

LIBERTAD Y PLATONISMO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Trabajo de Fin de Máster

Máster en Filosofía

Presentado por:

Ramón Torres Villegas

Dirigido por:

Prof. Dr. Dn. Jesús de Garay Suárez-Llanos

LIBERTAD Y PLATONISMO EN LA
ANTIGÜEDAD TARDÍA

POR

RAMÓN TORRES VILLEGAS

RESUMEN

En el presente trabajo pasaremos a indagar los diferentes elementos filosóficos que caracterizaron la *Antigüedad Tardía*, guardando especial interés en el concepto de libertad y su posterior desarrollo. En primer lugar nos centraremos en algunos de los antecedentes filosóficos que se nos mostraran como fundamentales para entender dicho periodo. A continuación, nos centraremos en la obra de Orígenes de Alejandría, analizando tanto la recepción de dichos antecedentes como de las diferentes aportaciones que hará. Tras esto, pasaremos a distinguir los principales fundamentos metafísicos que en el neoplatonismo irán surgiendo en torno al concepto de libertad, estudiando en detalle a varios de los principales pensadores de dicha escuela. Por último, pasaremos a indagar la obra de Gregorio de Nisa, analizando hasta qué punto muchos de los elementos anteriores terminarían influyendo él.

Palabras claves: libertad, Orígenes de Alejandría, neoplatonismo, Gregorio de Nisa.

ABSTRAC

In the present work we will investigate the different elements that characterize the *Late Antiquity*, keeping a special interes in the concept of freedom and his further development. First of all we will focus in some of the philosophical backgrounds that we will see like fundamentals to understand that period. Bellow, we will focus in the work of Origen of Alexandria analyzing the reception of thats philosophical backgrounds and his own contributions. After that, we will distinguish the main metaphysics fundamentals of the neoplatonism in relation with the concept of freedom, studying in detail some of the principals thinkers of that school. Finally, we will study the work of Gregory of Nyssa, analyzing the reception of a lot of elements present in the earlier authors.

Keywords: freedom, Origen of Alexandria, neoplatonism, Gregory of Nyssa.

``La virtud no tiene dueño; se une a quien la honra y huye del que la desprecia.

Cada cual es responsable de su elección, porque Dios es inocente.``

Platón, República 617e.

``Y es así que, si la virtud se le quita su carácter de voluntaria,

se la despoja de su misma esencia``

Orígenes, Contra Celso, IV,3

ÍNDICE

Abreviaturas.....	8
Presentación.....	11
1. Introducción.....	12
1.1 ¿Qué es la Antigüedad Tardía?.....	12
1.2 Antecedentes filosóficos.....	13
1.2.1 Alejandro de Afrodisia y el estoicismo.....	14
1.2.2 Medio-platonismo y libertad: Filón de Alejandría.....	27
2. Cristianismo y neoplatonismo.....	31
2.1 Orígenes de Alejandría.....	31
2.1.1. Orígenes ¿un platónico?.....	32
2.1.2 <i>Preexistencia</i> , hombre y <i>Apocatástasis</i>	36
3. La nueva Academia.....	44
3.1 Plotino: Lo <i>Uno</i> como voluntad.....	44
3.1.1 ¿Voluntad o intelecto?.....	47
3.1.2 Voluntad y Amor.....	52
3.2 Porfirio de Tiro: lo <i>Uno</i> y el Ser.....	53
3.3 Jámblico de Calcis: Teúrgia y destino	59
4. La recepción del neoplatonismo en el s.IV.....	67
4.1 Gregorio de Nisa: Persona y libertad.....	69
Conclusiones.....	78
Bibliografía.....	79

ABREVIATURAS

Alex. Aphr.= Alejandro de Afrodisia.

De An. = *Acerca del alma.*

Fat. = *Acerca del destino.*

Arist.= Aristóteles.

Cael. = *Acerca del cielo.*

EN. = *Ética a Nicómaco.*

Metaph. = *Metafísica.*

Basil. = Basilio de Cesarea.

Ep. = *Epístola.*

Cic. =Cicerón.

F. = *Sobre el destino.*

Gr. Nyss.= Gregorio de Nisa.

Fat. = *contra Fatum.*

V.Mos = *Sobre la vida de Moisés.*

Iambl.= Jámblico.

Myst. = *Sobre los misterios egipcios.*

Prot =*Protréptico.*

Stop. = *De la espístola a Sopatro.*

VP. =*de vita Pythagorica.*

Orac. Chald. = Oráculos Caldeos.

Orígenes.

ComCt =*Comentario al Cantar de los Cantares.*

PArch. = *Tratado sobre los Principios.*

PEuch. = *Tratado sobre la oración.*

HomGn. =*Homilías sobre el Génesis.*

HomLc. = *Homilías sobre el evangelio de Lucas.*

Pl.= Platón.

Parm =*Parmenides.*

Phdr. = *Fedro.*

R.=*República.*

Smp.=*Symposium.*

Tht. = *Teeteto.*

Plotino.

Plot. = *Enéadas.*

Porph. =Porfirio.

Abst. = *Sobre la abstinencia.*

in Cat.=*Isagoge.*

in Prm. = *Comentario al Parménides*

Procl. = Proclo.

Inst. = *Elementos de teología.*

PRESENTACIÓN

El presente trabajo nace fruto de las reflexiones que en un primer momento comenzaron a germinar, hace ya casi dos años, en el que fue mi Trabajo de fin de Grado: *Metafísica y libertad en Orígenes*.¹ Si bien allí tan sólo me centré en el carácter y doctrina de dicho personaje, Orígenes, tratando de manera más secundaria su relación con otros autores. Aquí, de una manera ciertamente más ambiciosa, y espero, no menos profunda, pasaré a tratar lo característico de un contexto mucho más amplio y general. Revisando no sólo las doctrinas de otros pensadores que bien pudieron verse relacionado con este; sino, tratando de abarcar un radio más amplio en la historia de las ideas, pasando a tratar autores, inmersos en su tiempo aunque dispares en su pensar. Es pues mi intención, reconstruir aunque sea de manera elemental un periodo histórico tan fascinante a la par que descuidado: *la Antigüedad Tardía*

Y es que, si bien podemos considerarnos conocedores de lo medieval –al ser sus herederos– y del mismo modo podemos considerarnos conocedores de lo *oriental*, bien por intuición bien por imaginación. Con un cosmos igual de fascinante como es la *Antigüedad Tardía* pasa algo bien distinto, siendo que para recuperarlo sea necesario más bien crearlo.

Y en cierto modo, sin llenarme de pretensiones ni llegar a invenciones es lo que en estas páginas trataré de realizar. Sin embargo, no aspiramos aquí a crear un mundo, sino a repensar muchos de los elementos filosóficos allí planteados que en su importancia trascendieron su tiempo, desembocando en los más profundos y diversos autores; y que sin embargo, a día de hoy carecen del estudio y reflexión que tiempo atrás tuvieron y que sin duda merecen.

En efecto y como veremos, conceptos como libertad o persona encuentran su más sólido sustrato en la obra de muchos de los autores que a continuación veremos. Los cuales escribían motivados por la energía vital que la defensa de los mismos les insuflaba. Si bien, como del mismo modo veremos, muchos de ellos eran claramente dispares en su pensar, la mayoría de ellos no tuvieron prejuicio alguno en recolectar muchos de los elementos filosóficos que sentían eran veraces y convenientes a su propia obra. Es por ello que sostendremos la valía de este periodo que lejos de mostrarse estéril se manifestó como un periodo rico, exótico y profundo. O al menos eso, es lo que a continuación trataremos de descubrir.

¹ El cual puede consultarse aquí: Torres Villegas, R. (2018). *Metafísica y libertad en Orígenes*. (Trabajo Fin de Grado Inédito). Universidad de Sevilla, Sevilla. <https://hdl.handle.net/11441/79920>

INTRODUCCIÓN

1.1 ¿Qué es la Antigüedad Tardía?

Lev Shestov, en su más afamada obra, *Atenas y Jerusalén*, título inspirado en aquella famosa sentencia de **Tertuliano (160-220): *Quid ergo Athenis et Hierosolymis***² argumenta a fin de presentar como disyuntiva irrevocable los fundamentos entre la necesidad metafísica de la que la tradición pagana se reviste y la libertad ontológica de la que el cristianismo se vale y que obtendría por medio de la fe y la voluntad divina. Retratando así la oposición entre sabiduría y entendimiento frente a fe y voluntad:

Abraham levantó el cuchillo sobre su hijo; Abraham es un filicida, es decir, un gran criminal. Pero, según la Biblia, Abraham es un justo, Abraham es el padre de la fe. ¿Qué queda de los preceptos socráticos-spinozianos y de las *beatitudines*... Tal hombre está para siempre e irrevocablemente condenado. Salvarlo mientras la razón sea dueña del universo es tan imposible cómo hacer que lo que una vez sucedió no sucediera.³

El objetivo de este escrito no será ni mucho menos atacar frontalmente la tesis de dicho autor, pues no pretendo presentar nada descortés al lector. Sin embargo, tal vez de manera tangente nuestra investigación sí que se tope con algunos de los elementos allí presentados.

En efecto, si nos centramos en la *Antigüedad Tardía* como periodo filosófico, descubriremos que lejos de ser un periodo estéril donde predomine la claridad de la delimitación entre las distintas escuelas de pensamiento; nos encontraremos con que estas se conjuntan y conjuran entre sí. Reconociendo que simbiosis y eclecticismo destacarán en este periodo como rasgos definitorios del mismo.

Iremos viendo, como los fundamentos metafísicos de las distintas escuelas y del propio cristianismo, el cual ya comenzaba a erigirse de entre la bruma como una realidad sólida y cada vez más configurada, lejos de mostrarse como dispares u opuestos guardarán mucho en común. Siendo que esa noción de libertad como voluntad hipertrofiada que rebasa las mismas normas del entendimiento –aparte de ser discutible– encontrará sus bases en la propia filosofía clásica y en los elementos que a partir de la misma se fueron configurando.

Sin embargo, somos conscientes de que a pesar de la enorme síntesis de elementos filosóficos que en la *Antigüedad Tardía* se dará, no debemos caer en la simplicidad de representar esta como un periodo homogéneo y concorde, donde las diferentes escuelas y sectas en busca de su propio beneficio siegan aquí y allá los distintos principios que de ella pueden hacer uso.

² ``¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén?'' Tertuliano., *Prescripciones contra todas las herejías*, VII, 9.

³ Shestov, L. 2018., *Atenas y Jerusalem*. Introducción de Alejandro Roque Hermida. Traducción de Alejandro Ariel Gonzalez. Hermida. p. 286.

En efecto, y como veremos otro de los grandes rasgos con los que se podría definir dicho periodo sería precisamente con el de *conflictividad*. Siendo que en este tiempo gnosticismo, cristianismo y neoplatonismo se verán más de una vez enzarzados entre sí. Ejemplo de ello sería las críticas que **Orígenes (185-254)** empleará de forma adamantina frente al gnosticismo, valiéndose de su afamado método alegórico a fin de interpretar los distintos pasajes bíblicos donde el libre albedrío y la naturaleza humana podían quedar en entredicho. Del mismo modo **Plotino (205-270)** en su *Enéada* II 9 dedicará también al pensamiento gnóstico toda una serie de razonamientos a fin de desarticularlo. O claro está, el propio **Porfirio (232-304)**, el cual de manera clara y directa cargará contra el cristianismo en uno de sus más afamados escritos –*Contra los cristianos*–.

Sin embargo, y a pesar de dicha conflictividad, las lecturas que en cada escuela se hacía de sus coetáneos no dejaron de ser habituales. Ejemplo de esto podría ser la defensa de la libre acción que **Alejandro de Afrodisia (s.II)** empleará frente a los estoicos y su posterior recepción en Orígenes o **Jámblico (250-330)**; o la innovadora noción del Ser que Porfirio sostendrá, la cual tendrá claras implicaciones en autores como **Gregorio Nacianceno (329-389)**. En efecto, como podremos ir viendo, y a pesar del desprecio por el que dicho período ha pasado, estos siglos fueron testigos de uno de los periodos más ricos y originales dentro de la historia del pensamiento. Propongo por tanto al lector, pasar a analizar los distintos postulados que durante este periodo se fraguaron, pasando de mano en mano y de escuela en escuela. Comprendiendo así mejor como en respuesta a la problemática de su tiempo, las diferentes corrientes, sectas y escuelas, lejos de presentar una continua batalla entre sí, bebieron y obtuvieron una profunda recepción mutua mucho más acentuada de lo que suele representárenos.

Del mismo modo será tratando el asunto de la libertad, donde descubriremos que lejos de ser un concepto exclusivamente cristiano, encontraremos que las definiciones y argumentaciones que estos darán dejarán entrever los más ricos y variados fundamentos filosóficos propios de las distintas escuelas de la época, así que, sin más dilación, demos paso a la argumentación del mismo.

1.2 Antecedentes filosóficos

Antes de entrar directamente en materia me parece fundamental examinar primero algunos de los antecedentes filosóficos que se dieron y que de una manera más o menos directa dejaron huella en todos y cada uno de los protagonistas que a continuación veremos. Y es que una filosofía tan marcadamente original y peculiar como el neoplatonismo no podría haberse fermentado sin unas bases previas que le dotaran de fundamento, de base. Ya que los siglos precedentes al brotar de esta filosofía, no fueron ni mucho menos estériles y secos, sino que pudieron ser testigos de una actividad intelectual igual de fértil, y que sin duda dejó su semilla en los siglos venideros.

1.2.1 Alejandro de Afrodísia y el estoicismo

Considero por tanto fundamental, pasar a tratar uno de los episodios, a mi entender, más emocionantes de la filosofía antigua. Esto es, el debate que sostuvieron estoicos y peripatéticos –encabezados por Alejandro de Afrodísia– sobre el destino, la libertad y su compatibilismo. Un episodio que dejó una clara huella en toda la controversia posterior que se daría entre cristianismo, gnosticismo y neoplatonismo.

A pesar de lo poco que nos ha llegado sobre la vida de Alejandro, podemos hacernos una idea bastante acertada del peso y relevancia que tuvo en su tiempo y en los siglos posteriores, siendo considerado por todos como el *exégeta* por excelencia del *Estagirita*. Es gracias al descubrimiento de una inscripción dedicada por Alejandro a su padre en la ciudad de Afrodísia como hemos logrado dar luz a muchas de las sombras que rodeaban su persona⁴. Dicha inscripción decía:

habiendo votado el consejo y el pueblo, Tito Aurelio Alejandro, filósofo, de los diádocos en Atenas, a T. Aurelio Alejandro, filósofo, el padre...⁵

Gracias a esta inscripción podemos sacar varias conclusiones. En primer lugar que nació en la propia Afrodísia, ya que hasta entonces no se sabía con exactitud. En segundo lugar su nombre completo, Tito Aurelio Alejandro, nombre que podría indicar que su familia fuera agraciada con la ciudadanía romana bajo el reinado del emperador Antonino Pío⁶. Y por último, que efectivamente Alejandro tuvo el honor de ser el director de la escuela peripatética de la ciudad de Atenas ostentando el cargo de diádoco.⁷

Pero es gracias a una de sus más relevantes e influyentes obras que tenemos alguna información concreta sobre el periodo aproximado en el que vivió. Dicha obra no es otra sino el *De Fato –Sobre el destino–*. En dicha obra Alejandro, a modo de cortesía, realiza una plegaria a los emperadores Septimio Severo y a su hijo Caracalla:

Era objeto de mi plegaria, si llegaba a estar yo mismo ante vosotros, excelsos emperadores Severo y Antonino, veros y saludaros y daros las gracias por el bien que muchas veces recibí de vosotros.⁸

Estas, que no son sino las primeras frases del inicio de su tratado son ya determinantes para ubicar su actividad, ya que, si tenemos en cuenta que los reinados de Septimio y Caracalla comprenden entre los años 198 y 209 podemos tener una cierta idea aproximada de las décadas en las que vivió y desempeño su labor.

Es precisamente sobre esta obra, el *De Fato*, en la que podemos encontrar los principales argumentos que el peripatético esgrimiría frente a todos aquellos que

⁴ Alejandro de Afrodísia., 2009., *Sobre el destino*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de José Molina Ayala y Ricardo Salles., UNAM., p. X.

⁵ Alejandro de Afrodísia., *op. cit.*, p. X.

⁶ *Ibid.* p. X. Antonino Pío tenía como nombre completo Titus Aurelius Fulvus Antoninus.

⁷ *Ibid.* p. XI

⁸ Alejandro de Afrodísia., *De Fato*, 164, 5.

defendían algún tipo de determinismo –principalmente estoicos, pero no eran los únicos–. A continuación, mostraré los principales argumentos de los que el *Afrodísio* se valía en su apología de la voluntad frente a los defensores del destino; para acto seguido centrarme de manera estructurada en las principales tesis de la *stoa* y sus posibles contrarréplicas frente al peripatético –destacando sobretudo la figura de **Crisipo (281/78 a.C-208/05 a.C)**–.

Como acabo de decir es en el *De Fato* donde Alejandro trata de combatir a todos aquellos que consideran que el mundo se ve regido por el destino, es decir, que todo suceso que acontece en el mismo se da de manera determinada. Sobre estos y el destino dice Alejandro:

Que todos aquellos que hablan del destino dicen que él es una cierta causa para las cosas que suceden es fácil de comprender; en efecto lo explican diciendo que es causa del ocurrir de aquello que ocurre tal como ocurre.⁹

Dentro de estos, contra los que el *Afrodísio* centraba sus críticas, no solo se encontraban los estoicos, sino que, en base a los argumentos que emplea, podemos asegurar que son tres las corrientes de pensamiento contra las que centraba su pluma: el determinismo megárico, el fatalismo trascendente y el determinismo estoico –igual de importante a estos pudo ser el plenismo de Diodoro Crono, aunque Alejandro no parece hacer referencia al mismo–.¹⁰

El primero de ellos, el determinismo megárico, sostenía que:

todo lo que es el caso, siempre es el caso y no puede ser de otro modo y, correlativamente, que todo lo que no es el caso, nunca es el caso y tampoco puede ser de otro modo.¹¹

Por ejemplo si yo expresara la proposición: *la nieve es fría* estaría expresando un estado de cosas fáctico que estaría sujeto a una necesidad general¹², es decir, jamás podría manifestar un estado de cosas tal como *la nieve es caliente* ya que supondría expresar un estado de cosas contrafáctico que se manifestaría contra la realidad general.¹³ Para el determinismo megárico esto se aplicaría a todos los sucesos o estados de cosas –haciendo uso de la terminología estoica–. Es decir, el determinismo megárico lo que sostiene es una negación de la potencialidad de las cosas, no puede darse un cambio en estas, si algo deja de ser, niega a su anterior, y dado el caso, el antiguo estado fáctico pasa a ser un estado contrafáctico. Ya **Aristóteles (385 a.C-323 a.C)** en su libro IX de la *Metafísica* dedicó un capítulo a esta escuela:

Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está

⁹ Alex. Aphr. *Fat*, 166, 15.

¹⁰ Alejandro de Afrodísia., *op. cit.*, UNAM. p. XXVI.

¹¹ *Ibid.*, p. XXVI-XXVII.

¹² Salles, R., 2009. *Los estoicos y el problema de la libertad.*, UNAM Instituto de investigaciones filosóficas. p. 15.

¹³ Salles, R., *op. cit.*, p. 15.

construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que éstos caen¹⁴

¿es que uno va a dejar de poseer el arte cuando cese (de ejercerlo), pero va ser capaz de edificar, otra vez, inmediatamente después.¹⁵

En segundo lugar como hemos dicho, se encontraría en fatalismo trascendente, este guardaría en común con el estoico la creencia de que el cambio es posible¹⁶ –frente al anterior–, efectivamente para el fatalismo trascendente el futuro difiere del presente, el problema, o más bien, lo que lo diferencia del determinismo estoico, es que para éste el futuro ya está prefijado de manera autónoma, es decir, nada de lo que suceda ahora puede cambiar ninguno de los hechos que en el futuro acaecerán. Así, si mi destino es desfallecer a causa de mi enfermedad, de nada me servirá si tomo la decisión de acudir al médico o no¹⁷. Es decir, esta filosofía rompería la causalidad posible entre pasado, presente y futuro. Dicho planteamiento nos llevaría a dos posibles escenarios:

(A) Para todo suceso presente P y todo suceso futuro predeterminado F tales que P aparentemente explica por qué ocurre F , F habrá de darse aun cuando P no se diera, en el entendido de que P es contingente (esto es, P puede no darse en el presente), y de que si P no se diera, F se daría de todas formas.

(B) Para todo suceso presente P y todo suceso predeterminado F tales que P aparentemente explica por qué ocurre F , tanto P como F son necesarios (ambos tienen que darse), pero F no se dará *porque* se da P , esto es, aun cuando es necesario que ambos se den, no existe realmente una relación explicativa entre F y P .¹⁸

En el primer de los casos estaríamos realmente ante un fatalismo incoherente, puesto que, al separar la causalidad de los hechos presentes con los futuros, al ser los primeros contingentes y los segundos necesarios, no se tiene en cuenta el hecho fundamental de que para que los hechos presentes hayan llegado a darse debieron en algún momento del pasado haber sido a su vez hechos futuros y por tanto necesarios con respecto de los hechos presentes –y por tanto contingentes– que ahora estarían en pasado.¹⁹

Este determinismo además generaría el problema de lo que en la antigüedad se denominó el *ἀργὸς λόγος* (Argumento perezoso)²⁰ el cual defendía la preexistencia de

¹⁴ Aristóteles., *Metafísica*. 1046b 30

¹⁵ Arist. *Metaph.* 1047a. Alejandro de Afrodisia expondrá sus argumentos siguiendo esta línea en el *De Fato* IX. En general lo que ambos expondrán es que dicha filosofía se muestra contrario a lo evidente y comúnmente aceptado.

¹⁶ Salles, R., *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ Alejandro de Afrodisia., *op. cit.*, UNAM. p. XXIX.

¹⁸ *Ibíd.*, p. XXIX.

¹⁹ Salles, R., *op. cit.*, p. 46. Es decir, si estamos en un hecho presente P el cual se presenta como contingente y por tanto con tan sólo una aparente conexión causal con cualquier hecho futuro y necesario F . Debe tenerse en cuenta que en un tiempo pasado X donde S es un hecho presente y contingente, P sería sin embargo un hecho futuro y por tanto necesario. Lo mismo sucedería con S si retrocediésemos aún más a un tiempo pasado Y . Por tanto, este planteamiento fatalista sería incoherente.

²⁰ *Ibíd.*, p. 39. ``Si para ti es destino que te recuperes de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames a un médico; igualmente, si para ti es destino que no te recuperes de esta enfermedad, entonces

los hechos futuros con independencia de los hechos que pudieran suceder ahora, fomentando por tanto la inacción, poco importaría quedarse de brazos cruzados frente al destino puesto que nuestra elección de poco o nada servirá.

Por último, y como principal objetivo de su crítica encontraríamos al determinismo estoico. Éste encontraría su tesis central en que ``todo suceso o estado de cosas que se da es causalmente necesario''²¹, la cual se puede deducir a partir de otras dos tesis más concreta referentes a la causalidad, la primera: ``todo suceso y todo estado de cosas que se da tiene una causa''²² y la segunda, ``toda causa es suficiente para que se dé el efecto que produce''²³. El argumento primero provendría de Crisipo, el cual defiende dicha teoría sobre un principio de bivalencia²⁴, es decir toda proposición futura tiene sus valores de verdad ya dados, pudiendo ser verdaderos o falsos.²⁵ El segundo, por otro lado, encontraría su fundamento en la teoría estoica del eterno retorno²⁶. Éste, a su vez, reposaría sobre dos ideas fundamentales, la primera ``las relaciones causales particulares se subsumen bajo regularidades estrictas''²⁷ y ``dichas regularidades implican necesidad, esto es, dadas las mismas circunstancias, los mismos efectos han de ocurrir.'' ²⁸

Ideas estas que pasaremos a tratar en profundidad a continuación, pero antes, vayamos a ver que decía primero el *Afrodisio*.

no te recuperarás, llames o no llames al médico. Pero lo uno o lo otro está destinado; por consiguiente, no tiene caso llamar al médico. `` Cicerón., *De Fato*, 28-29.

²¹ Alejandro de Afrodisia., *op. cit.*, UNAM. p. XXXIII.

²² *Ibíd.*, p. XXXIII. O dicho de manera más desarrollada ``las relaciones causales se dan entre entidades corpóreas (σώματα), de las cuales una es la causa de que la otra satisfaga un predicado (e.g. el cuchillo es la causa en la carne de que ésta satisfaga el predicado *ser cortado*) ``. Salles, R., *op. cit.*, p. 29. Para entender esto mejor, quizás se necesario hacer una pequeña aclaración de la teoría estoica de los sucesos y los estados de cosas. Para el estoicismo la identidad de un suceso se compondría de dos elementos principales: unas determinadas cualidades de una entidad corpórea y la disposición de la misma. Así si dijéramos: *Platón camina desde la Academia a la muralla* tendríamos un suceso que se compondría de una determinada entidad corpórea: *Platón*, y una cierta disposición: *el caminar*. Si cambiásemos cualquiera de las dos, por ejemplo, si la entidad corpórea fuera *Aristóteles* en lugar de *Platón* o si la disposición fuera *correr* en lugar de *caminar*, el suceso sería completamente diferente. *Ibíd.*, p. 30.

²³ Alejandro de Afrodisia., *op. cit.*, UNAM. p. XXXIII. Del mismo modo, esto desarrollado diría: ``cuando un cuerpo A actúa causalmente sobre un cuerpo B, el efecto de la actividad de A es el predicado satisfecho por B`` Salles, R., *op. cit.*, p. 29-30.

²⁴ Alejandro de Afrodisia., *op. cit.*, UNAM. p. XXXIII.

²⁵ Dicha idea podemos encontrarla en el párrafo 28 del *De Fato* de Cicerón: ``Si hay movimiento sin causa, entonces no ocurre que toda proposición (lo que los dialécticos llaman un *axioma*) sea verdadera o falsa. Pues lo que no tenga causa eficiente que lo provoque no será ni verdadero ni falso. Pero toda proposición *es* verdadera o falsa; de modo que no hay movimiento sin causa. `` Salles, R., *op. cit.*, p. 31-32, que cita: Cic., *F.* 20. En este argumento, en forma de *modus tollendo tollens*, podemos deducir varias proposiciones, en primer lugar, que todo suceso (incluyendo aquellos relativos al futuro) poseen ya un valor proposicional verdadero o falso; de lo cual se sigue que todo suceso posee ya una conexión causal. Siendo por tanto que todo suceso que vaya a acaecer en el futuro, deberá tener ya su causa en el pasado, y por tanto, deberá tener ya cierto valor de verdad. *Ibíd.*, p. 32.

²⁶ Cf. Salles, R., *op. cit.*, p. 49-61.

²⁷ *Ibíd.*, p. 49.

²⁸ *Ibíd.*, p. 49.

Para Alejandro que el destino existe es algo que todos aceptan, a excepción dice de Anaxágoras²⁹. Sin embargo, hay algunos que han dilatado la potestad del destino, siendo que sobre el mismo no exista común acuerdo:

Sin embargo, ya no basta la preconcepción de los seres humanos para revelar qué es el destino y en qué cosas se da. En efecto, acerca de él, ni todos entre sí opinan las mismas cosas ni siquiera una misma persona opina siempre lo mismo.³⁰

Frente a estos Alejandro busca ofrecer una respuesta siguiendo estrictamente la filosofía del *Estagirita* –a pesar de que Aristóteles no trató de forma muy directa nada relacionado con el tema del destino–³¹. Es así que siguiendo a su maestro pasa a analizar qué tipo de causa sería por tanto el destino:

La distinción entre las causas resultará más comprensible si se observa en algún ejemplo tomado de aquello que llega a ser... Así pues, pongamos que la diferencia entre las causas es descrita en relación con una estatua, pues bien, como causa eficiente de la estatua tenemos al artesano que la ha producido... como materia, al substrato de bronce o piedra... Está también la forma que llega a darse en ese substrato por obra del artesano, y también ella es una causa de la estatua... Ahora bien, no sólo están las causas de la producción de la estatua: el fin para el cual ella ha sido producida no tiene una posición secundaria respecto a ninguna de las causas de su producción.³²

Siendo, que pasa a definir al destino como una causa eficiente:

Podemos con toda justicia contar al destino entre las causas eficientes, respetando la analogía entre el papel que juega él respecto a los eventos que determina.³³

Tras esto, y siguiendo de nuevo a Aristóteles, pasa a hacer una clasificación de las causas eficientes; dividiéndolas en primer lugar entre las causas eficientes que se dan en vistas a un fin u objetivo y las que no se dan en vistas a nada: ``tales como asir y doblar

²⁹ ``Pues bien, la preconcepción de los seres humanos establece suficientemente el hecho de que el destino es algo y es causa de que sucedan ciertas cosas de acuerdo con él... por ese motivo, ni siquiera Anaxágoras de Clazomene, a pesar de no ocupar, en cuanto a los demás un lugar deleznable entre los filósofos de la filosofía natural, es digno de crédito por testificar en contra de la creencia común de los seres humanos sobre el destino. En efecto, él dice que ninguna de las cosas que se dan, se dan según destino, y que este término es vacuo`` Alex. Aphr., *Fat.* 165, 20.

