

PHILOSOPHICA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

VOLÚMENES 43-44 / SEMESTRES I-II / 2013

ARTÍCULOS

LA TRANSFORMACIÓN DE LA DOCTRINA ESTOICA Y NEOPLATÓNICA DE LAS RAZONES SEMINALES EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA. APORTES PARA UNA METAFÍSICA DE LA CREACIÓN

VERÓNICA BENAVIDES G.

Universidad Adolfo Ibáñez.

veronica.benavides@uai.cl

Resumen

El presente artículo busca dilucidar el modo como la doctrina de las razones seminales, desarrollada por el Estoicismo tardío y el Neoplatonismo de Plotino, es recibida por San Agustín y reinterpretada en clave cristiana con el propósito de entender mejor el acto creador de Dios. A partir de lo anterior, se analizará el rol metafísico que Agustín les asigna como intermediarias entre la creación simultánea y la creación desplegada en el tiempo.

Palabras clave: razones seminales, creación, San Agustín de Hipona, omnipotencia divina.

Abstract

The present paper seeks to elucidate the way in how the doctrine of seminal reasons, developed by later Stoicism and Plotinus's Neoplatonism, is received by Saint Augustine and reinterpreted in Christian key with the purpose of better understanding the creative act of God. According to this, we will analyze the metaphysical role that Augustine gives them as intermediary between simultaneous creation and unfolded through time creation.

Keywords: seminal reasons, creation, St. Augustine of Hippo, divine omnipotence.

Una de las mayores preocupaciones del Agustín teólogo y filósofo fue dar cuenta del modo como Dios ha creado al mundo, a fin de despejar la gran cantidad de errores al respecto provenientes tanto de los maniqueos como de los neoplatónicos de su época. Como su máxima es siempre tratar de entender su fe, nuestro autor no se contenta simplemente con apelar a las primeras palabras del relato genesíaco, pues se da cuenta que

aquel *modo* divino de crear ya no es una cuestión que pueda resolverse únicamente de la mano del dato revelado. Por esta razón, San Agustín recurre a la antigua teoría estoica de las *razones seminales* o *lógoi spermatikói*, presente también en otros autores patristicos, tales como San Ambrosio, Efrén de Siria, San Basilio y San Gregorio de Nisa¹. Su propósito, no obstante, no es solamente rescatar una de las tantas teorías antiguas difundidas en el mundo romano, sino entender cómo Dios ha creado el universo de una vez y para siempre, pero con una inusitada fecundidad desplegada en el tiempo.

No hay que olvidar que, como lo señala Pierre Duhem, la incorporación de esta doctrina levantará durante el siglo XIII los más grandes y apasionados debates, sobre todo entre aquellos que se inspiraron en el pensamiento del Doctor Africano y aquellos que prefirieron el pensamiento de Aristóteles². De este modo, nos encontramos frente a una de las doctrinas más importantes e influyentes de la metafísica agustiniana de la creación, razón por la cual intentaremos dilucidar sus orígenes y desarrollo conceptual en el Santo de Hipona.

LOS ORÍGENES ANTIGUOS DE LA NOCIÓN DE RAZÓN SEMINAL

Dicha noción es, en efecto, de larga data en la historia de la filosofía. Anaxágoras fue quien introdujo el concepto de *spérmata* o *semillas* por primera vez en la especulación cosmológica pre-socrática. Buscando el primer principio de las cosas llegó a la conclusión que todo existe desde el principio de los tiempos, bajo la forma de una mezcla de elementos en cantidades infinitamente pequeñas. En otras palabras, la materia originaria pre-contenía el cosmos entero y su infinita diversidad en pequeñas *semillas-partículas* de todos los elementos, de igual modo como el polen se encuentra contenido en el aire del verano³. Por consiguiente, *todo*

¹ C. Gousmett, "Creation Order and Miracle according to Augustine", *Evangelical Quarterly*, 60, 3, 1988, p. 218.

² P. Duhem, *Le Système du Monde*, Tome II, Paris: Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, 1914, p. 443.

³ Cfr. J. Barnes, *Los Presocráticos*, Madrid: Cátedra, 1992, p. 383. En todo caso, el mismo Barnes introduce una interesante precisión al respecto: "*Sperma*, en griego, es un término de biología y botánica: en tanto "*semilla*" a nosotros nos sugiere partículas, la palabra *sperma* no habría sugerido lo mismo a un griego. El lenguaje de las semillas no implica una teoría de las cosas; y decir que X contiene semillas

está en *todo*, el mundo entero se encuentra emparentado en su origen, debido a que estas *spérmata*, en sus distintas combinaciones, generan a los entes de acuerdo a la manera y cantidad en que se mezclan, y a la preponderancia de unas sobre otras, pero remitiendo siempre al todo primordial del que provienen⁴.

No obstante el origen remoto de esta doctrina se remonta al filósofo de Clazomenas, el uso del término *lógos spermatikós* en sentido técnico corresponde con toda propiedad al Estoicismo griego. Tanto para Zenón de Kitión como para Crisipo las razones seminales son causas ordenadoras y conductoras del devenir del mundo, siendo éstas idénticas a Dios, tal como se desprende del testimonio de Diógenes Laercio:

“Y así como en el feto se contiene el esperma, así también él (Dios), siendo como es la razón seminal del mundo, la depositó en el agua, fecundando y dando aptitud a la materia para las generaciones futuras”⁵.

Esta identidad de las *razones seminales* con Dios no remite a ningún principio divino trascendente al mundo o de índole inmaterial, ya que para los estoicos Dios *es* el universo, caracterizado como un cuerpo compuesto de *materia* y *lógos*; eterno, ingénito, en perpetuo movimiento, del cual surgen todos los seres y al cual retornan en ciclos eternos de generación y destrucción, como sucede en los panteísmos orientales⁶.

Así, aun cuando la noción estoica de *razones seminales* está inspirada en la teoría de las Ideas de Platón, éstas no dejan de ser *causas materiales* o físicas dotadas de una potencialidad de estricto orden biológico y no

de Y puede significar sólo que Y puede desarrollarse a partir de X”. *Idem. Vid. también:* M. J. Mc Keough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*, Washington: Catholic University of America Press, 1926, p. 19.

⁴ Así se desprende del testimonio de Simplicio en *Physica*, 34, 29: “*Siendo esto así, hay que pensar que en todas las cosas que se mueven hay muchas cosas y muy diversas, y semillas de todas las cosas, en toda clase de formas, colores y gustos*”. *Cfr.* C. Fernández, *Los Filósofos Antiguos*, Madrid: B.A.C., 1974, p. 38. En definitiva, lo interesante de la concepción anaxagórica de las *semillas* o *spérmata* es su influencia en Demócrito, el mismo Aristóteles, los Estoicos, y a través de ellos a los Padres de la Iglesia.

⁵ Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos más Ilustres*, VII, 94, México: Porrúa, 1991.

⁶ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 95.

metafísico, tal como lo exponían ya Aecio y Sexto Empírico al explicar la física estoica⁷. En este sentido, las *razones seminales* entendidas al modo de la *Stoa* dependen directamente del concepto botánico de *semilla*, esto es, como aquello que da cuenta de una potencialidad material que se despliega siempre del mismo modo. De acuerdo a Diógenes Laercio, “*semilla... es la que puede producir una cosa semejante a aquella de que fue separada*”⁸. En consecuencia, aun cuando estas *semillas* tienen un *poder causal* intrínseco, sólo logran explicar cómo se da el devenir del mundo, pero jamás lograrán dar cuenta verdadera y última de la causa de dicho acontecer eterno y determinista.

