

ΘΕΛΗΜΑ. HIPÓLITO DE ROMA Y LA FILOSOFÍA DEL SIGLO II

BARTOMEU FORTEZA PUJOL
(Del Grupo de Investigación K.A.L. - U.B.)

RESUMEN:

El análisis comparativo del término griego *θέλημα* (*voluntad*) en las obras del controvertido escritor cristiano Hipólito de Roma (s. III) y en los principales textos filosóficos y místicos del siglo II, nos lleva a la consideración de la doctrina de la *creación*, de la *voluntad* y de la *libertad*. Aparecen entonces unas nociones filosóficas nuevas con respecto a la filosofía anterior al cristianismo y que tienen su origen en la literatura mística oriental.

SUMMARY:

The comparative analysis of the greek term *θέλημα* (*will*) between the writings of Hippolytus of Rome (III a.C.), the controverted christian author, and the main philosophical and mystical texts of the II century is a way to consider the doctrine of *creation*, *will* and *liberty*. At that time new philosophical notions appear in relation with the Philosophy previous to Christianity and having its origins in the oriental mystic literature.

El cristianismo, en los primeros siglos de su existencia, se presentaba como la doctrina capaz de satisfacer tanto la necesidad de trascendencia religiosa como el ansia de saber especulativo tan propia de sus contemporáneos, por lo que sus escritores intentaban satisfacer ambas aspiraciones. Ello justifica a priori, creemos, la investigación del léxico filosófico de dichos escritores y el análisis de las fórmulas metafísicas con que expresaron algunas verdades. La filosofía griega, que aspiraba a dar una visión completa del mundo y de la existencia, interpelaba a los intelectuales cristianos, mientras que, al mismo tiempo, ofrecía elementos preciosos para una exposición razonada de la doctrina cristiana. El estudio del encuentro entre las dos culturas, pagana y cristiana, es un trabajo inagotable y de gran fecundidad, pues a lo largo de la historia - y muy en especial hoy - el cristianismo es repetidamente citado a este ejercicio de catolicidad.

Algunos autores cristianos buscaban directamente cómo trabar mediante sus escritos un diálogo entre la cultura helenística y la nueva fe, ya fuese con actitud polémica, proselitista o conciliadora. Otros, dirigiéndose exclusivamente a la comunidad cristiana, reflejaban el mutuo influjo con el mundo pagano sin tematizarlo expresamente. Uno de estos autores es Hipólito.

Digamos, por de pronto, que aún no está resuelto el problema de la atribución de las obras que se conocen bajo el nombre de HIPÓLITO DE ROMA. Hasta hace cincuenta años se pensaba que este nombre correspondía a un clérigo romano, jefe de una comunidad cristiana, que floreció como escritor fecundo en las primeras décadas del siglo III y provocó un cisma al enfrentarse al papa Calixto por razones dogmáticas y disciplinares. Habiendo sido deportado a Cerdeña junto con el papa Ponciano, se reintegró a la unidad de la Iglesia y acabó padeciendo el martirio, por lo que se le honró como a heroico testigo de la fe. En el siglo XVI se descubre una parte de su imagen estatuaría en la que están grabados los títulos de casi todas sus obras¹. Y en el siglo XIX se encuentra un códice con los libros 4 -10 - el primero era ya conocido - de su obra *Refutación de todas las herejías*, que había sido atribuída a Orígenes².

Pero, en 1947, Pierre Nautin pone en duda la unicidad del escritor Hipólito y concluye afirmando la existencia de dos autores: JOSIPO e HIPÓLITO³. La creación de la figura de 'Josipo' no fue apenas aceptada, pero sí ha ido abriéndose paso la tesis de que el bloque de obras que hasta ahora se atribuían a Hipólito contiene escritos de dos autores diferentes, uno que escribe en ambiente romano y se distingue por su erudición y otro que escribe en ambiente oriental - posiblemente en Asia Menor - y que se distingue por su preocupación pastoral y exegética⁴. Al primero corresponderían el *Elenkhos*, la *Crónica*, el *Cómputo pascual* y algunos fragmentos de obras citadas en la lista de la estatua; al segundo, el

¹ Cf.: E. PRINZIVALLI, «Hypollitus, statue of», en la *Encyclopedia of the Early Church*, 2 vols., Cambridge 1992, I, 385.

² Cf.: M.MARCOVICH, *Hippolytus. Refutatio omnium hæresiarum*. De Gruyter, Berlín-N. York, 1986.

³ P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*. París, 1947. Vid. recens. de M. Richard con la bibliografía sobre la inmediata controversia en *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d' Isaac, de Jacob et de Moïse*, PO, t. XXVII, ff. 1-2, París, 1954, pp. 271-272. La atribución de la autoría del *Contra Noetum* sigue abierta; cf. las obras de J. Frickel y el art. de M. Simonetti: «Tra Noeto, Ippolito e Melitone», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1966.

⁴ Esta fue la tesis defendida por los profesores V. Loi y M. Simonetti en la jornada de estudio que acerca del tema se tuvo en el Ateneo «Augustinianum» de Roma el día 23 de octubre de 1976; cfr. AA.VV.: «Ricerche su Ippolito», *Augustinianum*, Roma 1977, y «Nuove ricerche su Ippolito», *Augustinianum*, Roma 1989.

Anticristo, el *Comentario a Daniel*, el *Comentario al Cantar de los Cantares*, las *Bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés*, el *David y Goliath*, la *Homilía sobre los Salmos*, el *Contra Noeto* (supuesta parte final del *Syntagma contra las herejías*) y la recopilación conocida como *Tradición apostólica*. Los dos bloques presentan, efectivamente, divergencias lingüísticas e ideológicas bastante acentuadas. Pero lo que no se ha explicado todavía es la evidente relación entre los dos escritores: coincidencias literarias, influencias del uno sobre el otro, citas y atribuciones de autores posteriores, etc. Esperando que futuros estudios esclarezcan los puntos todavía oscuros, nosotros llamaremos Hipólito al autor de las obras del bloque oriental y consideraremos diverso y desconocido al autor del *Elenkhos*, aun teniendo su obra a la vista.

Dentro del léxico de Hipólito hemos escogido el término *θέλημα*. Aunque su tradición, como veremos, es casi nula en la filosofía griega, adquiere sin embargo un relieve especial precisamente en los escritos de los primeros pensadores cristianos cuando intentan exponer la doctrina acerca de la creación del mundo. Las ideas paganas les resultan a este respecto insuficientes, por lo que, para expresarse, tienen que echar mano de términos bíblicos. Y el fenómeno que nos interesa es, precisamente, la transposición de estos vocablos desde un contexto religioso o mítico a un contexto metafísico. Puede que, en este sentido, sea *θέλημα* un término privilegiado.

En primer lugar, analizaremos los textos en que Hipólito emplea el término y aquellos en que expone su doctrina acerca de la creación. En un segundo capítulo estudiaremos el papel que se da a la voluntad de Dios tanto en las corrientes filosóficas y místicas más o menos contemporáneas a Hipólito, como en los escritos de los autores cristianos. Finalmente, expondremos en forma coherente el pensamiento de nuestro autor.

I.- ANÁLISIS DE LOS TEXTOS DE HIPÓLITO.

1.- Uso teológico de *θέλημα*.

Aparecen con cierta frecuencia en los escritos de Hipólito tanto el término *θέλημα* como su sinónimo *βουλή* y las formas verbales derivadas de *θέλω* y *βούλομαι* dentro de un contexto religioso o teológico. Aunque no sean objeto directo de nuestro estudio, creemos necesario señalar el uso que de ellos hace nuestro autor.

El Hijo sabe cuál es la voluntad (*βουλή*) del Padre⁵, conoce la eco-

⁵ *In Dan.*, II, 36 (112, 13-14). (Las cifras entre paréntesis remiten a la pág. y línea de la edic. que indicamos en la Bibliografía).

nomía y la voluntad (*θέλημα*) del Padre⁶, no sólo porque es el único que como siervo y hombre perfecto⁷ ha visto al Padre, sino que, como Verbo, ha escuchado dicha voluntad (*βουλήν*)⁸. Más aún, Él es la voluntad (*θέλημα*) del Padre⁹ y, por ello, la cumple perfectamente. Al hablar de este cumplimiento, Hipólito usa cuatro veces *θέλημα*, una vez *πρόσταγμα*, una vez *ὑπακοή*, y en otra ocasión¹⁰ se sirve de una curiosa imagen: «a través de ellos (= los padres y los profetas) el Verbo muestra la eficacia de la aguja y teje por su medio todo lo que el Padre quiere (*βούλεται*)». En casi todos los textos citados se relaciona al Verbo con su misión de dar a conocer la voluntad del Padre tanto a los ángeles como a los discípulos; pero también «nosotros» conocemos la voluntad (*θέλημα*) de Dios¹¹ gracias a la «ciencia concedida ahora a los fieles»¹².

¿En qué consiste esta voluntad del Padre? Hipólito lo sintetiza en forma trinitaria:

«Tal como el Padre quiere (*θέλει*) ser creído, creámosle, tal como quiere que el Hijo sea glorificado, glorifiquémosle, tal como quiere que el Espíritu Santo sea dado, recibámoslo: no nos guíemos por nuestra propia voluntad (*προαίρεσιν*) ni por nuestra propia inteligencia (*νοῦν*), ni haciendo violencia a los dones de Dios, sino por el modo que Él mismo quiso (*ἐβουλήθη*) indicar por medio de las santas Escrituras»¹³.

En las Escrituras debemos buscar cuál sea la «voluntad del Espíritu»¹⁴, pues a los profetas se les concedió que anunciaran el plan de la voluntad del Padre (*τὴν βουλήν καὶ τὸ θέλημα*)¹⁵, mientras que se les negó a los sabios de Babilonia la capacidad de interpretar los designios (*βουλεύματα*) de Dios¹⁶.

Todas las cosas se realizan en los tiempos determinados, según la voluntad (*βουλήν*) de Dios, que hace lo que quiere; pero el hombre, siguiendo el ejemplo de los ángeles cumplidores de las órdenes (*τά*

⁶ *Contra Noeto* (= C. N.), 14 (257, 11-13).

⁷ C.N. , 5 (245, 1-2).

⁸ *In Dan.* , III, 9 (140, 18-22).

⁹ C.N. , 13 (255, 23-24); *Benedict. Moïse* , 163 in finem.

¹⁰ *De Antichr.* , IV (7, 8-9).

¹¹ *In Dan.* , IV, 34 (278, 4-6).

¹² *In Cant.* , I, 7 (24, 9-11).

¹³ C.N. , 9 (251, 7-11).

¹⁴ *In Cant.* , II, 2 (26, 4-7).

¹⁵ C.N. , 11 (253, 21-23); *In Dan.* , IV, 6 (198, 10-12).

¹⁶ *In Dan.* , II, 6 (56, 10-12).

κελευόμενα) de Dios, debe buscar dicha voluntad (θέλημα) y cumplirla sin oponerse a ella (βουλή) ni querer cambiarla, pues es inútil la voluntad de los perversos (βουλή).

No sólo Dios y los hombres, sino también el diablo tiene su voluntad (θέλημα)¹⁷, que lleva a cabo llenando a los hombres de su actividad (ἐνέργεια)¹⁸.

2.- Uso filosófico: θέλημα y creación.

Cuando Hipólito expone su doctrina acerca de la creación del mundo, recurre a menudo a las formas verbales de θέλω y βούλομαι, aunque no use jamás el sustantivo θέλημα; sin embargo, el concepto no sólo subyace sino que adquiere una gran riqueza de matices. Veámoslo estudiando los textos de las dos únicas obras en que habla de la creación, el *Comentario a Daniel* y el *Contra Noeto* :

a.- El *Comentario a Daniel* .