³⁰ Alex. Aphr., *Fat.* 165, 25.

³¹ Alejandro de Afrodísia., *op. cit.*, Gredos. p. 246. Es concretamente en el capítulo II donde Alejandro pasa a exponer la doctrina de Aristóteles en lo referente al destino frente a aquellos que ``suponen que el destino es cierta causa inalterable e ineludible`` que como veremos más adelante no solo hace referencia los estoicos sino también a megáricos y a los defensores del fatalismo trascendental. Frente a estos dice el *comentador* -en referencia a Aristóteles- ``hay quienes piensan que no todas las cosas que se dan, se dan según destino, sino que suponen que hay también algunas otras causas de las cosas que se dan; pero éstos tampoco establecen que el destino mismo sea firme e inalterable, sino que suponen que, aun entre las cosas que por naturaleza se producen según destino, algunas no se producen según él, sino <<contra la fatalidad>>`` Alex. Aphr., *Fat.* 166, 5. Es decir, la tesis aristotélica que Alejandro está apunto de desarrollar se fundamenta en que: no todo lo que se da se da necesariamente según destino, que existen más causas aparte del destino para con las cosas que se dan y que el destino en sí no es una cosa solidaria e inalterable, sino que entre las cosas que se producen según destino algunas no se producen por él sino contra el mismo. Alejandro de Afrodísia., *op. cit.*, UNAM. p. LIV.

³² Alex. Aphr., *Fat.*, 167-167, 10.

³³ Alex. Aphr., *Fat.*, 167, 10-15.

unas pajas o tomar y estirar los cabellos o cuantas cosas se dan de manera parecía a esto³⁴, de estas últimas dice, no puede darse división alguna. En cambio, de aquellas que se ven proyectadas hacia un fin estarían aquellas que se dan de acuerdo con la naturaleza, y otras, de acuerdo con la razón³⁵ y a su vez, dentro de las que se dan por razón podemos clasificar aquellas que se dan de acuerdo con las artes y las que se dan de acuerdo con la elección³⁶ las cuales se distinguen de las que se dan por naturaleza puesto que si bien estas tienen en sí el propio principio de su generación, las que se dan de acuerdo a la razón tienen fuera de sí su propia generación el responsable resulta ser el razonamiento sobre ellas del que se produce.³⁷

Ahora bien, Alejandro, asumiendo que el destino debe ser algo que se ve en vista a un fin, arguye que el destino no tendría por tanto potestad en aquellas cosas que se dan en dependencia a nuestra elección:

Pues las cosas que sean hechas por los artesanos según el arte, no parece que sean hechas por ellos por necesidad (ciertamente, producen cada una de ellas como si por igual tuvieran también el poder de no hacerlas; además, ¿cómo no sería absurdo que la casa y la cama hayan sido producidas según destino o que la lira esté afinada según destino?).³⁸

Clasificando así al destino dentro de las cosas que se dan por naturaleza y distinguiéndolo de aquellas otras cosas que se dan con un fin en base a nuestra elección y razonamiento. Siendo una de las características propias e intrínsecas a nuestra alma, la cual nos diferencia del resto de los seres:

Todos están de acuerdo en que el ser humano es por naturaleza superior a los demás animales en que a diferencia de ellos, no es arrastrado por sus impresiones, sino que tiene, por ella, un razonamiento crítico de las impresiones que le acaecen acerca de ciertas cosas que deben elegirse.³⁹

Es decir, es gracias a la existencia ontológica en nuestra alma de una facultad deliberativa por lo que tenemos la capacidad de elegir, de escoger en la realidad frente a las diferentes opciones que se nos pueden presentar. Siendo que no nos es posible deliberar acerca de todas las cosas, como aquellas que se han dado ya en el pasado o que dependen de otras personas.⁴⁰ Sino solo de aquellas cosas futuras y realizables por nosotros, siendo claro que obtenemos alguna ventaja de su elección y realización.⁴¹ Ventaja que tan sólo puede darse si de esa misma deliberación puede darse un objeto

³⁴ Alex. Aphr., *Fat.* 167, 25.

³⁵ Alex. Aphr., *Fat.* 168.

³⁶ Alex. Aphr., *Fat.* 168, 10.

³⁷ Alex. Aphr., *Fat.* 168, 15.

³⁸ Alex. Aphr., *Fat.* 169, 10.

³⁹ Alex. Aphr., *Fat.* 178, 15-20. Siendo esta la tercera y principal de las facultades con las que Alejandro de Afrodisia, siguiendo a su lejano maestro, clasificaba el alma: nutritiva, sensitiva o impulsiva y la racional deliberativa. Alex. Aphr., *de Anima.* 29, 5-25. Estando Alejandro, paradójicamente, influenciado en cierto modo por la noción estoica del impulso. Alejandro G. Vigo. 2009., *Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia.* Estud. filos. ISSN 0121-3628 n°40. Universidad de Antioquia. p. 248.

⁴⁰ Alejandro de Afrodisia., *Sobre el destino.* UNAM. XI p. 22.

⁴¹ *Ibid.*, XI p. 22.

distinto del mismo que otras veces hemos realizado, otorgándonos así una definición clara de la noción de libre albedrío, cuando frente a un mismo caso podemos escoger entre realizar una cosa y su contrario:

En efecto, para quien delibera, y aun cuando afirmara que todo sucede según destino, la búsqueda es, en torno a cada una de las cosas que caen bajo su deliberación, la de si ``debo hacer eso o su contrario``. En efecto, la verdad de las cosas practicables refuta a las opiniones erróneas sobre ellas. ¿Cómo no es absurdo afirmar que todos los seres humanos en común han cometido por su naturaleza este error?⁴²

Emplea aquí Alejandro el estilo tan propio que le caracteriza y que estará presente de una forma muy marcada a lo largo y ancho de este libro, apelando a ejemplos cotidianos y comunes para reforzar sus argumentos –bien podría deberse esto a la causa final de la obra, es decir, el buen recibimiento por parte de los emperadores Septimio y Caracalla–. En efecto, dicha estructura argumentativa se repetirá a lo largo y ancho de su obra, haciendo referencia a ejemplos cotidianos y comunes de nuestro día a día:

En efecto, que suceda muchas veces que cambiemos de idea respecto de las cosas que elegimos, es prueba suficiente de que asumimos de antemano que en las cosas practicables tenemos el poder de ser capaces de escoger lo opuesto.⁴³

Pero es en efecto frente a los estoicos contra quien centra sus principales argumentos⁴⁴, corriente filosófica sin duda mucho más extendida que las otras a lo largo y ancho del Imperio. Unos argumentos que como ya hemos dicho partían muchas veces de situaciones cotidianas, centrando su crítica y argumentario en cuestiones de filosofía moral:

por ello depende de nosotros la adquisición de las virtudes y no son inútiles ni vanas ni las alabanzas ni las censuras ni las exhortaciones hacia lo mejor, ni la educación mediante las buenas costumbres de acuerdo con las leyes.⁴⁵

Mismo esquema que influirá en distintos pensadores cristianos y neoplatónicos– contemporáneos o ligeramente posteriores– como podrán ser **Bardesane (154-222)** –el

⁴² Alex. Aphr., *Fat.* 180, 20-25.

⁴³ Alex. Aphr., *Fat.* 180, 25. Del mismo modo, en un momento dado realiza una afirmación que se asemejaría al argumento de la *apuesta de Pascal*: ``si alguien supiera que el que exista algo que dependa de nosotros, como nosotros lo pensamos y la naturaleza de los hechos lo atestigua, en nada es más verdadero que el que todo se dé por necesidad y según destino, sino que cada una de estas opciones es, en igual medida, o digna de creencia o no evidente, ¿a cuál opinión es más seguro y menos peligroso para los seres humanos atenerse, y cuál falsedad es preferible?`` Alex. Aphr., *Fat.* 191, 5

⁴⁴ Hay quien ha visto este escrito, como es el caso de P. Thillet, una denuncia motivada por el miedo a las consecuencias políticas que las doctrinas estoicas podrían arrastrar consigo. ``Thillet acude a la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, donde se narra la conversación que el emperador Vespasiano tuvo en Egipto con dos filósofos, Dión y Éufrates, en presencia de Apolonio. A requerimiento del emperador, la conversación versaba sobre la mejor manera de dirigir el imperio, y Éufrates defendió, desde una perspectiva estoica, que lo mejor que podía hacer era renunciar al gobierno de uno solo, y devolver la democracia y, con ella, la libertad a los romanos... Alejandro, en efecto, termina denunciando las nocivas consecuencias que la teoría del destino tal y como era expuesta por sus adversarios tenía para la vida común de los hombres (negación de la ley y del culto religioso, por ejemplo)`` Alejandro de Afrodisia. 2013., *op. cit.* Gredos., p. 254.

⁴⁵ Alex. Aphr. *Fat.* 198, 20-25.

cual escribió también un tratado titulado *De Fato* frente al determinismo gnóstico– u Orígenes de Alejandría:

This in fact the same criticism that Origen levelled against Gnostic determinism (...) like Origen, Bardaisan too fought both Gnostic and astrological determinism. Later on, Hierocles the Neoplatonist, an admirer of Ammonius Saccas and Origen himself, in his *On Providence* (reported in Photius Bibl. cod. 251, 462b) has the very same concept as Bardaisan displays: <<fate depends on providence>> and preserves human free will.⁴⁶

Los puntos sobre los que el estoicismo se asentaría serían –dice Alejandro– en primer lugar, que nada hay en el cosmos de lo cual otra cosa no se siga necesariamente⁴⁷, del mismo modo que ‘ninguna de las cosas que sobreviene es capaz de liberarse de las cosas que le han precedido’⁴⁸ es decir, nada de lo que se da se da sin causa –frente al fatalismo trascendente como dijimos–. En resumen todo lo que se da:

le sigue alguna otra, atada ésta a aquélla por necesidad como a su causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con lo cual está enganchado como su causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa.⁴⁹

Nada se da sin causa del mismo modo que nada surge del no ser,⁵⁰ esa sería la tesis central en la que se sustentaría el estoicismo y contra la que Alejandro se revolvía con especial énfasis. Pues de ser esto así, todo, incluido el futuro se verá determinado de una forma necesaria y causal. Dejando por tanto al hombre enclaustrado de forma predeterminada en la cadena causal de la naturaleza. Frente a esta idea Alejandro en cierto modo realza la categoría ontológica del hombre, –como ya vimos en el *De Anima*– es precisamente gracias a esa parte racional y deliberativa del alma que frente a las cosas y sucesos que nuestro intelecto percibe en el mundo, podemos responder de una determinada forma o al contrario –es decir, es gracias a dicha facultad que posemos libre albedrío–.

Pero no es sólo por las cosas que se da en el hombre que estas ideas, dice Alejandro son falsas. En efecto, la simple y llana evidencia podrá mostrarnos que esa idea según la cual de todo lo que es se debe derivar de formar causal y necesaria otra cosa, se ve muchas veces interrumpida por la eventualidad del azar:

Porque muchas de las cosas que se dan, por una interrupción en su crecimiento, o no desarrollándose o muriendo antes, no lograron volverse causa de nada conforme a la potencia que hay en ellos. Sin embargo, ¿de qué dirán que son causa las excrecencias que se producen en determinadas partes del cuerpo? ¿Y de qué son causa los monstruos

⁴⁶ Ramelli, I. 2014., *Alexander of Aphrodisias: a source of Origen's philosophy?*. Philosophie Antique, n° 14 (2014), 237-289. p. 264.

⁴⁷ Alex. Aphr., *Fat.* 192.

⁴⁸ Alex. Aphr., *Fat.* 192, 5.

⁴⁹ Alex. Aphr., *Fat.* 192, 5-10.

⁵⁰ Alex. Aphr., *Fat.* 192, 15.

y las cosas que se dan contra natura (las cuales, para empezar no pueden ni siquiera sobrevivir).⁵¹

Alejandro lejos de perderse en concatenaciones lógicas o afilados argumentos hace alusión a la misma realidad, la cual nos presenta que en efecto dentro de la misma a menudo surgen errores o desperfectos, los cuales no son sino deficientes efectos de sus causas a la par que nulas causas de nada, es decir anomalías que se escapan a toda lógica. Introduciendo así en cierto modo la noción del azar dentro del destino –a la que por supuesto los estoicos se oponían con tesón–. No rompiendo aun así Alejandro con la idea de que todo lo que existe lo hace por la existencia de una causa previa. En efecto para Alejandro que algo exista implica por necesidad la existencia de una causa previa, sin embargo, rompiendo así con los estoicos, que algo se dé como existente en acto, no implica que tenga que ser causa eficiente de nada:

no es necesario que Sofronisco, por el hecho de existir, ya también sea padre, esto es, causa de que alguien que viene después de él. Sin embargo si Sócrates existiera, entonces por necesidad, Sofronico sería para Sócrates causa de su nacimiento.⁵²

Es decir, hasta ahora las objeciones que Alejandro de Afrodisia presenta frente al estoicismo son la existencia de lo contingente y el azar en las causas de la naturaleza y el hecho de que ``también exista en los hechos u no sólo de palabras lo que depende de nosotros y lo contingente.´´⁵³

Es precisamente este último, el argumento central sobre el que edificará su crítica al estoicismo, la evidencia clara y común de que hay cosas que dependen de nosotros y de nuestra elección. La evidencia de que esto es así sería razón suficiente para eliminar cualquier objeción que pudiera ser hecha mediante argumento alguno.⁵⁴

Y es que de no ser así toda virtud o cualidad adquirida, o todo vicio o malsana costumbre aprendida escaparían por completo de cualquier tipo de alabanza o reproche posible. Siendo que esto es del todo contrario a la realidad, ya que vemos como justo y adecuado alabar al virtuoso y reprender al errado. Siendo que virtud y vicio dependen desde su juicio en la elección y responsabilidad:

por ello depende de nosotros la adquisición de las virtudes y no son inútiles ni vanas ni las alabanzas ni las censuras ni las exhortaciones hacia lo mejor, ni la educación hacia las buenas costumbres de acuerdo con las leyes.⁵⁵

Anticipando estas ideas elementos fundamentales y estructurales dentro del pensamiento de Orígenes como veremos. Así en su *Tratado sobre la oración*, obra que a pesar de su piadoso nombre recoge de manera sintética gran parte de lo esencial de su pensamiento más filosófico, nos dice:

⁵¹ Alex. Aphr., *Fat.* 193, 10-15

⁵² Alex. Aphr., *Fat.* 194, 5-10.

⁵³ Alex. Aphr., *Fat.* 194, 25.

⁵⁴ Alex. Aphr., *Fat.* 196, 20.

⁵⁵ Alex. Aphr., *Fat.* 198, 20-25.

Reflexione cada cual sobre la propia experiencia y verá si no hay que decir en plena sinceridad que él es el que quiere, el que come, el que anda, el que da y acepta ciertas opiniones o rechaza otras como falsas. Si se niega de hecho nuestra libertad, nadie puede admitir ciertas opiniones, aunque las presente con mil ingeniosas razones y persuasivos argumentos. De modo semejante, nadie podría hacerse a la idea de la vida humana.⁵⁶

Del mismo modo allí donde Alejandro anunció lo siguiente sobre los dioses y su conocimiento:

Afirmar que es razonable que los dioses tengan conocimiento anticipado de las cosas futuras (pues es absurdo afirmar que ellos ignoran alguna de las cosas futuras) y, bajo ese supuesto, intentar probar por medio de ello la tesis de que todo se por necesidad y según destino, no es ni correcto ni razonable.⁵⁷

En efecto las cosas imposibles retienen, por su propia naturaleza, ese carácter ante los dioses. Pues es imposible, incluso para los dioses, tanto hacer que la diagonal sea conmensurable con el lado como que sea el caso de que dos por dos sean cinco, o bien que no se dé algo que se ha dado.⁵⁸

Orígenes nos dirá:

Por eso, la presciencia de Dios no es la causa de todo cuanto haya de suceder ni de los actos de nuestra libertad que se ejercita por la propia determinación. (...) Podría, pues, decir Dios: escucharé a este hombre que ora con rectitud y de verdad. En cambio, no escuchará al otro, porque ora con malas disposiciones o porque no le conviene lo que pide ni está conforme al plan de Dios (...) Alguno quizás se desconcierta pensando que, como Dios conoce infaliblemente de antemano lo que va a suceder, hace que las cosas de suyo indiferentes concurren por necesidad a lo previsto.⁵⁹

En efecto, vemos así la honda huella que Alejandro dejó en el *Alejandro* –nunca mejor dicho–, anticipando como dije las tesis que serán expuestas en el próximo punto.

No obstante, algunos han visto en estos planteamientos un acercamiento aproximado pero no completo a las tesis estoicas, encontrando incluso en algunos autores fundamentos suficientes para afirmar la posibilidad de un compatibilismo entre el libre albedrío y el determinismo que defendían. Es por ello, a fin de hacer justicia, que pasará a repasar aunque sea de manera rápida –al menos más rápido de lo que me gustaría– dichos postulados.

⁵⁶ Orígenes. *De Oratione*. 4.2, Diciendo a continuación unas palabras que bien merecerían ser enmarcada entre sus más loables y trascendentales sentencias: “¿Quién está persuadido de que nada hay cierto? ¿Quién de manera que dude de todas las cosas? (...) Por miles de razones ingeniosas que se den en contra, nos obliga a actuar, elogiar o vituperar, sobre la base de que disfrutamos de libertad y que sus actos pueden ser dignos de alabanza o vituperio.”

Es decir dado que tenemos libertad y responsabilidad tenemos dudas y certezas, al igual que conocimiento acerca de la virtud y el vicio. Realza así Orígenes la ontología del hombre y sus atributos con respecto al mundo, anunciando unas sentencias “¿Quién está persuadido de que nada hay cierto? ¿Quién de manera que dude de todas las cosas?” que a fuerza nos transporta a otros autores y tiempos.

⁵⁷ Alex. Aphr., *Fat.* 200, 15.

⁵⁸ Alex. Aphr., *Fat.* 200, 15-20.

⁵⁹ *PEuch.*, I. 4.

Si nos paramos a analizar la crítica que Alejandro realiza contra los estoicos podemos definir esta como una crítica *externalista*, es decir, para Alejandro el hecho de que todos los estados o sucesos que ocurran en el mundo se deban a una causa precedente repercute en las propias facultades internas del sujeto y por tanto en su acción.

Para los estoicos los procesos psicológicos que se desarrollarían en nuestro interior se dividirían en tres. Los cuales se llevarían a cabo en una región del alma que se denominaría "directiva" (ἡγεμονικόν).⁶⁰ Para ellos en esta deberían darse tres procesos dentro de dicha actividad mental. En primer lugar la impresión (φαντασία), las cuales nos vienen provocadas por estados o sucesos del exterior, que contienen un valor proposicional verdadero o falso y que suelen transmitir información que nos impulse a la acción (*debo hacer x, es justo que haga x*).⁶¹ Dichas impresiones que nos mueven a la acción se las denomina impresiones *impulsivas*.⁶²

Además de esta, una vez recibida dicha impresión, esta pasaría a asentarse en nuestra mente. Dicho asentimiento (συγκατάθεσις):

se dirige al contenido proposicional de la impresión y consiste en un acto mental por el cual alguien acepta como verdadero el contenido proposicional de una impresión.⁶³

Para los estoicos esta sería independiente de la anterior, siendo que alguien podría tener una impresión sin necesidad de darla por sentada.⁶⁴

A estas dos debería sucederle en el esquema de la acción un impulso práctico (πρακτική ὁρμή), este no es sino una acción con respecto al mundo, un "movimiento del alma hacia algo."⁶⁵ En efecto, para los estoicos, la acción no solo se definiría como un cierto movimiento que en algún momento dado nos encontramos realizando, sino que debe guardar relación con un cierto tipo de tensión en la mente,⁶⁶ al menos así es como nos lo trasmite **Cleantes (330/300 a.C-230 a.C)** por "boca" de **Séneca (4-65)**⁶⁷ Es decir, debemos saber distinguir entre los sucesos o estados en los que nos vemos

⁶⁰ Salles, R., *op. cit.*, p.66.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 67.

⁶² *Ibíd.*, p. 67.

⁶³ *Ibíd.*, p. 67.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 68.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 68. Ya siguiendo este esquema podría entrarse en matices, profundos matices, acerca de la distancia o cercanía entre el asentar una impresión y el impulso hacia fuera de nuestra acción. Siendo que para algunos, asentar e impulsar hacia fuera se encontrarían estrechamente vinculados, siendo que una vez he asentado en mi alma la proposición "debo hacer x" me encontraría ya en cierto modo en un estado predeterminado para dicha acción, teoría que tendría sus semejanzas con algunas teorías de la acción contemporáneas, por ejemplo la de Donald Davison (Cf. "How is Weakness of Will Possible?"). Por otro lado habría otros que mantendrían más las distancias entre ambas. *Ibíd.*, p. 69.

A mi juicio, al menos centrándome en la teoría estoica y su refutación del determinismo externo, es fundamental que ambas nociones guarden las distancias, siendo que de lo contrario las impresiones y su posterior asentamiento en el alma guardarían una relación casi de necesidad sobre la acción del individuo, y por tanto, sería mucho más plausible entender la crítica que a estos se les hace. Es decir, sin separación de asentamiento e impulso no vería posible refutación alguna del determinismo externo.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 71.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 71.

inmersos y la acción propiamente dicha. Siendo, claro está, que a veces nuestro impulso a realizar una acción puede verse coartado por factores externos.⁶⁸

Una vez explicado el esquema básico dentro de lo que los estoicos entendían por acción, pasaré a examinar los elementos claves de la crítica que el determinismo externo achaca al estoicismo a la par que la respuesta que dentro de la teoría estoica del destino podríamos encontrar. Dicha respuestas encontraría su más sólida defensa en Crisipo de Solos.

Para el determinismo externo el hecho de que todo efecto necesite de una causa previa de la que se derive de manera necesaria nos lleva a la obligación de establecer un vínculo de necesidad entre el conjunto de estados y sucesos que ocurren en el mundo y los procesos psíquicos que ocurren en nuestro interior. Quizás el principal exponente que sostuvo esta objeción frente al estoicismo no fuera otro sino **Epicuro (341 a.C-270 a.C)**:

La objeción está documentada en Cicerón (*F* 40). No podemos saber con certeza quién es su autor. Una posibilidad, defendida por Pamela Huby, es que haya sido Epicuro. Otra posibilidad, que Max Pohlenz ha considerado, es que haya sido Arcesilas, un académico escéptico contemporáneo a Zenon. Por razones que indicaré en la próxima sección, me inclino por la tesis de Huby.⁶⁹

La objeción, recogida por Cicerón como acabamos de decir, se desarrollaría de la siguiente manera:

Ellos (*sc.* Quienes formularon la objeción) argumentaban como sigue: ``<a> si todas las cosas se dan por destino, todas se dan por una causa antecedente. Y si también el impulso, así también las cosas que le siguen al impulso; <c> por lo tanto, también los actos de asentimiento. Pero <d> si la causa del impulso no se ubica en nosotros, tampoco el impulso mismo depende de nosotros; <e> pero si esto es así, tampoco las cosas que el impulso produce se ubican en nosotros (esto es, tampoco tienen su causa antecedente en nosotros). Por lo tanto, <f> ni los actos de asentimiento ni las acciones dependen de nosotros, de lo cual se sigue que <g> no son justos ni el elogio ni la censura, ni los honores ni los castigos.⁷⁰

En resumidas cuentas este argumento podría simplificarse en que, puesto que el impulso que aparece en mí tiene su causa en factores externos, y puesto que dicha causa

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 71. Salles pone dos ejemplos, el primero: tengo la intención de caminar pero veo imposibilitada dicha acción por la existencia de un muro. O al contrario, tengo intención de permanecer inmóvil pero dicha posibilidad se me da como imposible al verme arrastrado por un huracán.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 73.

⁷⁰ *Ibíd.*, p.73-74. Que cita: Cic., *F*. 40. ``ii que ita disserebant: ``Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et si adpetitus, illa etiam quae adpetitum sequuntur; ergo etiam adsensiones. at si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetibus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem quae adpetitu efficiuntur sunt sita in nobis. non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sunt nec vituperationes nec honores nec supplicia.``

determina por completo el efecto que genera, los impulsos que pueda tener están completamente determinados por factores externos.⁷¹

Esta réplica que parecería ser hecha por Epicuro, bien se asemeja a la que el propio Alejandro de Afrodisia realizaba frente a estos. Este argumento, el cual se muestra como perfectamente ordenado y coherente en cuanto a su fin y crítica –demostrar el incompatibilismo entre el estoicismo y el libre albedrío– encontraría una fuerte oposición por parte de Crisipo, como hemos dicho.

Para responder a dicha acusación Crisipo arguye que si bien es cierto que a todo efecto debe suponerse una causa precedente, existirían diferentes tipos de causa, siendo que a veces para que X pueda darse no será suficiente una causa sólo sino la conjunción de varias.

Dicho argumento de Crisipo podemos encontrarlo, de nuevo, por boca de Cicerón:

Crisipo por su parte, al rechazar la necesidad y pretender que nada sucede sin que existan unas causas preestablecidas, distingue entre los tipos de causa, de modo que, por una parte, pueda rehuir la necesidad, y, por otra, mantener la existencia del destino. «Pues –dice– unas causas son absolutas y principales, otras coadyuvantes y secundarias.»⁷²

Y para aclarar esto expone su famoso ejemplo del cilindro:

«Por tanto» –dice–, «del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el movimiento rotatorio, así la visión ofrecida producirá aquella impresión, ciertamente, y casi dejará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento estará a nuestro arbitrio, y este asentimiento –del modo que se dijo en el caso del cilindro–, una vez ha sido provocado desde el exterior, seguirá moviéndose en lo sucesivo a consecuencia de su propia fuerza y de su propia naturaleza.»⁷³

Es así, haciendo una distinción de las causas, como Crisipo logra preservar en su filosofía la idea estoica de que todo lo que se da se da por una causa, a la par que sostiene el compatibilismo de este con el libre albedrío del sujeto. Siendo que, por lo que Cicerón nos da a entender en su *De Fato*, a la mente del sujeto le correspondería esa causa «absoluta y principal» mientras que al suceso externo se correspondería con su causa «próxima y auxiliar»⁷⁴, dotando así de una cierta autonomía e interioridad el *asentimiento* del sujeto,⁷⁵ al establecer como necesaria la conjunción de dos tipos de causas a la hora de poder dar una explicación al fenómeno de la acción humana en el cosmos.⁷⁶

⁷¹ *Ibíd.*, p. 75.

⁷² Cic., *F.* 18, 41.

⁷³ Cic., *F.* 19, 43.

⁷⁴ Salles, R., *op. cit.*, p. 80.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 80

⁷⁶ En contra también de esta idea del determinismo y el estoicismo parecería que Crisipo defendía una teoría de hechos causales «codestinos». Esta teoría vendría a decir que existen hechos predestinados en el futuro a la par que codestinos con sucesos presentes. Es decir, que un hecho futuro Y, se dará sí y

En resumidas cuentas, y simplificando algunos matices, esta sería la principal objeción que Crisipo lanza frente aquellos que relacionaban –y relacionan– la teoría estoica del destino con el determinismo externo. Claro está que no es tema sencillo ni de fácil resolución⁷⁷ y que por supuesto merecería ser tratado de una forma mucho más extensa. Una forma que por desgracia no me puedo permitir dado la naturaleza limitada –en cuanto a forma– del presente trabajo. Sin embargo concluyo el presente punto, satisfecho en cuanto al fin que trataba satisfacer, que no es otro sino el de plasmar de manera sólida y clara un contexto y un conjunto de ideas –el del libre albedrío y el determinismo– que tendrán una influencia enorme en el periodo en que al que a continuación daremos paso.

1.2.2 Medio-platonismo y la libertad: Filón de Alejandría

Ciertamente a partir de este punto podemos afirmar que ya nos encontramos inmersos de pleno en la materia. Si bien he optado por situar a un autor tan fundamental para el tema a tratar como **Filón (15 a.C-45 d.C)** en este espacio previo; los motivos que me han llevado a ello son más estratégicos que de adecuación al tema, siendo que en Filón encontramos números elementos que de manera decisiva dejaron su huella en muchos de los autores que trataremos.