Por otra parte, Plotino retoma la noción de unas *razones generadoras* (*lógoi gennetikói*) o *seminales* en virtud de las cuales nacen los seres de este mundo⁹, pero se aleja del estoicismo al rechazar el fatalismo con que esta escuela caracteriza a las *razones seminales*, pues entre otras cosas, piensa que también las circunstancias externas –como el sol, los astros o “el medio exterior”– influyen en la actualización de una *razón seminal*:

“Les influences des divers astres se combinent; chaque être, à sa naissance, apporte, de ce mélange d’influences, sa nature et ses qualités. Car si les astres ne produisent pas le cheval, ils lui donnent au moins quelque chose; si le cheval naît du cheval et l’homme de l’homme, le soleil contribue aussi à sa formation; si l’homme naît d’une raison séminale, le milieu extérieur peut aussi lui être favorable ou défavorable”¹⁰.

Sorprendentemente, pese a no estar de acuerdo con el fatalismo estoico, Plotino rechaza la existencia de una Providencia Creadora capaz de disponer y prever el destino de las *razones seminales* y su ulterior des-

⁷ Cfr. J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Barcelona: Herder, 1994, pp. 224-225.

⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 108.

⁹ Plotin, *Ennéades*, III, 3, 16–17, trad. par Émile Bréhier, Tome III, Paris: Les Belles Lettres, 1963.

¹⁰ Plotin, *Ennéades*, II, 3, 12, trad. par Émile Bréhier, Tome II, Paris: Les Belles Lettres, 1924. Para un desarrollo más completo del modo como Plotino concibe las *razones seminales*, Cfr. P. Agaësse et A. Solignac, *Notes Complémentaires à De Genesi ad Litteram*, Saint Augustin, *De Genesi ad Litteram. Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 48, Paris: Desclée de Brouwer, 1972, Note N° 21, A, pp. 654-657.

pliegue en el tiempo¹¹, lo cual puede entenderse mejor si consideramos su creencia en la eternidad del mundo, existente *desde siempre y hasta siempre*, sin que haya posibilidad alguna de establecer un plan divino en vistas del bien de su obra, como es propio del creacionismo bíblico. No podemos sino estar de acuerdo con Jolivet cuando sostiene que, de acuerdo al filósofo egipcio, “la creación del mundo no es la obra de la libertad y el amor divinos, sino la expresión necesaria de la naturaleza del Primer Principio. Como consecuencia, en el neoplatonismo la noción de Providencia tiene un sentido muy diferente al cristiano: para Plotino no es otra cosa que una suerte de simpatía universal o de alma única que, bajo la forma de leyes cósmicas o del determinismo, reúne en la unidad y enlaza entre ellos a todos los seres del universo¹².”

En suma, tanto Anaxágoras como los estoicos y el mismo Plotino no fueron capaces de superar el materialismo determinista en que situaron sus respectivas nociones de *razón seminal*, condenándolas a ser meras explicaciones del devenir del mundo, mas no de su causa radical. De allí que la tarea de Agustín sea depurar la noción antigua de *razón seminal* e insertarla definitivamente en una concepción cristiana de la creación.

SAN AGUSTÍN, EL NEOPLATONISMO Y LAS RAZONES SEMINALES

Agustín conoció la filosofía neoplatónica poco tiempo antes de su conversión al cristianismo, de la mano de un mediador anónimo que le presentó los llamados *libri platoniorum*, y de los cuales solo menciona a su traductor, Victorino¹³. En *De Civitate Dei*, VIII, 12 identifica como *platonios* a Plotino, Jámblico, Porfirio y Apuleyo. Sin embargo, según Cayré, Plotino sería el “iniciador” de Agustín en el platonismo¹⁴: la prueba

¹¹ Las razones de este rechazo pueden encontrarse en *Ennéadas*, III, 2, 1. Además, no hay que olvidar que, para Plotino, el mundo ha existido *siempre*, es eterno, sin comienzo ni fin, al igual que la Providencia Universal que lo rige.

¹² R. Jolivet, *Saint Augustin et le Néoplatonisme Chrétien*, Paris: Denoël et Steele, 1932, p. 114.

¹³ San Agustín, *Confesiones*, VIII, 2, 3, *Obras de San Agustín*, Tomo II, Madrid: B.A.C., 1991: “...quosdam libros platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam translisset”.

¹⁴ Cfr. F. Cayré, *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, Paris: Desclée de Brouwer, 1947, p. 76.

de ello serían las palabras de admiración que el mismo Santo le dedica al autor egipcio en *Contra Academicos*, III, 18, y que hacen suponer que leyó algunos libros de las *Enéadas* en la traducción latina de Mario Victorino. Ahora bien, en general, la influencia de Plotino en la formación intelectual de San Agustín es innegable y ha sido suficientemente estudiada¹⁵. En particular, en cambio, la procedencia exacta de la doctrina de las *razones seminales* en el pensamiento del Obispo de Hipona sigue siendo objeto de discusiones. Según Charles Boyer, el Doctor Africano la habría tomado de Plotino¹⁶. De la misma opinión son Mellet y Camelot, quienes no dudan del influjo neoplatónico frente a este tema¹⁷. C. J. O' Toole, en cambio, piensa que Agustín habría derivado su doctrina de las razones seminales de las obras de San Basilio y San Gregorio de Nisa¹⁸. Pierre Duhem, por su parte, se inclina por establecer una conexión más lejana con Plotino, pero más cercana con lo que los estoicos entendían por *lógoi spermatikoi*, de modo que la doctrina agustiniana de las razones seminales no sería sino la cristianización de esta última¹⁹.

Más allá de la disputa entre especialistas, lo claro es que, partiendo de la base conceptual de las *razones seminales* entendidas al modo antiguo, poco a poco Agustín se va tornando capaz de dejar atrás la tradición helénica al respecto, hasta transformarla en los términos de la fe cristiana. No hay que olvidar que el Santo reconoce haber encontrado en el neoplatonismo una valiosa ayuda para la intelección de la doctrina bíblica de la creación, pero su norte y guía es siempre el libro del *Génesis*, pues

¹⁵ A modo de ejemplo, *vid.* P. Alfarcic, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris: E. Nourry, 1918, Ch. Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris: G. Beauchesne, 1920, L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris: E. Leroux, 1896, etc. Para el tema específico de la creación del mundo, *vid.* V. Benavides, *Reflexiones sobre la influencia del Neoplatonismo en la formación de la doctrina agustiniana de la Creación*, en M. Ayuso, A. Pezoa y J. L. Widow (eds.), *Razón y Tradición. Estudios en honor de Juan Antonio Widow*, Santiago: Globo Editores, 2011, pp. 153-162.

¹⁶ Ch. Boyer, *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris: Beauchesne et ses Fils, 1940, pp. 150-151.

¹⁷ M. Mellet et Th. Camelot, *Notes Complémentaires à De Trinitate*, Saint Augustin, *De Trinitate. Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 15, Bruges: Desclée de Brouwer, 1955, Note 27, p. 581.

¹⁸ C. J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the writings of St. Augustine*, Washington: Catholic University of America Press, 1944, p. 72.

¹⁹ P. Duhem, *op. cit.*, pp. 446-447.

sabe que la filosofía de Plotino solo concuerda de modo parcial con la Biblia²⁰. Veamos, entonces, la nueva conceptualización que nuestro autor realiza en torno a las *razones seminales*.

LAS RAZONES SEMINALES EN SAN AGUSTÍN

Es bien sabido que Agustín no es el primer Padre de la Iglesia que recurre a la idea de *razón seminal* para explicar el tiempo y modo como Dios ha creado el mundo. El mismo Santo la ha entendido en sentido cristiano de la mano de San Basilio, uno de los grandes Padres Capadocios, cuyo pensamiento conoce de una doble manera: en primer lugar, por la tradición oral representada por la prédica de Ambrosio sobre los seis días de la creación, y en segundo lugar, por la lectura directa que el Obispo de Hipona realizó de sus *Homilias sobre el Hexaéméron* en la traducción de Eustaquio de Antioquía (400 d.C.)²¹. Por lo tanto, la doctrina basiliana de la creación fue suficientemente conocida por Agustín, llegando a ejercer un evidente influjo en su *De Genesi ad Litteram*, obra en la que pueden encontrarse numerosas coincidencias y paralelismos con el comentario genésico de San Basilio.