Si la obra *Sobre el Anticristo* es el primer escrito de Hipólito, el *Comentario a Daniel*, escrito pocos años después, es la primera obra que un autor eclesiástico dedica a la exégesis de un libro bíblico. Hipólito, a través de una lectura reflexiva de la historia de Susana, del relato sobre los tres jóvenes en el horno y de las doce visiones de Daniel, quiere responder a las dos principales inquietudes de su comunidad: el martirio, cuya problemática volvía a ser actual por la persecución de Septimio Severo, y la segunda venida del Salvador. Toda la obra tiene, en consecuencia, un contenido exhortativo y moralista, por lo que los pocos pasajes que nos interesan aquí, los referentes a la creación, son de intención más pastoral que teológica o filosófica; de ahí que nuestra atención la dirijamos sobre todo al léxico utilizado.

Los textos son los siguientes:

I, 8 (*Diob* . 49).- El autor, al situar la deportación de los judíos a Babilonia, cita el capítulo 20 de *II Reyes*, en el que se narra cómo, por intervención de Isaías, se le concedió al rey Ezequías el signo de que la sombra retrocediera diez grados, es decir, que el día tuviese treinta y dos horas. Y comenta Hipólito:

«Pero quizás dirá alguno: Es imposible que esto suceda.-
¡Oh, hombre!, ¿qué le es imposible a Dios? ¿Acaso no hizo

¹⁷ *In Dan.* , III, 25 (168, 17-20); *De Dav. et Gol.* , VII, 4 (7, 8-11).

¹⁸ *In Dan.* , I, 19 (30, 27).

Él, al principio, toda la creación de la nada? ¿Acaso no destinó los astros que ella contiene para que sirvieran de lumbreras de día y de noche, Él, a quien todo está sometido, a quien todo sirve y a cuya voz tiembla todo cuanto le obedece?»

I, 8 (*Diob.* 50).- Como continuación del texto anterior, nuestro autor, para reforzar su argumento, cita el capítulo 10 del *libro de Josué*, donde se narra cómo el sol y la luna detuvieron su curso, y comenta:

«Así, el que en un principio estableció los astros en el cielo y fijó sus cursos inmutables según su propia potencia, ¿no será capaz de cambiarlos de lugar, de modificar su dirección y de transformarlos cuando Él lo quiera?».

II, 30 (*I00*, 1-11).- Hipólito acaba de comentar el himno de los tres jóvenes en el horno y se pregunta quién sea el cuarto personaje que se pasea en medio del horno:

«Habiendo permanecido sólo una hora en el horno, vosotros habéis aprendido toda la obra de la creación. Era el Verbo que estaba con vosotros y que hablaba por vosotros, pues Él es quien conoce la obra de la creación... Nada olvidaron ellos de cuanto ha sido creado, a fin de que nada pasara como libre e independiente; ellos lo abarcaban todo, lo nombraban todo... Mostraban así que todo ser es esclavo de Dios, que lo ha creado todo por medio de su Verbo, a fin de que ningún ser creado se hinche de orgullo creyendo que es increado, sin dueño».

II, 30 (*I02*, 2-4).- A continuación ataca a cuantos hablan de «potencias, eones y proyecciones», y afirma que la Escritura

«ha sometido todas las cosas a Dios como a Señor y Dueño y las ha hecho sus esclavas, a fin de que canten un himno bendiciendo y glorificando al que las ha creado».

En estos cuatro textos se insiste de manera especial en el poderío de Dios: nada hay imposible (*ἀδύνατον*) para Él, pues Él tiene poder (*δυνατός, κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἐξουσίαν*); por esto se le llama *κύριος* y *δεσπότης*. Pero la denominación que aquí más nos interesa es la de *κτίσας* - creador -, el que ha creado *τὰ πάντα διὰ τοῦ λόγου*, y la similar *πεποιηκώς*, pues la expresión máxima de su poder está en que hizo la creación de la nada: *ἐκ μὴ ὄντων*.

El verbo que usa al hablar del acto de la creación es *δημιουργέω*

(en aoristo, como κτίσας), mientras que al hablar de los astros usa τίθημι, ὁροτίθημι, προστάσσω.

La creación, como obra realizada, es denominada πᾶσα κτίσις, τῆς κτίσεως δημιουργία, τὰ ἐκτισμένα, τὰ κτίσματα, o simplemente πάντα. Le interesa a Hipólito recalcar, como hemos visto, la supremacía y el dominio de Dios sobre todo lo creado y la consiguiente dependencia de las cosas con relación a Él, a fin de excluir todo orgullo y rebelión; por eso llama a las cosas ὑποτασσόμενα, ὑπακούοντα, δοῦλα, recordando que nada es, en este sentido, libre (ἐλεύθερον) ni autárquico (αὐτεξούσιον). Pero esta sumisión no es formal, sino ontológica, pues nada de lo creado es original, absoluto, ἀγένητον¹⁹, como tampoco es origen, απαρχον.

Aunque en estos textos el verbo βούλομαι aparezca sólo una vez - al hablarse de la capacidad de Dios de modificar el curso de los astros -, tanto las referencias a la δύναμις y a la ἐξουσία θεοῦ, como la afirmación de que Dios ha hecho la creación ἐκ μὴ ὄντων, expresan voluntariedad y decisión libre.

b.- El *Contra Noeto* .

Más numerosos y más complejos son los textos que encontramos en esta segunda obra de Hipólito. El fragmento - cuya autenticidad ha sido probada- parece ser la última parte del *Syntagma* contra las herejías, obrata ésta que Focio atribuye a Hipólito y afirma que en ella se refutan treinta y dos herejías, siendo la última la noetiana. El fragmento contiene, después de la refutación de la doctrina de Noeto, una segunda parte intitulada 'Demostración de la Verdad', en la que se expone la doctrina auténtica²⁰. Noeto es el fundador de la doctrina monarquiana - perfeccionada luego por Sabelio -, que acentúa la unicidad de Dios contra el diteísmo que parecía poder deducirse de la teología del Logos. Por ello Hipólito, proclamando enfáticamente la unidad de Dios, tiene que explicar la generación del Verbo y situarlo en su relación con el Padre. En esta problemática, θέλημα será un concepto clave. La traducción de un texto capital nos

¹⁹ Aunque Bonwetsch adopta en su edición (100, 10) la lección ἀγέννητον, anota la lección ἀγένητον como presente en varios manuscritos. Por su parte, G-L. Prestige, en *Dieu dans la pensée patristique*, pp. 54-66, demuestra que el significado de los dos términos había llegado a ser idéntico.

²⁰ En el libro IX del *Elenkhos* se expone y refuta asimismo la herejía de Noeto, y en el X aparece una 'Demostración de la Verdad'. Abundan las coincidencias léxicas y doctrinales, por lo que es indudable que un autor ha usado el escrito del otro. Según Nautin, el *Elenkhos* es anterior, mientras que para M. Simonetti es posterior. A favor del primero están el binitarismo del *Elenkhos* y el trinitarismo del *Contra Noeto*; a favor del segundo, el desconocimiento de Sabelio por parte del *C.N.* y una exposición menos evolucionada de la doctrina monarquiana.

situará en el clima de la obra y nos guiará en el análisis del léxico:

10 (251, 12 - 253, 3).- Se trata de un pasaje que encabeza la 'Demostración de la Verdad'. Trata expresamente de la unidad de Dios, de la creación del mundo y de la generación del Logos, con gran densidad de estilo y de terminología:

A - «Dios, que existía solo y que no tenía nada que le fuera contemporáneo (*σύγχρονον*), quiso (*ἐβουλήθη*) crear el mundo. Por su inteligencia (*ἐννοηθείς*), por su voluntad (*θελήσας*) y por su palabra (*φθεγγάμενος*) hizo (*ἐποίησεν*) el mundo, y en seguida tuvo ante sí los seres que Él quiso (*ἠθέλησεν*), cuando quiso y como quiso: nos basta saber que no había nada que fuera contemporáneo a Dios, que nada había sino Él mismo».

B - «Pero, siendo solo, era múltiple (*πολύς*), pues no era sin razón (*ἄλογος*), ni sin sabiduría (*ἄσοφος*), ni sin poder (*ἀδύνατος*), ni sin decisión (*αβούλευτος*); sino que todo estaba en Él y Él era el todo (*τὸ πᾶν*)».

C - «Cuando quiso (*ἠθέλησεν*), como quiso, engendró su Palabra, por medio de la cual hizo todas las cosas (*τὰ πάντα*) en los tiempos determinados por Él mismo. Cuando quiere (*θέλει*), crea, cuando piensa (*ἐνθυμείται*), realiza, cuando usa de su palabra (*φθέγγεται*), muestra, y cuando usa de su sabiduría (*σοφίζεται*), forma; pues lo fabrica (*τεχνάζεται*) todo por su palabra y su sabiduría (*διὰ λόγου καὶ σοφίας*), creando (*κτίζων*) con su palabra y adornando (*κοσμῶν*) con su sabiduría».

D - «Él ha hecho, pues, todo cuanto ha querido (*ἠθέλησεν*); Dios es, en efecto, uno, pero engendró su Palabra como principio (*ἀρχηγόν*) de los seres, como consejero (*σύμβουλον*) y como artesano (*ἐργάτην*)».

Analicemos a la luz de toda la obra las cuatro partes de que se compone el pasaje:

A - Hipólito quiere partir de una afirmación fundamental: *θεός μόνος*, la soledad de Dios 'al principio'; en efecto, no usa el verbo *εἶναι* para indicar de una manera general esta existencia solitaria, como hará al comienzo de B (*αὐτός δὲ μόνος ὢν*), sino que usa *ὑπάρχειν* para recalcar su anterioridad al mundo, de la misma manera que más adelante

subrayará con el mismo término (πρότερον ὑπάρχοντα) que el Verbo era visible para Dios-solo cuando era todavía invisible para el mundo (253, 4).

La partícula *καί* nos indica que se nos va a dar una explicación de la primera frase: esta soledad implica que nada (μηδέν) existía que fuera contemporáneo a Dios; y al final de A repetirá la misma expresión (οὐδέν πλὴν αὐτός). Como más adelante cita nuestro autor a varios gnósticos, es de suponer que con esta afirmación inicial quiera excluir la eternidad o preexistencia de la materia²¹, defendida especialmente por Hermógenes y a la que ya se debía de haber hecho referencia en otra parte del *Syntagma*. Pero esta ausencia de algo σύγχρονον a Dios 'al principio' expresa conjuntamente otra idea: la creación hecha de la nada, ἐκ μὴ ὄντων, como leíamos en el *Com. a Dan.*, I, 8.

Decíamos allí que la proposición 'Dios creó de la nada' va lógicamente ligada a otra: 'Dios creó porque quiso', pues mientras que a la materia preexistente se le puede asignar con facilidad una exigencia inmanente hacia la plasmación ordenada, el paso del no-ser al ser sólo puede explicarse mediante la intervención de un acto voluntario y libre del Creador. Este nexo lógico y ontológico es corroborado por nuestro texto, pues inmediatamente después de afirmar que Dios estaba solo, y como verbo principal de la misma frase gramatical, dice: 'Dios... quiso (ἐβουλήθη) crear el mundo'. Βούλεσθαι tiene aquí toda su riqueza semántica: planear, deliberar, tender hacia, decidir; así nos lo confirma la densa frase que el autor escribe a continuación: 'τὸν κόσμον ἐννοηθεὶς θελήσας τε καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν». El aoristo de los tres participios indica, como es sabido, no el tiempo sino la clase de acción (Aktionsart) y, en este caso, su puntualidad; el sentido de la frase es, pues, el de afirmar que las potencias divinas que actuaron como causas en el momento de la creación del mundo fueron la ἔννοια (inteligencia), el θέλημα (voluntad) y el φθέγμα (palabra). Desde el punto de vista gramatical es de notar, además, la agrupación de los dos primeros participios y la relativa separación del tercero por la enclítica y la conjunción, lo cual indica que φθεγξάμενος quiere ser en cierta manera destacado, aun manteniendo con los otros una estrecha relación.