Y es que en efecto, para entender el progreso y desarrollo del platonismo en *Antigüedad Tardía* la figura de Filón de Alejandría se nos muestra como imprescindible y fundamental. Si bien, como toda figura importante, no está ausente de polémica. Ya que en su obra son muchos y variados los elementos e influencias que se dejan ver provenientes de las diferentes corrientes filosóficas de su tiempo⁷⁸. Siendo que es difícil definirlo, no quedando claro si es más judío que platónico o viceversa. Lo que sin embargo queda patente y es claro, es que Filón es un personaje fundamental a la hora de

sólo si un hecho presente X se da. Esta teoría se encontraría recogida por Diogeniano, epicúreo tardío del siglo segundo y cuya doctrina encontramos recogida en Eusebio, *praep. Ev.* 6. 8. 28 (*Ibid.*, p. 41-42): “En efecto dice <Crisipo>, así como, si alguien asevera que Hegesarco el luchador saldrá completamente ileso de la pelea de box, sería absurdo que uno esperara que Hegesarco peleara con la guardia baja porque él estaba destinado a salir ileso (habiendo dicho esto quien hizo la aseveración debido a la excelente guardia que emplea este hombre para no ser golpeado), así también en los demás casos.” *Ibid.*, p. 42. Es decir, Hegesarco saldrá ileso del combate (Y) si y solo si pelea con la guardia alta (X). Esta sería otra pequeña argucia que Crisipo establece para conseguir algo más de “espacio” al libre albedrío y la capacidad de decidir del hombre. Claro está que me surgiría la duda (idéntica a la que se objeta al primer modelo causal de fatalismo trascendente, p. 28) de que si bien Y sólo se dará de manera necesaria si se da X , esta a su vez dependería de otra causa anterior, por la propia teoría estoica de que todo suceso procede de una causa.

⁷⁷ Al fin y al cabo muy poco nos ha llegado realmente de la obra de Crisipo, siendo que el jugo de donde se extrae el núcleo fuerte de su doctrina muchas veces viene ya exprimido –quien sabe si en demasía– de referencias secundarias al mismo.

⁷⁸ Así para algunos autores como Brehier el núcleo principal de la doctrina de Filón se sustentaría en el estoicismo, mientras que para otros como Billing la doctrina principal en la que se sustentaría sería el pitagorismo y el platonismo. Del mismo otros autores como G. Reale y R. Radice señalan como destacable en Filón su papel clave como precursor y antecesor del cristianismo. Posturas todas ellas que no tienen por qué ser del todo incompatibles. Lisi, F. L. 2011., *El De ofificio mundi de Filón de Alejandría*. Instituto de estudios clásicos “Lucio Anneo Séneca. ISSN: 1699-7840. p. 5-6.

entender el platonismo romano dada las importantes aportaciones que podemos encontrar en su obra.

En efecto, para autores como G. Reale o R. Radice, Filón sería un autor cuya doctrina se desligaría de aquel platonismo que sucedió a la muerte del *maestro* y que durante tiempo se mantuvo en forma escepticismo.⁷⁹ Escepticismo que ciertamente ya había sido superado anteriormente bajo la dirección de la Academia de **Antíoco de Ascalón (130-68 a.C.)**.⁸⁰ Siendo que, este platonismo renovado, del que el propio Filón es protagonista, tendría como elementos centrales: la existencia hipostática de un mundo de las ideas, del cual el mundo sensible es sólo copia;⁸¹ y la reafirmación del concepto de Dios, el cual se sitúa por encima de las Ideas⁸²—ideas cuya concepción se corresponderían con el pensamiento mismo de Dios—. ⁸³

Esto tendría como consecuencia la caracterización de la razón como una facultad en cierto modo secundaria e insuficiente para alcanzar el conocimiento de esos primeros principios —Dios, al cual accedemos por su *Logos*—, siendo que para poder alcanzar el mismo debamos recurrir más bien al rito y el misterio.⁸⁴; ejemplo de esto será la importancia que Filón dará al empleo de la alegoría en la interpretación de las sagradas escrituras, la cual tendrá una importancia fundamental en autores como Orígenes o **Gregorio de Nisa (335-394)**.

Del mismo modo la ley moral adquiriría la categoría de mandato divino,⁸⁵ mandato el cual nos es legado por medio de ese *Logos*, entendiéndose este como la hipóstasis de ese mundo de las Ideas intermediario entre Dios y los hombres; es por medio del *Logos* como a lo largo de la historia dicha ley moral ha quedado inscrita en la tradición escrita. Siendo que para Filón en efecto su aspiración —influido por el espíritu oriental y helenístico de la coiné— es la universalización del *Nomos* judío, es decir, de la *Torá* como ley universal —a la que accedemos y alcanzamos por medio del *Logos*— la cual no sólo rige la vida moral, sino la naturaleza y la realidad en todos sus estamentos.⁸⁶ Del mismo modo nuestra alma, que está en contacto con ese mismo *Logos*, vive de manera provisional en nuestro cuerpo, el cual es empleado como instrumento en vida⁸⁷. Nuestra alma, gracias a ese mismo contacto con Dios por medio del *Logos* —que es ley del cosmos y de la realidad completa como hemos dicho— comprende y está en relación con el resto de realidades, aspirando según su comportamiento moral a ascender y liberarse del cuerpo al final de sus días.

⁷⁹ Lisis, F. L., *op. cit.*, p. 6.

⁸⁰ De Garay, J. 2007., *El nacimiento de la libertad: Precedentes de la libertad moderna*. Thémata. p. 39-40.

⁸¹ De Garay, J., *op. cit.*, p. 40.

⁸² Lisi, F.L., *op. cit.*, p. 6.

⁸³ *Ibíd.*, p. 6.

⁸⁴ De Garay, J., *op. cit.*, p. 40.

⁸⁵ Lisis, F.L., *op. cit.*, p. 6.

⁸⁶ J.A. Antón Pacheco. 2004., *El universalismo judío-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso*. Convivium, Universitat de Barcelona. ISSN: 0010-8235. p. 173.

⁸⁷ De Garay, J., *op. cit.*, p. 40.

Como podemos ver, la inspiración que a Filón mueve en la elaboración de su filosofía es el espíritu de la coiné. En efecto, influido por el helenismo que tras la conquista de Alejandro se había derramado por todo el oriente; y que el derecho romano y el estoicismo no habían hecho sino apuntalar. Filón erigió su filosofía no por ello sin dejar de verse influido por su propia condición de judío.

Es sobre esta deliciosa y variada síntesis desde la que la Filón elaborará una filosofía genuinamente original y propia contribuyendo de manera fundamental al desarrollo de la filosofía en los siglos posteriores. Siendo esa universalidad, uno de los elementos más interesantes de su obra. Idea que como hemos dicho provendría de esa concepción de ley natural que encontraríamos en el estoicismo –y que de igual modo influiría en otro judío coetáneo a su tiempo, Pablo de Tarso–.⁸⁸

Sin embargo, en Filón dicho carácter universal no sólo englobaría a todo el género humano, sino que el cosmos completo se vería bajo la regulación de un mismo orden, de un mismo *Logos*. En efecto, en Filón el *Logos* ocuparía la función de intermediario entre Dios y los hombres en todos los ámbitos del universo. El *Logos* es equivalente al mismo pensamiento divino, idéntico a Dios mismo, siendo intelecto de Dios y objeto del pensamiento a la vez, pero mostrándose diferente al mismo.⁸⁹ Del mismo modo el *Logos* es el instrumento por el cual Dios se ha valido para la configuración del mundo, siendo que en base a su acción el cosmos entero ha sido configurado y ordenado⁹⁰, en él se guardan todos los planes e *ideas* de Dios, y por medio de él todo ha sido hecho. Es por medio de este que Dios intercede en el mundo, siendo su función actuar de manera similar a la providencia de los estoicos, misma función que le dará Orígenes a dicha *epinoiai* –denominación dentro de la hipóstasis del *Hijo*–:

“Si bien, el conjunto de todo el mundo está estructurado por diversos oficios, no se debe pensar que desentona ni que discrepa en sí mismo, sino que tal como nuestro cuerpo, que es uno, consta de muchos miembros y es contenido por una sola alma, así también todo el mundo, tal como un cierto animal inmenso y extraordinario, creo que conviene suponer que es sostenido, como por una sola alma, por la Potencia y el Logos de Dios.”⁹¹

En efecto, el *Logos* es la manifestación de Dios en el universo en todos sus sentidos y estamentos desde la regularidad de los orbes en su movimiento hasta la sabiduría que se esconde tras las interpretaciones de la *Torá*.

A esta inmanencia con la que Filón caracterizará la presencia de Dios en el cosmos deberá añadirse en su estudio la trascendencia⁹² de ese primer principio, de Dios

⁸⁸ J. A. Antón Pacheco., *op. cit.*, p. 170.

⁸⁹ Reale. G y R. Radice. 2005., *Filone di Alessandria: Tutti i trattati del comentario allegorico alla Bibbia.*, Bompiani il pensiero occidentali., p. XC.

⁹⁰ *Ibid.*, p. XC-XCI.

⁹¹ Orígenes., *Peri Arche*. II. 1.3

⁹² El asunto entre la inmanencia o la trascendencia de Dios en el cosmos también sería un asunto que no parecería ausente de polémica. Véase: Lisi, F.L., *op. cit.*, p. 9

del cual se deriva el *Logos* y su acción en el mundo.⁹³ Pasamos así a otro de los puntos centrales dentro de la teoría de Filón. Me estoy refiriendo a la ``definición de Dios como libertad omnipotente``⁹⁴ dentro de un universo lleno de subjetividades: ángeles, demonios e incluso los astros⁹⁵ –subjetividades que de una manera similar estarán presentes en Orígenes–.⁹⁶ Dicho universo habría sido creado por Dios sin necesidad alguna de ello, tan sólo por su absoluta y autónoma libertad, al no estar determinado por necesidad alguna.⁹⁷ En efecto, Dios se caracteriza en Filón por su absoluta trascendencia, de Él tan sólo podemos decir que es el que es, es decir, el ser.⁹⁸ Siendo que tan sólo podemos hacer referencia a su existencia, no pudiendo decir nada de su esencia. Dios carece de atributo alguno que impregne de necesidad su existencia, Dios es pura indeterminación, libertad. Es tan sólo por su *Logos* que podemos tener conocimiento de Él, es decir, por su expresar, por su acción. Dios por tanto, el ser, es poder, potencia indeterminada.⁹⁹ Y el *Logos* es su expresión, una expresión que no está ya fijada, sino que es continua, Dios no para de crear, puesto que su *Logos*, su expresión no cesa nunca de manifestarse. Por tanto, el conocimiento, nuestro conocimiento, no nacerá fruto de nuestra inteligencia activa, sino del reconocimiento de nuestras capacidades *pasivas* –rechazando así la concepción aristotélica del saber–¹⁰⁰ siendo que este se nos da como una especie de *gracia*, la cual debemos saber acoger. Esa sería la mayor de las virtudes, el reconocimiento de que todo lo aprendido es un bien recibido. Siendo precisamente el mayor de los vicios el presuponer como responsabilidad propia el conocer y ser dueño de dicha virtud¹⁰¹. Configura por tanto Filón un cosmos dinámico e infinito, amparado en la *poiesis*, que no deja de hacerse. Dicha libertad está presente en nosotros gracias a nuestra propia facultad racional, a nuestro intelecto, el cual no se separaría de esa voluntad, sino que se mostrarían como equivalentes. Del mismo modo dicha presencia de la libertad como patente e intrínseca al alma humana, un alma que sin embargo no debe entenderse en términos aristotélicos sino judaicos, la cual tendrá un peso fundamental en algunos de los autores que veremos a continuación, como es el caso de Orígenes o Gregorio de Nisa.

⁹³ Es curioso sin embargo que la idea de una *creatio ex nihilo* del cosmos no quedaría del todo clara, siendo que quizás Dios debe ser entendido como ``arquitecto`` y creador de las cosas buenas, no necesariamente de las malas, dentro de las cuales podía ser incluida la materia. *Ibíd.*, p. 12.

Esto no se alejaría de la definición que muchos de los pensadores platónicos habían establecido en cuanto al ordenamiento del cosmos como puede ser el caso de Numenio de Apamea, el cual distinguía entre dos principios: *deus (singularitas)* y *silva (duitas)* véase Müller, G., *La doctrina de los principios en Numenio de Apamea*. Cuadernos de filosofía. p. 53.

⁹⁴ De Garay, J., *op. cit.*, p. 45.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 44.

⁹⁶ Véase por ejemplo la caracterización que otorga a los astros como seres que necesariamente poseen alma racional ejemplificada en su movimiento *por sí* y participan de la providencia divina de Dios en su acción. Idea que queda patente de una forma bastante clara en su *Tratado sobre la oración* y en algunos párrafos del *Peri Arche*: II. 1-7, I. 7.3. Cf. Scott, A., *Origen and the life of the stars: A History of an Idea*. Clarendon Press. Oxford.

⁹⁷ De Garay., *op. cit.*, p. 45.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 51.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁰⁰ De Garay, J. 2000., *La extrañeza de la inteligencia en Filón de Alejandría*. Anuario filosófico. p. 205.

¹⁰¹ De Garay. 2007., *op. cit.*, p. 59. Esta idea en cierto modo enlazaría con la ética de Orígenes, el cual atribuirá a todo pecado posible el cariz de idolatría, ya que el pecado nacería fruto de la pretensión del hombre de querer actuar por uno mismo, el cual es hecho a imagen de Dios, en lugar de en vistas a Dios.

2. CRISTIANISMO Y NEOPLATONISMO

2.1 Orígenes de Alejandría

Orígenes de Alejandría es uno de esos pensadores cuyo carácter y tenacidad consiguen sobreponerse a las innumerables desventuras que el destino interpone en su camino. Fue precisamente ese carácter y esa fuerza, propias tan sólo de un cíclope o un genio del pensamiento, las que lograron mantenerlo a flote y renombre frente al olvido y la amnesia que el tiempo fue dejando caer sobre el mismo. Si bien no pasó excesivo tiempo tras su muerte para ver surgir sus primeros oponentes, como sería el caso de **Metodio de Olimpo (250-311)**. Fue tras su condena en el quinto concilio ecuménico, el segundo de Constantinopla del 553, donde se trató de sentenciar su destino.¹⁰²

Sin embargo, dicha condena no fue motivo ni excusa para que no aparecieran fervorosos y acérrimos defensores de su persona y doctrina a lo largo de todos los siglos. Los cuales, de manera implícita o explícita, dejaban vislumbrar tras sus letras las ideas provenientes del maestro *Alejandrino*.

Parece sin embargo que es ahora, en nuestro tiempo, cuando ha comenzado a decantarse la balanza a su favor. Siendo que un teólogo de la talla de von Balthasar:

Insistió enérgicamente en que fuese puesto a la altura de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, confiriéndole así el lugar que le corresponde históricamente: con pleno derecho.¹⁰³

Sin embargo, en el campo de la filosofía, si bien existen –y cada vez más– distintas y dispares investigaciones serias sobre el mismo, el tesón y esfuerzo de las mismas aún no han logrado situar a Orígenes en el puesto que se merece dentro de la filosofía. Es por ello, motivado por esta causa por lo que escribo estas líneas, prometiendo al lector no adentrarme en exceso en el vecino y cercano campo de la teología. Sino acercarnos a este autor desde un punto centralmente filosófico, analizando desde esta misma perspectiva los elementos que subyacen en su obra y las ideas que en la misma dejó plasmada con ese carácter y valor que le sirvieron para ganarse el sobrenombre de *Adamantino*, y que sin duda dejó una honda huella tanto en los siglos que lo circundaban como a lo largo de la historia. Y es que como veremos, en Orígenes la libertad es un punto central y original en su obra, siendo fundamental su comprensión para entender la configuración que durante los siglos venideros fue formándose. Una defensa que no realizaba motivado por el capricho de su soporífera pluma, sino en la

¹⁰²Algunos autores como Henry Crouzel señalan que dicha condena no fue realmente contra Orígenes sino frente a alguna de las corrientes que habían aflorado en esos tiempos derivada del origenismo –cuyos integrantes fueron denominados los isocristos–, siendo además tratada en el espacio previo a la apertura del concilio, no quedando registrada en las actas del mismo. Cf. Crouzel, H. 2015., *Orígenes: un teólogo controvertido*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid., p. 378.

¹⁰³ Küng, H. 2015., *Grandes pensadores cristianos*. Editorial Trotta., p. 45.

defensa ontológica del hombre y su libertad frente a aquellos que trataban encorsetarlo en estrechas categorías.

2.1.1 Orígenes ¿un platónico?

A continuación pasaremos a analizar de manera concisa y sin extendernos demasiado –pero evitando caer en simplicidades– un tema realmente espinoso y complejo a la hora de estudiar a Orígenes. Este es, la relación existente entre el *Aleandrino* y el platonismo. El por qué veo necesario hacer estudio de este asunto resalta evidente por distintos motivos. Siendo que, a la hora de adentrarnos en la figura de Orígenes y sus distintas influencias, parecerían existir grandes discrepancias en torno al mismo. Ya que en esta polémica podríamos encontrar tanto a autores que definirían a Orígenes como un pensador marcadamente platónico –o neoplatónico–; como autores que definirían exactamente lo opuesto, resaltando la contrariedad entre muchos de sus puntos y la doctrina de Platón.

Empezando por los primeros, ciertamente no son escasos ni carentes de renombre aquellos que verían el sistema de Orígenes equivalente a la doctrina platónica. Así, el mismo Étienne Gilson llegó a manifestar esa equivalencia entre Orígenes y Plotino: “En un tiempo en que todavía no había algo como una filosofía cristiana, uno podía funcionar pensando como platónico y viviendo como cristiano”¹⁰⁴ llegando incluso a afirmar que no veía diferencia alguna entre la *tríada* plotiniana y la *Trinidad* de Orígenes. Esta equivalencia entre Platón –realmente Plotino– y Orígenes llevaría a suponer en su sistema un esquema subordinacionista, donde *Padre, Hijo y Espíritu Santo* quedarían establecidos de manera subordinada el uno frente al otro, en perfecta sintonía con el sistema neoplatónico: *Uno, Nous y Alma del mundo* –al igual que con distintos autores medio-platónicos como por ejemplo Filón, al cual acabamos de ver–. Esta equivalencia tendría como principal aval un desafortunado pasaje del *Contra Celso* –concretamente el VI, 64– el cual suele servir como argumento final a la hora de tratar este asunto. En efecto, si nos atenemos a cualquier manual de filosofía que trate de manera ligera la figura de Orígenes podremos ver como a la hora de tratar este asunto lo categorizan de la siguiente manera, así por ejemplo si nos atenemos al manual de Copleston nos encontramos que:

No hay duda de que tuvo la firme y constante intención de ser y mantenerse cristiano ortodoxo; pero su deseo de reconciliar la filosofía platónica con el cristianismo y su entusiasmo por la interpretación alegórica de las Escrituras le llevó a ciertas opiniones heterodoxas. Así, bajo la influencia del platonismo, o más bien, del neoplatonismo, sostuvo que Dios, que es puramente espiritual, la Monada o Uno, y que trasciende la verdad y la razón, la esencia y del ser (en su libro contra el filósofo pagano Celso dice, siguiendo a Platón, que Dios está “más allá de la mente y la esencia”, creó el mundo desde la eternidad y por necesidad de la naturaleza. Dios, que es bondad, nunca pudo estar “inactivo” puesto que la bondad tiende siempre a la autocomunicación, a la autodifusión. Además si Dios hubiese creado el mundo en el tiempo, si hubiera habido alguna vez un “tiempo” en el que el mundo no fuese, la inmutabilidad de Dios

¹⁰⁴ Gilson, E. 2009., *El ser y los filósofos*. Eunsa. p. 54.

resultaría deteriorada, lo cual es una imposibilidad. Ambas razones están concebidas en dependencia del neoplatonismo.¹⁰⁵

Ciertamente esta sería una posición bastante asentada y defendida, la cual no sólo encontraríamos en los manuales básicos de historia del pensamiento, sino también por esforzados estudiosos como Daniélou o Antonio Orbe¹⁰⁶. Los cuales verían como muy claro el asunto de la *triada* subordinada del *Aleandrino*, fruto de la poderosa influencia de la tradición –neo– platónica. Esto ciertamente no estaría ausente de polémica y de discusión, siendo que también podríamos encontrar esforzados y reputados expertos en la materia que habrían encontrado dentro de la obra de Orígenes un pensamiento trinitario coherente y dentro de la ortodoxia.¹⁰⁷ Así, si nos fijamos en distintos puntos y párrafos de su obra encontraríamos también pasajes donde se nos mostraría de una manera más clara esa equivalencia ontológica entre el *Padre* y el *Hijo*, siendo quizás el más claro, como señala Patricia Andrea Ciner el correspondiente al *Comentario al Cantar de los Cantares*, concretamente:

Porque, si Dios Padre es amor y el Hijo es también amor, y por otra parte amor y amor son una sola cosa y en nada difieren, se sigue que el Padre y el Hijo son justamente una cosa y en nada difieren.¹⁰⁸

Del mismo modo si pasamos a comparar las distintas personas de la *Trinidad* con las *hipóstasis* de Plotino, podríamos observar toda una serie de discrepancias tanto en su coherencia interna como con su relación con el cosmos.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Copleston, F., *Historia de la filosofía*. Ariel. Barcelona, II p. 64. Del mismo modo si acudimos al manual de historia de la filosofía de Abbagnano encontraremos la misma cita y conclusión, véase: Abbagnano, N., 1982., *Historia de la filosofía*. Hora., I p. 255.

¹⁰⁶ Cf. Orbe, A. 1958., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos. Apus Aede Universitatis Gregoriana, Roma, vol. I., p. 675.

¹⁰⁷ No es mi intención entrar en profundidad en el asunto del subordinacionismo, el cual trato de manera más profunda en: Torres, R., *op. cit.*, p. 25-48. <https://hdl.handle.net/11441/79920>. Todo este asunto se nos mostraría ciertamente espinoso si tenemos en cuenta la cantidad de fragmentos aparentemente contradictorios, los cuales no nos permitirían ver más allá y establecer una visión de conjunto de manera sencilla. Sin embargo, autores como Henry Crouzel o la especialista en Orígenes Patricia Andrea Ciner si han visto en su obra esa coherencia interna que nos acercaría a una visión más *trinitaria* de Orígenes. Cf: Ciner, P. 2008; *Teología y mística en Orígenes ¿una cuestión mal planteada?*. Scripta Mediaevalia., p. 75., Cf. Ciner, Patricia Andrea. 2001., *Plotino y Orígenes: el amor y la unión mística*. Ediciones del instituto de filosofía. p. 119-120. Crouzel, H., *op. cit.*, p. 253-285.

¹⁰⁸ Orígenes., *Comentario al Cantar de los Cantares.*, II. 26.

¹⁰⁹ Así por ejemplo si comparamos el *Espíritu Santo* con la tercera *hypóstasis* encontraríamos claras discrepancias, siendo que el *Espíritu Santo* es algo propio del cristianismo, encargado de distribuir la *gracia* a aquellos que desde la fe mantuviesen un cierto contacto con este por medio del conocimiento místico. Es decir, al *Espíritu* sólo se le alcanza y conoce desde la fe. Cf. *PArch.*, I.3.5-8., II, 6, 5-6. En cambio en Plotino el *Alma del mundo* sí que puede ser accesible por medio de la razón, siendo su función ordenar a los racionales conectando el *Nous* con el mundo sensible, estableciendo por tanto una mayor relación en cuanto su función con Cristo-Hombre, el cual sería desde la preexistencia esposo de la Iglesia preexistente: “por eso es más bien él y no el Espíritu Santo, del que Orígenes dice que los paganos ni tienen idea, el que corresponde a la tercera hipóstasis de la tríada plotiniana.” Crouzel, H., *op. cit.*, p. 269. Por otro lado en cuanto a la segunda *hypóstasis* plotiniana bien parecería guardar algunas semejanzas con algunas de sus *epinoiais* –la *Sabiduría* y el *Logos*– sin embargo como hemos visto no estaría claro que el *Hijo* estuviera subordinado como si lo está el *Nous* con respecto a lo *Uno*, del mismo modo la potestad del *Hijo* es mayor, al abarcar también las funciones del *Alma del mundo*. Por último si bien para

No faltan, sin embargo, aquellos que frente a esta idea tan asentada que asociaría el pensamiento de Orígenes con el de Platón directamente nieguen cualquier relación más allá del mero plano circunstancial, viéndolos incluso como dispares. Tal sería el caso de Mark Edwark autor de *Origen Against Plato*¹¹⁰, título que puede llegar a parecer hasta estridente si nos atenemos a lo anterior. El cual remarca la distinción entre el dios de los filósofos y el Dios de Isaiah y Hosea:

In fact, we are told, there is no common ground between the abstrac theism of the philosophers and the living God of Isaiah and Hosea; Hellenized without knowing it; the Fathers misconstrued Christ's work as an unrepeatable miracle of reconciliation, rather than as a symbol of the permanet fellowship between humanity and God. This might not be good theology even if the history were sounder; as it is, the argument stumbles at the initial premise. Is is dangerous to count Plato as a monotheist, or a theist of any kind, when he did not, in any sense tha the Bible knows, believe in God.¹¹¹

En efecto, y tal como hemos explicado antes en relación con lo *Uno* plotiniano y el Dios cristiano, ambos parecerían guardar serias discrepancias como aquí señala Edwars. Sin embargo ¿podemos afirmar realmente que no habría relación *stricto sensu* entre Orígenes y Platón? Ciertamente no.

En efecto, es curioso cómo esta trifulca en ver hasta qué punto Orígenes puede ser considerado más platónico que cristiano o viceversa no es nada nuevo, de hecho ya en la antigüedad:

Origen was attacked by both Christians for being a (Platonist) philosopher, and “pagan” Platonists for being a Christian. He defended his identity of Christian philosopher before his fellow-Christians (ap. *Eusebius* HE 6.19.14; *Homilies on Jeremiah* 20.5)¹¹²

En efecto, que Orígenes sentía una enorme admiración por Platón no es ningún secreto si nos atemos a su propia obra. Sólo en el *Contra Celso* lo menciona:

más de ciento treinta veces a Platón y los platónicos, además de referirse a dieciséis de los diálogos –las alusiones más numerosas son a *República*, *Timeo* y *Fedro*–, a las *Cartas*, y por nombre a la mayoría de los autores antes mencionados. A pesar de que está polemizando con el platónico Celso, Orígenes no duda en hablar del “tan grande Platón” (τηλιχοῦτον Πλάτωνα, *Contra Celsum* IV, 39).¹¹³

En efecto, la filiación por la doctrina platónica –además de otras– por parte de Orígenes es de sobra conocida. En esta línea, algunos como Claudio Moreschini han afirmado que es en **Numenio de Apamea (s.II)** –neopitagórico muy cercano al medio-

Orígenes el *Padre* es simple, uno e inconmensurable, este actúa en el mundo, revelándose e interviniendo, cosa impensable en el sistema de Plotino.

¹¹⁰ Cf. Tzamalikos, P., 2006, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Brill. Leiden (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 77).

¹¹¹ Edwards, Mark. 2002., *Origen Against Plato*. Ashgate., p. 48.

¹¹² Ramelli, I. 2017., *Origen and the Platonic Tradition*. Religion. 8, 21., p. 2

¹¹³ Bastitta, F. 2012., *La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría*. Diánoia, volumen LVII, número 68. p. 143.

platonismo— donde encontraríamos los principales fundamentos filosóficos de su obra. Así:

Orígenes hace referencia a Numenio en varios pasajes del *Contra Celso*: en I 15 e IV 51 lo nombra con notable respeto; en V 57 recuerda una su obra, intitulada *La incorruptibilidad del alma*. De estas noticias nosotros sacamos que Orígenes poseía una comprensión bastante precisa de Numenio, y que no existía ningún otro filósofo que le fuese más familiar.¹¹⁴

De hecho muchos de los conceptos empleados por el *Aleandrino* parecerían provenir de la obra de este, como puede ser por ejemplo la caracterización de Dios como *Uno o monada*:

La unidad absoluta de Dios es subrayada por Orígenes en un paso central del tratado *Sobre los Principios*: Dios es: "una naturaleza simple e inteligible, una monada, y por así decir, una esencia, un intelecto y la fuente de donde toma principio toda la naturaleza intelectual y la mente (...). De este fragmento de Orígenes, como de aquel, arriba citado, de Numenio, se saca que ambos emplearon el término "uno" para indicar a Dios, adelantando, en esto, a Plotino. Sin embargo, más frecuentemente encontramos en Numenio y Orígenes que Dios es *nous* o "primus nous"¹¹⁵

Es bien sabido que en sus lecciones no sólo se valía de las enseñanzas de Platón y los pitagóricos, siendo que con frecuencia recurría a las distintas escuelas —a excepción del epicureísmo, el cual despreciaba—¹¹⁶, como por ejemplo el estoicismo, doctrina por la que sentía una gran filiación con respecto a su teoría moral —aunque rechazaba su teología y cosmología tildándola de materialista—.¹¹⁷

Sin embargo, es patente que es en Platón y en otros autores medio-platónicos, como podría ser el caso de Filón del cual recibe influencia tanto para su método exegético como su teoría sobre el *Logos*, de los que principalmente se vale para erigir su propio pensamiento. Un pensamiento que si bien se aleja de ser una perfecta copia inspirada del neoplatonismo —no olvidemos que Orígenes es un autor anterior a Plotino— se inspira en este pensamiento platónico para fundamentar su propia filosofía cristiana ortodoxa pero dentro de esa misma tradición medio-platónica:

Origen was against the pagan Platonism and the Gnostic Platonism of his day, as distortions —to his mind— of Platonism, while he himself intended to construct an orthodox Christian Platonism, against Gnosticism, Marcionism, and paganism.¹¹⁸

Sin embargo, y por último, cabría destacar un autor más, de otra escuela. Autor que no nos es ni mucho menos desconocido pues ha gozado de bastante protagonismo hasta ahora, este no es otro sino Alejandro de Afrodisia. El cual no sólo tuvo una importancia fundamental a la hora de consolidar la noción del libre albedrío sino que como veremos

¹¹⁴ Moreschini, C. 2004., *Storia della filosofia patristica*. Editrice Morcelliana. p. 141.