De este modo, y considerando que por una parte el divino acto creador es esencialmente único e intemporal y, por otra parte, que la principal característica de lo creado es el hecho de desenvolverse en el tiempo, ambos autores se preguntan si puede haber o no un desarrollo *temporal* de la acción *intemporal* del Creador, y si lo hay, de qué manera se concretiza. Para San Basilio la respuesta es una sola: el acto creador de Dios es intemporal en su principio, pero múltiple y temporal en su aplicación²², de modo que cada uno de los seres que existieron, existen y existirán no son más que el efecto *temporal* y no esencial de la Palabra divina, del *fiat* originario. Siguiendo de cerca esta doctrina, San Agustín sostiene también esta “doble creación”, es decir, afirma tanto la creación intemporal y simultánea tal como lo muestra *Eclesiástico*, XVIII, 1 –*qui vivit in aeternum creavit omnia simul*– como la creación *desplegada en*

²⁰ Cfr. G. Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris: Éditions du Cerf, 2000, p. 33.

²¹ M. A. Vannier, “Le rôle de l' Hexaéméron dans l'interprétation agustinienne de la Création”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome 71, N° 4, Octobre, 1987, p. 542.

²² Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, V, 5, 44 C-D, trad. de Stanislas Giet, Paris: Du Cerf, 1968.

el tiempo, sin que haya contradicción alguna entre el dato revelado y lo que muestran los sentidos²³. Luego, tanto para San Basilio como para San Agustín, lo que hay no son dos “creaciones” distintas, sino dos *aspectos* de un único y mismo acto creador divino.

Ahora bien, para explicar el modo como Dios produce este desarrollo *temporal* de su acción *intemporal*, San Basilio estima que la Palabra divina, al estar enraizada en la naturaleza misma del mundo²⁴, obra como la *razón seminal* que produce a su tiempo el efecto que le es propio²⁵. No hay que pensar que Basilio se refiere acá pura y simplemente a la noción estoica de *razón seminal*, pues el modo como se refiere a la fecundidad o virtualidad de la tierra y las aguas citadas en el relato del *Génesis* implica una concepción *análoga* a la teoría estoica, pero no determinista, en el sentido que el pensamiento divino —esta noción *eficaz* que Dios tiene de cada cosa— es como la semilla que producirá su fruto en el tiempo que le está señalado. En otras palabras, la creación está gobernada por la Providencia divina y no por el *fatum* estoico.

En este punto, Agustín es un notorio deudor de Basilio, a quien no cita en ningún momento, pero cuya influencia es manifiesta en todo el libro V del *De Genesi ad Litteram*. El Obispo de Hipona considera a las *razones seminales* como elementos mediadores entre los dos aspectos de la creación, esto es, el de la creación simultánea y el de la creación desplegada en el tiempo. Así, cuando Dios creó todas las cosas (*simul*), incluyó en el mismo acto un tipo de seres creados *potencial y causalmente* para que apareciesen en la sucesión de los tiempos²⁶. De este modo, Agustín sostiene que Dios ha creado el mundo lleno de las causas de los seres *por venir*, obrando su poder hasta hoy en cada nuevo ente que llega al ser²⁷. Dicho de otro modo, gracias a las *razones seminales* hallan su explicación un conjunto de seres que no aparecieron visiblemente al crear

²³ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 11, 27: “*tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum interuallis, nunc autem per temporum moras*”, *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 48, trad. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

²⁴ Basile de Césarée, *op. cit.*, V, 1, 40 B.

²⁵ *Cfr.* Basile de Césarée, *op. cit.*, Introduction, p. 30.

²⁶ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 23, 45.

²⁷ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, II, 15, 30.

Dios el mundo, sino que han aparecido en el transcurso del tiempo, e incluso otros que aún no llegan al ser de modo manifiesto, y por ende, todavía no conocemos sensiblemente.

La clave, entonces, radica en la interpretación agustiniana de las *razones seminales* como potencias *metafísicas* más que biológicas, aun cuando su poder se manifiesta efectivamente en el mundo natural. Para entender mejor lo anterior, Agustín pone como ejemplo el surgimiento de un árbol: su forma o belleza (*species*) radica en el todo armónico constituido por el tronco, ramas, hojas y frutos. No obstante, su forma no es algo que surja repentinamente, sino que es el resultado de un *orden* desplegado en el tiempo. En consecuencia, como lo señala en *De Genesi ad Litteram*, el árbol de algún modo *está* en la semilla, pero no *es* la misma semilla: “... *in semine ergo illa omnia primitus fuerunt non mole corporeae magnitudinis, sed ui potentiaque causal*”²⁸.

Tal como lo muestra la cita, en la semilla estaban primeramente todas las partes propias del árbol –tronco, ramas, hojas, frutos–, mas no según las dimensiones de su masa corporal actual, sino bajo la forma de *virtud y potencia causal (ui potentiaque causal)*. De allí que lo más notable en el pequeño grano que es la semilla es, precisamente, esta *fuerza* o *virtud causal* por la que la humedad, juntándose y mezclándose con la tierra, es capaz de producir un árbol de tal o cual especie, con todas sus características propias, siguiendo un ordenadísimo plan de crecimiento para cada parte del todo²⁹. Valiéndose de esta analogía, Agustín pasa a la consideración de esta misma *potencialidad causal* inserta esta vez en el mundo desde el momento mismo de su creación: así como está en la semilla –de modo invisible– todo lo que surgirá en el árbol en el transcurso del tiempo, así también cuando Dios creó *simultáneamente* todas las cosas, incluyó en el mismo acto un tipo de seres creados *potencial y causalmente* para que apareciesen en la sucesión de los tiempos gracias a su respectiva *razón seminal*. Por lo tanto, para Agustín, Dios ha creado el mundo lleno de las *causas* de los seres por venir: “*nam, sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium*”³⁰,

²⁸ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 23, 44.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ San Agustín, *De Trinitate*, III, 9, 16, *Obras de San Agustín*, Tomo V, B.A.C., Madrid, 1956.

las cuales se manifiestan una vez que encuentran las oportunidades favorables para ello³¹.

Ahora bien, si las *razones seminales* son las responsables de ese estado de *preformación* en que se encuentra la creación desplegada en el tiempo, ¿cuál es su naturaleza y virtualidad propia? En primer lugar, éstas son *razones*, por lo tanto, pertenecen al orden de lo inteligible y racional³². Dicha pertenencia tiene su origen en el Verbo de Dios, pues como todas las creaturas, las *razones causales* imitan las Ideas divinas por la vía de la participación, es más, vienen a ser su correlato en el orden temporal³³. Además, a causa de su origen arquetípico confieren la inteligibilidad y la racionalidad a los seres del universo, transformándolos en posibles objetos de conocimiento intelectual.

Por otra parte, no sólo son *razones*, sino que son *razones causales*, lo cual significa que, en cuanto *causas*, contienen todo el dinamismo del desarrollo de los seres, y en cuanto *razones*, las leyes inherentes a ese desarrollo. Así, ellas se constituyen en la fuerza de expansión y de diferenciación ordenada que se ejerce en el universo, explicando al mismo tiempo cómo este mundo puede ser obra de la Sabiduría Divina y también mantenerse bajo la absoluta dependencia de la Voluntad Divina. En otras palabras, las razones causales vienen a ser las marcas del Artesano en su obra³⁴, es decir, las *huellas* o *vestigios* que Dios ha puesto en la constitución más íntima del universo, y que nos permiten remontarnos de la creatura al Creador.

De este modo, por ser *causas* y también *razones*, éstas son esencialmente inmateriales, esto es, no se confunden con la materia, pese a que —como veremos— se encuentran insertas en ella. Luego, las razones seminales

³¹ *Ibidem*.