El verbo ἐννοέω no vuelve a ser usado en el *Contra Noeto* (ni, según nuestro estudio, en toda la obra de Hipólito), mientras que νοέω aparece ocho veces, referido siempre a la capacidad de pensar o comprender del hombre. Por otra parte, Hipólito no usa jamás ἔννοια, pero sí con

²¹ El autor del *Elenkhos* - que quiere dar a su obra un enfoque filosófico - alude, en el lugar paralelo al que comentamos ahora, a los jonios, a Platón y a los estoicos: «ni caos infinito (χάος ἄπειρον), ni agua inmensa o tierra firme, ni aire denso, ni fuego caliente, ni espíritu ligero (πνεῦμα λεπτόν), ni bóveda azul del gran cielo» (X, 32; Nautin, 109, 1-4).

frecuencia νοῦς, ya como 'sentido' o 'interpretación' de un texto de la Escritura, ya como 'inteligencia' o 'manera de pensar' del hombre, ya como Inteligencia del Padre, de la que participa el cristiano.

El verbo θέλω es empleado abundantemente en nuestro fragmento con referencia al hecho de la creación; más aún, Hipólito martillea la idea de creación con este verbo, repitiéndolo por tres veces en dos ocasiones: una en sentido puntual (aoristo), poco después del término que estamos comentando, y otra en sentido lineal (presente), al finalizar la refutación de la herejía noetiana; en las dos ocasiones las formas verbales irán acompañadas de las mismas partículas - ὅσα, ὅτε, καθώς -, que extienden la voluntariedad del acto de una manera absoluta a la cantidad, al tiempo y a la cualidad; en otras dos ocasiones repetirá ὅσα ἠθέλησεν. Hipólito usa siempre θέλω para indicar un acto de la voluntad, y es de notar que, en el *Contra Noeto*, cuando θέλω se refiere a los hombres, tiene siempre una connotación negativa (voluntad de herejía, de error; voluntad que debe quebrarse), en la misma línea que se manifiesta en la introducción de la 'Demostración de la Verdad', cuando se nos exhorta a no dejarnos guiar por nuestra propia actitud (μη κατ' ἰδίαν προαίρουσιν²²). Para nuestro autor, el único sujeto a quien puede atribuirse propiamente la facultad de querer es Dios Padre; si, como hemos visto, la creación es obra de su θελεῖν, ello se debe a que a Él le pertenece el querer, el decidir, el mandar (ἐντέλλεται) y el ordenar (κελεύων), mientras que al Hijo le corresponde realizar (ἀποτελεῖ), obedecer (ὑπακούων), hacer (ἐποίησεν), y el Espíritu Santo manifiesta (ἐφανερώσεν) y da a entender (συνετίξων); el hombre, por tanto, deberá creer (πιστεύσωμεν), glorificar (δοξάσωμεν) y recibir los dones (λάβωμεν). La voluntad del Padre no es sólo la raíz de la creación, sino también el eje que hace posible la armonía de 'los tres' en la Economía salvífica.

Por otra parte, el verbo φθέγγομαι es usado siempre como término técnico referido al λόγος. Y ello en tres sentidos: como palabra que está en Dios antes de la creación, como facultad suya, por cuanto, como veremos enseguida, Dios no era ἄλογος²³; como Verbo engendrado en orden a la creación; como Verbo que habla por medio de los profetas.

Encontramos a continuación el cuarto aoristo de la frase (ya no en modo participial sino indicativo): ἐποίησεν. Es el verbo más usado por Hipólito para indicar la acción creadora y para denominar al Creador

²² 9 (251, 9). El término προαίρουσις tiene una rica tradición filosófica que, arrancando de Aristóteles, pasa como término técnico a la Estoa antigua (*SVF*, III, 173) y en la tardía, será usado sobre todo por Epicteto.

²³ En este sentido se usa en nuestro texto; trátase del λόγος ἐνδιάθετος, según la doctrina de Teófilo que Tertuliano recogerá a través de Hipólito. Véase la exposición paralela - menos clara - del autor del *Elenkhos* (X, 33; Nautin 111, 6-113, 4).

(ποιῶν, ποιήσας), si bien lo llama también por otros nombres: δημιουργήσας, κτίζων, κοσμῶν, κοσμήτορ, referido éste al λόγοςσοφία que muere en la cruz.

Siguiendo este concepto, queremos hacer resaltar dos textos en los que Hipólito alcanza un cierto nivel filosófico. El primero - *C.N.*, 11 (253, 15-20) - es un ataque contra Valentín, Marción y Cerinto y su doctrina de la emisión de una multitud de dioses (πληθὺν θεῶν):

«Todos, en efecto, han sido obligados a decir, aun a pesar suyo, que el universo se remonta a uno solo (τὸ πᾶν εἰς ἓνα ἀνατρέχει). Y si todas las cosas se remontan a uno solo,... y si a su pesar han tenido que acabar confesando que el Uno es la causa de todas las cosas (τὸν ἓνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων), ellos están de acuerdo también, contra su voluntad, en proclamar esta verdad: que hay un solo Dios que ha hecho todo cuanto ha querido».

Dios es llamado por única vez ‘causa de todas las cosas’, en el sentido de que todas las cosas tienen en Él su principio (se remontan a Él o proceden de Él).

El segundo texto - *C.N.*, 16 (259, 27 - 261, 7) - parte de una exhortación a que se renuncie a inquirir cómo (πῶς) ha sido engendrado el Verbo, y paralelamente se condena la audacia de buscar la causa del mundo:

«No puedes tú explicar tu propia generación, aun viendo todos los días la causa del hombre (τὴν κατὰ ἄνθρωπον αἰτίαν); no puedes explicar exactamente su constitución (οἰκονομίαν), porque no está en tí conocer el arte sabio e inefable del Creador (τὴν τοῦ δημιουργήσαντος ἔμπειρον καὶ ἀνεκδιήγητον τέχνην), sino sólo pensar y creer, al mirar, que el hombre es obra de Dios (ὅτι ἔργον θεοῦ ἄνθρωπος). ¿Y buscas tú la generación del Verbo, a quien Dios ha engendrado según su voluntad, como Él ha querido? ¿No te basta saber que Dios ha hecho el mundo (ὅτι ἐποίησεν), sino que te atreves a buscar de dónde lo ha hecho (πόθεν ἐποίησεν)?”

Hipólito, al rechazar así de plano toda investigación metafísica, se opone abiertamente a un aspecto fundamental de la *paideia* griega²⁴, pero, al mismo tiempo, plantea - aunque sea en términos no técnicos²⁵ - la cues-

²⁴ Al revés del autor del *Elenkhos*, que está siempre dispuesto a ligar teología y filosofía. Véase para este tema: C. OSBORNE, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca 1987.

tión ontológica de las causas del ser físico y el problema gnoseológico de la posibilidad de su conocimiento. Con todo, queda afirmado que Dios hizo el mundo y que el hombre es obra del arte inefable del creador.

Volvamos a nuestro texto: Afirmada la creación voluntaria del mundo, encontramos repetida la idea en términos muy diferentes: $\phi\delta$ παρανίκα παρέστη τὰ γενόμενα. El verbo *παρίστημι* - cuyo significado no es fijo: colocar junto a, poner al lado de, establecer, poner a disposición, llevar - es usado en esta ocasión dos veces al hablar de la generación del Verbo: *οὕτως αὐτῷ παρίστατο ἕτερος*. El adverbio temporal *παρανίκα*, 'enseguida', parece puesto con la intención de recalcar el aspecto volitivo del acto de la creación, que Hipólito procura subrayar en todo el párrafo. La frase recuerda la expresión del *Génesis*: «dixit: 'fiat'... et factum est». La obra de la creación se expresa aquí con un participio derivado de *γίγνομαι*, como en otras ocasiones, aunque por lo general nuestro autor usa *κόσμος οὐ πάντα*, y, por dos veces, *κτίσις*.

B - Afirmada la creación del mundo de la nada y por decisión de Dios, Hipólito se dispone a hablar de la generación del Verbo, y, con este fin, vuelve su mirada a la naturaleza del Dios-solo. En este punto, usa una fórmula sorprendente: *αὐτός δε μόνος ὢν πολὺς ἦν*, 'siendo Él solo, era numeroso'; pero el hecho de usarla indica que sus lectores asiáticos habían asimilado bien la doctrina del Logos, por lo que no había peligro de falsa interpretación. Dicha multiplicidad quiere decir que en Dios había Palabra (*οὔτε ἀλογος*), Sabiduría (*οὔτε ἀσοφος*), Potencia (*οὔτε ἀδύνατος*) y Voluntad (*οὔτε ἀβούλευτος*). Las cuatro atribuciones se refieren al Logos y ninguna al Espíritu Santo, como se ve leyendo atentamente todo el fragmento²⁵, de manera que *πολύς* viene a ser sinónimo de *δύο*; pero ésta sí era una fórmula peligrosa, de la que Hipólito no sólo debía abstenerse sino que debía excluirla expresamente, como lo hará poco después: *ἕτερον δε λέγων οὐ δύο θεούς λέγω* (253, 9-10); *δύο μέν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἓνα* (255, 30 - 257, 1). Sin embargo, sigue refiriéndose a una diversidad de atribuciones (*πάντα*), para oponerlas a la totalidad (*τὸ πᾶν*): Dios es el Todo y todas las cosas (= todas las propiedades de éstas) están en Él; como más adelante dirá que el Pa-

²⁵ Efectivamente, porque tiene casi siempre un sentido de movimiento espacial; así en Arist., *Metaph.*, 992 b8, 1050 b21, 1069 b26.

²⁶ Resulta extraño que Nautin (O.c., pp. 159-163), refiriéndose a este pasaje, identifique *σοφία* con el Espíritu Santo. Hipólito - que reserva la expresión *δύο πρόσωπα* al Padre y al Hijo, y llama al Espíritu Santo *τὴν τρίτην χάριν, τὸ τρίτον* (257, 1-3) - atribuye al Espíritu una función específica en la obra de la santificación, pero nunca en la de creación. La dependencia de Ireneo no puede llevar a forzar los textos; es claro que, respecto al Logos, Hipólito no sigue al maestro.

dre es el Todo, y el Logos la *δύναμις ἐκ τοῦ παντός* (253,11). Es evidente que a Hipólito no le preocupa demasiado la posible cofusión terminológica²⁷, pero él escribe en una época de lucha contra las herejías, no en una en la que la Iglesia buscará la unidad de formulación como consecuencia y exigencia de su aceptación pública dentro de la gran unidad política.

C - A continuación, la generación del Verbo, fruto de la voluntad del Padre, es asociada a la creación del mundo, mediante la fórmula del *Evangelio de Juan*, I, 3, 10 (*δι' αὐτοῦ*): 'engendró su Palabra, por medio de la cual hizo todas las cosas'. Esta función de mediación es propia del Verbo y se cumple tanto en la obra de creación como en la de salvación.