¹¹⁵ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 143.

¹¹⁶ Crouzel, H., *op. cit.*, p. 220.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 221.

¹¹⁸ Ramelli, I. 2014., *op. cit.*, p. 242.

podría haber influido de manera crucial en la configuración de su metafísica –y de su *trinitas*–. Siendo que, aquella afamada sentencia de Orígenes de la que **Atanasio de Alejandría (296-373)** hará uso tiempo después: οὐκ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (*ouk èn hote ouk èn: no ha habido momento en (el Verbo) no fuese*)¹¹⁹ frente a los arrianos. Podría ser que hundiera sus raíces en las doctrinas aristotélicas de Alejandro, Así, en el *Comentario a la Meteorología* de Aristóteles nos encontramos, en 64, 24-27, que:

There is no time when the time not exist (οὐδέποτε γὰρ ἔστιν ὅτε οὐκ ἔστι χρόνος) and when the universe (τὸ πᾶν) does not exist, and indeed it is *eternal* (ἀίδιον), whereas, for instance, any others of the big rivers that seem to be perennial (ἀενάων) are *not eternal* (ἀίδιοι), but there was a time (ἦν ποτε) when the place in which they now flow was arid, and there will be again time when it will be so (καὶ ὕστερον πάλιν ἔσται).¹²⁰

Básicamente vendría a repetir esa fórmula, aplicada al tiempo y al universo, los cuales siempre fueron eternos. No siendo así con respecto a los grandes ríos, los cuales, a pesar de que podemos pensar que dada su datación y tamaño siempre estuvieron ahí, no es así, siendo que todo aquello que no siempre estuvo y ahora está, en un futuro siendo razonables, tampoco estará. Del mismo modo en 78, 4-5 aplicará la misma fórmula, esta vez refiriéndose a los mares.¹²¹

Es decir, que podría suceder que Orígenes hubiera aplicado dicha fórmula que Alejandro empleaba para referirse al cosmos y el tiempo, para referirse a los *Principios*, es decir, al *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Esta fórmula de la que Orígenes se vale para hablar de la coeternidad del Verbo, y de la que Atanasio se valdrá. Junto con la noción de *ὑπόστασις* (hipóstasis) entendida ésta como sustancia individual, la cual será también el mismo Orígenes quien la introducirá y que según Ramelli podría tener del mismo modo sus orígenes en la obra de Alejandro de Afrodisia,¹²² son motivos más que suficientes, no sólo para reforzar el peso de la doctrina peripatética dentro de la obra del *Alejandrino*. Sino también para repasar los fundamentos y orígenes filosóficos de la propia concepción *trinitaria* dentro del cristianismo.

2.1.2 Preexistencia, hombre y Apocatástasis

Ciertamente a la hora de acercarnos a la obra de Orígenes se nos muestra como fundamental entender bien la importancia que la libertad y el libre albedrío ocupan

¹¹⁹ Crouzel, H., *op. cit.*, p. 242.

¹²⁰ Ramelli, I. 2014., *op. cit.*, p. 250. Que cita *Commentary on Aristotle's Meteorologica* 64, 24-27.

¹²¹ *Ibid.*, p. 250. Esta fórmula la veríamos repetida nuevamente, tanto en este mismo comentario como en *Topica* (80, 18). Esta sentencia se verá de nuevo repetida curiosamente en la obra de Miguel de Éfeso, el cual probablemente conservara fragmentos originales de la obra de Alejandro de Afrodisia. Véase: *Ibid.*, p. 250.

¹²² Ramelli hace referencia al *De Anima* de Alejandro, concretamente *De An. 19,19*: “Porque no es posible decir que el pneuma, el cual tiene existencia por sí mismo, es un género de alma: ningún género en efecto es tal que puede subsistir por sí.” Para ver más en detalle el argumento completo Véase: *Ibid.*, p. 253-260. Además Ramelli afirma que en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, Orígenes haría uso de otra serie de conceptos de origen aristotélicos, como por ejemplo el concepto de ὑποκειμενον. Véase *Ibid.*, p. 268.

dentro de la misma. Así un estudioso de la talla de Daniélou llegó a afirmar: ``che tutto il sistema di Origène si deduceva da due princìpi: l'amore di Dio e la libertà dell'uomo.``¹²³

En efecto, libertad y providencia parecen ser los dos pilares gracias a los cuales el resto de su estructura se sostiene y encuentra sentido. Y es que, para Orígenes, esta defensa de la libertad requería de un auxilio inmediato. Recordemos, que frente a esos primigenios brotes que nacían en el seno de la doctrina cristiana y que Orígenes trataba de nutrir por medio de su obra, habían surgido los no menos fecundos –aunque infinitamente más perniciosos para con la libertad– brotes del gnosticismo. Siendo que frente a estos, que determinaban la acción del hombre en base a su naturaleza, y por tanto defendían la realidad ontológica del mal y con ello una especie de predestinación a la hora de obrar y de salvarse. Orígenes erigió un sistema en donde el principio de autodeterminación del hombre, con el auxilio de la providencia, fueran el motor y rector del cosmos entero, constituyéndolo como una realidad moral plena.

Ciertamente me resulta complejo –dado lo limitado del espacio– comenzar a hablar del libre albedrío, ya que, como veremos a continuación, hablar del libre albedrío y la libertad en Orígenes implica hablar –directa o indirectamente– prácticamente de toda su obra. Tal vez, por comenzar por algún lado, podríamos empezar por la propia definición que él mismo nos da. La cual puede encontrarse tanto en el libro III de su *Peri Arche* como en su *Peri Euchès*. Aquí Orígenes comenzará a clasificar la realidad y los seres que la componen en función de su *movimiento*. Por un lado estarían aquellas cosas u objetos cuyo movimiento le vendría de fuera, como por ejemplo:

Las piedras y leña cortada, cuando han sido arrancadas de la cantera o han perdido la capacidad de crecer, integradas en un conjunto reciben el movimiento de fuera de sí mismas.¹²⁴

Es decir, la mera materia inerte, al igual que algunas plantas por ejemplo cuando son movidas,¹²⁵ carecería de movimiento propio. Esto, lo cual nos resulta obvio, podría ser más relevante de lo que parece, ya que, por lo que veremos a continuación lo que estaría haciendo sería defender la neutralidad ontológica de la mera materia inerte. Siendo que para Orígenes, ese movimiento *desde sí* sería lo que inferiría valor moral a las acciones.¹²⁶ En efecto, sobre la materia y el mal –y frente a los gnósticos– Orígenes nos dirá:

¹²³ Daniélou, J. 1948., *Origène: Il genio dil Cristianesimo*. Traduzione dal francese a cura di Silvestra Palamidessi. Edizione Archeosofica., p. 339.

¹²⁴ *PEuch.*, 4.1. Cf. *PArch* III, 1,2.

¹²⁵ *PEuch.*, 4.1.

¹²⁶ Lo cual no haría sino realzar uno de sus puntos centrales, esto es, la crítica a la gnosis valentiniana, e incluso a muchos otros pensadores de corte platónico que verían en la materia el origen del mal. Frente a estos Orígenes nos dirá, su naturaleza es neutra y su movimiento estará en aquello que desde fuera hace que tengan movimiento. Sería interesante ver hasta qué punto esto podría ser contrario a las tesis de Aristóteles y su física, según la cual a todo objeto le corresponde un movimiento natural según la naturaleza de sus elementos. Cf. Arist., *Cael* 300a20.

Senza dubbio è vero che il male non proviene da Dio, dacché secondo il nostro Geremia appar chiaro che *dalla bocca del Signore non verrà fuori il bene ed il male (Lam. 3, 38)*. Ma per noi non è affatto vero che la materia, la quale alberga nei mortali, sia la causa del male. Infatti lo spirito di ciascuno è responsabile della malizia che è in esso, la quale è il male: i mali in realtà sono le azioni che provengono dalla malizia, e a nostro modo di vedere nient'altro che questo è «il male», strettamente parlando.¹²⁷

A continuación de esto, en efecto nos dirá que dentro de los seres animados habría nuevamente una segunda clasificación. Por un lado estarían aquellos que se moverían *por sí* mismos, y por otro aquellos que se moverían *desde sí*. Estos seres que se moverían *por sí*, se corresponderían con aquellos que carecerían de alma –como las plantas–, pero que poseerían la causa de su generación y ampliación en sí mismos. Por otro lado aquellos que se moverían *desde sí* se corresponderían más bien con los seres que poseen alma, es decir el hombre y los animales.¹²⁸ Estos, que tendrían el principio de sus acciones *desde sí* mostrarían sin embargo una clara distinción. Siendo que si bien los animales, igual que nosotros, tendrían la capacidad de actuar por medio de impulsos frente a las representaciones que percibimos del mundo exterior, siguiendo en esto la teoría estoica del impulso –influencia que también deja verse en la obra de Filón–¹²⁹. Nosotros, gracias a nuestra naturaleza racional, tendríamos una facultad añadida, la facultad de juzgar.¹³⁰ Es precisamente en esta facultad de juzgar donde residiría realmente nuestra libertad, ya que frente aquellas representaciones externas y los impulsos a reaccionar que en nosotros generaría, tendríamos a su vez la capacidad de juzgar, pudiendo decidir si reaccionar o no a las mismas. Siendo que para Orígenes la definición que nos daría del libre albedrío sería:

Cuando, una vez que me he propuesto algo, la provocación de lo externo no (me) lleva a lo contrario.¹³¹

Mostrándonos una clara consonancia con la filosofía de Alejandro de Afrodisia y su concepción del libre albedrío¹³² basada en ser la propia causa –eficiente– racional de nuestras decisiones. En efecto es en función a nuestra naturaleza, que poseemos la facultad de decidir. Una facultad que Orígenes situaría en nuestra *psyché* o alma –concretamente en su parte superior–:

¹²⁷ *CCels.* IV, 66.

¹²⁸ *PArch.* III 1.2.

¹²⁹ Como hemos visto dentro de las distintas teorías que interpretan el estoicismo, para estos las representaciones que en nosotros causarían las impresiones externas nos producirían un impulso hacia un objeto determinado. Malvonado Villena, F. 1992., *Teoría estoica del impulso*. Florentia Iliberritana., p. 370. Siendo que como dijimos, quedaría abierto a debate la importancia del asentimiento del sujeto dentro de estas dos.

¹³⁰ *PArch.*, III 1.3.

¹³¹ *PArch.*, III 1.5.

¹³² No obstante, ya en Justino Mártir se puede ver formulada esta idea de la libre elección fruto de nuestra naturaleza a imagen de Dios. Véase., Bastitta, F. 2012., *El yo y la libertad: Raíces patrísticas de la antropología renacentista y moderna*. Revista de Instituciones, Ideas y Mercado Nº 56 ISSN 1852-5970., p. 46. Que cita *Apología* 43, 3-8; *Dialogus cum Tryphone* 88, 5, 1-6. Sería interesante ver hasta qué punto en Orígenes podríamos hablar de una especie de síntesis entre los postulados estoicos sobre la acción y el libre albedrío en Alejandro de Afrodisia. Ya que, bajo la luz de su doctrina parecerían situarse de manera conjunta y yuxtapuesta de una manera bastante ordenada.

Dans l'âme, second élément, reside le libre arbitre, donc la personnalité: si l'esprit est la conscience morale, l'âme est le pouvoir de choix, et les deux parties qui la composent la sollicitent dans le deux directions. Si elle suit l'esprit elle devient toute spirituelle, même en sa partie inférieure qui obéit à la supérieure, à la faculté `hegemonique´. Mais si elle se tourne vers la chair et reste sourde à la voix du pneuma, sa partie inférieure ôte à la supérieure son pouvoir hégémonique.¹³³

Y es que, a la hora de establecer su antropología y visión del hombre Orígenes se aleja de los términos platónicos, con los que muchos han tratado de relacionar¹³⁴, acercándose más a esa primera *Carta de San Pablo a los Tesalonicenses* (5,23):

que vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo sean conservados sin mancha para la parusía de nuestro señor Jesucristo.

En efecto la visión que Orígenes nos daría del hombre vendría establecida en una visión tricotómica, dividida en: espíritu (*pneuma*), alma (*psyché*) y cuerpo (*sôma*)¹³⁵ –mostrando de nuevo la influencia de Filón–. Como puede leerse en el texto anteriormente citado, el alma a su vez tendría una doble división: por un lado existiría una parte superior, más vinculada al espíritu, cuna del intelecto y nuestro libre albedrío. La cual además sería el alma que ya existía en la preexistencia,¹³⁶ elemento polémico y central en la obra de Orígenes como ahora veremos. Además, esta parte del alma sería aquella que fue creada a *Imagen* y semejanza de Dios. Es precisamente por esta semejanza –siguiendo el *ejemplarismo* platónico– como podemos conocer y *retornar* por medio de nuestra libertad a ese primer principio, mostrándose en sintonía con las máximas expuestas en el *Teeteto*.¹³⁷

Por otro lado se encontraría esa otra parte del alma, inferior, más apegada a la carne. Esta nos fue añadida después de la caída y a causa suya devienen todas las pasiones y tentaciones que podamos sufrir. No obstante, esta parte no podría decirse que fuera intrínsecamente mala, siendo que tan sólo albergar la tendencia –tentación– al mal, pudiendo sin embargo tornarse enteramente espiritual.¹³⁸

¹³³ Crouzel, H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arche au telos*, en: *Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa Analisi storico-religiosa*. U. Bianchi (ed.), Università del Sacro Cuore, 1981. p. 39.

¹³⁴ Así por ejemplo a las objeciones que Henry Crouzel lanza frente a aquellos que asociaban la antropología de Orígenes con la de Platón, argumentando que Platón tan sólo estableció una clasificación de las distintas partes del alma, Ugo Bianchi, argumentará con sólidas objeciones en defensa de una visión más corporal de la antropología de Platón, aludiendo a los argumentos que mostraba en el *Timeo* (69e-70a). ``Le premier est que, en réalité, les trois niveaux de l'âme, sont situées différemment dans le corps humain: dans la tête, dans la poitrine, dans le ventre. Donc il y a une connexion essentielle, intime, entre la situation trichotomique de l'âme et la qualité corporelle.`` Crouzel, H. 1981., *op. cit.*, p. 52. Cf. Ciner, P. A. 2001., *Plotino y Orígenes: el amor y la unión mística*. Ediciones del instituto de filosofía., p. 129., Cf. Torres, R., *op. cit.*, p. 49-50.

¹³⁵ Crouzel, H. 2015., *op. cit.*, p. 126.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹³⁷ Pl., *Tht.* 176b-177a. ``y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible (...) ``pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta``

¹³⁸ *Ibid.*, p. 128.

Es precisamente entre estas dos tendencias entre las que se bate el hombre, y entre las que debe elegir. Así, cuando en su *Homilía al Génesis* pasa a analizar el famoso pasaje de la mujer de Lot convertida en estatua de sal dice:

¿Qué delito tan grave hubo en el mirar atrás de la mente angustiada de esa mujer aterrada por un fantástico crepitar de llamas? Pero, puesto que la *Ley es espiritual* y lo que acaecía a los antiguos *acaecía en figura*, veamos si tal vez Lot, que no miró hacia atrás, no represente el sentido racional y al alma viril, y su mujer no sea aquí la figura de la carne. Pues la carne, que mira siempre a los vicios, es la que torna con su vista hacia atrás, a la búsqueda de los placeres, mientras el alma tiende a la salvación.¹³⁹

Sin embargo, es precisamente gracias a esa parte superior del alma, cuya naturaleza ha sido hecha *a imagen y semejanza* lo que dotaría a la filosofía de Orígenes de un cariz nuevo y renovado. En efecto, para Orígenes esa sentencia en plural presente en *Gén 1, 26*: “*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*” es interpretada como una conversación entre el *Padre* y el *Hijo*, la cual no vendría a significar otra cosa sino hagamos al hombre *a imagen de la imagen*¹⁴⁰—es decir, a imagen del *Hijo*—. Esta parte superior del alma, como dijimos sería donde reside nuestro libre albedrío y nuestra capacidad de conocer —en un plano marcadamente platónico, en cuanto que partiendo de la *imagen*, llegamos a la verdad superior: *logikai-Logos*—. Es precisamente por esa condición de *imagen de la imagen*, del *Hijo* y por tanto del *Logos*, por la que se nos puede considerar seres racionales es decir, *logika* o *logikai*. Sin embargo, el sentido que Orígenes da a esa noción de *logikai* en cuanto participante del *Logos*, no debe entenderse como una simple caracterización del hombre como ser racional. Sino que dicha definición implica unas nociones mucho más profundas.

En efecto, dicha noción de *logikai* por su semejanza al *Logos –homoïôsis–* se comprende entendiendo dicho conocimiento como *gnôsis* del *mystérion*, es decir, un conocimiento *mystikos*. Si bien podría parecer alejar el asunto del libre albedrío de esas categorías filosóficas que acabamos de ver, en esta reformulación del hombre como *logikai*, en cuanto a ser tendente al *Logos*, puede encontrarse una formulación genuinamente más profunda en cuanto a la autodeterminación del sujeto moral, en cuanto que este es capaz de formular y reformular su existencia.¹⁴¹ La libertad y su responsabilidad se muestran aquí como intransferibles y propias de cada uno, hasta tal punto que determina su propia existencia.¹⁴²

Es precisamente gracias a esa conexión con el *Logos*, la segunda *epinoai* en relevancia cuya función es la de auxiliarnos en nuestro progreso de ascensión y retorno, actuando en cierto modo como la *providencia*, como podemos acceder a los misterios y obtener un conocimiento auténtico:

¹³⁹ Orígenes. *Homilía al Génesis.*, V, 2.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 267.

¹⁴¹ Carbonel, C. 2016., *Auto-determinación y responsabilidad intransferible en Orígenes de Alejandria. Una consideración filosófica (De Principiis III,1)*. Anuario Filosófico, 49/2 (2016) 277-298 ISSN: 0066-5215., p. 291.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 293.

También se debe entender que ella es Logos de Dios, por lo siguiente, porque ella revela a todos los demás, es decir, a todas las criaturas, el sentido de los misterios y de los secretos que ciertamente están contenidos dentro de la Sabiduría de Dios. Por eso es llamada Logos, porque es como el intérprete de los secretos de la Mente.¹⁴³

Es decir, la libertad se iría perfeccionando y alcanzado grados superiores conforme la persona fuera progresando. Y al mismo tiempo, conforme esta libertad fuera perfeccionándose el sujeto alcanzaría una autodeterminación en su existencia completamente íntima y particular.¹⁴⁴ Libertad y existencia están profundamente ligadas entre sí en la obra de Orígenes. Un ejemplo de esto puede verse en su propio *Comentario al Evangelio de San Juan* cuando pasa a comentar el *lavado* de pies por parte de Jesús a sus discípulos, dejando claramente de manifiesto la necesidad de verse *bañados* por el Logos¹⁴⁵:

17. You seek what this reveals, whether it means: “unless I wash you who are supping with me, but have not been washed by me, you have absolutely no good part” or “not with me, your teacher and lord, but with those lesser than me, those who, after having been bathed, have neither supped at my supper nor had their feet washed by me.”¹⁴⁶

Visto esto, podemos empezar a ser conscientes de la importancia que la defensa de la libertad guarda dentro de la obra del *Alejrindrino*. Siendo que, de algún modo representa el pilar básico que abarca todo su sistema. Bien fuera en su teoría moral, bien en su astronomía,¹⁴⁷ o incluso en sus estudios de las escrituras –mediante su afamado método exegético–. Fruto quizás de esa idea filoniana de un Logos que ordena y abarca la totalidad del cosmos.

Esta continua confrontación en la que Orígenes sitúa al hombre, confrontación implícita incluso hasta en lo más profundo de nuestro alma, es lo que le lleva a plantear

¹⁴³ PArch. I.2.3

¹⁴⁴ Ejemplo de esto podría ser la hipótesis presentada, aunque arriesgada, de que el *Comentario al Cantar de los Cantares* no fuese simplemente un tratado de mística que hablara sobre el progreso y la purificación del alma sino que mediante ese método alegórico se estuviera hablando de la transformación ontológica del cuerpo etéreo en las distintas fases de transformación, progresión y avance que esta sufriría en su retorno hacia Dios. Véase: Andrea Ciner, P. 2018., *En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14, 2) El camino hacia la escatología de Orígenes*. Revista Teología. Tomo LV. Nº 127. Diciembre 2018: 31-49., p. 44.

¹⁴⁵ Andrea Ciner, P. 2016., *“Mi alma está aferrada a ti”: El camino hacia Cristo en el comentario al evangelio de Juan de Orígenes*. Cuadernos de Teología, Vol. VIII, Nº 2 diciembre 2016 | 10-33. p. 19.: “Jesús no dice a Pedro: ‘Si no te dejas lavar’ (una expresión en que se daría primacía a la participación de Pedro), sino ‘Si yo no te lavo los pies’, lo que supone una acción del mismo Jesús, no simplemente un ejemplo que deberá ser imitado” (Brown, *El Evangelio según Juan* 873).”

¹⁴⁶ Trigg, J. W., *Origen. Text: Commentary of John Book 32.1-140.*, II, 17. p. 216.

¹⁴⁷ Cf. Scott, A., *op. cit.*, p. 114-166. “One of his most controversial decisions was to adopt the old idea that there was a relationship between the astral soul and the human soul together with contemporary discussions of the soul's body to help explain the knotty Christian doctrine of the resurrection of the dead. Here he combined Pauline views on the spiritual nature of the resurrection with speculations on the star's body and on the role of the heavenly bodies in instructing the soul after death. Although the relative lack of interest in the visible heavens in scripture limited his speculations on the soul's heavenly journey to a certain degree, he thus also fit Platonic ideas on the soul's return to the stars into a Christian eschatology.” Scott, A., *op. cit.*, p. 165.

una noción de libertad siempre en *movimiento*, siempre en potencia. No hay momento en que no estemos deseando algo. Así nos dice:

Sin embargo, es preciso también saber que es imposible que la naturaleza humana no ame siempre algo. Efectivamente, todo el que alcanza la edad de la pubertad ama algo, ya sea menos rectamente cuando ama lo que no debe, ya sea recta y provechosamente, cuando ama lo que debe.¹⁴⁸

Efectivamente, si lo bueno es también lo que es digno de aprobación, y por bueno se entiende propiamente, no lo que mira a los usos corporales, ante todo lo que está en Dios y en las potencias del alma, la consecuencia es que amor digno de aprobación es aquel que se aplica a Dios y las potencias del alma.¹⁴⁹

Es decir, la teoría de la acción –por decirlo de algún modo– en Orígenes se caracterizaría en la búsqueda del *amor* al *Amor* –no olvidemos que para Orígenes Dios es *Amor*–¹⁵⁰. O dicho de otro modo un *querer* el *Querer*. Siendo ambas acepciones similares pero infinitamente dispares. Ya que, ese primer *querer*, un querer voluntario se correspondería con aquel querer que profesaríamos cuando optamos, un querer infinito en cuanto a que la voluntad juega con las diferencias: hacer o no hacer, *move* o no *move*. Pero a la vez limitado, en cuanto excluyente. Mientras que ese segundo *querer* se nos mostraría ciertamente opuesto, un querer igualmente infinito pero des limitado, que tienda hacia la unión. Es precisamente sobre esta *voluntad de Querer*; un querer en mayúscula que nada tiene que ver con un querer voluntario sino *amoroso* –nosotros no escogemos a aquellos a los que queremos–, sobre el que se asentará su sistema. He aquí el maravilloso juego del sistema de Orígenes, que nuestra voluntad nos lleve hacia ese querer:

Dos son, pues, los hijos de Abraham, uno el de la esclava y otro el de la libre, y aunque no lo sean también de la libre, ambos son hijos de Abraham (...) Luego, espiritualmente hablando, todos los que llegan al conocimiento de Dios por la fe pueden ser llamados hijos de Abraham; sin embargo, entre estos hay algunos que se adhieren a Dios por amor; otros por miedo y temor del juicio futuro. De ahí que diga el Apóstol Juan: El que teme no es perfecto en el amor; el amor perfecto expulsa el temor. Luego el que es perfecto en el amor nace de Abraham y es hijo de la libre. Pero el que guarda los mandamientos no por amor perfecto, sino por miedo a la pena futura y por temor de los suplicios, ciertamente es también hijo de Abraham y recibe dones, es decir, la recompensa de su obra (...) con todo, es inferior al que es perfecto no el temor servil, sino en la libertad del amor.¹⁵¹

Queda aquí perfectamente reflejada esa idea de la concordia entre voluntad y Amor, el amor de Dios es digno y loable de seguimiento, pero este es más loable si lo alcanzamos de manera *voluntaria*. Es sobre estos dos *quereres*, libertad y providencia como decía Daniélou, sobre los que se fundamenta todo el sistema de Orígenes. Es precisamente ese

¹⁴⁸ *ComCt.*, II, 39.

¹⁴⁹ *ComCt.*, II, 40.

¹⁵⁰ *ComCt.*, II, 26.

¹⁵¹ *HomGn* VII, 4.

el mensaje que trata de transmitirnos en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, la unión de la esposa –el alma o la Iglesia– con el Verbo hasta su completa adecuación y unión. Una progresión voluntaria hacia lo infinito que dejará una profunda huella en diversos y variados pensadores posteriores y su relación con la *epéktasis*, es decir, la progresión infinita hacia Dios. Ya fueran, pensadores situados dentro de la propia ortodoxia de la Iglesia, como serían el caso de Gregorio de Nisa o **Máximo el Confesor (580-662)**¹⁵², ya fuera por sendas quizás algo más *turbias* en cuanto a doctrina, como en el caso de **Evagrio Póntico (345-399)**. Del mismo modo, en occidente, podemos ver la huella de su pensamiento introducida de la mano de **Juan Casiano (360-435)** entre los siglos IV y V y que sin duda seguirán viéndose en distintos autores hasta tiempo después –como por ejemplo **Guillermo de Saint Thierry (1085-1148)**–. Y, que del mismo modo dejará ver su profunda huella e influencia en el Renacimiento, en autores como **Erasmus de Rotterdam (1466-1536)** o **Pico della Mirándola (1463-1494)**.¹⁵³

Desde esa primera ruptura entre ambas voluntades y *quereres*. Cuando las inteligencias preexistentes se enfriaron –Orígenes empleaba dos conceptos para definir dicha caída *sacietas*: es decir, se saciaron, se hastiaron y *psychos*: frío–. Es decir, dejaron de *querer* y cayeron de su contemplación, mutando sus cuerpos etéreos y deviniendo a lo que somos ahora. Hasta nuestra restauración y regreso a ese primer principio, la *Apocatástasis*. Estos dos principios se encuentran en el mundo y en el cosmos entero, siendo que el proceso final hasta esa misma restauración consistirá en esa vuelta a, en esa concordia entre el querer humano y voluntario y el *Amor* de Dios, un amor que se nos manifiesta de forma libre¹⁵⁴ pero se nos antoja como completamente necesario.

¹⁵² Cf. Máximo el Confesor., *Centurias sobre el amor.*, I, 4-5 “El que ama a Dios, valora su conocimiento por encima de todo lo que él ha creado; y su deseo, persevera sin cesar en él.” “Si todo ser ha sido creado por Dios y para Dios y si Dios es más sublime que toda su creación, quien abandona a Dios y se apega a lo más bajo, manifiesta que prefiere las criaturas a Dios.”