³² Como bien lo indica H. Woods, “*They are reasons, because they answer these questions in the ultimate terms of the intelligence, the will, and the operation of the Creator, not in the secondary and instrumental terms of physical agencies*”. H. Woods S. J., *Augustine and Evolution*, California: The Universal Knowledge Foundation, 1924, p. 143.

³³ Sin embargo, es claro que las ideas divinas se distinguen de las razones seminales tanto por su naturaleza como por su relación con el ser de Dios. *Cfr.* C. Gousmett, *op. cit.*, p. 221.

³⁴ *Cfr.* H. Woods, S. J., *op. cit.*, pp. 143–144.

no son objeto de experiencia, es más, sólo la razón puede atender a la inmaterialidad que le es propia³⁵. De allí que San Agustín nos prevenga continuamente del equívoco que significaría confundir a estas *razones* con las semillas propiamente tales, pues éstas son materiales, están constituidas por partes cuantitativas y se encuentran sujetas a generación y corrupción.

Desde esta perspectiva las semillas en nada se parecen a las *razones seminales*, pues éstas últimas son principios metafísicos, por ende, incorpóreos e incorruptibles. Su única semejanza con aquéllas radica en esta *potencia de surgimiento*, o *potencia para causar* lo que aún no es pero será en el futuro³⁶, potencia que la semilla material y visible sólo obtiene de su respectiva razón causal. Por ello, mientras estas últimas son visibles a nuestros ojos, originando plantas y animales, las otras son invisibles y equivalen a las “semillas de las semillas” (*seminum semina*), dado que son anteriores a todas las semillas visibles y constituyen el fundamento de su eficacia generativa³⁷. En este sentido, como lo nota J. Laminne, habría que concebir a las razones causales más bien como *fuerzas* y no como gérmenes o semillas³⁸.

Entendidas desde su potencialidad, estas *rationes* son el nexo concreto que une el universo a Dios, y lo finito a lo Infinito. Si se las ve en Dios –como sostiene J. Guitton– en su origen primero, ellas son el término del acto creador. Si se las considera como presentes en las creaturas, ellas aparecen como el signo de la potencia creadora de Dios. Así, ellas son las que confieren a las causas segundas que las portan su verdadera eficacia, de modo que la acción creadora comparece siempre y en todo lugar, desde los elementos más pequeños del universo hasta las fases más relevantes de su historia³⁹.

Por otra parte, estas razones causales están insertas en el corazón mismo

³⁵ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 16, 27.

³⁶ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 6, 11.

³⁷ San Agustín, *De Trinitate*, III, 8, 13; *De Genesi ad Litteram*, VI, 6, 11.

³⁸ J. Laminne, “L’idée d’évolution chez Saint Augustin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Tome 10, N° 3, Juillet, 1908, p. 510.

³⁹ Cfr. J. Guitton, *Le Temps et l’Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1959, p. 191.

de la materia⁴⁰, organizando y determinando el ulterior despliegue de aquello que está sólo en potencia de ser. A esto se refiere San Agustín cuando dice en *De Genesi ad Litteram* IV, 33, 52: “*numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae*”. Estas *numerosae rationes* han sido puestas por Dios desde el principio en la materia informe, a fin de que fuesen surgiendo de allí los seres conforme al modo y tiempo que previó y determinó en el primer momento de la creación. Y precisamente por hallarse insertas en el seno de la materia –que San Agustín identifica con el elemento acuoso– estas semillas primordiales son de naturaleza húmeda (*umida sunt*), de manera tal que todo lo que nace y crece, sea animal o vegetal, lo hace bajo el amparo de la humedad (*ex umore concrescunt*)⁴¹.

Además, hay que notar que la virtualidad propia de las *razones causales*, esto es, su calidad de principios de actividad y desenvolvimiento en los seres vivos surge de lo que Agustín identifica como *números ocultos*⁴², presentes en la razón causal de las plantas, los peces (*natatilia*), las aves (*volatilia*) y demás animales terrestres (*terrestria*)⁴³. De este modo, Dios ha sometido la producción de diferentes especies y cualidades de seres a ciertas leyes (*numeri occulti*) que gobiernan el devenir temporal, para hacerlas pasar de un estado latente a uno visible, siguiendo un invisible y ordenado plan de desarrollo dispuesto por el Creador para el mundo físico, lo cual le recuerda a Agustín el texto de *Sap.* XI, 21: “*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*”. De hecho, según P. Agaësse y A. Solignac, la significación metafísica que nuestro autor le da al

⁴⁰ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VII, 22, 32 ; *Idem.*, V, 4, 9. En este punto, no hay que olvidar que estas *fuerzas* generativas no son una virtud propia de la materia por el solo hecho de ser tal. De ser así, Agustín sería partidario de un evolucionismo materialista, idea que está lejos de sus intenciones metafísicas y teológicas. Cfr. J. Laminne, *op. cit.*, p. 511. Así pues, sólo Dios es el autor y creador de las razones seminales, tal como consta en *De Trinitate*, III, 8, 13: “*Invisibilium enim seminum creator, ipse creator est omnium rerum*”.

⁴¹ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 7, 20.

⁴² Sobre la teoría agustiniana de los números y su origen, *vid.* G. Bardy, J. A. Beckaert et J. Boutet, *Notes Complémentaires à De Diversis Quaestionibus* 83, Note 59, p. 734, Saint Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 10, Paris: Desclée de Brouwer, 1952.

⁴³ Cfr. San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 14.

numerus en su interpretación de la Escritura corresponde a una “*ley de armonía interior a cada ser, ley que es número y razón*”⁴⁴.

Estos *números*, conforme a su metafísica platónica, confirmada en este punto por la Escritura, llevan en sí las virtudes eficaces que desarrollarán en el transcurso del tiempo, pero que han sido creadas por Dios antes del reposo del séptimo día⁴⁵. Así la función propia de los *números* pareciera ser, como ya se dijo, gobernar y explicitar el crecimiento de cada viviente dentro de su especie y durante el tiempo de vida que le corresponde⁴⁶.

De este modo, nada hay en los vivientes que no esté ya presente en las razones seminales, las cuales, al desplegar sus números eficaces, hacen visibles aquellas formas que permanecían en estado de latencia, a la espera del momento previsto por Dios para su despliegue. En otras palabras, mediante estas razones y sus *números* internos Dios ha creado causalmente a animales y vegetales, lo cual significa que les ha comunicado una virtud latente desplegable en el tiempo⁴⁷. En el fondo, todo aquello que pueden llegar a ser se encuentra, desde el principio, incluido en su naturaleza.

Así, de acuerdo a la cosmovisión agustiniana, los elementos de este mundo corpóreo poseen en sí una potencia y unas propiedades definidas

⁴⁴P. Agaësse et A. Solignac, *op. cit.*, Note 18, p. 635. La presencia de estos *números eficaces* –entendidos por Agustín como verdaderas leyes que gobiernan el despliegue de las razones seminales– no implica de ningún modo un determinismo mecanicista en el desarrollo del mundo natural. Como apunta Marceliano Arranz, “*la presencia de tales números en el universo primitivo significa que, en éste, no todo es mecánico. Incluso en el caso de que a lo largo de su historia solamente fuésemos capaces de detectar procesos mecánicos. La presencia de leyes de desarrollo hacen que en nuestro universo se dé la direccionalidad y la teleología. Son las semillas originarias quienes determinan la marcha del universo, del mismo modo que las semillas sensibles determinan el desarrollo de las plantas y los animales*”. De este modo, “*San Agustín no niega, pues, la presencia y operatividad de determinismos y constreñimientos mecánicos en el universo, pero tales determinismos están impregnados y recorridos por una corriente teleológica, fruto de la actividad de los inteligibles seminales*”. M. Arranz Rodrigo, “Semillas del futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIII, 1986, pp. 56-57.

⁴⁵ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 7, 20.