La creación mediada por el Verbo tuvo lugar 'en los tiempos determinados por Dios'. El término *καιρός* es usado una vez por Hipólito como tecnicismo gnóstico para rechazar 'la multitud de dioses emitida *κατὰ καιρούς*', pero, además de en este nuestro texto, lo usa otras dos veces para indicar el señorío de Dios sobre el tiempo y la historia; a su vez, el participio de *ὀρίζω* aparece sólo en otra ocasión, también acompañando a *καιρός*. Evidentemente, se trata de una expresión que repite el *ὅτε ἠθέλησεν* que ya hemos encontrado varias veces, es decir, una confirmación de la voluntariedad del acto de la creación en cuanto al tiempo se refiere. Voluntariedad-libertad que es reafirmada inmediatamente: *ὅτε μὲν θέλει ποιεῖ*. Encontramos aquí, como en el párrafo B, un grupo de cuatro frases que describen la multiforme realidad divina mediante ocho formas verbales que indican el modo continuativo de la acción; veamos su análisis, aunque las dos primeras de estas formas, *θέλει* y *ποιεῖ*, ya nos son conocidas. El verbo *ἐνθυμέομαι* - pensar - nos recuerda enseguida la forma *ἐννοηθεῖς* usada poco antes, no sólo por la semántica común, sino también por la partícula *ἐν-* que los encabeza para indicar la inmanencia del acto de la inteligencia, y que acaba de ser usada para indicar la inmanencia de todas las propiedades en Dios: *πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ*; esta inteligencia, realiza: *τελεῖ*, como la palabra de la Escritura es capaz de realizar (*τελέσθη*) lo que anuncia; la referencia al *νοῦς* divino va unida en Hipólito a la capacidad de realizar, a la *δύναμις*, como lo prueba claramente otro texto: *δύναμις γὰρ μία... πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος οὗτος δὲ νοῦς*²⁸. - Se nos dice a continuación que Dios, cuando usa de su palabra (*φθέγγεται*), muestra: *δεικνύει*. El verbo *δεικνύω* y su sinónimo *δείκνυμι* son usados abundantemente a lo largo de toda la obra y, de una

²⁷ *πᾶν* y *πάντα* se emplean también para significar el mundo creado; lo mismo sucede con *ποιεῖν* y con *παρίστημι*, referibles al Logos y al mundo.

²⁸ 11 (253, 11-12).

manera especial, como término técnico que señala la misión propia del Verbo, la de 'mostrar', hacer visible lo que era invisible.- «Cuando usa de su sabiduría, forma»; ni *πλάσσο* ni *σοφίζω* vuelven a usarse en este fragmento, pero, con respecto al último, ya hemos visto cómo expresa Hipólito en formas verbales, es decir, como actividades de un sujeto, las propiedades de Dios, seguramente para evitar la personalización que de las mismas hacían los gnósticos; una vez antepuesta la forma verbal, nos explicará la función de *σοφία*, una de las varias denominaciones del *λόγος*.

Dios «por medio de *λόγος-σοφία* fabrica todos los seres»; *τεχνάζω* - en otro lugar, según vimos, se habla de la *τέχνη* de Dios a propósito del hombre —tiene, como *πλάσσω*, el sentido de configuración manual, de trabajo propio del artesano—; y en seguida se especifica: por medio del *λόγος* Dios crea (*κτίζω*), por medio de *σοφία* ordena y adorna (*κόσμων*), y por esto a Jesucristo se le llamará *κοσμήτορ*.

El autor nos acaba de enseñar que el *λόγος* engendrado por voluntad de Dios interviene en la creación como *θέλημα*, como *νοῦς* o *δύναμις*, como *λόγος* y como *σοφία*, y que el efecto de su mediación es crear, realizar, mostrar y formar; gramaticalmente, todas estas actividades refiérense a Dios como sujeto.

D - En la primera parte de nuestro texto se proclamaba la existencia de Dios, que por pura voluntad suya creaba el mundo; en la segunda se enumeraban las propiedades de Dios; en la tercera se explicaba la generación del Verbo y su relación con la creación; ahora se nos va a dar un resumen de lo dicho: Dios «creó todo cuanto quiso»; no podía faltar esta frase, *leit-motiv* de todo el pasaje y quicio ontológico de cuanto se ha expuesto. Y a continuación, la afirmación de la unidad de Dios: *θεός γαρ εἷς*. No interesa excluir ahora una materia co-eterna, sino toda sombra de doteísmo, por lo que *εἷς* toma aquí el lugar de *μόνος*. Repetidas veces aparece la afirmación de Dios-uno, siendo de notar el pasaje en el que esta afirmación se refuerza con tres adjetivos que manifiestamente quieren marcar la diferencia entre Dios y el Logos: *εἷς γὰρ θεός ἐστιν...ἀλλ' ἀγέννητος, ἀπαθής, ἀθάνατος*²⁹.

Finalmente, se recuerda la generación de la Palabra junto con sus denominaciones: *ἀρχηγόν* - *causa primera* como *νοῦς* y *δύναμις* -, *σύμβουλον* - *consejero* como *θέλημα-βουλή* - y *ἐργατήν* - *artesano* como *σοφία* -, de los seres creados.

Respecto a nuestro tema, los textos de Hipólito que hemos analizado afirman sustancialmente:

²⁹ 8 (249, 24-25).

- al principio nada existía que fuese contemporáneo a Dios;
- Dios posee en sí, como una de sus propiedades fundamentales, la Voluntad;
- la creación tiene como causa un acto de la Voluntad libre de Dios:
- en consecuencia, Dios creó el mundo de la nada y en tiempo que Él determinó;
- porque quiso, Dios creó el mundo por medio del Logos, a quien hizo principio, consejero y artífice de lo creado.

II.- 'VOLUNTAD DE DIOS - CREACIÓN' EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO A HIPÓLITO.

El siglo II conoció una intensa actividad intelectual en todos los campos; quizás la actividad propia de una civilización - la helenística - que nota en su seno síntomas de disolución y que producirá en el siglo siguiente su última gran obra - el neoplatonismo - para morir después; y, al mismo tiempo, la actividad propia de una civilización que nace - la cristiana - y que va tomando conciencia de sí misma, descubriéndose precisamente como fermento cultural. En filosofía -según enseguida diremos- abundan los autores, aunque no se encuentre entre ellos ningún creador genial; la retórica y la novela son cultivadas por numerosos escritores: Luciano de Samosata, Elio Arístides, Filóstrato, Longo, Artemidoro, Arrio, Pausanias, Polemón..., para limitarnos a los que escriben en griego; en matemáticas descuella Nicómaco de Gerasa, en astronomía y geografía Claudio Tolomeo, en física e ingeniería Herón, en medicina Galeno. Aparecen escritos de tendencia mística: los Himnos órficos, los Oráculos caldaicos. Y, de parte cristiana, la producción literaria es impresionante; los apologistas griegos, los gnósticos, Melitón, Ireneo, Tertuliano, Clemente...

En medio de este ambiente crece y se educa HIPÓLITO. No es ciertamente nuestro propósito indagar las influencias que recibiera nuestro autor a través de posibles lecturas o escuelas, sino ver las ideas que, tanto en el campo pagano como en el cristiano, corrían en su tiempo acerca del papel de la voluntad de Dios en la obra de la creación.

1.- Corrientes filosóficas

A. *Platonismo*. La herencia platónica permeó el siglo II; una herencia ciertamente no ya muy pura, debido sobre todo a la mezcla de elemen-

motor inestable e irracional; era la discordancia del alma privada de razón³⁵, y Dios crea sometiendo estos dos principios al orden, a la regla y a la armonía. Pero de ningún modo puede decirse que Dios ‘haya creado (ἐποίησεν) ni la resistencia y la tangibilidad de los cuerpos, ni la facultad imaginativa y motriz del alma’; su función es similar a la del artista buen conocedor de la armonía y de la cadencia, del cual nosotros esperamos no que cree el sonido y el movimiento, sino que encuentre el sonido justo y el movimiento cadencioso. Dicho de forma más clara: ‘la génesis no procede del no-ser (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἢ γένεσις), sino de la imperfección e insuficiencia de ser’³⁶. El texto parece ser un ataque frontal al creacionismo oriental, que en la época de Plutarco se había difundido por varios conductos y que a un intelectual griego y pagano no podía menos que horrorizarle, pues implicaba la absoluta personalización de la divinidad.

ALBINO gozó, según los testimonios, de bastante autoridad en su tiempo como filósofo y, sin embargo, su enseñanza de Platón adolece de falta de actitud crítica. Recoge - seguramente a través de Gayo y de Arrio Dídimo y de acuerdo con Apuleyo - la tendencia a simplificar el pensamiento platónico estableciendo como principios del universo la ἕλη, el παράδειγμα y el πατήρ καὶ αἰτίον πάντων θεός. Según él, Dios fabricó (ἐδημιούργει) el mundo a partir de la materia (ἐκ τῆς πάσης ἕλης)³⁷, mientras que el alma del mundo no puede decirse que haya sido creada (ποιεῖ) por Dios, sino organizada (κατακοσμεῖ) por Él³⁸. Sin embargo, el elemento volitivo aparece también en sus escritos como un eco de lo que hemos encontrado en Platón: por una parte, la razón de que este mundo esté dotado, como ser viviente, de alma y de intelecto no es otra sino que Dios quiso crear (βουλόμενος ποιῆσαι) el mejor posible³⁹; por otra parte, Dios, como creador (ποιετής) del universo, decidió por su voluntad (κατὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν) que el Todo no cayera en disolución⁴⁰, así como que las almas inmortales pasen a determinados cuerpos⁴¹. Sin embargo, es al hablar de la naturaleza de Dios cuando Albino, elevándose a niveles casi místicos, introduce la voluntariedad de Dios en

³⁵ *De animæ procreatione in Timæo*, 1014 B (*Moralia*, ed. Teubner, vol. VI, Lipsiæ 1954).- Nótese la distancia respecto a la exposición del *Timeo*: el ‘receptáculo’ no es ya la mera posibilidad metafísica de lo sensible, sino que contiene “dos principios: uno opaco y tenebroso (corpóreo), otro confuso y desprovisto de inteligencia (incorpóreo)”, *ibid.*, 1014 C.

³⁶ *Ibid.*, 1014 B.- Cfr. asimismo *Quæstiones platonice*, 1003 A y el estudio de P. Thévenaz: *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Neuchatel, 1938.

³⁷ *Épitome*, ed. P. Louis, París, 1945, XII, 2, p. 69.

³⁸ *Ibid.*, XIV, 3, p. 81.

³⁹ *Ibid.*, XIV, 4, p. 81.

⁴⁰ *Ibid.*, XV, 2, p. 89.

⁴¹ *Ibid.*, XXV, 6 (pero adviértase aquí el plural: βουλήσει θεῶν - ‘por voluntad de los dioses’).

un texto que, por su importancia, vale la pena citarlo *in extenso* :

“Dios es el primer eterno, inefable; perfecto en sí mismo (αὐτοτελής), es decir, sin necesitar de nadie; siempre perfecto, es decir, absoluto en todo tiempo; perfecto en todo lugar, es decir, absoluto desde cualquier parte; divinidad, esencia, verdad, la proporción, misma, el bien. Y no digo esto para separarlo, sino para que se le conciba como Uno (ἕνός) en todo... Es Padre porque es la causa de todo (αἴτιος πάντων) y porque ha ordenado (κοσμεῖν) la inteligencia celeste y el alma del mundo conforme a sí mismo y a sus pensamientos (νοήσεις). Según su voluntad lo ha llenado todo de sí mismo (κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπηκε πάντα ἑαυτοῦ), despertando el alma del mundo y volviéndola hacia sí mismo, pues es Él quien le ha dado la inteligencia (τοῦ νοῦ); ésta, una vez organizada (κοσμηθεῖς) por el Padre, organiza (διακοσμεῖ) a su vez el conjunto de la naturaleza en nuestro universo⁴².

Aunque a la voluntad divina no la hace intervenir como causa fundamental de la creación, la riqueza de propiedades que le atribuye y su radical distinción del alma del mundo hacen del Dios de Albino un ser trascendente y personal; los elementos aristotélicos (¿y estoicos?) que se han introducido, han ayudado sin duda a ello. Mientras NUMENIO, para salvar esta trascendencia, establece la existencia de un primero, un segundo y un tercer ‘dios’⁴³, APULEYO se aproxima más al pensamiento de Albino; para él, el mundo no es sólo la ‘adornada ordenación’ debida a la obra de Dios⁴⁴, sino que define a Dios como ‘autor del origen’ y ‘conservador de las cosas que hizo’⁴⁵, ‘padre (genitor) de todas las cosas que han nacido y han sido hechas para completar el mundo’⁴⁶, ‘constructor (extractor) de todo’⁴⁷. Por su parte, MÁXIMO DE TIRO llama a Dios πατήρ, βασιλεύς y ποιητής⁴⁸ y, comentando un verso de la *Iliada*, dice que ‘a una señal (νεύματι) que hizo Zeus con la cabeza, se constituyó (ἐξυέστη) la tierra con todas las criaturas que contiene’⁴⁹.