¹⁵³ Es interesante ver como en la más afamada obra de este último *Oratio de hominis dignitate*, dice interpretar, siguiendo el método alegórico, las enseñanzas de esa ascensión del hombre hacia lo divino. Siendo que primero deberemos atender al orden moral que refrena nuestras pasiones, después proseguir con la ciencia natural, y por último según las enseñanzas del patriarca Jacob, que según la interpretación hermenéutica de su simbolismo –las escala tendida hacia el cielo– representaría la filosofía contemplativa. Esta sería exactamente la misma clasificación que Orígenes nos muestra en su propio *Comentario al Cantar de los Cantares*, y que también estructura a fin de establecer ese ascenso y retorno a Dios. Siendo que *Abraham* representaría la obediencia moral –ética–, *Isaac* representaría la filosofía de la naturaleza –ya que es el que escudriña– y por último *Jacob*, que siguiendo el mismo simbolismo –dirá Orígenes– representaría la filosofía contemplativa. Cf. *ComCt.*, III, 17.

¹⁵⁴ Cf. Orígenes., *Homilías sobre el Evangelio de Lucas.*, III, 1 “Los seres que tienen cuerpo y son insensibles no hacen nada para ser captados por los demás, sino que, quieran o no, en cuanto estos últimos vuelven a ellos sus ojos, ven aquello a lo que se ha dirigido su mirada y atención. Porque ¿qué puede hacer el hombre o cualquier otro objeto que se encuentra encerrado en un cuerpo voluminoso para no ser visto una vez que esté presente? Por el contrario, todos aquellos seres que son más elevados y divinos, aunque se encuentren presentes, no son vistos si ellos no quieren; y depende de su voluntad el ser o no vistos.” Más adelante nos dirá que no fue Abraham el que vio a Dios dado su *ojo del corazón*, es decir, su capacidad propia de un ser bondadoso de acceder a Dios, sino que es por la voluntad de Dios que se le otorga la capacidad de contemplar sus dones. *HomLc* III, 1.

3. LA NUEVA ACADEMIA

A continuación, pasaremos a vislumbrar de manera sólida aunque no pesada los principales puntos filosóficos de la que fue la última gran escuela de la antigüedad: el neoplatonismo. En efecto, siendo conscientes de lo limitado del espacio que nos queda, pasaremos a centrarnos en los principales puntos a destacar de cada pensador que manera original y propia aportó dentro del pensamiento de esta misma corriente.

Un nuevo pensar que nace en sintonía y recepción de las demás corrientes filosóficas coetáneas a su tiempo. Una nueva filosofía que no aspiraba a la mera intelección de las formas de la naturaleza, sino a la contemplación de las mismas a modo de renovación personal y consciente, presentándose como una forma de vida. Esta nueva forma de existir y estar en el cosmos brotaba de la síntesis y reordenación de las viejas doctrinas de Platón –no viéndose por ello libre de fuertes influencias de las demás escuelas–. Es por tanto el neoplatonismo una filosofía de vida incluso, que:

Consiste, como sucedía en la escuela de Aristóteles, en vivir ``conforme al espíritu'', es decir, de una manera acorde con la parte más elevada de nosotros mismos, que es el intelecto. Aquí se fusionan el platonismo y el aristotelismo.¹⁵⁵

Una fusión sintética pero no por ello carente de originalidad y aportaciones propias, que como iremos viendo irá desarrollándose desplegando una fructífera y exótica rareza propia. En efecto, frente a la invitación a la vida práctica de escuelas como la estoica, la cual había sostenido un predominio claro con respecto al resto de corrientes durante gran parte de la vida del Imperio Romano, el neoplatonismo defendía y abogaba por el recogimiento, el descubrimiento y la progresión teórica del alma por medio de la contemplación –característica propia también del medio-platonismo judío de Filón–¹⁵⁶

Es en efecto ese quizás el problema central en el sistema de Plotino, el tratar de resolver el misterio y salvación del alma dentro de un cosmos que necesita de respuestas y de una coherencia racional interna que le dé sentido.¹⁵⁷

3.1 Plotino: Lo *Uno* como voluntad

Es precisamente en la búsqueda de dicho sentido, donde el alma necesita de respuestas que le indiquen un rumbo frente a lo trágico de la situación del alma en su epopeya de regreso y contacto con el *Bien* primario. Como Plotino se ve motivado a erigir su sistema. En efecto, si nos atenemos a la estructura y temática de las seis *Eneadas*,

¹⁵⁵ Hadot, P. 1998., *¿Qué es la filosofía antigua?*. Fondo de cultura económica. p. 175.

¹⁵⁶ Brehier, E. 1953., *La filosofía de Plotino*. Editorial Sudamericana., p. 8. Con respecto a la defensa por ese recogimiento y búsqueda interior, hay quien ha visto en Filón una especie de precursor de la vida monacal, ejemplo de ellos son sus textos sobre los terapeutas y la defensa de la vida ascética de los esenios Cf. Filón. *Todo hombre bueno es libre*.

¹⁵⁷ Brehier, E., *op. cit.*, p. 47.

entenderemos fácilmente que dicho orden que guardan no es causal. Así, si nos fijamos en su estructura y nos atenemos a su sistema veremos:

En este orden hay una intención visiblemente dogmática que consiste en partir de sí mismo (I) y del mundo sensible (II y III) para remontarse, mediante una ascensión gradual, al principio inmediato del mundo que es el alma (IV), luego al principio de esta alma que es la Inteligencia (V) y, finalmente, al principio universal de todas las cosas que es lo Uno o el Bien (VI).¹⁵⁸

Siendo que si bien sabemos que la estructuración de dicho sistema no correspondería al mismo Plotino sino a su discípulo y amigo Porfirio. Dicho esquema, sin duda marcará la hoja de ruta de todo el pensamiento neoplatónico posterior, el cual desarrollará una profunda y fértil tradición escolar –ejemplo de esto sería el *Manual de elementos de teología* de Proclo, en el que todas las materias guardan un orden perfecto¹⁵⁹–. Dicho esquema, además, pretende transmitirnos un orden claro de la visión cosmológica de Plotino, en el que el alma, en base a su aspiración hacia su *yo* genuino anhela por medio de su ascensión alcanzar la mera y pura contemplación.¹⁶⁰ Una ascensión que se logra por medio de una paulatina purificación de las pasiones.¹⁶¹

Es este, de manera resumida el sistema de Plotino. El cual pasaremos a continuación a tratar de una manera ciertamente opuesta, aunque no por ello contraria. Es decir, comenzando por el final, concretamente por la *Enéada* VI, 8 donde Plotino pasa a hablarnos de lo *Uno* y de la voluntad; analizando sus supuestos, para a continuación descender hasta terminar en esa primera *Enéada*, centrándonos en el hombre y en esa hermosa imagen que nos muestra en I 6:

Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de <<labrar>> tu propia estatua.¹⁶²

Sentencia que de una manera similar aunque quizás formulada de manera más hermosa veremos más adelante en Gregorio de Nisa:

“cada uno es el pintor de su propia vida, y el artesano (*technítes*) de la obra es la decisión (*proaíresis*)” (Gregorio de Nisa, *De perfectione Christiana*, 196.2-4).¹⁶³

En efecto, ya autores como Jérôme Gaïth¹⁶⁴ señalaron la posible influencia de la obra de Plotino, concretamente de la *Enéada* VI 8 en la obra del *Niseno*.¹⁶⁵No por ello, sin

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 31-32.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁶⁰ Cf. Plotino., *Enéadas.*, I 1, 13, 5.

¹⁶¹ Cf. *Plot.*, I 2, 4, 5-25.

¹⁶² *Plot.*, I 6, 9, 5-15.

¹⁶³ Bastitta, F. 2012., *El yo y la libertad: raíces patrísticas de la antropología renacentista y moderna.*, p. 50.

¹⁶⁴ Cf. Gaïth, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.*

guardar ambas profundas diferencias sustanciales, aunque eso lo veremos más adelante.¹⁶⁶

De una manera en cierto modo similar a la que planteó Orígenes anteriormente, en Plotino, uno de los elementos centrales de su sistema –por no decir el elemento central– es esa ascensión y encuentro del alma con el principio primero, con lo *Uno*. Un principio que Plotino define como el *Bien* mismo, al cual toda actividad va dirigida y toda contemplación abocada:

“Suponiendo, pues, que haya algo que, siendo el más eximio de los seres y aun estando más allá de los seres, no dirija su actividad a otra cosa mientras las otras cosas dirijan la suya a él, es evidente que ése será el Bien por el que, además, les es posible a las otras participar del Bien.”¹⁶⁷

En efecto, el bien natural del alma consistirá en la tendencia a ese mismo *Bien*, siendo esta tendencia una especie de identificación, siguiendo en cierto modo la tesis platónica de que a cada ser le corresponde una actividad acorde a su naturaleza.¹⁶⁸

No obstante, en esta primera *Enéada*, Plotino querrá remarcar, probablemente de manera deliberada, ciertas cuestiones relativas a la contemplación. En concreto, y justo más adelante, nos dirá:

Pues son ellas las que dirigen la suya a él, ese principio no debe ser el Bien en virtud de su actividad ni de su intelección, sino que debe ser el Bien por sí solo. Además, como está «más allá de la Esencia» también está más allá de la actividad y más allá de la Inteligencia y de la intelección.¹⁶⁹

Y se nos muestra como anticipadora y reveladora en cuanto contenido si la contrastamos con las afirmaciones sostenidas en la *Enéada* VI 8. Además, dicha sentencia de Plotino no sería sino una objeción al *Estagirita* –siguiendo las máximas de su maestro– el cual identificaba la contemplación como la intelección de la intelección:¹⁷⁰

Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible; pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste

¹⁶⁵ Bastitta, F. 2017., *Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa*. Teología y Vida, 58/4 (2017), 473-487., p. 474.

¹⁶⁶ En efecto, a pesar de esta posible influencia de Plotino en el *Niseno*, en este último se producirá una considerable modificación sustancial del concepto de voluntad, al identificar esta con una cualidad de las personas que conforman la *Trinidad*, principio por lo tanto estrictamente ligado con el Ser. Desligándose profundamente de la identificación de Plotino con lo *Uno*. Bastitta, F. 2017., *op. cit.*, p. 478.

¹⁶⁷ *Plot.*, I 7, 1, 5-10.

¹⁶⁸ Cf. Platón., *República*, 352e-353e.

¹⁶⁹ *Plot.*, I 7, 1, 15-20.

¹⁷⁰ *Pl. R.* 509b “sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto dignidad y poder.”

pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.¹⁷¹

Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna.¹⁷²

Es decir, para Aristóteles ese primer *Motor inmóvil* tendría como actividad y vida la intelección de la intelección, su perfección residiría en esa circularidad que se autocompleta y se encuentra en acto. Filosofía que como hemos visto tendrá claras implicaciones a la hora de determinar la elección como acción intelectual:

El principio de la acción -aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue-- es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente¹⁷³

3.1.1 Voluntad o intelecto

Es precisamente a raíz de esto último. De esa controversia entre voluntad e intelecto, como Plotino comienza su *Enéada VI 8*.¹⁷⁴

Sin embargo, aun en ese caso cabe preguntarse si es el razonamiento el que provoca el deseo o es el deseo el que desencadena el razonamiento.¹⁷⁵

Así, pasa a hacernos una exposición de ambas facultades, deseo e intelecto y las posibles desavenencias que pudieran surgir a la hora de denominarlas como capitales en su predominio y morada del libre arbitrio. Siendo que, si bien no dudamos en relacionar el libre arbitrio con la voluntad,¹⁷⁶ dice Plotino, si alguien cometiese un asesinato sin conocimiento de que en tal facineroso acto la víctima del mismo fuera su padre, no podría decirse que dicho crimen fuera realmente un acto libre, siendo que:¹⁷⁷

¹⁷¹ Arist., *Metaph.* 1072b 20

¹⁷² Arist., *Metaph.* 1072b 25.

¹⁷³ Arist., *EN.* 1139a, 30-35. – 1139b, 5.

¹⁷⁴ *Plot.*, VI 8, 2.

¹⁷⁵ *Plot.*, VI 8, 2, 10.

¹⁷⁶ Cf. *Plot.*, VI 8, 1, 30.

¹⁷⁷ *Plot.*, VI 8, 1, 35-40.

Es preciso, pues, que en lo voluntario haya conocimiento no sólo de las circunstancias particulares, sino también de lo universal.¹⁷⁸

Es por tanto que de ser así, que la inteligencia infiriera en nuestras decisiones alterando en cierto modo el objeto de nuestros deseos, y modificando cualitativamente el propio deseo. Habría por tanto que situar nuestro arbitrio en la propia inteligencia en lugar de en la voluntad.¹⁷⁹ Así, tras varias divagaciones Plotino terminaría situando el libre arbitrio en la deliberación recta.

Tras esto prosigue su exposición, diciéndonos, que en cuanto a voluntad y moral, uno no deja de ser libre cuando deja de poder optar a fuerza externa entre el bien y el mal, sino cuando esa misma coacción externa le impide alcanzar el bien, su bien.

Y por eso se censura la esclavitud no cuando uno no tiene poder para encaminarse al mal, sino cuando no lo tienen para encaminarse a su propio bien, obligado a buscar el bien de otro.¹⁸⁰

En efecto, parecería ser que en un primer momento Plotino otorga una clara preponderancia a la inteligencia en cuanto rectora del libre albedrío, puesto que de esta depende el buen pensar, el pensar recto hacia el *Bien*.

Y si bien es verdad que la inteligencia tiene un principio distinto de ella, pero no está fuera de ella, sino en el Bien. Y si actúa por razón del Bien, tanto más goza de albedrío y de libertad, puesto que la libertad y el albedrío se buscan por motivo del Bien¹⁸¹

En efecto, la libertad por tanto parecerá residir en el obrar rectamente mediante el uso de la inteligencia, por medio de la virtud dirá Plotino. La virtud es por tanto una especie de "segunda inteligencia".¹⁸² En efecto, la función de la virtud es la de purificarnos, perfeccionarnos a fin de lograr alcanzar lo *Uno* y asemejarnos a él.¹⁸³ Es por medio de la virtud, facultad del alma ajena a la Inteligencia no obstante,¹⁸⁴ como logramos intelectualizar el alma, dotándola de mayor libertad al sujetarla al juicio recto de la inteligencia y defenderla de las pasiones y posibles tentaciones externas.¹⁸⁵ La libertad en Plotino no estaría por tanto dirigida hacia la capacidad de acción en el exterior sino que es entendida como libertad para actuar rectamente, amarrando nuestro juicio al recto obrar por medio de la virtud y la inteligencia:

Concluiremos que la virtud y la inteligencia son soberanas; que el albedrío y la libertad han de ser referidos a ellas; que como la inteligencia y la virtud son autónomas, aquélla se mantiene en sí misma y ésta quiere mantenerse en sí misma dominando sobre el alma de manera que ésta sea buena; que dentro de estos límites la virtud misma es libre y

¹⁷⁸ *Plot.*, VI 8, 1, 40.

¹⁷⁹ *Plot.*, VI 8, 2, 30-40.

¹⁸⁰ *Plot.*, VI 8, 5, 20.

¹⁸¹ *Plot.*, VI 8, 4, 35.

¹⁸² *Plot.*, VI 8, 5, 35.

¹⁸³ *Plot.*, I 2, 3, 10-25.

¹⁸⁴ *Plot.*, I 2, 3, 30.

¹⁸⁵ *Plot.*, VI 8, 5, 35.

hace libre al alma y que sobreponiéndose a pasiones y acciones que inevitablemente le asaltan¹⁸⁶

En conclusión, la autonomía y el albedrío que hay en las acciones no son referibles al obrar ni a la acción externa, sino a la actividad interna de la virtud misma, es decir, a su actividad intelectual y contemplativa.¹⁸⁷

Con todo esto parecería quedar más que bien asentada la interpretación según la cual para Plotino, la libertad consistiría en una especie de purificación interna por medio de la adecuación del alma mediante la aplicación de la virtud y la inteligencia –facultades similares pero autónomas–. Es decir, la libertad consistirá en una actualización interna del alma la cual se logra por ese ejercicio interno, cuyo fin no es otro sino la adquisición de esa *belleza* que se alcanza mediante dicha actividad contemplativa en busca de la ascensión y semejanza con lo *Uno*.¹⁸⁸

La inteligencia posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección. Si, pues, poníamos el albedrío en la voluntad del bien, cómo no ha de tener albedrío lo que está ya instalado en donde la voluntad desea estar.¹⁸⁹

Libre será por tanto el alma que por medio de su inteligencia se dirija hacia el *Bien*. Sin embargo, nos dirá Plotino, si bien la inteligencia es libre por sí misma, el *Bien*, será aquello que todo ser desea y aspira por sí mismo.

el Bien hay que concebirlo a su vez, como aquello de lo que están suspendida todas las cosas mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que <<es el objeto del deseo de todas las cosas>>¹⁹⁰

En efecto, si bien la inteligencia nos conduce rectamente hacia aquello que debemos desear, el *Bien* es aquello cuya naturaleza es deseable en sí.¹⁹¹ Un *Bien* cuya naturaleza es la causa primera incausada de todo, superior a la misma Inteligencia:

Lo idéntico es, por el contrario, superior a la autoconsciencia y a toda intelección. El pensar no es, efectivamente, algo primario ni por su ser ni por su valía, sino secundario y derivado, puesto que es el Bien el que lo hizo subsistir y, una vez originado, lo atrajo hacia sí, y el pensamiento púsose en movimiento y vio. Y en esto consiste el pensar: es un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien¹⁹²

Tal y como vimos antes, Plotino recrimina a Aristóteles que en su primer principio no pueden verse aunadas todas las cosas. Puesto que, el entendimiento presupone ya una

¹⁸⁶ Plot., VI 8, 6, 5-10. Esta idea, que defiende la interioridad de la libertad del sujeto podrá encontrarse de manera similar tiempo después en Proclo: “Porque el libre albedrío no puede ejercitar un control absoluto sobre las realidades que estén fuera del hombre, sino que, por el contrario, colabora con ellas; por ello justamente controla todo aquello que pertenece a nuestra interioridad, pero no puede hacer lo mismo con las realidades externas.” Proclo., *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, XI, 55.

¹⁸⁷ Plot. VI 8, 6, 15-20.

¹⁸⁸ Cf. Plot. I 6, 6, 10- 20.

¹⁸⁹ Plot., VI 8, 6, 40.

¹⁹⁰ Plot., I 7, 1, 20. Cf. Plot. VI 8, 7.

¹⁹¹ Plot., VI 8, 7, 5.

¹⁹² Plot., V 6, 5, 5-10.

división entre el entender y lo entendido, en cierto modo entender presupone pluralidad.¹⁹³ Mientras que el *Bien* se autoconstituye a sí mismo, por lo que es aún más perfecto.¹⁹⁴ Una constitución que como bien remarca Plotino no se dio de manera azarosa, puesto que aquellas cosas que se dan por accidente se dan en las cosas que son múltiples, a las que ya existiendo se le añaden diferentes, por tanto no pudo darse ni añadirse nada a aquello que no vino a la existencia sino que ya era antes del existir.¹⁹⁵

Es por tanto el *Bien* realidad que se autoconstituye y trasciende al ser y la Inteligencia, principio que Plotino define como ``Autodominio mismo con respecto a sí mismo''¹⁹⁶, el cual es principio de todo lo demás. De este, del *Bien*, Plotino nos dirá que en cuanto lo primero, su actividad es su propia esencia:

¡Si la Esencia es libre por él y es posterior a él! ¡Si él no tiene Esencia! Si, pues, hubiera un acto en él y a él lo identificáramos con su acto, ni aun así sería distinto de sí mismo ni dejaría de ser dueño de sí mismo aquel de quien provendría el acto ya que él y su acto no serían dos cosas distintas¹⁹⁷

En efecto, será algo más adelante cuando, al identificar su acción como propicia de su autoconstitución y su voluntad, Plotino, manifestando una proposición vital para con la tradición filosófica posterior identificará la voluntad con la misma esencia de lo *Uno*.

Porque si le atribuimos actos y estos actos suyos se los atribuimos a su cuasivoluntad - pues no actúa sin querer- y estos actos son su cuasiesencia, su voluntad y su esencia serán la misma cosa. Y si esto es así, síguese que es tal y como quiso ser.¹⁹⁸

Pues bien, si el Bien subsiste y su propia elección y su propia voluntad lo hacen consubsistir, porque sin ellas no podría existir, y si, por otra parte, no puede ser múltiple, habrá que unificar su voluntad, su esencia y su querer. Pero si su querer lo tiene de sí mismo, forzosamente tendrá también de sí mismo su propio ser, con que nuestro razonamiento ha descubierto que el Bien se ha hecho a sí mismo. Porque si el Bien tiene de sí mismo su voluntad y su voluntad es como la obra de aquél y se identifica con la realidad de aquél, síguese que el Bien mismo se ha realizado a sí mismo. Luego no es lo que casualmente resultó ser, sino lo que él mismo quiso ser.¹⁹⁹

El *Bien* por lo tanto no será otra cosa sino su acción de ser y su potencia de querer, el *Bien* está por encima del ser mismo y de la Inteligencia. E incluso, todo ser, en cuanto a que aspira a tener y desea el *Bien*, lo deseará y buscará la participación en este antes que cualquier otra cosa.

Y así, cada ser, mientras tanto no posee el bien, quiere otra cosa; pero a medida que posee el bien, se quiere ya a sí mismo, y ni la presencia del bien en él es casual ni su

¹⁹³ Garay, J. 1989., *Plotino: La libertad como primer principio*. Thémata, 6, 51-76., p. 54. Cf. *Plot.* IV 4, 1, 20.

¹⁹⁴ Proclo., *Elementos de teología*. V, 40-51.

¹⁹⁵ *Plot.*, VI 8, 8, 20-25.

¹⁹⁶ *Plot.*, VI 8, 8.

¹⁹⁷ *Plot.*, VI 8, 12, 20.

¹⁹⁸ *Plot.*, VI 8, 13, 5.

¹⁹⁹ *Plot.*, VI 8, 13, 50-55.

propia esencia es ajena a su voluntad: por el bien se determina y por el bien es dueña de sí misma.²⁰⁰

Es decir, si bien anteriormente Plotino pareció centrar la preponderancia de la inteligencia como facultad rectora del libre albedrío al dirigir y alejarnos de deseos y apetencias dispares al *Bien* –por medio de la virtud–. Finalmente nos dice que es el deseo mismo, hacia donde la Inteligencia nos dirige lo que nos dota realmente de libertad. Nuestra libertad no residiría simplemente en nuestra capacidad de elección –como vimos en el ejemplo previo sobre esclavo– sino en nuestro libre y consustancial querer –muy similar a ese querer en mayúsculas del que hablábamos en Orígenes–, nuestra inteligencia tan sólo cumple con su función de dirigirnos y encaminarnos en tanto en cuanto esta va dirigida a ese *Bien*, que de manera casi necesaria nuestra alma se ve abocada a desear. La Inteligencia y la *belleza* que aspiramos lograr por medio de la progresiva purificación que alcanzamos mediante la virtud y la contemplación se verían supeditas y circunscritas a ese mismo *Bien*, siendo que estas carecerían completamente de sentido si la separemos de su sustento.

En cierto modo, y de una manera tal vez más sencilla de seguir, tiempo después podremos encontrar una formulación algo más esquemática y simple de estos principios sobre el libre albedrío y la libertad, la cual nos es legada por la pluma del *Diádoco*, es decir, por Proclo, en su *Carta a Teodoro*, allí nos dice:

Los antiguos se servían de la libertad para establecer la hipótesis de una elección, atribuyendo al hombre la capacidad de elegir y rechazar el bien o el mal. Y, en efecto, no identifican voluntad y elección, puesto que la voluntad es propia solo del bien, mientras que la elección puede tener que ver, ya sea con el bien, ya sea con el mal, tal como la *dokésis* (esto es, la expectación) lleva a las cosas que no son buenas. Por ello el alma está caracterizada por una forma de elección y por una naturaleza intermedia que puede volverse hacia ambas realidades.²⁰¹

la elección será alguna potencia racional. Ahora bien, toda potencia racional o es cognitiva, o es apetitiva, como también toda potencia irracional. No obstante, la elección –eso que se suele llamar elección pero también deseo– habrá de ser algún apetito. Sin embargo, todo apetito o tiende solo hacia aquello que es el bien auténtico, o solo hacia el bien aparente, o hacia ambos (...) en conclusión, una tal potencia ha nacido para tender hacia ambas cosas.²⁰²

En efecto, si bien todos nosotros poseemos esa capacidad de elección, la cual es descrita por Proclo como una facultad racional que nos inclina tanto a los deseos más virtuosos como a las tentaciones más lesivas. Solo la voluntad es realmente una facultad enteramente libre.

Incluso la misma capacidad de decisión tendría poder sobre toda cosa si no estuviese ligada en parte al deseo y si, por tanto, fuese únicamente voluntad. En efecto, la vida

²⁰⁰ *Plot.*, VI 8, 13, 20.

²⁰¹ *Procl.*, *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*. XI, 57.

²⁰² *Procl.*, *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* . XI, 58.

volitiva se conforma al bien, y da la libertad una potencia infinita haciéndola semejante a los dioses. Gracias a la voluntad, dice Platón, el alma se hace divina y capaz de gobernar todo el universo.²⁰³

Esto en resumidas cuentas es lo que puede percibirse en la obra de Plotino. Si bien nos deja claro que la libertad no debe ser identificada con la mera elección entre dos opuestos, y esta facultad de elección debe verse sujeta a la inteligencia y la virtud, que en su capacidad de dirigir y purificar al alma se constituyen como libres de esos deseos. Estas, no encontrarían ni realidad ni sustento propio sin aquello hacia lo que son dirigidas, hacia aquello que de manera casi necesaria se ven abocadas, puesto que es objeto natural de su deseo. El *Bien*, aquello, que en su propio ser y potencia, en su propia constitución acción y despliegue, es mero querer, pura voluntad.

3.1.2 Voluntad y Amor

Es precisamente hacia este principio, hacia el *Bien*, hacia el que nuestra alma busca ascender mediante su purificación en pos de la contemplación y unión en estrecho vínculo amoroso, un vínculo que ni siquiera la Inteligencia puede otorgarle.²⁰⁴

El hombre, mediante su voluntad y deseo hacia esa aspiración pura que es el *Bien* deberá ir labrando y esculpiendo por medio de su virtud y el uso de su inteligencia, como si de una pieza de mármol se tratara, los distintos aderezos e imperfecciones que se hallan incrustados en su alma.

Es ese amor hacia el *Bien*, el principio primero y rector del alma del hombre. Un amor que en cierto modo, y paradójicamente, se alejaría del de su maestro –Platón–:

El amor platónico es de tonalidad masculina: es inquieto, posesivo, está impaciente por actuar y tiene avidez de descendencia. Está íntimamente vinculado a la educación, a la pedagogía, a la organización de la ciudad. Por el contrario, el amor plotiniano, puesto que sobre todo es un amor místico, es de tonalidad femenina. El alma «busca», «corre», «brinca», como la esposa del Cantar que busca al Amado. Sin embargo, también «espera» como las grandes místicas, Matilde, Teresa de Ávila, Rosa de Lima²⁰⁵

Cabría destacar a modo de conclusión, unas reflexiones finales en torno a su relación y comparación con el autor que previamente hemos visto, Orígenes. Y es que si bien en ambos podemos apreciar esa tendencia amorosa hacia el primer Principio como la genuina aspiración del alma, no es difícil encontrar una diferencia radical entre ambos sistemas. Siendo que, si bien en Plotino como acabamos de ver la libertad de elección se nos muestra como impotente, llegando a afirmar incluso casi que ni siquiera merecería

²⁰³ Procl., *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*. XI, 60. Cf. *Plat. Phdr.* 246c.

²⁰⁴ *Plot.*, VI 7, 22, 5-10.

²⁰⁵ Hadot, P. 2004., *Plotino o La simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay. p. 91. Cf. *Pl. Smp.* 210-212.

de ser tenida en cuenta,²⁰⁶debiendo ser domada y perfilada por el intelecto y la virtud. En Orígenes ciertamente nos encontraríamos con lo contrario, siendo que como bien nos dice, precisamente sin esta capacidad de libre elección se nos muestra como impensable poder hablar de virtud o vicio en nosotros. La virtud misma precisa de manera necesaria de esa capacidad de decisión.²⁰⁷

3.2 Porfirio de Tiro: lo *Uno* y el Ser

En Porfirio, como bien es sabido principal discípulo y destacado amigo de Plotino, podremos ver numerosos elementos comunes con su maestro en la concepción general de su filosofía. Al fin y al cabo no es casualidad que de entre todos sus discípulos fuera en Porfirio en quien recayese la labor de configurar y estructurar el canon plotiniano, –se dice que **Amelio (s.III)**, otro de los principales discípulos de Plotino trató de aglomerar las diferentes notas del maestro sin éxito, del mismo modo Eustocio, médico de Plotino también llevó a cabo dicha tarea, aunque carezcamos de noticias sobre la misma–.²⁰⁸ Además, es precisamente gracias al *Purpurado* como el neoplatonismo ve su introducción en occidente, influyendo de manera determinante en autores como **Macrobio (370-430)**, **Calcidio (s. IV)** o **Mario Victorino (300-380)**²⁰⁹.