⁴⁶ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 4, 9.

⁴⁷ Cfr. N. Blásquez, *Introducción a la Filosofía de San Agustín*, Madrid: Instituto Pontificio de Filosofía, 1984, p. 272.

en virtud de las cuales cada cosa obra según su modo de ser propio y no de otro modo, al mismo tiempo que produce *tales* efectos y no otros. Por ello, cada ser vivo posee su propio tiempo y modo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte de acuerdo a la especie a la que pertenece. De allí que, como dice San Agustín, un grano de trigo no provenga de un haba, o un haba del trigo; y que una bestia no nazca de un hombre, o un hombre de una bestia⁴⁸.

Sin embargo, hay que señalar que sobre este curso natural de las cosas el poder de Dios tiene la facultad de sacar de éstas otros efectos diferentes a aquellos regularmente incluidos en sus *razones causales*. Esto no significa que Dios haga brotar de una cosa un efecto que no colocó causalmente en ella, o bien, dicho de otro modo, no es que Dios transgreda el orden natural que ha previsto desde siempre para el mundo, pues esto sería contradictorio. Por el contrario, si ocurren hechos *extra-naturales* es porque Dios mismo concedió a las naturalezas que creó la posibilidad de sacar de ellas efectos prodigiosos, pero se lo concedió de tal forma que no lo tuvieran en su capacidad natural, sino sólo en cuanto creaturas sometidas a una Voluntad mucho más poderosa⁴⁹. En otras palabras, es claro que el Obispo de Hipona reconoce en las *razones seminales* este doble modo de obrar que no se excluye mutuamente: uno, que produce como efectos las cosas *ordinarias* y naturales, y otro, que produce de vez en cuando hechos *raros* y maravillosos⁵⁰, las más de las veces como parte de la pedagogía divina con el hombre caído que olvida la autoría divina del universo.

Visto desde otro ángulo, lo que el Doctor Africano sostiene es un doble modo de llegar a ser a partir de las razones seminales: habrá seres futuros

⁴⁸ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32. En este sentido, el comentario que realiza el P. Boyer es muy esclarecedor: “*Comme nous ne saisissons à aucun moment ces virtualités en elles-mêmes, nous ne pouvons juger de leur puissance que par les résultats qu’elles amènent. C’est à l’observation, vulgaire et scientifique, de nous révéler leur énergie. Dans les limites de l’expérience ordinaire, une fève ne sort pas d’un grain de froment. Si elle en sortait indépendamment de tout miracle, il faudrait simplement conclure que le grain de froment en contenait, liée à telles circonstances données, la raison séminale. C’est ainsi que Saint Augustin expliquait comment certains animaux pouvaient, selon la croyance du temps, naître de la décomposition d’autres animaux*”. Ch. Boyer, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁴⁹ Cfr. San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32.

⁵⁰ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 14, 25.

que *deberán* surgir de su respectiva *razón seminal*, y habrá otros seres futuros que *podrán* surgir de ella sólo si actúa la potencia divina. Ambos modos de llegar a ser no se oponen, ya que la Voluntad divina no es contradictoria, por eso es perfectamente posible que Dios se reserve las causas de ciertos hechos y en el momento oportuno les dé la existencia, sin transgredir el contenido de las razones seminales⁵¹.

En este contexto, San Agustín explica además la existencia de la gracia y los milagros, los cuales tienen su razón causal, por así decirlo, en el mismo poder divino. En efecto, Dios se ha reservado las causas de algunos hechos –los hechos milagrosos⁵²–, las que no depositó en las cosas creadas y que tienen efectividad por encima del curso ordinario de la naturaleza. Así, por ejemplo, es lógico que la senectud esté contenida, en cuanto posibilidad, en un hombre joven. Pero podría suceder que Dios hubiese depositado en su razón seminal una vida corta, reservándose en su presciencia las causas reales de su muerte y, no obstante, regalarle milagrosamente la prolongación de su vida en quince años, como en el caso de Ezequías (*Isaías*, 38, 5) citado por nuestro autor⁵³.

Igualmente sucede con la gracia que salva a los pecadores, pues ella actúa en la naturaleza humana no por aquel acto de la Providencia Divina en virtud del cual hace que los entes *sean*, sino en virtud del acto por el cual Dios reina *como quiere* las naturalezas que ha creado como ha querido⁵⁴. En buenas cuentas, tanto tras el orden natural de los seres que aparecen sucesivamente en el tiempo por obra de su respectiva *razón causal*, como tras el orden de la gracia y los milagros, lo que se encuentra es una y misma Omnipotencia divina que hace posible la existencia de ambos órdenes de cosas sin contradicción alguna⁵⁵.

Ahora bien, si retomamos la consideración de la creación a la luz de la

⁵¹ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32. Cfr. también J. Guitton, *op. cit.*, p. 189.

⁵² Un completo análisis de la doctrina agustiniana del milagro puede encontrarse en J. Pegon, *Notes Complémentaires à De Vera Religione*, Note 9, pp. 492-494, *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 8, Paris: Desclée de Brouwer, 1951.

⁵³ Cfr. San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 17, 28.

⁵⁴ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 18, 33.

⁵⁵ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32. Respecto del modo de obrar de la gracia y los milagros y el de la Naturaleza, *vid.* J. Laminne, *op. cit.*, p. 521.

doctrina agustiniana de las razones causales y de todas las consecuencias que se siguen de ella, es posible afirmar al mismo tiempo la veracidad de dos afirmaciones bíblicas aparentemente contrarias: *Deus requievit ab operibus suis* (*Gen.*, II, 2) y *Pater meus usque nunc operatur* (*Io.*, V, 17)⁵⁶. En la interpretación agustiniana, el reposo de Dios, en cuanto cesación de sus obras, significa que no crea más géneros nuevos, pues antes del séptimo día ya ha creado todo el universo, sea en forma definitiva (*consummata*), sea en forma causal (*inchoata*)⁵⁷. No obstante, Dios continúa obrando hasta ahora en cuanto gobierna el desarrollo de los géneros creados en los seis días del *Génesis*. Dicho gobierno no exige nuevos actos creadores, sino que, actuando sobre los principios puestos por la creación *in principio*, preside y dispone el despliegue temporal de aquello que ha sido creado causalmente. Luego, si bien es cierto que Dios no crea más después del reposo del séptimo día, conserva todas las cosas en el ser en virtud de su Omnipotencia, única Causa por la cual existe y subsiste toda creatura⁵⁸.

De esta exégesis bíblica se desprende, pues, la clara distinción establecida por San Agustín entre *prima conditio* y *administratio*. La *prima conditio*, en expresión de Agaësse y Solignac, “*es esa fundación original (condere significa propiamente fundar) que establece de una sola vez un conjunto de creaturas y el orden por el cual ese conjunto forma una totalidad que porta en sí misma el principio de su desarrollo*”⁵⁹. En este sentido, la simultaneidad de la creación es un hecho radical y definitivo, que no

⁵⁶ San Agustín afirma categóricamente que el *Génesis* no puede ser contrario al Evangelio. En *Epistulae*, 166, 5, 11, deja establecida la complementariedad de los textos aludidos: “*Operatur dictum est institutas administrando, non novas instituendo naturas, ne scripturae geneseos contradicatur, ubi apertissime legitur consummasse deum omnia opera sua. Nam et quod eum scriptum est requieuisse, utique a creandis nouis creaturis intellegendum est, non a gubernandis*”. *Obras de San Agustín*, Tomo 11a, trad. de Lope Cilleruelo, Madrid: B.A.C., 1987.

⁵⁷ *Cfr.* San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IV, 12, 22.

⁵⁸ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 20, 40. En efecto, una vez que Dios ha efectuado *in principio* su acto creador, no crea nada más; no obstante, concurre permanentemente al despliegue de las energías que ha puesto en la materia, a fin de que cada razón seminal se desarrolle en el momento previsto por Él. *Cfr.* E. Portalié, *A guide to the thought of St. Augustine*, Chicago: Henry Regnery Company, 1960, p. 141.