Ya en el siglo IV, CALCIDIO será un exponente, en su traducción

⁴²*Ibid.*, X, 3, p. 59.

⁴³*Frag.*, ed. des Places, París 1973, 21 (p.60); adviértase la diferencia de doctrina o de interpretación: *frags.* 11 y 23.

⁴⁴*Opuscules philosoph.*, ed. J. Beaujeu, París, 1973: *De Mundo*, I, 289 (p. 122).

⁴⁵*Ibid.*, XXIV, 342 (p. 143).

⁴⁶*Ibid.*, XXIV, 343 (pp. 143-144).

⁴⁷*De Platone et eius dogmate*, l. I, V, 190(p. 64).

⁴⁸*Dissertationes*, ed. Holbein, Leipzig 1910, XI, 5a (p.132, 5) y XLI, 2b (p.474, 4).

⁴⁹*Ibid.*, XLI, 2f (p. 475, 8-9).

latina y en su comentario al *Timeo*, de la progresiva importancia que se ha ido dando filosóficamente al papel de la voluntad de Dios en la obra de creación. Así, en su traducción de 29e, mientras Platón habla de *ταύτην ἀρχήν*, él remarca: ‘*quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam*’; cuando Platón dice: ‘escuchad, pues, lo que os muestra mi discurso’ (41b), él traduce: ‘*Iubendi ergo quod iubeo causa haec est*’, y poco después añade por su cuenta: ‘*proveniet porro hoc idem virtute auctoritatis meae*’. En el comentario define la Providencia como ‘*hanc dei voluntatem tamquam sapientem tutelam rerum omnium*’, aristotelizando el concepto de *νοῦς* (‘*est mens dei intelligendi aeternus actus*’) y uniendo íntimamente inteligencia y voluntad⁵⁰, lo que repetirá más adelante: ‘*omnia porro quae fiunt optima divina mente ac voluntate fieri praesumere nos iubet*’⁵¹; finalmente, la capacidad de decidir y mandar se afirma como propiedad de Dios trascendente: ‘*ergo summus deus iubet, secundus ordinat, tertius intimat*’⁵².

B. *Aristotelismo*. En vano buscaremos en la extensa obra de ARISTÓTELES un pasaje en el que se relacione a Dios con la noción de voluntad. Podrían, empero, dar algún fruto interesante el desarrollo y la posible relación de dos temas: Dios -motor inmóvil- concebido como vida en cuanto que ‘el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto...’, es el viviente eterno nobilísimo (*ζῶον ἀίδιον ἄριστον*)⁵³, y la discusión en el *De Anima* acerca de las partes del alma y ésta como capacidad de producir un movimiento en el espacio; dice allí, en efecto, que ‘la voluntad (*ἡ βούλησις*) nace en la parte racional (*ἐν τῷ λογιστικῷ*) del alma’⁵⁴, y establece una íntima relación entre el *λογισμὸν* y la *βούλησις*⁵⁵.

Sin embargo, no sólo la distinción entre entendimiento teórico y entendimiento práctico, sino también la básica afirmación de la eternidad del movimiento y el concepto de naturaleza como realidad dotada de orden racional inmanente parece que descartan la intervención de Dios como causa eficiente en la génesis del universo; además, Aristóteles explica la relación entre el mundo y Dios no por una acción de Éste sino por medio de la atracción que ejerce el Bien, atracción que es el origen eterno del movimiento. Pero el estagirita piensa, de hecho, que es más interesante investigar la constitución de los seres (*πῶς ἐστιν*) que no su génesis

⁵⁰ *Comm. in Timæum*, ed. J.H. Waszink (*Plato Latinus*, vol. VI) London-Leiden 1962, CI.XXVI (p. 205, 3-8).

⁵¹ *Ibid.*, CCCLIV (p. 345, 15).

⁵² *Ibid.*, CI.XXIX (p.213, 5-6).

⁵³ *Metaph.*, A, 7, 1072 b 29.

⁵⁴ *De anima*, 9, 432 b 5.

(πῶς γίγνεσθαι πέφυκε)⁵⁶, lo cual no le impide negar toda posibilidad de una creación *ex nihilo*. Los textos son claros y tajantes: en la *Metafísica* establece que la inteligencia divina sólo tiene un objeto de contemplación, que es ella misma, el Bien⁵⁷, mientras que ignora todo lo demás; en el *De Coelo* demuestra no sólo que el mundo es uno e incorruptible, sino que es ingénito, ἀγένητος, por la imposibilidad física de un vacío anterior a los cuerpos; y en la *Ética a Nicómaco* niega toda posibilidad de creación natural porque precisamente la diferencia entre arte y naturaleza está en que lo artístico tiene su principio hacedor (ἐξῆς ποιητικῆ) fuera de la obra, mientras que los seres naturales (κατὰ φύσιν) tienen en sí mismos su principio (ἢ ἀρχή)⁵⁸.

Esta es, sin duda, la doctrina del Aristóteles maduro, pero parece ser que en sus escritos juveniles - que eran los más leídos en el siglo II - y, sobre todo, en el *περὶ φιλοσοφίας* - defendía la existencia de un Dios creador⁵⁹; los testimonios que se conservan acerca de esta obra perdida hablan de que había en ella algo debido seguramente a la influencia de Platón sobre su joven discípulo, a saber, una 'causa del movimiento', y de que se daba allí a Dios los nombres de δημιουργός, κοσμοτεχνίτης, κοσμοποιός.

Aparte la influencia que el *De Philosophia* ejerciera sobre el estoicismo⁶⁰, es posible descubrirla también en GALENO, el médico-filósofo del siglo II, aunque ha de tenerse en cuenta asimismo su honda inspiración platónica⁶¹. El finalismo, que Galeno recibe de Aristóteles y de Teofrasto, le lleva a admirar la obra de la creación hasta descubrir, a través de sus investigaciones anatómicas y fisiológicas, la presencia de una inteligencia divina: πάντα γὰρ ἐνδειξιν ἔχει σοφοῦ δημιουργοῦ⁶²; habla a menudo de la σοφία καὶ δύναμις del creador (ποίησας)⁶³. Sin embargo en el *De usu*

⁵⁵*Ibid.*, 10, 433 a 22-25.- Cfr. asimismo la extensa exposición acerca de la deliberación (βουλή), la voluntad (βούλησις, βούλεισις) y la elección-decisión (προαίρεσις) en *Eth. Nicom.*, III, cc. 3-4; VI y VII, cc. 1-10.

⁵⁶*De partibus animalium*, I, 640 a 10 - 641 b 26.- Recuérdese el escándalo de Hipólito ante quienes no se contentan con saber el origen sino que quieren conocer el cómo (πῶς) de este origen.

⁵⁷ 9, 1074 b 22 - 1075 a 10.

⁵⁸*Eth. Nicom.*, VI 4, 1140 a 9 - 16; cfr. *Phys.*, B, 192 b 14: "naturaleza es todo cuanto tiene en sí mismo (ἐν αὐτῷ) el principio del movimiento y del reposo" y que, como εἶδος, tiende a un fin (193 b 7).

⁵⁹ Véase la excelente obra de J. Pepin *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, París 1964, espec. pp. 475- 483.

⁶⁰ J. Pepin, *Op. cit.*, p. 522.

⁶¹ Cfr. su *Comentario al Timeo*, ed. de H.O. Schröeder, Leipzig 1934.

⁶²*Medic. græc. opera*, ed. Kühn, 20 vols.. Lipsiæ 1821-1833 (Hildesheim, 1964 ss.), vol. IV, p. 360 K.

⁶³*Ibid.*, p. 687K; cfr. vol. III, pp. 217-218K.

partium expone su concepción determinista de la naturaleza; comentando que, según Moisés, Dios 'puede hacer todo cuanto quiere', dice no poder estar de acuerdo con ello, porque Dios impuso a la naturaleza 'la necesidad de conservar siempre la misma magnitud', por lo que 'solamente puede, de entre las cosas que es capaz de hacer, elegir lo mejor'⁶⁴. En su eclecticismo, Galeno adopta y nos transmite la típica definición estoica de la naturaleza (*φύσις*) como 'el fuego artista que procede con método (*ὁδῶ*) a la generación' y que 'se mueve a sí mismo (*ἐξ ἑαυτοῦ*)'⁶⁵.

Estoicismo. Si el segundo sucesor de Aristóteles, Estratón, había intentado solucionar el problema que el maestro había dejado en pie acerca de la relación entre el mundo y Dios eliminando el *νοῦς* que se piensa a sí mismo, ZENÓN, el fundador de la Estoa, propone una visión mucho más rica y armónica. Para él, el ser es la unidad del principio indeterminado, pasivo - *ἄλη* - y del principio agente, creativo, inteligente, racional, dinámico -el 'fuego artista', *λόγος, πνεύμα*. Este principio es el que transforma la materia en cosmos y lo penetra circularmente como causa de orden, belleza y sentido en el universo y como principio de racionalidad y de felicidad en el hombre. Este *λόγος* tiene ya en Zenón las propiedades del creador⁶⁶, y CLEANTES lo llama, en su *Himno a Zeus*, 'señor de la naturaleza que gobierna el todo, pues tuyo es el cosmos... que se pliega espontáneamente a tu voluntad'⁶⁷.

La doctrina acerca de la voluntad ocupa en el estoicismo un sitio más importante de lo que suele creerse⁶⁸. Mientras que para Aristóteles razón y deseo son dos funciones distintas del alma⁶⁹, para los estoicos se trata de dos momentáneos modos de ser del *ἡγεμονικόν*, el cual es enteramente racional. Estobeo nos ha conservado una clasificación de las diferentes especies de 'tendencia práctica'⁷⁰, en la que la *βούλησις* es definida como 'inclinación razonable' (*εὐλογον ὄρεξις*), la *θέλησις* como una '*βούλησις*

⁶⁴*Ibid.*, vol. III, pp. 905-906.

⁶⁵*Ibid.*, vol. XIX, p. 371K (*SVF*, II, 1133). - Véase acerca de Galeno: B.P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II et III s. après J-C.*, París, 1971, pp. 46-63.

⁶⁶Dice M. Pohlenz en *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967, vol. I, p. 129: "En la elaboración de la doctrina del *logos*, ¿no puede haber influido el hecho de que este filósofo trajo consigo de Oriente la idea de un Dios trascendente y creador y, en contacto con el espíritu helénico, lo transformó en una potencia divina que obra y plasma desde el interior?"

⁶⁷*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. de Von Arnim, 4 vols., Leipzig 1903-1924, I, 537.

⁶⁸Cfr. A-J. Voelke: *L'idée de volonté dans l'estoïcisme*, París, 1973.

⁶⁹*De anima*, II, 3, 414 b2 y III, 432 b 3-7.

⁷⁰*SVF*, III, 173.

voluntaria' y la elección (αἴρεσις) como una 'βούλησις fundada en analogía'. Esta clasificación, excesivamente esquemática, se refiere evidentemente a las facultades del hombre, pero un testimonio de Cicerón nos dice que los estoicos hablaban también con facilidad de la voluntariedad de la naturaleza (téngase en cuenta la identidad, según ellos, de φύσις y λόγος): 'la naturaleza del mundo posee todos los movimientos, tendencias e inclinaciones de la voluntad, a los que acompañan las acciones correspondientes, del mismo modo que nosotros somos movidos por nuestras almas y nuestros sentidos'⁷¹.