No obstante, a pesar de las numerosas características presentes en su obra que harían de éste el discípulo por excelencia de Plotino, no por ello debería dejar de destacarse algunos elementos que dotan a su filosofía de un carácter y una fuerza que le son propios.

Quizás una de las contribuciones filosóficas más propia y originales dentro de su pensamiento podamos encontrarla en su *Comentario al Parménides*, obra que sin embargo nos ha llegado de manera muy parcial y mutilada.²¹⁰ En esta obra, hay quien habría visto una especie de reconciliación entre Platón y Aristóteles dentro de la propia tradición neoplatónica. En efecto, tal como hemos visto en Plotino, éste recriminaría al *Estagirita* esa ruptura dentro del primer principio entre entender y entendimiento, lo cual suponía insertar una suerte de multiplicidad y división. Pues bien, en este comentario parecería ser que Porfirio daría unos primeros pasos hacia esa posible reconciliación entre discípulo y maestro al identificar lo *Uno* con el Ser,

²⁰⁶ Recordemos de nuevo el ejemplo del esclavo, este no merece su libertad por su derecho a elegir, sino solo para aspirar hacia su bien y no al de otro.

²⁰⁷ *CCels* IV, 3.

²⁰⁸ Clota, J. A. 1989., *El neoplatonismo*. Barcelona. Anthropos., p. 73.

²⁰⁹ Clota, J. A., *op. cit.*, p.75. Dicho influjo porfiriano tendrá su predominio en el neoplatonismo occidental hasta la traducción del *corpus dionisiacus* por parte de Escoto Eurigena. *Ibid.*, p. 75.

²¹⁰ Comentario que incluso a pesar de lo trágico de su situación, no ha estado falto de polémica, al no haber sido del todo aclarada su atribución. “Prima di Hadot, R. Beutlerl aveva proposto di attribuire questo commentario al Parmenide a Plutarco di Atene. (...) Secondo Beutler quindi, l'opera sarebbe stata scritta nella seconda metà del IV secolo. Beutler nota che la sobrietà del metodo esegetico che caratterizza i nostri frammenti rientra assai bene nello stile di Plutarco di Atene.” Girgenti, G. 1996., *Il pensiero forte di Porfirio*. Vita e pensiero. p. 173. Atribución a la que Pierre Hadot se opondría por diferentes motivos. Girgenti, G., *op. cit.*, p. 174-186.

mostrándonos en este aspecto como un autor original y hasta en cierto punto autónomo de las enseñanzas de su maestro.²¹¹

e si può ipotizzare che Porfirio facesse propria la dottrina aristotelica di Dio come «pensiero di pensiero», reinterpretandola come «Intelligenza assoluta» dell'Uno-Essere²¹²

Antes de pasar a analizar dicho comentario tal vez vendría bien destacar que para algunos, como la escuela Tubinga-Milán, el *Parménides* sería un diálogo cuyo entendimiento se vería completado a la luz de la doctrina no escrita de Platón; habiendo sido compuesto a fin de evitar posibles errores interpretativos posteriores sobre su doctrina.²¹³

Al Parmenide è accaduto quanto Platone temeva per ogni scritto, cioè che, senza il soccorso dell'autore, ci sia il pericolo che questo venga interpretato male e utilizzato per finalità anche opposte a quelle dell'autore. Quindi, in questo dialogo, come negli altri, è necessario un approfondimento che sveli i rimandi platonici alle cose di maggior valore e al non scritto.²¹⁴

Esta posible línea de interpretación nos permitiría poseer una amplitud de miras a la hora de acercarnos a la henología neoplatónica en general, y a este comentario en particular.

En efecto y como hemos dicho, de este comentario tan sólo poseeríamos una serie muy limitada de fragmentos –seis para ser concretos– donde Porfirio interpreta y analiza la doctrina de Platón en torno a lo *Uno*. Así, cuando comienza a hablar de lo *Uno* en este primer pasaje no se aleja de su maestro, resaltando la simplicidad y exclusividad del mismo, siendo aquello que está por encima de todo:

Infatti Dio è per lo più indicibile ed innominabile, essendo al-di-sopra di tutto, e pertanto si applica a lui la nozione di Uno non per un difetto della sua natura; giustamente questa nozione elimina in lui ogni molteplicità, ogni composizione, ogni varietà, e dà a pensare che egli è semplice, che non c'è niente prima di lui e che l'Uno è in qualche modo il principio delle altre cose²¹⁵

Es tal su simplicidad que sólo cabrá pensarlo sin pensamiento y comprenderlo sin comprensión.²¹⁶Sólo siguiendo estas indicaciones podremos tener una *imagen* de lo *Indecible*, al cual define como el mismo *silencio*.²¹⁷Remarcando así Porfirio la idea de que lo Dios no es un ente en el que culminaría una concatenación causal, sino que es lo primero en un sentido mucho más trascendente.²¹⁸Idea que profundizará de manera más detallada en el siguiente párrafo, cuando al hablar de la caracterización de lo *Uno* y de

²¹¹ *Ibid.*, p. 186.

²¹² *Ibid.*, p. 193.

²¹³ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

²¹⁵ Porfirio., *Comentario al Parménides.*, I, 5-10.

²¹⁶ Porph., *In Prm.*, II, 20-25.

²¹⁷ Porph., *In Prm.*, II, 20-25. Cf. Girgenti, G., *op. cit.*, p. 198.

²¹⁸ *Ibid.*, 199.

como nosotros podemos percibirlo, nuestra visión del mismo no sería sino una proyección de cómo lo percibimos –para ello nos expone un ejemplo referido al Sol, su movimiento y la luz que con él se va cuando anochece–.²¹⁹ Es precisamente gracias a esa participación que tenemos en Él por lo que le trasferimos nuestras propias afecciones, siendo que precisamente gracias a que en Él está garantizado nuestro ser lo denominamos Ser:

Invece, sembra, noi trasferiamo in Lui le nostre affezioni giacché noi saremmo veramente nulla se non ricevessimo da Lui la sua semplicità salvatrice, nell'essere della quale - in qualunque senso noi applichiamo a Lui il termine «essere» - tutte le altre cose trovano la loro salvezza, come le cose terrestri nella luce del sole.²²⁰

Ya que, esta primera remarcación de la idea de lo *Uno* sobre el resto de la realidad no vendría a señalar la posición de lo *Uno* sobre el Ser, sino sobre lo Ente:

Porfirio distingue l'essere-infinito (εἶναι) dall'ente-participio (ὄν), secondo una concezione che non si ritrova né in Platone, né in Aristotele né in Plotino, ma che entrerà a far parte della metafisica occidentale, soprattutto nella Scolastica.²²¹

En efecto, será algo más adelante, concretamente en el fragmento quinto, donde Porfirio pasará a relacionar el Ser con lo *Uno*; haciendo una especie de partición dentro del propio principio, dividiéndolo en un primer *Uno* del cual todas las cosas subsisten –y Porfirio identifica con el Ser– y un segundo, el cual participaría del primero y todas las demás cosas son en cuanto Ente.

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di - sopra della sostanza e dell' ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente» Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente; dunque il Secondo Uno è stato generato partecipando di questo Essere.²²²

Si analizamos en detalle el argumento lo que Porfirio nos dice es que no debemos interpretar las palabras de Platón como que lo *Uno* es aquello que esta sobre la sustancia del Ente –lo cual no es ni Ente, ni sustancia, ni actividad–, ya que a todo esto añade que Él –ese Primer *Uno*– es acto puro, y por tanto el Ser mismo, la sustancia²²³. Del mismo modo, a continuación nos diría que ese segundo *Uno* el *Uno*- Ente es ``l'Uno che

²¹⁹ Porph., in *Prm.*, III, 10-15.

²²⁰ Porph., in *Prm.*, IV, 30-35.

²²¹ Girgenti, G., *op. cit.*, p. 195.

²²² Porph., in *Prm.*, XII, 22-34. Doctrina que algunos como Hadot ven en sintonía con la doctrina de Numenio. Cf. Hadot, P. 1993., *Porfirio: Commentario al <<Parmenide>> di Platone. Saggio introduttivo*. Milano. Vitta e pensiero. p. 27.

²²³ El pasaje en concreto al que estaría haciendo referencia sería: Platón., *Parménides*. 143a. De hecho, algo más adelante nos encontramos: ``Veamos, pues. Es necesario que una cosa sea el ser de lo uno, y otra diferente él mismo, puesto que lo uno no es ser sino que, en tanto uno, participa del ser.'' *Parm.*, 143b

partezipa della *ousia*''.²²⁴ Si revisamos ambos argumentos en conjunto no será difícil concluir que si bien este Segundo *Uno* –el Ente– es aquel que participa de la sustancia; y ese mismo Primer *Uno* no participaría de esa sustancia, porque Él mismo es la sustancia. La conclusión lógica sería que este *Uno* Primero es el Ser mismo, en tanto en cuanto es aquel del que participa lo Ente –que como hemos dicho es el que participa de la *ousia*–. Por tanto por un lado estaría ese Primer *Uno* el cual sería el Ser y del cual todas las cosas participan, y por el otro el Segundo *Uno*, que sería una especie de Ser determinado.²²⁵

Es curioso, que en su *Isagoge*, texto capital dentro de la historia de la filosofía, empleará un argumento idéntico a la hora de definir al hombre como *animal racional* que el que emplea para relacionar lo *Uno* con el Ser. En efecto, si en *Comentario al Parmenides* nos dice:

avendo posto come soggetto l ' Uno, afferma che esso partecipa della sostanza, bisogna riconoscere che, non trattandosi più dell' Uno nella sua purezza ma dell 'Uno che, unendosi alla proprietà dell'Essere, diventa altro, è questo il motivo per cui [Platone] dice che l ' Uno partecipa della sostanza; comese qualcuno, nella definizione dell 'uomo, avendo preso «animale» dicesse che esso partecipa di «razionale», mentrel'uomo è «animale razionale» in unità, poichè «animale» diviene «razionale» e «razionale» diviene «animale».²²⁶

En la *Isagoge*, cuando pasa a hablar de las discrepancias entre los *accidentes* y las *diferencias* nos dirá:

Difieren porque la diferencia contiene pero no es contenida: en efecto, lo racional contiene al hombre.²²⁷

Diferencia que implicaría una distinción no de participación sino de singularización completa, pues el ser racional sería una diferencia inseparable del propio hombre dentro de las categorías que Porfirio establece, ya que no se trataría de una diferencia por añadido de accidentes.²²⁸

Esta nueva caracterización de lo *Uno* introducirá toda una serie de principios nuevos que revolucionarán el propio sistema neoplatónico, siendo que para algunos como Gisuppe Girgenti a la hora de definir el sistema de Porfirio, el cual se presenta como una síntesis entre el pensamiento platónico y aristotélico –y en parte estoico– deberíamos emplear el término *onto-henológico*.²²⁹ Del mismo modo, con respecto al *Uno*, Porfirio establecería también una suerte de doble Inteligencia. Por un lado estaría

²²⁴ Porph., in *Prm.*, XII 9-10.

²²⁵ Girgenti, G., *op. cit.*, p. 226.

²²⁶ Porph., in *Prm.* XI, 11-15.

²²⁷ Porfirio., *Isagoge.*, XX, 5.

²²⁸ Porph., in *Cat.* IX, 10. Dentro de los diferentes tipos de diferencias Porfirio distinguía tres tipos ``La diferencia debe entenderse según su significado común, uno propio y uno propio en el más alto grado.'' Porph., in *Cat.* VIII, 5-10. El ejemplo del hombre se correspondería a esta última, ya que en el caso de ser racional se le añadiría una diferencia específica al hecho de ser animal, el ser racional ``al modo en que el hombre es distinto del caballo por una diferencia específica.'' Porph. in *Cat.* VIII, 15-20.

²²⁹ Girgenti, G., *op. cit.*, p. 219.

esa Inteligencia que ya se encontraría de manera previa inserta dentro de lo *Uno* –cuando hablemos aquí de lo *Uno* nos estaremos refiriendo a ese primer *Uno-Ser*–, la cual se encontraría en acto, alejadas de todas las cosas trascendiendo a todas estas.²³⁰ Por el otro, estaría esa segunda Inteligencia que se correspondería con la segunda hipóstasis de la tríada porfiriana. La Inteligencia que reside en el Ente.

da un lato Egli è Uno e Semplice, dall'altro Egli differisce da sé; infatti ciò che è diverso dall'Uno non è più Uno, e ciò che è diverso dal Semplice non è più Semplice.²³¹

Es precisamente como a raíz de esta partición de la inteligencia –partición en sentido doble, en tanto en cuanto que parte de sí hacia fuera como por división– quedará instituida la tríada porfiriana, estableciéndose como: *Existencia, Vida y Pensamiento*.

Secondo l'Esistenza quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita: e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti; e si potrebbe dire che, considerato secondo l'Esistenza, l'atto è immobile; considerato secondo il Pensiero, l'atto è rivolto verso se stesso; e infine, considerato secondo la Vita, l'atto è fuori dall'Esistenza.²³²

Es decir, es esa dinámica de movimiento de la Inteligencia, en la medida que reside en sí misma como en tanto que sale de sí. Lo que dotaría de una dinámica ontológica y lógica a esa tríada. Derivándose de este movimiento interno todo su sistema. Resultando de todo esto un sistema lleno de originalidad y carácter propio. No es ya que el Ser mismo se identifique con lo *Uno*, sino que dentro de ese mismo *Uno*, podremos ver la misma Inteligencia inserta en el mismo. Por último, a estos se le añadiría el Alma del mundo también como tercera hipóstasis, la cual se presentaría como una imagen de las realidades inteligibles, su esencia quedaría constituida en su vivir, en su propio pensar y en la multiplicidad que queda aunada por su acción²³³. Su ser, es del mismo modo que la Inteligencia, derivado de esa salida y retorno del propio *Uno*:

l'Anima è la stessa Triade intellegibile ad un livello più basso, ove la molteplicità e il movimento sono maggiori: questo determina il suo essere intellettuale.²³⁴

Esta identificación de lo *Uno* con el *Ser* mismo, ciertamente no será muy seguida dentro de la propia tradición escolar neoplatónica la cual a partir de Jámblico remarcará aún más la distinción plotiniana de lo *Uno* con al *Ser* y la Inteligencia.²³⁵ Así, en un autor mucho más tardío y del mismo modo fundamental para con la tradición neoplatónica como Damascio, podremos ver una crítica a dicha intromisión de la Inteligencia dentro de lo *Uno*, señalando que:

²³⁰ Porph., in *Prm.* XIII, 5-10.

²³¹ Porph., in *Prm.* XIV, 10.

²³² Porph., in *Prm.* XIV, 15-25.

²³³ *Ibid.*, p. 273-274. El cual haría referencia a un texto de Mario Victorino el cual presentaría esta misma idea Cf. Victorino, M., *Adversus Arium.*, I, 63, 16.

²³⁴ Girgenti, G., *op. cit.*, p. 274.

²³⁵ Hadot, P. 1993., *op. cit.*, p. 27.

Come potrebbe la causa separata, assolutamente ineffabile, essere connumerata insieme agli intellegibili e denominata il Padre della prima Triade? Questa Triade infatti è solo il vertice degli enti, mentre la causa ineffabile li supera tutti.²³⁶

Sin embargo, si bien dentro de la tradición neoplatónica pagana su obra no encontraría del todo su espacio. Dentro de la tradición cristiana tendrá unas consecuencias absolutamente trascendentales para con el pensamiento neoplatónico posterior, el cual dejará ver su huella en autores como Mario Victorino²³⁷, los *Padres Capadocios* o incluso el mismo **San Agustín (354-430)**, del cual se sabe leyó por mano de este último la obra de Porfirio.²³⁸ En efecto, cabría resaltar del mismo modo la influencia que la obra del *Purpurado* causó en **Boecio (480-524)**, como bien sabemos, destacado comentador de la obra del primero:

La dottrina porfiriana sta certamente alla base della distinzione operata da Severino Boezio tra l'esse e l'id quod est, in cui nonc'è opposizione tra l'essenza e l'esistenza, perché l'Essere puro non è un esistere puro e l'Ente non è ridotto all'ordine dell'essenza.²³⁹

Aunque Girgenti destacaría la aristotelización del Ser en Boecio, alejándolo de las consideraciones más heneológicas que habría en Porfirio, consideraciones que según él se reencontrarían en cierto modo en la obra de **Santo Tomás (1225-1274)**.

Ma questa distinzione è trasposta in una prospettiva platonicae, a nostro avviiso, proprio in questo senso verrà accolta da san Tommaso, che fa coincidere l'esse con l' *actus essendi*, e che, quindi, recupera la dottrina platonico-porfiriana della partecipazione. Si tratta naturalmente di un platonismo celato dalle vesti ontologiche aristoteliche.²⁴⁰

Esto no sólo pondría en entredicho la visión generalmente extendida sobre la tradición de la metafísica platónica y su posterior reelaboración y alteración a manos del cristianismo. Sino que también abriría una puerta hacia la especulación en el pensar y la reflexión dentro de la filosofía contemporánea. Ampliando las miras del pensamiento para una relectura de la tradición filosófica, que de manera tan temprana separó lo *Uno* del *Ser*.

Il grande oblio del pensiero occidentale non è quello che nasce dall'aver confuso l'essere con l'ente, come sostiene Heidegger, ma, semmai, in certa misura l'uno con l'essere, con tutta una serie di conseguenze.²⁴¹

Pero volviendo al tema que nos ocupaba, y quizás en plano algo más especulativo, esta nueva caracterización de lo *Uno* como el *Ser*, introduciría toda una serie de consecuencias dentro del sistema plotiniano realmente interesantes e innovadoras que

²³⁶ Damascio., *Dubitationes et solutiones de primis principiis*. 43, I, 3-10.

²³⁷ Cf. Hadot, P., *Porfirio e Vittorino*.

²³⁸ Girgenti, G., *op. cit.*, p. 204.

²³⁹ *Ibid.*, p. 221.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 224

²⁴¹ *Ibid.*, p. 194.

merecerían la pena al menos ser planteadas. En efecto, sería interesante pensar como ese *Uno*, que como vimos en Plotino equivaldría a la Voluntad misma se adecúa a estas nuevas categorías que Porfirio establece al identificarlo con el Ser. Siendo que de ser así, la Voluntad no sería ya aquello que de manera connatural nuestra alma busca y desea; sino aquello de lo que participamos y compartimos sustancia, partición que Porfirio establece de manera perfectamente detallada –aunque no lo suficiente para poder evitar el enorme debate que se produjo en la Edad Media– en su *Isagoge*. Del mismo modo deberíamos plantearnos también como esa reintroducción que Porfirio hace al insertar la Inteligencia de nuevo en el principio Primero tendría cabida en todo esto, y en la propia concepción de la voluntad y la libertad.

Concluimos por tanto aquí este punto, el cual desde luego nos otorgaría una visión de Porfirio en cierto modo renovada, presentándonos como un autor ciertamente original e independiente, aunque por supuesto, sin salirse de la tradición de pensamiento a la que su maestro dio origen.

Del mismo modo, al final de este escrito veremos hasta qué punto estas ideas guardarán relación con el sistema de Gregorio de Nisa, pensador que también reflejará en su obra esa preocupación por la conjunción entre el ser, la persona y la voluntad.

3.3 Jámblico de Calcis: Teúrgia y destino

Si Porfirio, como hemos visto, se nos ha presentado como un autor original e innovador, en Jámblico del mismo modo nos encontraremos con un pensador especialmente particular y distintivo. Igualmente en Jámblico, el asunto del destino y el libre albedrío serán temas que recuperarán un protagonismo central en su obra. Prueba de esto sería el testimonio que el mismo Proclo nos lega:

Jámblico, en efecto, desarrolla ampliamente la primera cuestión en sus escritos sobre la providencia y sobre el destino.²⁴²

Sin embargo, ciertamente, será por otro asunto por el que su filosofía destaque y se fundamente como propia. Este asunto no será otro sino el de la defensa de la teúrgia, defensa que se verá inserta en su sistema, destacando así frente a sus antecesores Plotino y Porfirio, sobretodo este último.

En efecto, será en uno de sus más afamados escritos *Sobre los misterios egipcios*,²⁴³ el cual compuso como respuesta a su antiguo maestro Porfirio, que en su *Carta a Anebo* había puesto en entredicho el papel de la teúrgia y su posible eficacia, donde Jámblico

²⁴² Procl., *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*. III, 5.

²⁴³ Título que no era realmente el original, siendo este una adaptación propia de la egiptomanía de la época que adopta Marsilio Ficino. El título original debía ser algo así como: *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*. Cf. Jámblico. 1997., *Sobre los misterios egipcios. Introducción*. Gredos., p. 7.

aportará su original visión en torno al problema existencial del alma, su ascensión y el espacio que los dioses guardan dentro del mismo.

Así es, en su *Carta a Anebo*, Porfirio, siguiendo ese perfil más intelectualista tan propio de él que acabamos de ver, dirigirá toda una serie de objeciones a la idea de la intervención de los dioses en el cosmos y de su auxilio para la ascensión de las almas:

Igualmente pregunto sobre lo relativo al modo de adivinación, qué es y por qué cualidad se distingue...Dudo, no obstante, que la divinidad sea tan condescendiente con los hombres y que no tenga aversión a quienes adivinan mediante la carne.²⁴⁴

Dejando ver de manera implícita aquí una crítica al sacrificio de animales y la repulsa que sentía por la carne.²⁴⁵ De hecho Porfirio criticará el uso de carne en los sacrificios, recordando que en los sacrificios ancestrales, al igual que en los ritos órficos, solía hacerse uso de plantas como la mirra o el incienso:

Así, pues, en un principio no se hacían sacrificios de tales productos, sino de césped, tal como si recolectaran con sus manos la flor y nata de la fértil naturaleza. Porque la tierra produjo árboles antes que animales.²⁴⁶

Del mismo modo, Porfirio se lanzará al ataque desde diferentes puntos a fin de acorralar y hacer llegar a contradicción los diferentes postulados de la doctrina teúrgica. Desde las posibles absurdidades que mostrarían el hecho de que a pesar de que se diga que los dioses moren en los cielos, los teúrgos soliciten la acción de dioses acuáticos y terrestres.²⁴⁷ Como la crítica que lanzará a que si bien los teúrgos muestran a los dioses como seres pasivos, se crea útil dedicarles tales invocaciones.²⁴⁸

A esto y mucho más –hay que tener en cuenta que la *Carta a Anebo* nos ha llegado de forma parcial– Jámblico dará respuesta mediante dicho escrito, rico y exótico, donde nos mostrará de una manera ciertamente compleja a la par que innovadora lo esencial de su pensamiento, estructurando y reordenando el cosmos por medio de deidades y entes divinos los cuales guardarán un papel fundamental en la salvaguardia del mismo a la par que en la ascensión del alma hacia lo *Uno* –recordando en esto de forma clara a Filón–. Un orden que se verá tiempo después perfectamente estructurado y asentado en Proclo:

Todas las potencias de los Dioses, tomando inicio desde lo alto y procediendo a través de los grados intermedios que le son propios, descienden hasta las cosas del nivel ínfimo y hasta las regiones terrenales.²⁴⁹

Antes de nada recordar que dicha tradición teúrgica no empezaría ni mucho menos con Jámblico, sino que se remontaría hasta el siglo II, tiempo en el que **Juliano el**

²⁴⁴ Porfirio., *Carta a Anebo*. p. 2.

²⁴⁵ Cf. Porfirio., *Sobre la abstinencia*.

²⁴⁶ Porph., *Abst.* II, 5, 2.

²⁴⁷ Porph., *Ep. Aneb.* p.1

²⁴⁸ Porph., *Ep. Aneb.* p. 1

²⁴⁹ Procl., *Inst.* XII, 140.

Teúrgo (s.II)²⁵⁰ compuso los *Oráculos Caldeos*, obra que, como no, nos ha llegado de manera fragmentada. Cabe destacar, que aquí, uno de los elementos principales e innovadores frente a las religiones de su tiempo es el papel que guardaría el teúrgo, frente al del teólogo. En efecto, mientras el teólogo busca el conocimiento de las divinidades, el teúrgo en cambio actúa sobre ellas.²⁵¹ Sin embargo, dicha acción no debe entenderse como un dominio o intervención sobre la voluntad de los mismos dioses,²⁵² lo cual sería más propio de la mera superstición mágica –distinción que Jámblico se preocupó en remarcar–.²⁵³

Al igual que Plotino,²⁵⁴ Jámblico insistía en la necesidad de una purificación primera que dotase al sujeto de las condiciones de posibilidad necesarias para su ascensión a lo *Uno*, sin embargo, y a diferencia del primero, Jámblico dejará bastante claro que el hombre por sí mismo es incapaz de acceder a lo *Uno* sin el auxilio de las divinidades, auxilio que tan sólo se logra por medio de la teúrgia:

Pues la raza humana es débil y miserable, corta de vista y le es connatural la nulidad uno solo es el remedio de su error innato, de su desorden y de su cambio inestable, si, en lo posible, obtiene la participación de la luz divina.²⁵⁵

Con este pasaje tan agustiniano Jámblico nos transmite de una manera bastante sincera la visión que tenía del hombre y su proyección hacia la virtud y lo *Uno*. Una visión en efecto, marcadamente opuesta a la que hemos visto en Plotino y Porfirio.

En efecto, para Jámblico es sólo por intercesión de los dioses que podemos establecer esa conexión con lo *Uno*, y cómo podemos en última instancia liberarnos de la fatalidad del cosmos. Una intercesión que es absoluta y escapa a la libre voluntad del hombre:

Pues con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento innato de los dioses, superior a toda crítica y opción, y es anterior al razonamiento y demostración; está unido desde el principio a causa propia y coexiste con la tendencia esencial de nuestra alma hacia el bien.²⁵⁶

Y es indigno examinarlo como si fuera atribución nuestra aceptarlo o rechazarlo; pues estamos nosotros inmersos en la presencia divina.²⁵⁷

En efecto, el alma humana incluso la más perfecta, resaltaría como imperfecta a la luz de la divinidad. Viendo todo esto, no es casual que algunos hayan establecido ciertas conexiones entre el cristianismo y Jámblico. Conexión obviamente que debe hacerse manteniendo las distancias, pero que sin embargo no resultaría del todo disparatada. De

²⁵⁰ Molina, J. 1998,, *La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo*. Noua Tellus., p. 119.

²⁵¹ Molina, J., op, cit., p. 119.

²⁵² Molina, J., op, cit., p. 119.

²⁵³ *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁴ Cf. Plot., I 2, 7, 20-25.

²⁵⁵ Jámblico., *Sobre los misterios egipcios*. III, 18.

²⁵⁶ Iambl., *Myst.* I, 3

²⁵⁷ Iambl., *Myst.* I, 3

hecho es bien sabido que entre sus maestro podemos contar a **Anatolio de Laodicea (¿-283)**, filósofo aristotélico y obispo de Laodicea.

En efecto, dicha conexión, tal vez luzca patente cuando pasemos a analizar la relación entre la religión cristiana –concretamente la católica– y sus sacramentos con la teúrgia. Siendo que, tanto los sacramentos como los ritos teúrgicos guardarían toda una serie de elementos en común, tanto que algunos habrían querido hasta establecer una cierta relación.

En primer lugar, ambos sostendrían su validez en la propia actividad divina²⁵⁸, no la voluntad humana de aquellos que los reciben u ordenan,²⁵⁹siendo esto quizás más acentuado por el cristianismo, como vimos en Orígenes.²⁶⁰De hecho algunos, como Jean Troillard, han llegado incluso a establecer cierta vinculación causal entre la importancia de los ritos teúrgicos que establecería Jámblico a fin de purificar el alma en su ascenso hacia lo *Uno* y la actividad de los sacramentos los cuales son eficaces *ex opere operato*.²⁶¹

No olvidemos que por este tiempo los sacramentos dentro de la Iglesia primitiva no estaban del todo bien definidos, siendo que su papel tal vez podría ser el de emular y representar por medios de símbolos el misterio que se quería representar siguiendo así la tradición judaica, la cual, al celebrar la Pascua emula y representa por medio de símbolos las penurias que sufrieron en su huida de Egipto. Del mismo modo, probablemente dentro de esa Iglesia Primitiva, los sacramentos conservaran aun ese tinte de representación simbólica.²⁶²No sería disparatado del todo quizás el suponer que esa visión teúrgica del cosmos y las divinidades terminaran influyendo en el propio desarrollo de la teología cristiana.²⁶³

De hecho el uso de palabras en otros idiomas o la rigurosidad en el desempeño de ciertos ritos podrían indicar en cierto modo esa mentalidad que encontraría en última instancia su fundamentación en Jámblico:²⁶⁴

Por eso, la visión intelectualista de Plotino, aunque parezca más inocua para el catolicismo, se acerca más a un cristianismo protestante, alejado de las representaciones, de las imágenes, de los sacramentos.²⁶⁵

De hecho parecería incluso que para Jámblico la filosofía no sólo no sería suficiente para alcanzar la purificación y el contacto con las divinidades:

Pues tampoco el acto de pensar une a los teúrgos con los dioses, porque, ¿qué impediría a los filósofos teoréticos obtener la unión teúrgica con los dioses?²⁶⁶

²⁵⁸ Molina, J., *op. cit.*, p. 129

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁶⁰ Cf. *HomLc* III, 1.