⁵⁹ *Cfr.* P. Agaësse et A. Solignac, *op.cit.*, Note 21, B-2, p. 660. El conjunto de los efectos de la *prima conditio* pueden verse en detalle en *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 12-16.

admite innovación alguna en el ámbito creatural (*omnes naturae in prima conditione factae fuerant*), no obstante, a partir de lo ya creado Dios abre la posibilidad para la aparición de la variedad, la novedad y el cambio mediante la *administratio*. Ésta es “*la acción por la cual Dios preside la historia del universo, lo mueve y lo gobierna*”⁶⁰, es decir, constituye aquel *segundo* momento de la creación por la que Dios dispone y actúa sobre lo ya creado en el principio de los tiempos mediante su plan providencial⁶¹. De este modo, el devenir del universo entero, con sus leyes y principios propios, está sujeto al gobierno divino desde el momento mismo en que comenzó a existir⁶², sin que esta sujeción implique –por cierto– la anulación de todo otro tipo de causas.

Así, es posible afirmar con el Obispo de Hipona que Dios ha creado el mundo *perfecto y acabado*, pero también lo ha creado *incompleto e inacabado*. En efecto, en un sentido puede decirse que el mundo ha sido creado perfecto y acabado puesto que nada de lo que se manifiesta visible y temporalmente escapa al acto creador de Dios⁶³. Todo lo que es y será ha sido creado en su totalidad por Dios *ex nihilo* antes del descanso del séptimo día⁶⁴, de manera tal que nada puede agregarse a la creación (*prima conditio*), pues ésta es ya perfecta y completa en cuanto obra divina⁶⁵. Esto significa que todo lo que los seres son, en tanto naturalezas, ha sido creado *causalmente (in connexione causarum)* en la simultaneidad de dicho acto, sin que nada quede *por crear* en sentido estricto⁶⁶.

Desde este punto de vista, entonces, la creación ha quedado consumada y acabada desde el principio, razón por la cual no hay novedad alguna en la aparición de diversos seres a lo largo del tiempo, pues todos ellos, aun cuando permanezcan en estado de latencia, han sido ya creados por

⁶⁰ P. Agaësse et A. Solignac, *op.cit.*, Note 21, B-2, p. 661. Sobre el binomio *creatio/administratio*, vid. G. Madec, *op. cit.*, pp. 142-145.

⁶¹ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, V, 14, 11.

⁶² San Agustín, *De Trinitate*, III, 5, 11.

⁶³ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 11, 18.

⁶⁴ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IV, 33, 52.

⁶⁵ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 11, 18.

⁶⁶ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, VI, 11, 19.

Dios, con todas sus características futuras incluidas en el *orden potencial o causal*⁶⁷.

No obstante lo anterior, y en otro sentido, puede decirse también que el mundo ha sido creado *incompleto e inacabado*, pues todo lo que debe aparecer más tarde no ha sido creado más que en estado de germen o *razón causal*⁶⁸. Desde esta perspectiva, la temporalidad implicada en el despliegue de las virtudes eficaces incoadas en las razones causales hace que el mundo aparezca permanentemente *inacabado*, ya que en forma frecuente, conforme al tiempo que Dios ha dispuesto para cada uno, se hacen visibles *nuevos seres* que pasan del estado latente al manifiesto⁶⁹.

Por esta razón, desde la óptica agustiniana, la historia del mundo podría definirse como un despliegue, un desarrollo o una *evolución* en el sentido más propio del verbo latino *evolvere*⁷⁰, pero, como dice Gilson, nunca como una evolución creadora, pues, lo mismo que los individuos, sus especies estaban allí desde el principio⁷¹. Tampoco podemos entender este *despliegue evolutivo* como una transformación o mutación de las especies, de modo que las nuevas variedades surjan por transformación de otras ya existentes. Este, sin duda, no es el sentido que Agustín quiere

⁶⁷ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IV, 12, 23.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Es evidente que San Agustín piensa a la creación como un universo siempre abierto e inacabado desde el punto de vista de la consumación de sus posibilidades ontológicas, pero también desde la perspectiva de la acción propia de las creaturas, llamadas a cooperar con el plan divino de desenvolvimiento del mundo. Éstas poseen fuerzas y capacidades propias que, en la medida que las ejercen, aportan novedad y cambio a un universo apto para ello. *Cfr.* San Agustín, *De Trinitate*, III, 9, 16.

⁷⁰ El sentido más propio del verbo *evolvere* incluye la noción de despliegue, de envoltura o desarrollo de algo que está oculto y debe salir a la luz (*Cfr. Diccionario Etimológico Latino-Español*, Madrid: De Miguel Editores, 1921, p. 344). Así, al salir los seres de su oculto estado de latencia en sus *razones seminales*, lo que hacen es precisamente desarrollar sus cualidades y ponerlas en acto gradualmente, según el tiempo y modo previstos desde siempre por Dios.

⁷¹ *Cfr.* E. Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Tomo I, Buenos Aires: Emecé, 1952, p. 165. De la misma opinión es Van Steenberghen: "*l'histoire du cosmos est celle d'une évolution progressive à partir d'un état primitif élémentaire, mais cette évolution n'est que l'actualisation ou la «formation», dans la même ligne spécifique, des virtualités préexistant dans la matière*". F. Van Steenberghen, *Introduction Générale à les Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 1, Paris: Desclée de Brouwer, 1949, p. 39.

dar a su explicación de la creación, pues, en su concepto, se trata únicamente de la eclosión de gérmenes que ya existían. Es decir, se trata de un desarrollo evolutivo –en sentido latino y no científico evolucionista– de algo que ya existía de modo potencial⁷². No olvidemos que la realidad entera ha sido creada por Dios desde el primer momento, o bien, como lo afirma el relato genésico (*Gen.*, I, 1), *creavit omnia simul*, incluidas las razones causales.

En consecuencia, lo que parece una *novedad* –la variedad de seres que aparecen continuamente– no es tal, pues, a pesar de las apariencias, permanece la creación simultánea de todo lo que es como el horizonte de cualquier desarrollo posterior. De allí que las razones causales, más que un factor de alteridad y cambio sean, ante todo, un principio de estabilidad y permanencia que aseguran la fijeza de las especies⁷³. Si los seres cambian, lo hacen por el carril de su propia naturaleza específica, es decir, por aquella constitución ontológica que las *razones seminales* les imponen desde que llegan al ser. Por ello, cada cosa puede llegar a ser sólo lo que potencialmente está incluido en su *razón seminal* o *causal*, no pudiendo, por consiguiente, transformarse en cualquier cosa o hacer que salga de sí una característica no determinada por su correspondiente virtualidad causal. Salvo, evidentemente, que se trate de un hecho milagroso, caso al que ya nos habíamos referido más arriba.

⁷² Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 152.

⁷³ Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1949, pp. 270–271. Es preciso señalar que la fijeza de las especies a la cual se refiere San Agustín, nada tiene que ver con aquella interpretación de la evolución dada por Cuvier y el fijismo. Este intenta explicar la modificación de las especies vivas por un número más o menos grande de renovaciones periódicas de la fauna y flora en las diversas edades, ocurridas a causa de los cataclismos, en forma de *creaciones sucesivas*. Esto implicaría pensar a Dios rehaciendo su obra después de haberla aniquilado, una y otra vez, en una eterna sucesión de creación y destrucción. Cfr. J. M. Aubert, *Filosofía de la Naturaleza*, Barcelona: Herder, 1984, p. 164. Esto, sin duda, no es lo que San Agustín tenía en mente al pensar en la *fijeza* de las especies; más bien se refería al carácter inmutable de la esencia de los individuos, la cual viene dada por estos gérmenes causales desde el principio. Y éstos, a su vez, no cambian, sólo despliegan sus potencialidades, pues son un reflejo de las ideas divinas. De este modo, no hay cabida para transmutaciones de especie a especie, como lo quieren las teorías modernas de la evolución.

CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos visto cómo aquella noción antigua de *razón seminal* ha sido transformada por San Agustín hasta el punto de elevarla al nivel de *potencia metafísica (vis)* creada por Dios e intermediaria entre la creación simultánea y la creación sucesiva o desplegada en el tiempo. Por lo tanto, de la antigua *seminalidad* estoica y neoplatónica solo conserva el sentido de ser causas de un despliegue de virtualidades en el tiempo, pero ha perdido todo su original carácter materialista y determinista en favor de una concepción cristiana del universo, gobernado por una Voluntad superior al mundo natural que prevé, guía y eclosiona su desarrollo como quiere y cuando quiere.

En este sentido, las *razones seminales* agustinianas son parte intrínseca de las potencias propias de la naturaleza, pero el tiempo y modo de su despliegue está previsto por la Omnipotencia divina, sin que el hombre pueda apurar o retrasar los efectos de las mismas sobre el mundo. Y en este punto, San Agustín es enfático: la creación es obra exclusiva de la Omnipotencia divina, pues sólo Dios puede crear en un sentido pleno, otorgándoles gratuitamente el ser a todos los entes que componen el universo⁷⁴. O lo que es lo mismo: la Causa Primera y suprema de todas las formas y movimientos propios de los cuerpos es siempre la Voluntad de Dios, a tal punto que nada acontece en el mundo creado que no sea permitido o imperado por el Creador⁷⁵.

Por esta razón, en *De Genesi ad Litteram*, IX, 15, 26, Agustín rechaza categóricamente la existencia de potencia creadora en los ángeles: “*angeli autem nullam omnino possunt creare naturam*”. Éstos no pueden crear nuevas naturalezas, es decir, no pueden dar radicalmente el ser a ningún ente, ya que ni siquiera pueden darse el ser a sí mismos⁷⁶. Si bien es cierto Dios les permite u ordena prestar colaboración a los seres que nacen en el mundo, no pueden ser llamados creadores de ninguna creatura, así como tampoco puede recibir esta denominación el agricultor respecto de los frutos que cosecha o los árboles que cultiva⁷⁷.

⁷⁴ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 15, 26. La misma idea se encuentra en *De Trinitate*, III, 9, 18.

⁷⁵ San Agustín, *De Trinitate*, III, 4, 9.

⁷⁶ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 15, 28.

⁷⁷ Cfr. San Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 24.

Por consiguiente, ningún ser creado –sean hombres o ángeles– puede producir nuevos seres, ya que carece de aquella eficacia creadora que sólo Dios posee. Lo que hace la actividad causal del hombre, entonces, es utilizar o administrar *desde fuera*, esto es, extrínsecamente, las ocultas virtualidades interiores de la naturaleza: “*natura id agit interiore motu nobisque occultissimo*”⁷⁸. Como causa segunda, el hombre sólo puede valerse del desarrollo de los seres conforme a sus respectivas *razones causales*, sin poder, en cambio, actualizar estos gérmenes a voluntad o cambiar sus potencialidades propias.

En cambio, Dios obra *desde dentro*, trayendo al ser a las cosas visibles de este mundo mediante esa acción interna y secreta que es el acto creador divino: “(...) *ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur* (...)”⁷⁹. Como Causa Primera, la virtud eficaz de Dios no puede sino ser íntima y recóndita a la creatura, pues le está dando nada más ni nada menos que el ser total, es decir, aquella perfección que hace que los seres dejen de ser pura posibilidad en la mente divina y pasen a ser seres reales y actuales, con todo lo que ello implica.

De allí que San Agustín insista, a lo largo de toda su extensa obra, en destacar el absoluto poder creador de Dios: es Él quien, mediante el concurso de esas ocultas razones seminales regidas por números internos que actúan como planes de desarrollo (*tanquam regulis*), da la forma, vida, movimiento y crecimiento a los vivientes⁸⁰. Todo lo que ha sido creado por Dios, ya sea de modo completo y acabado, o bien, de modo potencial y causal, al mismo tiempo y en un *ictus*, en la simultaneidad de su acto creador, de manera tal que el universo entero queda determinado en cuanto al tiempo y modo de aparición que Dios tiene previsto para cada creatura que lo compone. Por esta razón, para el Obispo de Hipona no hay otro origen posible para el mundo, como tampoco puede haber otro modo de explicar su devenir sin contradecir a las Sagradas Escrituras.

⁷⁸ San Agustín, *De Genesi ad Litteram*, IX, 15, 27.

⁷⁹ San Agustín, *De Trinitate*, III, 8, 14. *Idem*, III, 8, 13. Sobre la simultánea inmanencia y trascendencia de Dios al mundo, *vid.* G. Madec, *op. cit.*, pp. 141-142.

⁸⁰ San Agustín, *De Trinitate*, III, 8, 13.

TRINIDAD Y SIMETRÍA

GODOFREDO IOMMI AMUNÁTEGUI

Instituto de Física
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
giommi@ucv.cl

Resumen

Este trabajo considera ciertos aspectos del misterio de la Trinidad bajo la perspectiva de San Agustín, en particular, la doctrina clásica de la analogía y la relación entre las Tres Personas. Por otra parte, indica el rasgo teológico del pensamiento de Leibniz al respecto, situado en la tradición agustiniana. Ambas vertientes conceptuales sustentan un modelo de la Trinidad basado en la teoría del grupo simétrico.

Palabras clave: Trinidad, Analogía, Misterio, Simetría.

Abstract

This work considers some aspects of the Trinity from Saint Augustine's point of view, namely, the classical *analogia mentis* and the relationship between the Three Persons. The corresponding traits of Leibniz's theological approach which may be traced to the Augustinian tradition are treated as well. Both conceptions allow us to propose a model of the Trinity based on the theory of the Symmetric group.

Keywords: Trinity, Analogy, Mystery, Symmetry.

I

“¿Quién será capaz de comprender la Trinidad omnipotente?

¿Y quién no habla de ella, si es que de ella habla? Rara el alma que cuando habla de ella sabe lo que dice...”¹

¹ San Agustín, *Las Confesiones*, Edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega,

“¿Quién será capaz de comprender?” En vano la versión castellana persigue la concisión del latín: *quis intelleget?* La pregunta de Agustín, diríase, lleva consigo al intelecto. ¿Hacia adónde? Hacia la comprensión. Apenas pensada, pronunciada o escrita, esta frase desvela un abismo. El intelecto se desprende de sí, arrastrado hacia la orilla de un vacío.

Estas páginas sugieren un posible paseo por ese borde: *quis intelleget?*²

II

“Creamos que el Padre no es el Hijo, que el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo; pero que son una Trinidad de relaciones recíprocas entre personas en una esencia única e igual”³

“Creamos”, dice Agustín, en primer término. En efecto “debemos creer antes de comprender”⁴ pues “La certeza de la fe origina el conocimiento”⁵. El comentario no tarda en dibujar, tal filigrana, un círculo: comprender para creer y creer para comprender⁶. No obstante, esa figura aflora en virtud de un método fino y profundo a la vez: “busquemos como si hubiese que encontrar y encontremos como si hubiese que buscar”⁷. El eco de estas palabras atraviesa los siglos. Y la Trinidad sigue siendo un misterio. “El Padre, el Hijo, el Espíritu Santo son tres, busquemos pues: ¿tres qué? Sólo el Padre es padre, y padre no de dos, sino de un hijo único. Tampoco hay tres hijos, puesto que el Padre no es el hijo, ni

O.S.A., 6ª Ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXXIV, Libro XII, Capítulo XI, cit., p. 562.

² Atiéndase, en otro contexto, a la última línea del último poema de Valéry –mayo 1945– “Et pendant une éternité, il ne cessa de connaître et de ne pas comprendre”; Paul Valéry, *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, cit., p. 206.