Pero son los estoicos de la época imperial los que acentúan vigorosamente el papel de la voluntad, como corresponde al talante romano⁷². En antropología, SÉNECA sustituye la διάνοια por la voluntas e interpreta la unidad de pensamiento y acción sujetas al λόγος - ὁμολογία - que propusiera Zenón, entendiéndola como la identificación voluntaria y esforzada del hombre consigo mismo: '¿Qué es la sabiduría? Que el hombre quiera o no quiera siempre lo mismo'⁷³. Pero será EPICTETO quien desarrollará amplia y articuladamente el papel de la voluntad en la actitud fundamental del hombre (προαίρεσις)⁷⁴, mientras que MARCO AURELIO lo destacará en función de la independencia del yo y la libertad interior⁷⁵.

Este relieve dado a la voluntad en el terreno psicológico tiene ciertas repercusiones en el concepto de la voluntad divina y su papel en la génesis del universo. Por una parte, los tres filósofos romanos multiplican las expresiones que se refieren a la voluntad de la naturaleza: βούλημα τῆς φύσεως en Epicteto, ἡ φύσις ἤθελεν en Marco Aurelio, voluntas naturae en Séneca. Pero es éste quien, en dos textos, parece referirse a un Dios personal, trascendente y creador; en el primero, junto a dos definiciones propias de la ortodoxia estoica, llama a Dios 'formator universi..., potens omnium..., incorporalis ratio ingentium operum artifex'⁷⁶; y en el segundo, al preguntarse ¿qué es Dios?, se contesta: 'mens universi, ... quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum

⁷¹ Cicerón, *De Natura Deorum*, II, 22, 58 (SVF, I, 172). Cfr. Voelke, *o. c.*, P. 1^a, c. VII, pp. 106-112: "La volonté de la nature".

⁷² Cfr. Pohlenz, *Op. cit.*, pp. 89-90: "Para Séneca el factor decisivo en la autoeducación es la voluntad. Y éste es un rasgo no griego, sino romano, introducido en la Estoa por Séneca... Al dar un relieve tan fuerte a la voluntad, Séneca abrió una brecha en el intelectualismo de la Estoa antigua".- Cfr. asimismo: Pohlenz, *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, vol. I, p. 524.

⁷³ *Epistolæ (Opera)*, ed. Teubner, 2 vols., Lipsiæ 1923), 20, 5.

⁷⁴ Cfr. Voelke, *Op. cit.*, pp. 131- 160.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 126 - 130.

⁷⁶ *Ad Helviam matrem De Consolatione*, VIII, 3 (*Opera*, Lipsiæ 1923, vol. I, fasc. Y, pp. 349, 27 - 350, 1).

*et intra et extra tenet.*⁷⁷. Es evidente que estas expresiones se apartan del monismo estoico y afirman trascendencia y creación.

Sin embargo, no puede darse demasiada importancia a estos textos aislados. El estoicismo genuino rechaza decididamente la creación *ex nihilo* y la personalización de la divinidad; aunque se le atribuya razón y creatividad y se le personalice en contextos religiosos o poéticos - téngase en cuenta el carácter de 'movimiento espiritual' y de 'nueva visión del mundo' del estoicismo -, el *λόγος* es, para los estoicos tradicionales, una fuerza impersonal que penetra, configura y ordena el Todo.

2. Corrientes místicas

Como en todo período de decadencia, también en el siglo II abunda la literatura que trata de ciencias ocultas: astrología, sueños, revelaciones. Sin embargo, el llamado CORPUS HERMETICUM es un producto de un valor especial; queriendo aparecer como procedente de fuentes egipcias, contiene una mezcla de elementos órficos, platónicos, pitagóricos y estoicos. En el marco de este sincretismo filosófico, nos interesa el uso repetido de los términos *θέλημα*, *βουλή*, *θέλησις*, *βούλησις* y *θέλειν* - que deben considerarse como sinónimos⁷⁸ - en la exposición de la génesis del universo.

Según el *Poimandres*, los elementos de la naturaleza han surgido de la Voluntad de Dios (*ἐκ βουλήσ θεοῦ*, afirmación esta básica, que se repetirá en otros libros ya sea poniendo como autor de la *παλιγγενεσία* a Dios, ya al Hombre Arquetípico, que 'por la voluntad - *τῆ βουλή* - lleva a cabo la obra de la naturaleza y viene a habitar la forma sin razón (*ἄλογον*)', pues él recibió el *νοῦς* según la voluntad del Padre. El demiurgo crea por la palabra (*λόγῳ*), no con las manos, pues la Voluntad había recibido en ella el *λόγος* y había contemplado el 'hermoso mundo arquetípico', al que imitó. El mundo arquetípico, conservando el orden según la Voluntad de Dios, es la plenitud de la vida y, por ello, puede ser llamado instrumento de la Voluntad del Padre.

Cuando el hijo Tat pregunta de qué madre y de qué semilla nace el Hombre, Hermes le responde que la madre es la silenciosa sabiduría inteligente (*σοφία νογρά ἐν σιγῆ*) y que la semilla es la verdad buena (*ἀληθινὸν ἀγαθόν*); y sigue preguntando el hijo: '¿Y quién insemina?', a lo que Hermes responde: 'La Voluntad (*θέλημα*) de Dios'⁷⁹. Esta Voluntad es identificada

⁷⁷ *Naturalium Quaestionum*, lib. I, Praef. (*Opera*, vol. II, p. 5, 7-11).

⁷⁸ *Corpus Herm.*, XIII, 19 (*Hermetica*, ed. W. Scott - A.S. Ferguson, 4 vols., Oxford 1924-1936, I, 252,10); X, 2 (186, 19 - 188, 5).

⁷⁹ *Corpus Herm.*, XIII, 2 (238, 24).

con la Actividad (*ἐνέργεια*) y la misma Entidad (*οὐσία*) de Dios⁸⁰, por lo que en la gran oración final es celebrada y cantada junto a Dios.

El *Asclepio* o ‘Discurso perfecto’ contiene una doctrina similar: Todas las cosas han sido hechas por orden de la Voluntad de Dios⁸¹, por lo que de ella dependen todas las cosas; el mundo es como un instrumento sujeto a la Voluntad de Dios. Esta voluntad no conoce obstáculos, pues le sigue la necesidad y la acompaña el efecto. A la Voluntad de Dios se le llama ‘perfección suma’, ‘bondad total’, ‘benignidad divina’, y Hermes la describe así:

“- La Voluntad de Dios carece de principio, es idéntica a sí misma y sempiterna. La naturaleza de Dios es el Consejo de la Voluntad.

- ¿La Bondad suprema es el Consejo, oh Trismegisto?

- La Voluntad, oh Asclepio, nace por el Consejo, y el mismo Querer nace de la Voluntad”⁸².

Los *ORÁCULOS CALDAICOS*, por su parte, no contienen una doctrina elaborada acerca de la Voluntad divina. Inspirándose quizás en el mismo verso de la *Iliada* en el que se apoya, como hemos visto, Máximo de Tiro⁸³, dicen que ‘apenas había indicado Dios su Voluntad (*τὸ θέλειν*) con una seña de su cabeza (*κατένευσε*), cuando todas las cosas quedaron ya divididas’⁸⁴. El término usado generalmente es *βουλή*, referido siempre al Padre en el sentido de propósito, consejo, en expresiones como esta: ‘el sol se mueve en virtud de un querer eterno del Padre’.

No es lugar éste para una exposición de la intrincada doctrina herméutica⁸⁵; bástenos con subrayar la importancia que en ella tiene la Voluntad divina y especialmente el decisivo papel que se le atribuye en todo cuanto atañe a la obra de la creación.

⁸⁰*Ibid.*, X, 2 (186, 19): “ἡ γὰρ τοῦτου ἐνέργεια ἢ θέλησις ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι”.

⁸¹*Asclepius*, 19 (*Hermetica*, I, 326, 11); 34 (356, 15).

⁸²*Ibid.*, 26 (346, 8-12); los términos empleados en la traducción latina son *voluntas*, *consilium*, *velle*, *placitum*; términos que corresponden, sin duda alguna, a los griegos que se usan en el *Corpus Hermeticum*.

⁸³Véase n. 47.

⁸⁴*Oráculos caldaicos*, ed. E. des Places, París 1971, fr. 22, 3.

⁸⁵Cfr., para su estudio, J. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914; espec. pp. 27 - 30, sobre la Voluntad como hipótesis mitológica, y pp. 71 - 76, sobre la tríada divina.

3. Pensamiento cristiano

El término *θέλημα* es muy poco empleado en el griego clásico⁸⁶. El verbo del que se deriva, *ἐθέλω*, es usado a menudo por Homero en el sentido de 'querer', mientras que el poeta usa bastante menos *βούλομαι*, que en su léxico significa 'desear', 'preferir'; en cambio, en la prosa ática, *βούλομαι* desplaza a *ἐθέλω*, que pasa a tener los significados de 'estar dispuesto' y 'aceptar', mientras que el primero se usa en el sentido de 'querer', 'desear'; por último, en la lengua *κοινή*, prevalece definitivamente *θέλω*. Es precisamente en el griego tardío cuando aparece con bastante frecuencia *θέλημα*⁸⁷, y, concretamente, en la versión de los *LXX* del *ANTIGUO TESTAMENTO* lo encontramos unas 50 veces, ya sea para traducir la palabra hebrea *hafets*, que la *Vulgata* traducirá por *dilexit*, *delectatus est*, *propensus amor*, *res optata*, o para traducir *ratson*, que en latín será *favor*, *benevolentia*, *amor*, *gratia*. El término *βουλή* es mucho más usado (unas 180 veces), y casi siempre traduce el término hebreo *ětsah*, que será normalmente traducido al latín por *consilium*, *deliberatio*, *decretum*, *firma voluntas*.

El *NUEVO TESTAMENTO* usa *θέλημα* más de 60 veces con los significados de 'algo que se quiere', 'beneplácito', 'decisión' y 'voluntad como principio del querer', referidos casi siempre a Dios. *Βουλή*, menos usado, tiene el sentido de 'decisión habitual'.

El origen del uso que de nuestro término hacen los escritores cristianos hay que buscarlo, pues, en el léxico escriturístico. Y, por otra parte, es en la Sagrada Escritura donde encontramos la idea de creación *ex nihilo*, es decir, por obra de la voluntad soberana de Dios. Israel conocía, sin duda, relatos míticos acerca de la obra de la creación, según los cuales Yawé sostenía una lucha dramática contra las potencias del caos. La existencia del caos se introduce incluso en el relato sacerdotal definitivo (*Gén.*, 1; 1-2, 4a), delatando una cierta incongruencia con el término *bara'*, que significa 'creación de la nada'; pero es preciso tener en cuenta que la narración bíblica, por un lado, refleja la experiencia original del hombre en el mundo (en el que se dan 'día y también noche', orden y desorden amenazador), y, por otro lado, el sentido soteriológico de la obra de la creación, que se inscribe como la primera en el tiempo de una serie de acciones que Yawé ha realizado a favor de su pueblo. Este sentido de salvación y gracia se expresa precisamente sustituyendo la lucha creadora entre dos principios primordiales, propia de toda narración mítica, por la

⁸⁶ Uno de los poquísimos testimonios es el de Aristóteles, que emplea el término en su obra, perdida, *Sobre las plantas*, 1, 1 (ed. Bekker 815 b21): *τὸ τοῦ ἡμετέρου δὲ θελήματος τέλος πρὸς τὴν αἴσθησιν ἀποστρέφεται.*

⁸⁷ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, París, 1968.

creación hecha por medio de la palabra que nace de la voluntad libre de Yawé y que no encuentra obstáculos en su realización. Es esta voluntad creativa personalísima de Dios el fundamento de la coherencia íntima del mundo⁸⁸.