²⁶¹ Molina, J., *op. cit.*, p. 129.

²⁶² *Ibid.*, p. 126-7.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 130.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 129.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 131.

Sino que incluso la misma filosofía sería una especie de sabiduría revelada:

Al comienzo de toda filosofía, al menos para toda la gente sensata, es costumbre sin duda invocar a la divinidad, pero con mayor razón, por supuesto, conviene hacerlo con la filosofía que lleva el nombre del divino Pitágoras²⁶⁷

En efecto así comienza su obra *Vida Pitagórica* obra dedicada al filósofo de Samos, al cual veía como un modelo tanto de virtud como de ideal filosófico, en cuanto que esta se encontraba siempre en vistas a la proyección divina –concretamente al dios Apolo, diferenciándose en esto del orfismo, corriente de corte más dionisiaco que por aquel entonces se encontraba bastante extendido y con la que a veces es confundida–.

De hecho hay quien dice, que dicha obra podría estar motivada por la idea de presentar un componente moral o mejor dicho, un ideal completo de persona que englobara moral y religión frente al modelo del cristianismo, encarnado en Jesús de Nazaret:

Así, por todo ello, se difundió la buena nueva: si Pitágoras se relacionaba con los sacerdotes mencionados, sería el más divino y el más sabio por encima de todos los hombres.²⁶⁸

Sin embargo, y en relación a esa supuesta irracionalidad ritualistas que la gran mayoría de los estudiosos han atribuido a la obra de Jámblico. Merecería, aunque sólo sea de pasada, mencionar otra línea interpretativa sobre su obra –más actual–, que abogaría por conservar esa conexión entre el maestro Plotino, Jámblico y el posterior desarrollo del neoplatonismo. En efecto, si recordamos lo visto algunas páginas atrás, cuando pasamos a analizar el sistema plotiniano y el ascenso del alma hacia lo *Uno*. Podremos recordar con facilidad como dentro de su sistema la inteligencia del mismo modo se mostraba como insuficiente para acceder a ese mismo primer Principio, siendo que se encontraba subordinada y englobada en su tendencia hacia el *Bien*.²⁶⁹

De hecho dentro de toda la tradición platónica, recordaremos que el *logos* no significaba razón en cuanto a conocimiento lógico-predicativo, sino que debía entenderse como una razón que trasciende todo discurso –al igual que en Filón y Orígenes–.²⁷⁰ En efecto, según esta línea de interpretación Jámblico no vendría a crear ruptura para con la tradición neoplatónica, sino que vendría a completarla, continuando así con una tradición que encontraría su inicio en el propio Platón.²⁷¹

Otro de los aspectos donde el *Calcidio* mostrará su conexión con la tradición pasada será en su preocupación por la fatalidad y el destino. Cuya doctrina podría haber sido

²⁶⁶ Iambl., *Myst.* II, 11.

²⁶⁷ Jámblico., *Vida Pitagórica*, I.

²⁶⁸ Iambl. *VP.* 12

²⁶⁹ Cf. *Plot.*, V 6, 5, 5-10.

²⁷⁰ Hermoso, María Jesús. 2015., *El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo*. ÉNDOXA: Series Filosóficas, nº 35, 2015, pp. 27-48. UNED. Madrid., p. 32.

²⁷¹ Hermoso, María Jesús. 2012., *Saber Y razón En El Neoplatonismo: Hacia Una Nueva comprensión De La filosofía De Jámblico*. Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía 29 (1), 27-44., p. 14-15.

desarrollada de manera más extensa en una de sus cartas, concretamente en su *Epístola a Macedonio acerca del destino*, aunque también se deja intuir en otras obras de manera fragmentada.

En esta epístola, la cual tampoco se ha conservado de manera íntegra, al igual que en los diferentes fragmentos de los que hemos hablado, nos encontraremos con un Jámblico que nos podrá llegar a parecer extraño si nos atenemos a esa primera lectura, más centrada en la teúrgia que acabamos de ver. En efecto, no es casualidad que para autores como Des Places o B. D. Larsen, Jámblico presentara una clara bipolaridad, ya sea en su persona o bien en su obra –para este último podría hablarse de dos Jámblicos, el del *Protréptico* y el de *De Mysteriis*. –²⁷²

Pero centrándonos en el asunto que nos compete, Jámblico definirá el destino como “un orden único que al mismo tiempo trasciende en sí todos los órdenes.”²⁷³ Por otro lado, aunque no por ello en contradicción con esto Jámblico nos dirá que el alma es de esencia inmaterial, increada e indestructible,²⁷⁴ es por esto, que ella misma es dueña de sí y de su propio movimiento. El alma por tanto encontraría su circunscripción tanto en su fuero interno como realidad autónoma, como en la totalidad absoluta del cosmos, puesto que también se encuentra bajo la potestad del destino.²⁷⁵

En efecto será mediante el ejercicio de nuestro intelecto, facultad natural de nuestra alma, como podremos acercarnos a los dioses:

hay que ejercitarse en vivir la vida que es según el intelecto y que está cercana a los dioses, pues sólo ésta nos devuelve el poder independiente del alma, y nos libera de los vínculos de las necesidades, nos hace vivir no cierta vida humana, sino la divina.²⁷⁶

Siendo ésta claramente una visión mucho más simpática y amable del hombre y sus capacidades que vimos al principio; más en la línea de esa segunda línea interpretativa de Jámblico, donde la teúrgia no sería vista como un elemento marcadamente irracional, necesario para la salvaguardia del alma, sino una etapa en la purificación del alma intelectual en su retorno a lo *Uno*.

No obstante, el alma por sí posee un movimiento que le es propio y es ajeno al movimiento del mundo.²⁷⁷ Siendo autónoma tanto de la providencia como del destino, asemejándose claramente en esto a Alejandro de Afrodisia. En efecto, más adelante nos dirá:

¿Por qué entonces las retribuciones se entregan sin mérito? ¿O en principio tampoco es santo dudar de esto? En efecto, los bienes no dependen de ningún otro ser, sino del hombre mismo y de la elección del hombre, y, entonces, sólo en la preferencia, estos bienes quedan definidos como importantísimos, pero se duda de otros, puesto que por

²⁷² Hermoso, María Jesús. 2015., *op. cit.*, p. 30.

²⁷³ Jámblico., *De la epístola a Sotapro*. I, 80.

²⁷⁴ Iambl., *Stop*. II, 173.

²⁷⁵ Iambl., *Stop*. II, 174.

²⁷⁶ Jámblico., *Epístola a Macedonio acerca del destino*, 2.

²⁷⁷ Jámblico., *Epístola a Macedonio acerca del destino*, 3.

ignorancia son problemáticos para la mayoría. Por tanto no hay otro fruto de la virtud que ella de sí misma.²⁷⁸

En efecto, Jámblico nos dice que la virtud es causa de sí misma, al depender del alma y su intelección, y por tanto de su elección, siendo que `` sólo la perfección de la razón lo pone en una vida dichosa''²⁷⁹ En efecto, alcanzar la divinidad, significaría alcanzar la perfección intelectual y virtuosa.²⁸⁰

De hecho, en esa defensa de la libre elección frente al destino, no pasará por desapercibido una crítica directa que lanzará contra Crisipo:

Sucesivamente, hay también otro modo de exhortación que se deriva de la acusación a los perversos. Porque no es tolerable que los que son parecidos a los rulos *sean llevados de un lado a otro, soportando males sin fin.*²⁸¹

Haciendo una clara alusión con ese ejemplo al famoso ejemplo de Crisipo y la piedra que ya vimos anteriormente. Crítica que dentro de la misma tradición neoplatónica no sorprendería por innovadora, ya que el mismo Plotino dedicó al inicio de su *Enéada* III 1 unas palabras a dicho autor, desligándose claramente de dicha idea y mostrándose en contra:

si alguno hablara del «eslabonamiento» de unas causas con otras y de una «serie concatenada» de arriba abajo, de la incesante sucesión de antecedentes y consecuentes, de la referibilidad de éstos a aquéllos, porque por ellos se originaron y sin ellos no se hubieran originado, y de la supeditación de los consecuentes a sus antecedentes, es evidente que con ello estaría introduciendo la fatalidad por otro camino.²⁸²

Pero volviendo al asunto, será en el *Protréptico* donde también podremos encontrar algunas de sus más específicas sentencias en torno al libre albedrío:

Si los principios de las acciones son los hombres y tienen éstos la facultad propia, por sí mismos, para una elección de los bienes y un rechazo de los males²⁸³

Nosotros escogemos nuestro demon, que nosotros mismos nos constituimos en fortuna y demon que, por nuestra causa, conseguimos nuestra felicidad. Exhorta a lo bello únicamente y muestra su dignidad como una elección realizada por sí misma.²⁸⁴

A esto último añadirá Jámblico, que esa libertad de acción deberá verse encaminada hacia la liberación de los males. La cual podrá alcanzarse una vez, con auxilio de los dioses, liberemos nuestra mente de la embotadura a la que nuestros sentidos pueden

²⁷⁸ Jámblico., *Epístola a Macedonio acerca del destino*, 5. Cf. Alex. Aphr. *Fat.* 198, 20-25.

²⁷⁹ Jámblico., *Epístola a Macedonio acerca del destino*, 5.

²⁸⁰ Jámblico., *Epístola a Macedonio acerca del destino*, 6.

²⁸¹ Jámblico., *Protréptico*. 3, 7.

²⁸² *Plot.*, III 1, 2, 30-35.

²⁸³ *Iambl.*, *Prot.* 3, 5.

²⁸⁴ *Iambl.*, *Prot.* 3, 5.

reducirla, despejándola así y ampliando sus miras a fin de poder llevar a cabo una vida plenamente intelectual.²⁸⁵

En efecto, frente a esa doble naturaleza de la que somos dueños y responsables,²⁸⁶ nuestro intelecto deberá ser dirigido por nuestra elección hacia la virtud, encaminándose está a la voluntad de los dioses, la cual nos liberará de todos nuestros males.

Dentro de la virtud y su perfección, y de nuestra voluntaria elección, la teúrgia se nos mostraría como un acceso hacia esa misma purificación del alma, la cual nos liberaría de sus males y de la fatalidad del destino conforme se adecúa a la misma. Los dioses, por medio de su acción, serían los responsables del mismo modo de liberarnos de las exigencias del destino:

Tampoco liguemos la fatalidad a los dioses, que veneramos con templos y estatuas como liberadores de la fatalidad.²⁸⁷

En efecto, y con independencia que queramos tomar sobre la importancia de la teúrgia en Jámblico, esta se muestra fundamental a la hora de presentar al sujeto como abierto a posibilidad de cambio. Por medio del rito y la adoración a los dioses no hacemos sino ascender hacia lo *Uno*, condensando y simplificando toda la realidad múltiples que nos rodea en nuestro estamento ontológico.

Con todo esto dicho, toca ya ir poniendo punto y final a este gran autor, el cuál como hemos visto merece ser destacado como una pieza clave dentro de la propia tradición neoplatónica, no sólo por el culmen al que con él llega la tradición anterior, sino a la enorme trayectoria que su obra proyectó, tanto dentro de la propia tradición neoplatónica, como tal vez, dentro de la propia tradición cristiana.

²⁸⁵ Iambl., *Prot.* 3, 6.

²⁸⁶ Iambl., *Prot.* 3, 8. Cf. Iambl. *Myst.* VIII, 6.

²⁸⁷ Iambl., *Myst.* VIII, 7.

4. LA RECEPCIÓN DEL NEOPLATONISMO EN EL S.IV

A continuación, y para ir concluyendo, veremos como toda esta serie de ideas las cuales fueron desarrollándose y cuajando a lo largo de estos primeros siglos terminaron desembocando en la obra de los principales autores cristianos del s. IV, influencia que se verá de una forma especialmente clara en los presupuestos filosóficos de los *Padres Capadocios*.

Uno de los ejemplos tal vez más claros y originales que podría señalarse de esta posible influencia de la tradición neoplatónica en los *Padres Capadocios* sería en su idea de la Trinidad. En efecto, para estos la defensa de la Trinidad frente a las diversas herejías que de un modo u otro podían oponérsele era una cuestión esencial, tanto que fruto de esta problemática centraron su empeño y su estudio en su defensa. Sin embargo, es precisamente a causa de dicho estudio de donde provendría uno de sus fundamentos más sólido sobre los que erigieron su teoría.

Siendo que, para autores como Salvatore Lilla, esa idea trinitaria de Dios como mónada triple no habría surgido fruto de la mera especulación de estos pensadores,²⁸⁸ sino de la clara recepción de distintos textos e ideas de tradición platónica. En efecto, muchas de las ideas que veremos en estos autores tal vez podrían provenir de los mismísimos *Oráculos Caldeos*, texto que como acabamos de ver resulta fundamental para entender a Jámblico. Del mismo modo, también en el *Comentario al Parménides* de Porfirio, encontraremos gran parte de los fundamentos filosóficos que durante este periodo se irán solidificando.

En efecto, si pasamos a revisar alguno de los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* encontraremos ejemplos como:

Pues en todo el mundo resplandece una tríada, a la que gobierna una mónada.²⁸⁹

Porque todas las cosas están sembradas en el seno de esta tríada.²⁹⁰

Esta idea de un solo principio que se manifiesta en tres, podrá verse de manera claramente reflejada en uno de los *Padres Capadocios*, concretamente Gregorio Nacianceno, el cual en el Concilio de Constantinopla del 381 –y en respuestas a herejías como el sabelianismo y el hebraísmo–²⁹¹ definirá a Dios como *Uno*, en cuanto a sustancia, voluntad divinidad y poder, conformado por tres hipóstasis o personas distintas.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 530.

²⁸⁹ *Oráculos Caldeos*, 27.

²⁹⁰ *Orac. Chald.*, 28.

²⁹¹ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 530.

Del mismo modo dicha mónada que es triple se encontraría igualmente representada en Porfirio –como hemos visto– cuando pasa a establecer lo *Uno* y su actividad como una tríada:

Egli è dunque Uno e Semplice secondo la sua prima forma, cioè secondo la forma di «Lui stesso» preso in se stesso.²⁹²

Ma Egli non è Uno né Semplice secondo la distinzione Esistenza-Vita-Pensiero.²⁹³

Dicha tríada, la cual no se encontraría subordinada a lo *Uno*, sino que sería la actividad misma de lo *Uno* –en su salida y retorno a sí mismo– siendo equivalente al mismo.

En efecto hay quien ha visto en esta estructuración de lo *Uno*, la cual se compondría de tres manifestaciones de una misma sustancia –no olvidemos que en Porfirio lo *Uno* se correspondería con el Ser²⁹⁴ como la base del pensamiento trinitario ortodoxo cristiano:

Como ha giustamente notato Beierwaltes, questa è anche l'idea che è alla base della dottrina ortodossa della Trinità cristiana: la divinità assolutamente semplice è una monade composta di tre ipostasi distinte, che formano comunque un'unità, non solo perché hanno la stessa sostanza e la stessa volontà, ma anche perché dimorano l'una nell'altra e si mescolano tra di loro senza confondere i loro connotati distintivi.²⁹⁵

En efecto, dicha concepción porfiriana la encontramos también en los otros dos pensadores cristianos, tanto en Gregorio de Nisa²⁹⁶ como en San Basilio. De hecho este último, expondrá en su *Epístola 38*, la cual iba dirigida su hermano –es decir Gregorio de Nisa–, argumentos muy en la línea de la doctrina porfiriana, a fin de distinguir entre sustancia e hipóstasis.

En efecto, ya desde el comienzo las referencias que anticipan el asunto central de la materia no hacen sino acercarnos a los razonamientos que Porfirio nos muestra en su *Isagoge*:

Di tutti i nomi, quelli che si predicano di più oggetti distinti per numero, hanno significato più generale, come, p. es., uomo... Infatti Pietro non è uomo più di Andrea, Giovanni, Giacomo. Il significato comune, che abbraccia ugualmente tutti coloro che ricadono sotto lo stesso nome... Altri nomi invece danno un'indicazione più particolare, per cui noi consideriamo con ciò che viene significato non la natura comune ma la delimitazione di una singola entità.²⁹⁷

²⁹² Porph., in *Prm.* XIV, 10-12.

²⁹³ Porph., in *Prm.* XIV, 15-16.

²⁹⁴ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 530. Idea que como vimos fue claramente rechazada por la tradición neoplatónica posterior.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 531.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 531.

²⁹⁷ San Basilio., *Epístola 38*, 2.

En efecto, más adelante nos dirá que estas distinciones que pueden ser hechas sobre los hombres, su sustancia y su individualización, también pueden servir para hablar de Dios,²⁹⁸ donde las distintas personas que la componen, es decir, aquellas particularidades individuales,²⁹⁹ no por ello pierden su distinción al participar de la misma sustancia que el Padre, siendo todos ellos una misma sustancia compuesta de particulares propias e individuales:

perché nè la differenza delle ipostasi interrompe la continuità della natura né la comunanza secondo la sostanza elimina l'individualità delle proprietà caratteristiche. Non meravigliarti perciò se affermiamo che la medesima realtà è insieme unita e distinta e se, come in enigma, immaginiamo una nuova e straordinaria distinzione congiunta e congiunzione distinta.³⁰⁰

Por todo esto, hay quien consideraría en efecto la tríada de Porfirio como la más cercana en cuanto a estructura y tiempo a la teoría ortodoxa cristiana de la Trinidad.³⁰¹

Del mismo modo existirían toda una serie de elementos propios de la filosofía neoplatónica –y medio-platónica– que se encontraría presentes en la filosofía de los *Padres Capadocios*.³⁰² Por ejemplo, y a la hora de hablar de Dios, Gregorio de Nisa empleará un método que consistiría en ir eliminando los posibles atributos positivo –*aphairesis*– que pudiera haber en Dios, método que en efecto ya se encontraría presente en autores como **Alcino (s.II)** y Plotino.³⁰³

Con estas breves aunque precisas pinceladas tal vez podamos hacernos una idea de la importancia y de las implicaciones que el neoplatonismo tuvo en el desarrollo del pensamiento cristiano de dichos siglos. Una idea que si bien daría para indagar e investigar dicho asunto con mayor tiempo paciencia la naturaleza de este trabajo no nos lo permite.

4.1 Gregorio de Nisa: Persona y libertad

A continuación pasaremos a tratar con relativa profundidad la obra del *Niseno*, obra en la que muchos de los elementos presenciados a lo largo de este escrito terminan desembocando y conjugándose, configurando así la auténtica obra de un genio del pensamiento.

Tradicionalmente, y por desgracia, Gregorio de Nisa no ha solido ocupar un puesto especialmente relevante en la historia de la filosofía, por no decir, inexistente. En efecto, tradicionalmente este ha sido considerado un pensador de segunda –en el mejor

²⁹⁸ Basil., *Ep.* 38, 3.

²⁹⁹ Basil., *Ep.* 38, 3.

³⁰⁰ Basil., *Ep.* 38, 4.

³⁰¹ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 529-30.

³⁰² *Ibíd.*, p. 532.

³⁰³ *Ibíd.*, p. 532.

de los casos— o bien un simple autor de teología que poco o nada pudiera aportar dentro del campo de la filosofía.

Pues bien, si bien nuestra intención no será la de escudriñar hasta la saciedad la obra del *Niseno* a fin de desvelar todas sus claves y trascendencias a su tiempo —ya nos gustaría—, al menos trataremos de presentar los elementos centrales de su pensamiento, sus aportaciones y los elementos propios de las filosofías de su tiempo que en él terminaron haciendo huella. Centrándonos sobre todo en el asunto de la libertad y el libre albedrío, tema que ocupará sin duda un puesto central en su obra y que claramente tendrá unas implicaciones y una influencia posterior bastante notable.

En efecto, si nos centramos en su antropología y la libertad del hombre. Además de esos elementos que hasta ahora hemos visto en los diversos autores estudiados, veremos también la aportación, original y personal, de toda una serie de argumentos y principios que le son propios. Los cuales surgen fruto de un contexto y una problemática que también le eran propias, es esto principalmente, lo que hace del *Niseno* un autor que se destaque como distintivo con respecto al resto.

Si nos fijamos en el anterior capítulo dedicado a Plotino, recordaremos la vinculación entre la obra de este y el *Niseno* que ya allí establecimos. Vinculación que tendrá una importancia bastante sustancial dentro de la obra del mismo, pero que al mismo tiempo se verá alterada de manera radical. En efecto, en Gregorio de Nisa, podremos percibir una especie de síntesis entre la capital definición plotiniana de lo *Uno* como Voluntad y la aristotélica precisión que Porfirio nos mostró a la hora de hablar de lo *Uno*, la sustancia y sus categorías. Deviniendo en una teoría sobre la autoconstitución del sujeto la cual se encontraría en estrecha vinculación con la de Orígenes, aunque claro está, revisada en sus fundamentos y estructurada de una manera ciertamente más sólida.

En efecto, será a partir de la innovadora teoría trinitaria que los *Padres Capadocios* introducirán, como la recepción de Plotino por parte de Gregorio queda alterada de manera sustancial. En efecto, para Gregorio de Nisa dentro de las personas que componen la Trinidad, ambas compartirían esencia y voluntad.³⁰⁴ Siendo que Dios, al ser de naturaleza simple y buena nunca se verá alterado por los diferentes impulsos de su decisión, sino que siempre se encontraría queriendo aquello que ya quiere.³⁰⁵

Por lo tanto, en Dios voluntad y ser serían equivalentes e iguales, siendo que Dios es aquello que siempre se querrá a sí, puesto que siempre querrá el bien supremo, lo cual ya es:

la naturaleza divina mira a sí misma (ἐαυτὴν βλέπουσα), que quiere lo que posee y posee lo que quiere (ὁ ἔχει θέλει καὶ ὁ θέλει ἔχει).³⁰⁶

³⁰⁴ Bastitta, F. 2017., *op. cit.*, p. 475.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 475-6. Que cita: Gregorio de Nisa., *Contra Eunomium*, III, 1, 125.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 476. Que cita: Gregorio de Nisa., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, 68.18 - 69.2.

Resultando de forma clara la equivalencia entre estos postulados y la definición que Plotino daba del primer Principio como Voluntad. Sin embargo, como acabamos de decir, Gregorio de Nisa introduciría toda una serie de innovaciones que dotarían su teoría de la voluntad de un dinamismo y una estructura ontológica que le serían propias.

En efecto, si en Plotino como recordamos lo *Uno* se encontraría más allá del Ser. En el Niseno, el Ser mismo es el primer Principio, un principio que lejos de emular la exquisitez que Plotino buscaba al alejar lo *Uno* de la Inteligencia y el Ser, a fin de no introducir ningún tipo de multiplicidad en su seno. En Gregorio dentro del propio Ser encontraríamos tres hipóstasis –o personas–, las cuales serían completamente autónomas y se constituirían como perfectamente individualizadas.³⁰⁷

Siendo que Gregorio, al igual que el resto de *Capadocios*, insistirá en distinguir claramente la esencia de Dios de su actividad –y por tanto de las hipóstasis que la conforman–. Es decir, entre *energheia* –la actividad del obrar–³⁰⁸ y *dynamis* –la potencia de donde proviene el obrar mismo–.³⁰⁹ Distinción, por cierto que podría tener sus orígenes en la obra de Aristóteles. En efecto, sobre dicha distinción así nos lo transmitiría él mismo:

Infatti colui che è invisibile per natura diviene visibile nelle sue opere, ed è compreso per mezzo dell' intelletto in alcune particolarità che lo riguardiamo.³¹⁰

En efecto, será precisamente esa caracterización del principio Primero el cual estaría conformado por distintas hipóstasis. Lo que dotará a la filosofía del *Niseno* de un cariz renovado. Siendo que, para Gregorio a diferencia de Plotino, la voluntad y la capacidad de decisión (*προαίρεσις*) se verán circunscritas a cada una de las hipóstasis.³¹¹

Será a raíz de esto, donde la persona en su diferencia es la que se hace partícipe de la voluntad y la decisión dentro de la actividad divina. Junto con la idea, de sobra ya presente en los *Padres alejandrinos*, como vimos en Orígenes, de que el hombre es hecho *a imagen* y semejanza de Dios. Lo que potenciará y trascenderá el sentido de la voluntad en el sujeto con respecto la obra de Plotino, asemejándose ciertamente mucho más al carácter autoconstituyente que encontramos en Orígenes.

Una de las obras donde podemos encontrar de una manera más clara los postulados de Gregorio en torno a la libertad y el destino –y que nos transporta directamente al inicio de este trabajo– lo podríamos encontrar en un escrito donde recuperando muchos de los argumentos filosóficos que arrancarían desde tiempo de **Carneades (214 a.C-129 a.C)** pasaría a hacer frente a aquellos que consideraban el destino como una especie de fuerza

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 478.

³⁰⁸ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 581.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 581.

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 582. Que cita: Gregorio de Nisa., *Sesta omelia sulle beatitudini*, 25.

³¹¹ Bastitta, F. 2017., *op. cit.*, p. 478. Esto podrá verse de forma bastante clara en su obra *Contra Eunomium* donde vendría a decir, que el Verbo es equivalente en sustancia en efecto, pero se muestra individualizado en cuanto a decisión. *Ibíd.*, p. 478. Que cita: Gregorio de Nisa., *Contra Eunomium*, III, 1, 125: ``por un lado, su naturaleza (φύσις) posee el bien en sí misma, y por otro, su decisión (προαίρεσις) no se desprende de lo mejor.``

determinista, dicho escrito se titularía: *Contra Fatum*. En dicho escrito comenzará narrándonos sobre un supuesto debate que sostuvo con un filósofo acerca del destino y la libertad, el cual habría tenido lugar en la gran ciudad de Constantinopla.³¹²Dicho interlocutor sostenía que:

we do not possess the power to achieve what we want to do, and that human life is under the control of necessity.³¹³

En efecto y después de tanto tiempo, la misma polémica que enzarzó a estoicos, peripatéticos y platónicos desde los advenedizos siglos de nuestra era seguía sosteniéndose aún de manera ruidosa.

Del mismo modo Gregorio responderá muy en la línea de sus antecesores Alejandro de Afrodisia y Orígenes, al afirmar que dichos presupuestos, los cuales erigían al destino como señor del vicio y la virtud.³¹⁴No hacían sino negar la responsabilidad que nace fruto de nuestro pleno uso de la razón, y su incapacidad para refrenar los impulsos –haciendo uso como podemos percibir de la terminología estoica– que en nuestra alma generarían las diferentes impresiones externas.³¹⁵ Aunque el determinismo que su erudito interlocutor parecía sostener no era del todo similar al que analizó el *Afrodisio* –aunque sí Orígenes– en su *De Fato*, ya que este parecería consistir más bien en un tipo de determinismo astral.³¹⁶

Tras haber presentado al lector los diferentes argumentos que su erudito conversador le manifestó, pasará a exponer toda una serie de objeciones, de entre las cuales a continuación destacaremos una, por su nivel de explicitud y radicalidad.

En efecto Gregorio pasará a exponer dicha doctrina del determinismo astral, según la cual, la posición exacta de los astros en el momento de nuestro nacimiento determinaría de manera fehaciente nuestro posterior destino:

Each of us that enters life receives that portion of fate which is allotted to him at the exact moment of his birth and becomes whatever that particular moment designs and intends for him.³¹⁷

Frente a esto el *Niseno* responderá con un argumento ciertamente original a la par que acertado, pasando a dividir el tiempo de forma ininterrumpida, atomizando así el movimiento de los astros y su devenir:

But if your argument seeks to establish that the cause of all that happens to us in life is dependent on a particular moment of time, consider for a moment how many kings and tyrants have been disposed of in the course of one day and night. Each day is divided into small and indivisible portions of time, first of all into twenty four hours of day and

³¹² Meredith, A. 2003., *Gregory of Nyssa*. Routledge., p. 63.

³¹³ Gregorio de Nisa., *Contra Fatum*, 32, 10, I.

³¹⁴ Gr. Nyss., *Fat*, 33, 14.

³¹⁵ Gr. Nyss., *Fat*, 33, 27.

³¹⁶ Gr. Nyss., *Fat*, 34, 18.

³¹⁷ Gr. Nyss., *Fat*. 38, 19.

night, then each hour is itself subdivided into sixty minutes, finally each of the minutes is itself subdivided into the same number of seconds.

