y algo semejante sucede en el Cap. 30. En los Cap. 40 (cf. l. 1: πάνσοφος) y 44 (cf. l. 131: αἱ θεοσόφοι διδασκαλῆαι) todo gira sobre temas morales. Es en el Cap. 16 que se trata de destacar el "conocimiento de las Sagradas Escrituras", que Juan tenía (cf. l. 1), mas —conforme al tenor de esta "Vida"— se precisa enseguida que se refiere a "la práctica misma de las obras" (δι' αὐτῆς τῆς τῶν ἔργων πράξεως — l. 3), y cuando luego se destacan las "búsquedas escriturísticas" y "problemas dogmáticos" (γραφικὰ ζητήματα — δογματικὰ προβλήματα — cf. l. 7), con los que instruiría "incluso ... [a] la multitud de los herejes innombrables e impíos" (καὶ... τὸ πλῆθος τῶν ἀωνυμῶν... ἀσεβῶν ἀίρετικῶν — l. 8–11), sin embargo, no se destaca más que

⁴⁴ Incluso cabría agregar su "táctica" y "habilidad política" pues —como destaca V. Déroche— estos también eran elementos de su actividad pastoral a favor de la fe calcedonense, no sólo en las medidas prácticas en pro de la ortodoxia (*Études sur Léontios* 138.141), sino incluso en la "utilisation politique de la charité" (*Études sur Léontios* 139).

⁴⁵ En la misma línea pueden leerse las consideraciones de V. Déroche hacia el final de sus "Estudios", donde dedica un amplio apartado a lo que denomina "Une théologie pour le peuple" (cf. *Études sur Léontios* 270–296). Allí subraya, p.e.: "On comprend donc que Jean et ses clercs lisent beaucoup de *paterika*... et assez peu de théologie..." (*ibidem* 271); o también: "La position des textes hagiographiques est simple, presque trop simple" (*ibidem* 280). Cf. también Festugière A.-J., *Les moines d'Orient I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, París 1961, 75–91.

el destierro de asuntos mundanos del consejo, sin precisar mucho más de la enseñanza del patriarca. Y al final del Cap. 17, se subraya que a Juan no le faltaba "materia ni motivo de conversación espiritual" (ὑλῆς καὶ εἰσόδου πνευματικῆς συντυχίας — l. 26–27), mas todo giraba en torno a la construcción del sepulcro. Bien puede servir de síntesis acerca del perfil teológico de Juan, lo que comenta Leoncio en el capítulo 43:

si bien no era capaz de argumentar sofisticadamente por medio de palabras (μὴ σοφίζεσθαι ἥπιστατο διὰ λόγων), empero su discurso inculto (ὁ ἰδιωτικὸς αὐτοῦ λόγος) tenía fuerza en el corazón más que muchos sabios (πολλοὺς σοφούς) y más que muchas narraciones retóricas (πολλὰ ῥητορικὰ διηγήματα),... (Leoncio de Neápolis, *V. Jo. Elem.* 43 l. 55–60).

No muy distinto es lo que se puede apreciar en la "Vida de Simeón", pero para no extenderme en estas notas, sólo observo lo siguientes: en el Cap. 19 de la misma, donde se informa de dos monjes que recurren al santo, en busca de consejo por las disputas origenistas, los planteos y explicaciones presentados no superan el tenor común del antiorigenismo medio de la época.⁴⁶

Por último, el remate de la argumentación de Juan el Limosnero —según el testimonio de Leoncio— en el capítulo con que abrí estas reflexiones, apela al pasaje del Evangelio de Juan 20,29 y, quizás, sirve para evidenciar, una vez más (la última), la transformación que, en la problemática concernida, se dio en el transcurso de esos tres siglos. Pues basta mirar lo que sobre ese mismo versículo neotestamentario dice en una oportunidad Orígenes, y resulta patente qué distinto se valoraba la profundización de la fe simple:

³⁰⁰ ¿Cómo, pues, se puede decir que alguien cree de forma apro-

⁴⁶ Cf. Festugière A. J., *Leontios de Néapolis* 86–87; además p.e.: Bettolo P., *Origenismo (en Oriente, siglos V–VI)*, en: Monaci Castagno A. (ed.), *Diccionario de Orígenes* 646–662; Festugière A.-J., *Les moines d'Orient III/2 Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, París 1962, 134–136 (hay que corregir la referencia que el autor hace a éstas páginas suyas en: Festugière A. J., *Leontios de Néapolis* 200); Sotinel C., *Justinian I. und das vergeblische Mühen um die Einheit. Das Dilemma des Westens: Der Drei-Kapitel-Streit*, en: Piétri L. (ed.), *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)* (Die Geschichte des Christentums. Religion · Politik · Kultur. Altertum 3), Friburgo de Brisgovia 2005, 462–490; Tsirpanlis C. N., *The Origenistic Controversy in the Historian of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries*, Aug. 26 (1986) 177–183.

piada (πιστεύειν κυρίως) en la Escritura sin ver (μη θεωρῶν) en ella el sentido del Espíritu Santo, que Dios quiere se crea más que lo querido por la letra? Respecto de esto hay que decir que ninguno que de los que se conducen según la carne (cf. 2 Co 10,2) cree en las realidades espirituales de la Ley, de las que ni siquiera se imagina el principio.³⁰¹ Por lo demás, comprendiendo mal lo dicho por el Señor a Tomás hacia el final del Evangelio de Juan: "Bienaventurados los que no ven pero creen" (Jn 20,29), se afirma que son más bienaventurados los que no ven y creen que los que han visto y creído. No es posible, pues, que sean más bienaventurados los que no ven y creen que los que han visto y creído.³⁰² Según su interpretación, por cierto, serían más bienaventurados que los apóstoles los que vinieron después de los apóstoles, lo que es totalmente insensato (ὅπερ ἐστὶ πάντων ἡλιθιώτατον). Es necesario que vea con la inteligencia las cosas que se creen, el que ha de ser bienaventurado como los apóstoles (ιδεῖν δὲ τῷ νῷ τὰ πιστευόμενα δεῖ τὸν ἐσόμενον μακάριον ὡς οἱ ἀπόστολοι), siendo entonces capaz de escuchar "Bienaventurado vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen..." (Mt 13,16 — Orígenes, *Joh. Com X* 300-302).

Los artículos del P. José María Blanco S.I. en la revista *Estudios sobre la evolución y las teorías antropológicas de Ameghino*

por Miguel de Asúa
Usal-Conicet

"All Glory, therefore, to Galileo and Pasteur for their brilliant achievements! But while sounding the praises of the victors, let us not forget the honors due to those who battled long and gallantly only to suffer defeat in the end. By their very persistence and the stubbornness of their contest, they enhanced not only the splendor of the results obtained by their conquerors, but they also labored effectually, albeit indirectly, for the attainment of the same object which was had in view by their antagonists—the truth, the advancement of science, and the placing of it on a surer and firmer foundation".¹

John A. Zahm C.S.C., *Evolution and Dogma* (Chicago, 1896)

El P. José María Blanco S.I. (1878-1957) es conocido en ambientes no eclesiales por haber sido uno de los críticos más obstinados de las teorías antropológicas del paleontólogo argentino Florentino Ameghino (1853-1911). Convencido enemigo de la teoría de la evolución en cualquiera de sus versiones, Blanco desplegó y guió desde las páginas de la revista *Estudios* una campaña en contra de las ideas evolucionistas que se extendió por casi una década (1916-1925). La culminación de este esfuerzo, concentrado en refutar la teoría de Ameghino acerca del origen del ser humano en América durante el período Terciario, fue la denuncia de uno de los fraudes científicos más notables que tuvieron lugar en la Argentina. Vista desde la perspectiva de jesuitas más ilustres —el P.

¹ ¡Toda la Gloria, pues, a Galileo y Pasteur por sus brillante logros! Pero mientras cantamos loas a los vencedores, no olvidemos los honores debidos a aquellos que batallaron larga y gallardamente solo para ser vencidos al final. Por su persistencia y por la obstinación de su combate, no solo dieron relieve al esplendor de los resultados obtenidos por los conquistadores, sino que trabajaron efectiva, aunque indirectamente, por el logro del mismo objeto que sus antagonistas tenían a la vista —la verdad, el avance de la ciencia, y la construcción de esta sobre un fundamento más firme y más seguro.