El filósofo judío FILÓN recoge claramente esta doctrina cuando escribe que 'nada puede venir del no-ser al ser (*ἀπὸ τοῦ non esse εἰς τό esse venire*) si no se concibe antes una causa por la que (el ser) sea: de lo cual se deduce que todo lo que ahora existe tuvo siempre un Creador (*Factorem*)'⁸⁹. Fiel a su inspiración platónica, dice Filón que, cuando Dios quiso (*βουληθείς*) crear el mundo visible, formó al mismo tiempo el inteligible⁹⁰, pues la voluntad de Dios no es posterior, '*sed cum ipso est semper voluntas eius*', de tal manera que siempre se encuentran las dos cosas juntas: 'que Dios actúe por su divina voluntad (*divino consilio*), y que lo sensible reciba su principio de existencia'⁹¹.

La doctrina teológica acerca de la creación no está técnicamente perfilada en los primeros escritores cristianos. Sin embargo, el término que estudiamos sirve casi como de hilo conductor hasta que se logre una mayor explicitación de la doctrina. Así, CLEMENTE DE ROMA pone la voluntad de Dios como soporte de las cosas: 'y (Dios) asentó el fundamento (de la tierra) sobre su propia inmóvil voluntad (*ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος*)'⁹². HERMAS, por su parte, afirma al comienzo de su exposición de la doctrina cristiana que 'Dios creó todas las cosas de la nada' (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*)⁹³.

Aparece también en los apologistas la idea de 'creación de la nada' relacionada con la voluntad de Dios. ARÍSTIDES dice que 'los elementos han sido sacados de la nada (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*) por mandato (*προτάγματι*) de Dios... que todo lo cambia y lo transforma como quiere (*καθὼς βούλεται*)'⁹⁴, y según TEÓFILO DE ANTIOQUÍA la *δύναμις* de Dios se manifiesta en que 'hace de la nada todo cuanto quiere (*ἐξ οὐκ ὄντων ποιῆ ὅσα βούλεται*)'; mientras que el hombre necesita de algún

⁸⁸Cfr. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, b. 1, München, 1961, pp. 140 - 157.

⁸⁹*De providentia*, I, 12 (*Les oeuvres de Ph. d' A.*, 35 vols., ed. de M. Hadas-Lebel, París 1973, pp. 136 - 138).

⁹⁰*De opificio mundi*, 16 (vol. I, p. 5, 3 - 4).

⁹¹*De prov.*, I, 7 (Hadas-Lebel, p. 134).

⁹²*Epistula Ad Corinthios*, XXXIII, 3 (*Patres Apostolici*, vol. Y, ed. de F. X. Funk, Tubinga 1901, p. 140, 10 - 11).

⁹³*Mandatum I* (*Patres Apostolici*, vol. I, 468, 12 - 13).

⁹⁴*Apologia*, IV, 1 (*Padres Apologistas Griegos*, ed. de Ruiz Bueno, Madrid 1954, p. 119).

material, Dios muestra que es más poderoso creando los seres de la nada, 'todos cuantos quiere y como quiere'⁹⁵. JUSTINO - cuyo pensamiento en este punto sería más complejo - llama a Dios δημιουργόν τοῦ παντός, ποιητήν τῶν ὄλων καὶ πατέρα, y, con una expresión afín a la de Hipólito, dice: 'ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι'⁹⁶. Para él el mundo creado (γεννητός), 'un cuerpo tan sólido..., compuesto y variable, que nace y perece cada día', tiene que proceder de algún principio (ἀπ' ἀρχῆς τίς ἡγεῖσθαι γεγονέναι)⁹⁷. Falta una afirmación acerca de la creación de la nada y, aparte una cita del *Timeo*, sólo encontramos un texto en el que se refiera a la voluntad de Dios como causa de lo creado: hablando del alma, dice que vive, no por ser ella vida, sino porque participa (μετέχει) de la vida, ya que ésta no es algo propio de ella, sino de Dios; por tanto, si vive, es 'porque Dios quiere que viva'.

Encontramos en IRENEO DE LIÓN un desarrollo más amplio y ordenado de la doctrina sobre la creación. En la *Demostración de la predicación apostólica* dice que todas las cosas provienen necesariamente de una causa que sea principio de su existencia, y que el principio de todas las cosas es Dios increado; Él es el creador del Universo, que realiza su obra por medio del Verbo y del Espíritu⁹⁸. No hay, como puede verse, ninguna alusión al papel de la voluntad divina, aunque más adelante se pondrán como causas de 'la substancia de la primera creatura la voluntad y la sabiduría de Dios y una tierra virgen', para hacer patente el paralelismo con la encarnación del Verbo. En el libro IV del *Adversus Haereses*, Ireneo explica la diferencia entre Dios y el hombre por medio de las expresiones ἀγένητος y γένητος: éste ha recibido ulteriormente el principio de su existencia, y la δύναμις de Dios se manifiesta precisamente en que 'ha creado y ha hecho voluntariamente lo que todavía no existía (τὰ μηδέπω ὄντα ἐκουσίως κτίζειν καὶ ποιεῖν)'; Él es 'la causa del ser para todas las cosas (τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος)' pues todo se realiza según el orden, el ritmo y el movimiento impuestos por el Padre, ya que Él es quien 'decide y manda (εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος)'⁹⁹.

Pero es en el libro II donde el obispo de Lión fundamenta metafísicamente la creación en la voluntad de Dios:

⁹⁵ *Ad Autolyicum*, I, II, c. IV. *Padres Apologistas Griegos*, Madrid 1954. La expresión usada por Teófilo recuerda el *Contra Noeto* de Hipólito.

⁹⁶ *I Apol.*, LXIV, 5 (*Padres Apologistas Griegos* cit., p.255).

⁹⁷ *Dial. Tryph.*, V, 2 (p. 311).

⁹⁸ *Demostrac. de la predicac. apostólica*, 4 - 6, 10 (ed. Froidevaux, *Schr* 62, París 1959, pp. 33 - 39; 46 - 48).

⁹⁹ *Adversus Haereses*, ed. Massuet, *Migne Gr.* 7, IV, 38, 1 y 3.

“Ipse a semetipso fecit libere
 et ex sua potestate,
 et disposuit et perfecit omnia,
 et est substantia omnium voluntas eius”¹⁰⁰.

Substantia es aquí, con toda seguridad, traducción del término griego *οὐσία*, y *voluntas* lo es de *θέλημα*. Ireneo rechaza la existencia de un sustrato material co-eterno a Dios y del que Él pudiera servirse para crear el cosmos, y afirma que la única causa es la voluntad de Dios, libre de cualquier coacción. Pero el texto dice algo más. La doctrina, no muy clara ni unívoca¹⁰¹, de Aristóteles acerca de la *οὐσία* permite definir ésta como ‘entidad’, como ‘aquello por lo que algo es tal cosa’; según ello, Ireneo pone el *θέλημα* divino como sustrato ontológico que confiere su entidad a las cosas. La expresión no es casual, pues se sirve de ella en otras dos ocasiones, y más adelante, al decir que Dios ‘quiso el ser y el subsistir’ de las almas, afirma que el principio de todas las cosas es la voluntad de Dios: ‘*principiari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei*’¹⁰².

No deja de sorprender la expresión de Ireneo. Vimos cómo el *Corpus hermeticum* decía que las cosas proceden de (*ἐκ*) la voluntad de Dios y que ésta es la *substantia* (*οὐσία*) misma de Dios, pero no la *substantia* de las cosas. La audacia de Ireneo está en formular con términos filosóficos precisos una verdad religiosa, con lo cual puede resultar perjudicado el rigor metafísico. Sin embargo, la expresión se encuentra también en autores posteriores. En la primera mitad del siglo IV, FIRMICUS MATERNUS escribe, ya cristiano: ‘*Voluntas dei perfecti operis substantia est..., quicquid deus dixerit factum est*’¹⁰³; pero la misma frase se encontraba ya en su obra de astrología anterior a su conversión, formando parte de su oración para poder hablar con precisión de los astros: ‘*solus omnium gubernator et princeps, solus imperator ac dominus... cuius voluntas perfecti operis substantia est, cuius incorruptis legibus conventa natura cuncta substantia perpetuitatis ornavit, tu omnium pater pariter ac mater...*’¹⁰⁴

Y el neoplatónico del siglo V HIEROCLES, en su obra *Sobre la Providencia*, después de decir que Dios Creador no ha formado todo lo visible y lo invisible a partir de ningún sustrato (*ὑποκειμένου*), añade:

¹⁰⁰*Ibid.*, II, 30, 9.

¹⁰¹Cfr. I. Düring, *Aristotele*, Milano, 1976, pp. 686 - 698.

¹⁰²*Adv. Hær.*, II, 34, 4.

¹⁰³*De errore profanarum religionum*, XXVI (ed. Teubner, Lipsiæ 1907, p. 68, 11 - 12).

¹⁰⁴*Matheseos*, I. V, præf. 3 (Teun., vol.2, 2, 15 - 20).

'pues le bastaba su voluntad como fundamento de los seres (*ἀρχεῖν γὰρ αὐτῷ εἰς ὑπόστασις τῶν ὄντων τὸ βούλημα*)'¹⁰⁵.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, contemporáneo de Hipólito, llama también al Verbo y a Cristo 'Voluntad del Padre'; el Verbo es la potencia omnipotente de Dios (*δύναμις παγκρατής*), la Voluntad todopoderosa (*θέλημα παντοκρατορικόν*)¹⁰⁶, la 'buena Voluntad del buen Padre (*ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα*)'¹⁰⁷; Cristo es *δύναμις τῶν ὄλων, τὸ θέλημα πατρὸς*¹⁰⁸. El Verbo se llama a sí mismo Creador (*δημιουργός*) de los hombres 'por voluntad del Padre', y Clemente establece una identidad entre el mundo como obra y la voluntad divina: 'Pues así como su voluntad (*θέλημα*) es una obra (*ἔργον*) que se llama mundo, así también su decisión (*βούλημα*) es la salud de los hombres, que se llama Iglesia'¹⁰⁹.

Finalmente, TERTULIANO, que define a Dios como el '*summum magnum et forma et ratione et vi et potestate*' expresa en su *regula fidei* la doctrina tradicional acerca de la creación: '*Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxit per verbum suum*'¹¹⁰. En un texto polémico identifica la creación de la nada con la que tiene como principio la voluntad de Dios: '*magis autem eum decuit ex voluntate fecisse quam ex necessitate, id est ex nihilo potius quam ex materia*'¹¹¹; aunque la finalidad del texto es la de forzar la doctrina de Hermógenes acerca del mal, la relación ontológica establecida permanece válida. Teológicamente, Tertuliano hace depender la acción del Hijo de la voluntad del Padre: '*filius operatus est semper ex auctoritate patris et voluntate*'; apoya esta afirmación en *Jn*. 5, 19, y la explica por la mediación interna del *sensus* (*λόγος* inmanente) de Dios: '*pater enim sensu agit, filius, qui in patris sensu est, videns perficit*'¹¹².

* * *

De los textos filosóficos aducidos se desprende que la idea de la vo-

¹⁰⁵ Photius, *Bibliotheca*, cod. 214 (ed. R. Henry, 8 vols., Les Belles Lettres, París, 1959 - 1974, t. III, p. 126) y cod. 251 (Henry, t. VII, p. 192). Aquí *ὑπόστασις* tiene el mismo significado que *οὐσία*.

¹⁰⁶ *Stromata*, V, 6, 3 (*Opera*, ed. Stählin, GCS, 4 vols., Leipzig 1934 - 1939, vol. II, p. 329, 22 - 24).

¹⁰⁷ *Pædagog.*, III, 98, 1 (vol. I, p. 289, 28).

¹⁰⁸ *Protrept.*, 120, 4 (vol. I, p. 85, 7).

¹⁰⁹ *Pædagog.*, I, 27, 2 (vol. I, p. 106, 9 - 11).