Incluso, un mismo instante podría ser dividido y reducido del mismo modo, de manera casi infinita. Tras esto, Gregorio pondrá contra las cuerdas el argumento astral cuestionando si acaso el hecho de que dos personas nazcan separadas por un brevísimo espacio de tiempo puede suponer en efecto un cambio tan grande en la vida de ambos individuos, ya que para su astral interlocutor cada instante en el transcurso y movimiento de los astros supondría un momento fundamental dentro de la ejecución del destino.³¹⁸

Dicho ejemplo del que hablamos antes, el cual destaca por su explicitud, vendría a refutar esta idea. Gregorio nos expone el ejemplo de dos sujetos que parecerían haber nacido en mismo instante, y que perfectamente podría ser plausible. El primero de ellos desde el día de su nacimiento crece sin dolor o malestar alguno, obteniendo una larga vida, rodeado de su progenie y descendencia, la cual se encarga de cuidarlo si es que en tan dichosa vida podría faltarle de algo.³¹⁹ Por otro lado y en contraposición nos pone el ejemplo de un niño, el cual al haber nacido fruto de un adulterio es marcado desde el momento mismo de su nacimiento por la desgracia, terminando su corta edad al ser estrangulado por su propia madre.³²⁰

¿Dónde estaría aquí la acción del destino? Si ambos sujetos habían nacido a la misma vez, en el mismo preciso instante en el que los astros se encontraban alineados en la misma y exacta proporción, ¿por qué no guardó la vida de los individuos con la misma y precisa función?³²¹ En efecto, para Gregorio, y en relación a esto que acabamos de ver, el hecho de que a lo largo de la vida puedan acaecer sucesos tan dispares que transporten al individuo a su plena felicidad o a la más absoluta desgracia sería una prueba bastante clara de la debilidad en la que los que creen en este tipo de determinismo habrían caído.³²²

En efecto como podemos ver, aún en tiempos de Gregorio el asunto sobre el destino y su dominio en el cosmos frente a toda posible potestad de la razón sobre el vicio y la virtud seguía generando bastante polémica.

Desde luego este mismo asunto no nos resultaría distante o extraño, si recordamos el empeño con el que Orígenes se empeñó en refutar dicho tipo de determinismo –entre otros–. Siendo que, muchos de estos ejemplos –los dos hermanos o individuos que nacen a la misma vez– serían similares al pasaje de Esaú y Jacob –de los que se dice que

³¹⁸ Gr. Nyss., *Fat*, 41, 22.

³¹⁹ Gr. Nyss., *Fat*, 42, 7.

³²⁰ Gr. Nyss., *Fat*, 42, 7. También pondrá otro ejemplo, en relación con la anteriormente citado de la división ad infinitum del tiempo en el que narra un suceso en el cual dos sujetos, unidos desde el vientre de su madre se ven en la tesitura de tener que nacer uno después del otro, preguntándose el Niseno hasta qué punto el hecho de haber nacido apenas un instante después podría ser tenido en cuenta con respecto a la marca que el destino dejará en ellos. Cf. Gr. Nyss., *Fat*, 43, 27.

³²¹ Gr. Nyss., *Fat*, 42, 19.

³²² Gr. Nyss., *Fat*, 43, 5.

ya Dios odiaba a Esaú en el vientre de su madre y amaba a su hermano³²³ y que Orígenes por medio de su método exegético se encargó de interpretar a fin de oponerse al gnosticismo, doctrina la cual también pretendía establecer un tipo de determinismo en la sustancialidad del mal y su correspondiente predestinación.³²⁴

En efecto, y del mismo modo en línea con Orígenes³²⁵, el tema del mal guardará estrecha relación con esto que acabamos de ver, siendo que para el *Niseno* será de importancia capital el resaltar la no sustancialización del mal, definiéndolo precisamente como privación del bien.

Il male, anche se sembra assurdo dirlo, possiede il suo essere nel non essere, ché l'origine del male non è altro che la privazione.³²⁶

Siendo que, en otra de sus obras, la *Homilía sobre el Eclesiastés* nos dirá que el mal no es otra cosa sino una privación de bien, mientras que el bien es uno en su existencia, igualmente estable y firme; siendo que solo aquello que se opone al mismo deja de existir. El mal por tanto carecería de ser, mostrándosenos como insustancial.³²⁷

En efecto, será precisamente gracias a esa capacidad de decisión que el sujeto posee, al igual que gracias a su naturaleza como hecho a *imagen* de Dios, por lo que podrá adecuarse y autoconstituirse por medio de su libre elección, evitando así el mal y escapando del fatalismo del destino.

Si bien dentro de los elementos que configuran su antropología no son pocos los que han señalado su profundo conocimiento de los clásicos, siendo que hay quien ha señalado a **Posidonio (135 a.C-51 a.C)**³²⁸ como su principal inspirador. Gregorio remarcará claramente dentro de su obra la importancia que dicho ejemplarismo divino tiene para con la realidad ontológica del hombre. Así por ejemplo, en su *De hominis opificio* –obra que será traducida durante la Edad Media al latín y tendrá bastante relevancia durante el Renacimiento³²⁹ y en oposición al estoicismo –escuela a la que pertenecería dicho pensador– Gregorio de Nisa nos dirá:

Algunos filósofos paganos han expuesto ideas verdaderamente mezquinas e indignas de su nobleza [del hombre]. Ellos han creído glorificar a la humanidad comparándola con este mundo de aquí abajo. Llaman al hombre microcosmo, compuesto de los mismos elementos que el universo. Con este nombre pomposo ellos han querido hacer el elogio de nuestra naturaleza, pero no se han percatado de que, para ellos, la grandeza del hombre pertenece también a los mosquitos y a los topos. Ellos, en efecto, están compuestos por los cuatro elementos, como todos los seres animados (...) ¿Qué

³²³ Cf. *PArch.* III 1, 22.

³²⁴ Del mismo modo la idea de que Dios está por encima de la potestad de los astros y que estos auxilian en la administración de la providencia por voluntad de Dios está ya bastante presente en Orígenes. Cf. *PArch.* II.11. 6; II 11. 7; I 7. 3.

³²⁵ Cf. *PArch.* II 9. 2.

³²⁶ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 579. Que cita: Gregorio de Nisa., *L'anima e la resurrezione* (cap. 45).

³²⁷ *Ibid.*, p. 579. Que cita: Gregorio de Nisa., *Omellie sull' Ecclesiaste*, V.

³²⁸ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 602.

³²⁹ Bastitta, F. 2012., *El yo y la libertad: Raíces patrísticas en la antropología renacentista y moderna.*, p. 44-45.

grandeza comporta para el hombre ser la imagen y la semejanza del universo? Según la Iglesia, ¿en qué consiste la grandeza del hombre? No en ser imagen del universo creado, sino en ser imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho.³³⁰

En efecto, lejos de cualquier consideración filosófica, es precisamente gracias al prestigio ontológico de nuestra alma que podemos alcanzar la virtud y obtener la más elevada dignidad.

En efecto, en cuanto a la libertad del sujeto Gregorio atribuirá toda una serie de principios que Plotino tan sólo había atribuido a lo *Uno*.³³¹ Siendo que si para este último lo *Uno* era aquello que dominaba y se encontraba por encima de su ser, la libertad para Gregorio guardará un papel ciertamente semejante para con el sujeto. En efecto, es precisamente en la persona, en la hipóstasis –la cual en cierto modo está más allá de la sustancia–³³² donde la libertad podrá manifestarse, descubriendo un protagonismo y fuerza tan sólo presentes en Orígenes.

En efecto tan sólo hay que recordad el famoso pasaje del *Niseno*, de clara inspiración plotiniana: «cada uno es el pintor de su propia vida, y el artesano (*technítes*) de la obra es la decisión (*proáiresis*).»³³³ Aquí, podemos ver ese carácter autoconstituyente del que venimos hablando, un carácter que trasciende sin duda al mismo Plotino, ya que si en el egipcio la purificación por medio de la virtud no es sino una limpieza a fin de pulir el alma;³³⁴ aquí la antropología general del sujeto, más amable con la sustancia y el cuerpo se centra en la misma capacidad de decisión del individuo. En su propio obrar.

Es tal el poder de dicha autonomía que el *Niseno* dirá que en nuestro obrar está la clave de ser padres de nosotros mismos, enlazando con Filón, el hombre es un ser que actúa, incluso, que actúa y tiene dominio sobre su propio ser.

Es así en *de vita Moysis* –texto en el cual desvela una profunda influencia tanto de Filón como de Orígenes–³³⁵ donde el *Niseno* nos dirá que cada uno de nosotros es en cierto modo padre de sí mismo.³³⁶

¿Quién desconoce que los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal? Así pues, estar sujeto a cambio es nacer continuamente, pues en la naturaleza mudable no se da nada que permanezca totalmente idéntico a sí mismo.

³³⁰ Mateo Seco, Lucas F. 2008., *Imágenes de la imagen. Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa*. SCRIPTA THEOLOGICA 40 (2008/3) 677-693 ISSN 0036-9764., p. 692. Que cita: Gregorio de Nisa., *De hominis opificio* 16: PG, 44, 179-180.

³³¹ Bastitta, F. 2017., *op. cit.*, p. 479.

³³² *Ibid.*, p. 481.

³³³ Bastitta, F. 2012., *El yo y la libertad: Raíces patrísticas en la antropología renacentista y moderna.*, p. 50. Que cita: Gregorio de Nisa., *De perfectione Christiana*, 196.2-4.

³³⁴ Bastitta, F. 2017., *op. cit.*, p. 483.

³³⁵ Sobre el método alegórico que emplea, aparte de la clara referencia a estos dos, hay quien lo relacionaría del mismo modo con Jámblico. Cf. Molina, J., *op. cit.*, p. 110.

³³⁶ Moreno-Martínez, J. 1997., «Padres de nosotros mismos»: la autodeterminación según Gregorio de Nisa. En A. Sarmiento (Ed.), *El primado de la persona en la moral contemporánea* (XVII Simposio Internacional de Teología). Navarra, España: Universidad de Navarra., p. 244. Que cita: Gregorio de Nisa., *de vita Moysis*, II, 3.

Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, a semejanza de los que engendran corporalmente, que no pueden elegir, sino que este nacimiento es el resultado de una elección libre (*ek proairéseos*). Somos en cierto modo padres de nosotros mismos (*heauton patéres*), engendrándonos a nosotros mismos según queremos ser y, mediante la libre elección propia (*apo tés idías proairéseos*) nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio.³³⁷

Es decir, recuperando de nuevo los ejemplos del parto y el nacimiento que en su diálogo *Contra Fatum* solían emplear los defensores del destino, que lo veían como un dictamen determinante para el posterior devenir del sujeto. Aquí el *Niseno*, en una deliciosa apología del libre albedrío nos dice que en efecto nosotros mismos, por medio de nuestro libre albedrío podemos engendrar a nosotros mismos, convirtiéndonos en nuestros propios padres.

Dicha capacidad de decisión existiría gracias a la disyuntiva moral existente entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio. En efecto, nuestra naturaleza no estaría del todo acabada, sino que nosotros mismo debemos esculpir y dibujar nuestro propio ser por medio de la voluntad. Una elección que no debe ser interpretada de ningún modo en clave pelagiana.³³⁸

En efecto, no debe ser entendido esto como libertad de acción con indiferencia de si se opta al bien o al mal. Esta libre decisión debe ser interpretada como una libertad entre el ser y el no-ser. No olvidemos que para el *Niseno* el mal carecía de sustancia. Nuestro deber por tanto será tender hacia el Ser mismo, dándonos forma conforme progresamos.

Dicho deseo y querer es en Gregorio –en contraposición tal vez con el propio Orígenes–³³⁹ un deseo que no sacia, así es como lo define en su *de vita Moysis* cuando habla de la llama que se le aparece a Moisés, esta es una llama que no quema, que no consume. Hacia Él es hacia donde nuestra libre decisión debe ir encaminada, a fin de que podamos percibir esa misma libertad ontológica en nuestro propio ser.

Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión y la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la Belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido...el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen.³⁴⁰

³³⁷ Moreno-Martínez, J., *op. cit.*, p. 245. Que cita: Gr. Nyss., *V.Mos*, II, 2-3. PG 44, 328.

³³⁸ *Ibid.*, p. 246.

³³⁹ Recordemos la polémica existente en torno a la preexistencia de las almas donde sostenía el hartazgo y el hastío que sufrieron las inteligencias, cesando por tanto en su contemplación. Idea que Gregorio de Nisa rechaza aquí con claridad, en presencia de Dios, no puede haber hartazgo o hastío posible, puesto que Él sería como una llama que no quema, su contemplación es infinita, no puede saciar nunca puesto que es el Ser mismo. Cf. Gr. Nyss., *V. Mos*, 232. Bien es cierto, que Orígenes en su *Comentario al Cantar de los Cantares* ya sostendrá esa misma idea, haciendo referencia a la *apokatástasis*: “Tengo para mí que, si alguna vez llegan a esto, ya no caminarán ni correrán, sino que, encadenados por su amor, estarán amarrados a Él, de modo que no haya en ellas lugar ya para la movilidad ... y se cumplirá lo que está escrito: *Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también estos sean uno en nosotros.*” *ComCt.* IV, 9.

³⁴⁰ Gr. *V.Mos*, 231. Cf. *ComCt.*, II, 8, 14-21.

En efecto, es en ese llamamiento hacia Dios, en ese retornar, donde como bien dijo Daniélou la teoría antropológica del *Niseno* encuentra su sentido³⁴¹, un retornar que ya hemos visto antes en estas páginas bajo el sobrenombre de *Apocatástasis*.

En efecto, Gregorio al igual que Orígenes situará esa reconstrucción originaria como uno de los elementos centrales de su doctrina. Una restitución que se daría en cuerpo y alma, en lugar de sólo en alma –como habría sostenido su coetáneo Evagrio Póntico–.³⁴² Para Gregorio, al igual que para Orígenes, la *Apocatástasis* supondría la restauración de la naturaleza humana a su condición originaria.³⁴³ Cumpliéndose así, en el más clásico de los sentidos, la conflagración final donde el *alpha* y el *omega* se completarían encontrándose y sellando así el destino del cosmos y del mismo hombre. Restauración, que se completa gracias a nuestra *ejemplar* esencia a *imagen* de Dios por medio del Verbo.³⁴⁴

Tal vez, con estas pocas páginas, haya podido quedar clara la potencia del sistema el *Niseno* erigió en base a los elementos filosóficos que le antecedieron y con los que convivían. Edificando una auténtica filosofía de la persona y la libertad infinitamente más rica de lo que estas pobres palabras han podido plasmar aquí. Una filosofía en mayúsculas que hundió su huella en los siglos posteriores, destacándose en distintos y grandes pensadores que los siglos más luminosos vieron.

Una filosofía en resumen que presenta y trata de manera directa y clara el problema del hombre y su relación con el Ser –o el *Uno* porfiriano–. Destacando el papel del primero como ser que se autoconstituye y que se encuentra abocado a la acción, siendo su fin retratarse y dar luz a sí mismo.

Esta y no otra, ha sido la temática general de este escrito.

³⁴¹ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 609.

³⁴² Doctrina que también se suele atribuir a Orígenes, tal vez a la ligera. Dicha teoría según la cual el cuerpo quedaría desprendido y disuelto en la restauración ciertamente supone un espinoso problema. En primer lugar porque los fragmentos que nos han llegado sobre este asunto en su mayoría pertenecerían traducciones bien de Rufino o bien de Jerónimo, de las cuales sería prudente sospechar ya que dichas interpretaciones podrían depender en cierto grado de la opinión del mismo traductor, pudiendo llegar a introducir algunos cambios –amistosos u hostiles respectivamente–. Cf. Torres, R., *op. cit.*, p. 73-74. Ciertamente, hay quien interpretaría dicha restauración como una mutación ontológica del cuerpo, al igual que en la primera caída en la *preexistencia*, siendo que en la resurrección, conservaremos nuestros cuerpos, los cuales devendrán en cuerpo etéreos –como por ejemplo los de los ángeles, que para Orígenes a pesar de ser seres etéreos, poseen cuerpo–. Sería por tanto prudente examinar bien este punto en Orígenes, a fin de no confundir inmaterialidad con incorporeidad. Cf. Crouzel, H., *op. cit.*, p. 353-353; 362-374.

³⁴³ Moreschini, C., *op. cit.*, p. 609.

³⁴⁴ Danielou, J. 1991., *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*. Edizioni Archeosofica., p. 243-4.

CONCLUSIONES

Habiendo llegado hasta aquí, ponemos punto y final al presente escrito. Con la esperanza de que, al menos la problemática que tras estas palabras se ha intentado abordar haya sido explicada de manera satisfactoria y clara.

En efecto, desde esa vital apología de la elección frente al destino de Alejandro de Afrodisia, hasta la defensa de la *persona* como realidad individual que se autoconstituye en su relación con el Ser en Gregorio de Nisa. La intención sincera de este escrito no ha sido otra sino la de narrar ese discurrir histórico en el que por medio de las distintas y valiosas aportaciones de los diferentes autores, se fueron construyendo y edificando dichas concepciones filosóficas. Donde libertad, *movimiento* y virtud guardarían un papel fundamental en la constitución de la persona en relación con el principio Primero. Es por ello que nos hemos centrado más en resaltar esos posibles vínculos entre los diferentes autores, en lugar de revisar también aquellos presupuestos que pudieran mostrarse como hostiles y contrarios –que no serían pocos–; ya que la intención de este escrito no era la de recopilar y reestructurar en orden cronológico una serie de autores y doctrinas, convirtiéndose por tanto en un pobre trabajo de historia de las ideas. Sino la de describir y plasmar la fragua en el tiempo de toda una serie de elementos filosóficos que respondían a la problemática de un contexto, una fragua que dará como resultado la fundamentación de conceptos tan claves para la historia de la filosofía como *persona* y *libertad*.

Del mismo modo somos conscientes que en este discurso y recorrido histórico, se habrán echado en falta matices, autores u obras que podrían haber aportado muy y mucho a la riqueza y profundidad del mismo. Siendo que debido a la naturaleza del mismo escrito hemos tenido que atenernos a las condiciones que el mismo nos imponía, intentándonos centrar en la bibliografía que mostrara, cual *razón suficiente*, la lógica interna del presente escrito, finalizando con la esperanza de al menos hayamos logrado satisfacer dicho objetivo en parte.

Con todo esto dicho, concluyo por tanto satisfecho aunque no *saciado*, con la ilusión y promesa de poder proseguir dicho estudio concienzudo y pormenorizado de los distintos autores que acabamos de ver. Y con la esperanza de haber podido transmitir al lector la pasión y genialidad que todos y cada uno de ellos ya se esforzaron en transmitir en su día a lo largo y ancho de toda su obra.

Pero ¿cómo puede atribuirse a un cuerpo el movimiento circular, si todo cuerpo se mueve rectilíneamente, incluso el fuego?

Plot. II 2,1, 20

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales:

- Alejandro de Afrodisia. (2013). *Acerca del alma*. Traducción, introducción y notas de José Manuel García Valverde. Madrid. Gredos.
- Alejandro de Afrodisia. (2013). *Acerca del destino*. Traducción, introducción y notas de José Manuel García Valverde. Madrid. Gredos.
- Alejandro de Afrodisia. (2009). *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala y Ricardo Salles. UNAM.
- Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid. Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Introducción y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Aristóteles. *Metafísica*. Prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos, 2014.
- Basilio de Cesarea. *Lettera 38 Al fratello Gregorio, sulla differenza fra sostanza e ipostasis*. Visto en <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/basilio-il-grande-lettera-38-testo/>.
- Cicerón. *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid. Gredos, 1999.
- Confesor, Máximo el. *Filocalía de los Padres népticos. Centurias sobre el amor*. Traducido por Juan María de la Torres. Vol. II. Zamora. Monte Casino, 2017.
- Jámblico. (2005). *Epístola a Macedonio acerca del destino*. Editado por José Molina. Noua Tellus.
- Jámblico. (2003) *Protréptico*. Introducción traducción y notas por Miguel Peragio Lorente. Madrid. Gredos.
- Jámblico. (1997). *Sobre los misterios egipcios*. Introducción traducción y notas de Enrique Ángel Gómez Jurado. Madrid. Gredos, 1997.
- Jámblico. (2003). *Vida Pitagórica*. Introducción traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid. Gredos.
- Nisa, Gregorio de, y Lucas F. Mateo Seco. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid. Ciudad Nueva, 1993.
- Nisa, Gregorio de, y Anthony Meredith S.J. *Gregory of Nyssa. Text: Contra Factum*. New York: London and New York, 2003.
- *Oráculos Caldeos*. (1991) Introducción traducción y notas de Francisco García Bazán. Madrid. Gredos.
- Orígenes. (2007) *Comentario al Cantar de los Cantares*. Introducción, traducción y notas de Mario Madrid. Ciudad Nueva.
- Orígenes. (2016). *Escritos espirituales. Tratado sobre la oración*. Edición preparada por Teodoro H. Martin. Madrid. Biblioteca de autores cristianos.

- Orígenes. (1999). *Homilía al Génesis*. Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid. Ciudad Nueva.
- Orígenes. (2014). *Homilía sobre el evangelio de Lucas*. Traducido por Agustín López Kindler. Madrid. Ciudad Nueva.
- Orígenes. (2015) *Sobre los principios*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández. Madrid. Editorial ciudad nueva.
- Orígenes, y Joseph W. Trigg. (2002). *Origen. Text: Commentary of John Book 32.1-140., II, 17*. New York. Routledge.
- Platón. (2014). *El Banquete*. Madrid. Alianza editorial.
- Platón. (1988). *Fedro*. Introducción y traducción de E. Lledo Iñigo. Madrid. Gredos.
- Platón. (1988). *Parménides*. Introducción y traducción de María Isabel Santa Cruz. Madrid. Gredos.
- Platón. (1992). *La República*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Madrid Alianza Editorial.
- Platón. (1988). *Teeteto*. Introducción y traducción de Álvaro Vallejo Campos. Madrid Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas I-II*. Introducción y traducción de Jesús Igal. Madrid. Gredos.
- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV*. Introducción y traducción de Jesús Igal. Madrid. Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas V-VI*. Introducción y traducción de Jesús Igal. Madrid. Gredos, 1998.
- Porfirio. *Carta a Anebo*. Visto en <https://cosmogono.files.wordpress.com/2015/10/carta-a-anebo.pdf>.
- Porfirio. (1993). *Comentario al <<Parmenide>> di Platone*. Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cure di Pierre Hadot. Traducido por Pierre Hadot. Milano. Vita e pensiero.
- Porfirio. (1973). *Isagoge*. Traducido por Carlos Manuel Herrán y Ernesto La Croce. Buenos Aires. Cuadernos de filosofía (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) Año XIII n° 19.
- Porfirio. (1984). *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos.
- Proclo. *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.

Fuentes secundarias:

- Abbagnano, N. (1982). *Historia de la filosofía*. Volumen 1. Hora.
- Alejandro G. Vigo. (2009). *Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia*. Estud. filos. ISSN 0121-3628 n°40. Universidad de Antioquia. pp. 245-278.
- Bastitta, F. (2012). *El yo y la libertad: Raíces patrísticas de la antropología renacentista y moderna*. Revista de Instituciones, Ideas y Mercado. pp. 35-56. N° 56 ISSN 1852-5970.
- Bastitta, F. (2012). *La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría*. Diánoia, volumen LVII, número 68 (mayo 2012): pp. 141–164.
- Bastitta, F. (2017). *Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa*. Teología y Vida, 58/4 (2017), 473-487.
- Brehier, E. (1953). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Carbonel, C. (2016). *Auto-determinación y responsabilidad intransferible en Orígenes de Alejandría. Una consideración filosófica (De Principiis III, 1)*. Anuario Filosófico, 49/2 (2016) 277-298 ISSN: 0066-5215.
- Ciner, Patricia Andrea. (2018). *En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14, 2) El camino hacia la escatología de Orígenes*. Revista Teología. Tomo LV. N° 127. pp. 31-49.
- Ciner, Patricia Andrea. (2016). *“Mi alma está aferrada a ti”: El camino hacia Cristo en el comentario al evangelio de Juan de Orígenes*. Cuadernos de Teología, Vol. VIII, N° 2 diciembre 2016 | 10-33.
- Ciner, Patricia Andrea. (2001). *Plotino y Orígenes: el amor y la unión mística*. Ediciones del instituto de filosofía.
- Ciner, P. (2008). *Teología y mística en Orígenes ¿una cuestión mal planteada?* Scripta Mediavalia.
- Clota, J. A. (1989). *El neoplatonismo*. Barcelona. Anthropos.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la filosofía*. Tomo I. Ariel. Barcelona.
- Crouzel, H. (1981). *L'anthropologie d'Origène: de l'arche au telos, en: Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa Analisi storico-religiosa*. U. Bianchi (ed.), Università del Sacro Cuore.
- Crouzel, H. (2015). *Orígenes: un teólogo controvertido*. Biblioteca de autores cristianos.
- Daniélou, J. (1991). *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*. Traduzione dal francese a cura di Pietro Lunghi. Edizioni Archeosofica.
- Daniélou, J. (1948). *Origène: Il genio dil Cristianesimo*. Traduzione dal francese a cura di Silvestra Palamidessi. Edizione Archeosofica.
- De Garay, J. (2007). *El nacimiento de la libertad: Precedentes de la libertad moderna*. Thémata.
- De Garay, J. (2000). *La extrañeza de la inteligencia en Filón de Alejandría*. Anuario filosófico (33) 203-216.

- Garay, J. (1989). *Plotino: La libertad como primer principio*. Thémata, 6, 51-76.
- Edwards, Mark. (2002). *Origen Against Plato*. Ashgate.
- Gilson, E. (2009). *El ser y los filósofos*. Eunsa.
- Girgenti, G. (1996). *Il pensiero forte di Porfirio*. Vita e pensiero.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o La simplicidad de la mirada*. Barcelona. Alpha Decay.
- Hadot, P. (1998). *Qué es la filosofía antigua?* México D.F. Fondo de cultura económica.
- Hermoso, María Jesús. (2015). *El filósofo y el teúrgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo*. ÉNDOXA: Series Filosóficas, nº 35, 2015, pp. 27-48. UNED.
- Hermoso, María Jesús. (2012). *Saber Y razón En El Neoplatonismo: Hacia Una Nueva comprensión De La filosofía De Jámblico*. Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía 29 (1), pp. 27-44.
- J.A. Antón Pacheco. (2004). *El universalismo judío-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso*. Convivium, Universitat de Barcelona. ISSN: 0010-8235. pp. 167-178.
- Küng, H. (2015). *Grandes pensadores cristianos*. Editorial Trotta.
- Lisi, F. L. (2011). *El De opificio mundi de Filón de Alejandría*. Instituto de estudios clásicos ``Lucio Anneo Séneca. ISSN: 1699-7840.
- Malvonado Villena, F. (1992). *Teoría estoica del impulso*. Florentia Iliberritana.
- Mateo Seco, Lucas F. (2008). *Imágenes de la imagen. Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa*. SCRIPTA THEOLOGICA 40 (2008/3) 677-693 ISSN 0036-9764. pp. 677-693.
- Molina, J. (1998). *La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo*. Noua Tellus.
- Moreno-Martínez, J. 1997., <<Padres de nosotros mismos>>: la autodeterminación según Gregorio de Nisa. En A. Sarmiento (Ed.), El primado de la persona en la moral contemporánea (XVII Simposio Internacional de Teología). Navarra, España: Universidad de Navarra.
- Moreschini, C. 2004., *Storia della filosofia patristica*. Editrice Morcelliana.
- Müller, G. (2011). *La doctrina de los principios en Numenio de Apamea*. Cuadernos de filosofía. Nº 56.
- Orbe, A. (1958). *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos. Apus Aede Universitatis Gregoriana, Roma.
- Ramelli, I. (2017). *Origen and the Platonic Tradition*. Religion. 8, 21.
- Ramelli, I. (2014). *Alexander of Aphrodisias: a source of Origen's philosophy?* Philosophie Antique, nº 14 (2014), 237-289.
- Reale, G y R. Radice. (2005). *Filone di Alessandria: Tutti i trattati del comentario allegorico alla Bibbia.*, Bompiani il pensiero occidentali.
- Salles, R., (2009). *Los estoicos y el problema de la libertad.*, UNAM Instituto de investigaciones filosóficas.

- Scott, A., *Origen and the life of the starts: A History of an Idea*. Clarendon Press. Oxford.
- Shestov, L. (2018). *Atenas y Jerusalén*. Introducción de Alejandro Roque Hermida. Traducción de Alejandro Ariel Gonzalez. Hermida. Madrid. Hermida editores.
- Torres Villegas, R. (2018). *Metafísica y libertad en Orígenes*. (Trabajo Fin de Grado Inédito). Universidad de Sevilla, Sevilla.
<https://hdl.handle.net/11441/79920>.