¹¹⁰ *De præscriptione hæret.*, XIII, 2 - 4 (*Opera*, CSEL, vols. 20, 47, 69, 70 y 76, Vindobonæ - Lipsiæ 1890 - 1957, vol. 70, p. 17).

¹¹¹ *Adv. Hermog.*, 14 (CSEL, v. 47, p. 141, 6 - 8).

¹¹² *Adv. Praxean*, 15 (CSEL, v. 47, p. 256, 2 - 7).

luntad de Dios no tiene un interés esencial para los pensadores griegos. Por una parte, su concepto de la divinidad es, en cierta manera, funcional: los pre-socráticos se preocupan por encontrar inteligibilidad al fenómeno de la naturaleza, lo cual les lleva a situar la problemática en la comprensión del ser y el devenir; y a Sócrates lo que le preocupa es comprender la idea del Bien como fuente articuladora de la conducta humana. La cosmología y la antropología serán, pues, los campos en que se moverá la reflexión de los filósofos posteriores, mientras que la teología se entenderá como una prolongación de dichos campos. Aristóteles preferirá el estudio de la constitución de los seres al de su origen, y Epicuro prescindirá de todo tipo de trascendencia. Sólo el influjo del pensamiento de Platón mantendrá la apertura de la filosofía a lo religioso en múltiples formas; pero, como vimos, Platón ya dividía la explicación de las últimas cuestiones entre el rigor metafísico y la evasión mítica.

Por otro lado, la teología, debido a su carácter analógico, adolecía de cuanto supone el concepto del alma humana impuesto por Sócrates, según el cual la voluntariedad sigue al saber, la decisión es un fruto de la contemplación, y, en consecuencia, la voluntad es una modalidad del intelecto. La representación de la divinidad debía de reflejar este concepto y aplicarlo de forma radical, una vez eliminadas las imperfecciones inherentes a la naturaleza humana. Según hemos visto, serán los estoicos que escriban en ambiente romano quienes destaquen el valor de la voluntad como fundamento de la actitud vital; pero ellos no aplicarán a la metafísica sus ideas antropológicas y psicológicas.

Por estas razones, la función de la divinidad se ve en la ordenación contemplativa y dinámica de lo caótico, pero resulta imposible concebirla como creación libre y voluntaria a partir de la nada.

Sin embargo, hemos constatado una clara tendencia en los pensadores del siglo II a concebir a Dios dotado de atributos personales; la religiosidad helenística, las doctrinas orientales y una mayor reflexión sobre el significado de la Providencia, contribuyeron a ello.

Los escritores cristianos parten de una concepción completamente opuesta. La Escritura revela un Dios personal, más aún, el último sentido de la revelación es, precisamente, la capacidad de Dios de intervenir cuando quiere y como quiere en la historia humana. Una de estas intervenciones capitales es la creación del mundo de la nada. Pero entonces el problema, a la hora de la confrontación con la filosofía griega, es el de dar racionalidad a esta concepción de la cosmogénesis o, por lo menos, de integrarla en un pensamiento coherente.

Según hemos visto, hasta principios del siglo III encontramos simplemente la afirmación de la verdad revelada, sin ninguna explicación filosófica que la apoye; sólo Ireneo intenta una formulación que vaya más allá de una repetición dogmática.

Veamos, a la luz de los textos que hemos analizado en la primera parte, qué es lo que aporta el pensamiento de Hipólito:

III.- EL PENSAMIENTO DE HIPÓLITO

La finalidad de Hipólito no es defender el cristianismo ante los paganos ni tampoco construir un sistema teológico ordenado, sino adoctrinar a la comunidad creyente recordando la enseñanza tradicional y purificándola de todo error herético. Por ello, toda su inspiración procede de la Sagrada Escritura y no de las filosofías mundanas. Así lo proclama al comienzo de su 'Demostración de la Verdad': 'Hay un solo Dios, al que nosotros no conocemos, hermanos, sino en las Santas Escrituras. Pues de la misma manera que quien quiera aprender la sabiduría de este mundo no podrá obtenerla si no lee las doctrinas de los filósofos, así cuantos queremos aprender la religión sólo la aprenderemos en los oráculos de Dios'.¹¹³

Sin embargo Hipólito, sin llegar al extremo de dedicar un libro de su obra a la exposición resumida de esas 'opiniones de los filósofos' como lo hace el autor del *Elenkhos*¹¹⁴, manifiesta tener una cierta cultura filosófica, como lo prueba tanto el uso de algunos términos técnicos como el planteamiento que hace de algunas cuestiones.

Creemos que una de ellas es el tema que nos ocupa: el intento de fundamentar y, por tanto, de hacer inteligible, la creación por medio de la voluntad de Dios.

Hipólito parte de la unidad de Dios ingénito, absoluto y eterno, para describir después su naturaleza, su vida íntima. A este fin, reagrupa cinco veces, en el *Contra Noeto*, cuatro nociones que, según él, expresan las cuatro propiedades esenciales de Dios, a las que corresponden cuatro funciones: el *λόγος φθέγμα*, la *σοφία*, el *νοῦς δύναμις* y la *βουλὴ θέλημα*, según el siguiente cuadro de relaciones:

(251,17-18)	(251, 13)	(251,20-22)	(253,2-3)
λόγος -	- θεγεῖται	- θέγγεται - δεικνύει	- λόγος
σοφία	- ἐποίησεν	- σοφίζεται - πλάσσει	- ἐργατήν
δύναμις	- ἐννοηθεὶς	- ἐνθυμείται - τέλει	- ἀρχηγόν
βουλὴ	- θελήσας	- θέλει - ποιει"	- σύμβουλον

¹¹³C. N., 9 (Nautin, 251, 1 - 5).

¹¹⁴Según H. Diels, las fuentes de la doxografía del primer libro del *Elenkhos* son dos obras de poca calidad: un epítome de la obra de Soción de Alejandría sobre las 'sucesiones' de los filósofos y un resumen de las *Opiniones* de Teofrasto. Cfr. Diels: *Doxographi graeci*, 4ª ed., Berlín, 1965, pp. 144 - 156. Cfr. *Elenkhos* (= *Philosophoumena*), ed. Wendland, GCS 26, Lipsiæ 1916.

Prescindiendo de la significación teológica de origen gnóstico que puedan tener estas correlaciones¹¹⁵, aquí nos interesa notar, por una parte, que a Dios se le atribuyen:

- la *razón-palabra*, por la que Dios *muestra* lo que en Él era invisible;
- la *sabiduría*, por la que *plasma* y obra;
- la *potencia-inteligencia*, por la que *realiza* lo pensado y se afirma como *principio* de los seres;
- la *voluntad*, por la que *hace* lo decidido.

Por otra parte, que todas estas propiedades (πάντα), por las que Dios-Uno es múltiple (πολύς), se reducen a una sola; Hipólito, en efecto, identifica en otros textos al λόγος con las tres nociones restantes.

Este Verbo, que estaba en Dios ya antes de la creación, es engendrado en orden a ésta, y es la voluntad del Padre quien decide su generación, como es dicha voluntad quien decide la creación misma. La voluntad es causa esencial de la existencia de las cosas. Pero, para Hipólito, voluntad no es sólo la subjetiva determinación a obrar, sino también plan deliberado, visión de conjunto, economía a fin de cuentas, todo ello con vistas a una finalidad: la glorificación de Dios mediante la salud del hombre¹¹⁶. En este sentido se afirma que la creación es hecha mediante el Verbo, y la ordenación cósmica por medio de la Sabiduría.

El querer de Dios es, además, causa única de la creación, de modo que debe excluirse tanto la causa material de la que Dios se sirviera para crear, como cualquier otro principio que, al oponerle resistencia, introdujese un elemento agónico. Dios crea el ser del no-ser porque su voluntad señorea libremente, por lo que las criaturas todas y el universo entero deben rendirle homenaje como esclavas; el pecado es la insensata rebelión contra esta Voluntad inteligente y comunicativa que rige el mundo.

Estamos lejos del pensamiento griego. Estamos lejos del Bien que centraliza e ilumina el mundo ideal, de la Inteligencia que se contempla a sí misma, del Espíritu que ordena, anima y confiere sentido al Todo. Para Hipólito, Dios es ἐννοηθεῖς θελήσας τε καὶ φεγγάμενος, es decir, libertad pura; no sólo libertad de obstáculos exteriores, sino también li-

¹¹⁵Según A. Orbe, Hipólito refleja aquí la teoría de Tolomeo; cfr.: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Est. Valentinianos, I/1, Roma, 1958, pp. 474 - 480.

¹¹⁶Cfr. C. N., 10, 18, 16, 14.

bertad de motivos interiores; el único motivo de lo que hace es porque Él quiere, y este querer se pierde en el misterio de su interioridad. Por esto, el hombre no ha de atreverse a investigar cómo ha venido el mundo a la existencia, pues hay un dato primordial al que nunca tendrá acceso la inteligencia humana: el misterio de la gratuidad, del que brota toda acción divina.

Hipólito se mueve a nivel de teología, y de teología cristiana; lo cual le lleva a aceptar el planteamiento filosófico y a superarlo inmediatamente reconociendo como insuficientes las categorías griegas. Una insuficiencia de la que parece que empezaban a ser conscientes - y de ahí quizá los intentos de Celso o de Porfirio - los pensadores de su época. La novedad que anunciaba el cristianismo hacía ver la filosofía como un esfuerzo digno de consideración pero condenado de antemano al fracaso frente al esclarecimiento de las últimas verdades. Y éstas posiblemente no serían jamás traducibles según las coordenadas de la metafísica griega. En un estilo dramático, de innegable belleza literaria, será esto lo que expresará Hipólito al final de la 'Demostración de la Verdad' hablando de la manifestación del Verbo, *θεός ἐνσώματος*:

‘A causa de Él el sol se oscurece y el día ya no da más luz, las piedras se quiebran y el velo se rasga; los fundamentos de la tierra se transtornan y los sepulcros se abren, los muertos resucitan y los jefes pierden su aplomo; pues viendo cómo en la cruz el ordenador del universo cierra los ojos y entrega el alma, la creación se ha turbado, y, no pudiendo contener su gloria supereminente, se oscurece’ (C.N., 18, p. 265, 20-23).

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL SOBRE HIPÓLITO

- F.W. BAUTZ: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, Hamm 2 (1990), pp. 888-893.
- J. FRICKEL: *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: die Schriften 'Elenchos' und 'Contra Noetum'*, Graz 1988 (Bibliografía en pp. 301-314).
- A. ZANI: *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984.
- A. ORBE: *Introducción a la teología de los siglos II y III*, P.U.G., Roma 1987.

OBRAS DE HIPÓLITO

- L'Anticristo*, a cura di E. Norelli, Biblioteca Patristica, Nardini Editore, Firenze 1987.
- Apostolica Traditio*, ed. B. Botte, Schr 11, París 1946.
- Bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés*, eds. M. Brière, L. Mariés y B.Ch. Mercier, PO, t. XXVII, fasc. 1-2, París 1954.
- Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, CSCO, vol. 264, Scrip. Iber. t. 16, Louvain 1965.
- Chrónica*, ed. R. Helm, GCS Hippolyt IV, Leipzig 1929.

- Contra Noeto*, ed. P. Nautin: *Hippolyte. Contre les Hérésies. Fragment*, París 1949, pp. 235-265.
- Idem*, ed. R. Butterworth, Heythrop Monographs 2, London 1977.
- David y Goliath*, CSCO, vol. 264, Script. Iber. t. 16, versio latina: G. Garitte, Louvain 1965.
- Comentario sobre Daniel*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS, 1,1, Leipzig 1891.
- Elenchos (Refutatio omnium haeresium)*, ed. Marcovich, de Gruyter, Berlin-New York 1986.
- Homilía sobre los Salmos*, ed. P. Nautin: *Le Dossier d' Hippolyte et de Méliton. Fragment*, París 1953, pp. 167-183.