³ Saint Augustin, *La Trinité II^{ème} partie*, trad. P. Agaësse, S.J., notes avec J. Moingt. S.J.; Desclée de Brouwer, 1955, cit., pp. 74–75.

⁴ *Ibidem*, “prius autem quam intelligamus credere debemus”; cit., p. 45.

⁵ *Ibidem*, cit., p. 75.

⁶ D. Marmion and R. Van Nieuwenhove, “... it is also important to recall Augustine’s so-called hermeneutical circle: we understand in order to believe and believe in order to understand. And in this process both faith and reason have a part to play”. *An Introduction to Trinity*, Cambridge University Press 2011, cit., p. 94.

⁷ Saint Augustin, *La Trin. II* “...quaeramus tranquam inventuri et inveniamus tanquam quaesituri”, cit., pp. 74–75.

tampoco lo es el Espíritu Santo. No hay tres Espíritus Santos porque, en sentido propio, se le denomina también don de Dios, ni el Padre ni el Hijo son Espíritu Santo. ¿Entonces qué son estos tres?”⁸ *Quid igitur tres?* La pregunta, de nuevo, permanece suspendida, aquí y ahora, siempre y en cualquier lugar. Conviene precisar un contorno: “el único Dios verdadero no es el Padre solo sino el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo”⁹. Pero “puede usarse la expresión “El Padre solo” porque en Dios sólo el Padre es Padre”¹⁰. Este atisbo no tiene fin: “en la Trinidad, una cosa es tanto como tres juntas y dos no son más que una... Cada una de ellas está en cada una de las demás, todas en cada una, cada una en todas, todo en todas, todo en una. Quien vea esto, incluso en parte, o “en espejo y en enigma”, se alegre de conocer a Dios”¹¹.

En este caso no existe la última palabra. Cada palabra es, al unísono, la última y la primera.

Crear o no crear, semejante disyuntiva parece estar ausente de las páginas y páginas que día tras día la pluma de Leibniz frecuente sin pausa. De partida, por cierto, el autor de *La Monadologie* distingue, en asuntos de fe, dos niveles o tipos de estatus, uno de los cuales está “por encima de la razón” y el otro es “contrario a la razón. El dilema planteado por las verdades reveladas aviva una curiosidad inesperada que abre una senda hacia el sentido del misterio”¹².

Al final de su vida, en *La Teodicea*¹³, Leibniz condensa su concepción de la Trinidad:

“Los teólogos de todos los partidos, tal y como creo yo (a excepción de los fanáticos), están de acuerdo al menos en que ningún artículo de fe podría

⁸ Saint Augustin, *La Trin. II*, cit., pp. 530–531.

⁹ Saint Augustin, *La Trinité I*, trad. M. Mellet, O.P. et Th. Camelot, O.P., Desclée de Brouwer, 1955, cit., pp. 500–501.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Maria Rosa Antognazza, *Leibniz on the Trinity and Incarnation –Reason and Revelation in the seventeenth century–*, trans. By Gerald Parks, Yale University Press, 2007; cit., xxiv.

¹³ G.W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, ed. Tomás Guillén Vera, Obras filosóficas y científicas, Vol. 10, Comares Editorial, 2012, Granada, cit., p. 54.

implicar contradicción, ni contravenir unas demostraciones tan exactas como las de las matemáticas [...] De aquí se sigue que algunos autores han sido demasiado complacientes al admitir que la Santa Trinidad es contraria a este gran principio, que dice que dos cosas que son iguales a una tercera, son también iguales entre sí; es decir, si A es lo mismo que B y, si C es lo mismo que B, es preciso que A y C sean también iguales entre sí. Porque este principio es una consecuencia inmediata del de contradicción y constituye el fundamento de toda la lógica y, si se dice que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, y que, sin embargo, no hay más que un Dios, aunque estas tres personas difieren entre sí, es necesario entender que esta palabra, Dios, no tiene la misma significación al comienzo y al final de esta expresión. En efecto significa en un momento la substancia divina, en otro momento una persona de la divinidad”.

Esta síntesis resulta de un argumento que trasparece en dos textos compuestos con antelación, entre 1678 y 1685: (1) *Circa Geometrica Generalia*¹⁴; (2) *Notationes Generales*¹⁵. Ambos escritos comparten este desarrollo matemático:

“Si B es A y C es A y, también B y C son el mismo, entonces se dice que hay un solo A; si B es A y, C es A y B no es C, ni C es B, se dirá que hay dos A. Pero si B es A y C es A y D es A y B no es ni C ni D y C tampoco es ni B ni D y, D no es ni B ni C, se dice que hay tres A etc.”.

La definición de Uno y de Varios supone la definición de “mismo” y de “diferente”. *Y tal es el origen de los Números*¹⁶.

La “fórmula” de la Trinidad es, en consecuencia: El Padre (B) es Dios (A), el Hijo (C) es Dios (A), el Espíritu Santo (D) es Dios (A); B, C, y D difieren entre sí, A es uno y el mismo. Ahora bien, afirmar la unidad de A y la diversidad de B, C y D implica una contradicción evidente puesto que la unidad de A conlleva la identidad $B=C=D$.

¹⁴ M. Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, F. Steiner Verlag, 1992; cit., pp. 139–147.

¹⁵ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Academia de Ciencias de Berlín. Series I–VIII. Se ha consultado la edición de la Universidad de Münster, Series II y VIA, [www.uni-muenster.de/Leibniz.\[A\]](http://www.uni-muenster.de/Leibniz.[A]) AVI 4a₁, cit., p. 552.

¹⁶ M. Mugnai, op. cit., p. 147.

Leibniz está entre la espada y la pared. Recurre entonces a un distingo “widely used in the Protestant theology of his time”¹⁷, la distinción entre *essentialiter* y *personaliter*¹⁸. Dios considerado “esencialmente” (*Deus absolute seu essentialiter sumtus*) significa esencia única y divina en la cual participan las tres personas; Dios considerado “relativamente o como persona” (*Deus relative seu personaliter sumtus*) indica una de las personas de la Trinidad que participa en la esencia divina¹⁹. En la proposición “El Padre es Dios”, el término “Dios” no es idéntico al término “Dios” que aparece en “Dios es Uno” (*Unus est Deus*). En los escritos (1) y (2) se alude al símbolo de la Trinidad atribuido a San Atanasio²⁰, cuyo enunciado desconoce la diferencia *essentialiter/personaliter*. Esta “omisión” implica que el emblema del Patriarca de Alejandría no explique el misterio y consista en “hablar cosas sin sentido” (*quod esset non mysterium explicare, sed nugari*)²¹.

III

Agustín intenta discernir en el hombre exterior (*in hoc quoque exteriore*) algún vestigio de la Trinidad (*indagare qualecumque vertigium Trinitatis*)²². Analiza –tal vez el verbo adecuado es, o sería, “desmenuza”– el alma y anota, de modo atento y cuidadoso, sus descubrimientos: (i) “[...] cuando amo hay tres cosas: yo, lo que amo y el amor mismo [...] el amante, lo amado y el amor” (*Tria ergo sunt: amans, et quod amatur et amor*)²³. (ii) “[...] cuando el alma se conoce y se ama, estas tres: alma (*mens*), amor, conocimiento (*notitia*) siguen siendo una trinidad [...] cada uno en sí y sin embargo cada uno íntegro en cada uno de los otros íntegros, cada uno en los otros dos, los otros dos en cada uno de

¹⁷ M.R. Antognazza, *Leibniz on Trinity*, cit., pp. 70 y ss.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ “First and foremost, Leibniz was a rhetorical thinker [...] Mathematical and logical insights are thus a part of his “art of thinking”, Christia Mercer “Leibniz on Mathematics, Methodology and Good: A reconsideration of the place of Mathematics in Leibniz’s Philosophy”, *Earth Science and Medicine* 11, 4, 2006, cit., p. 453. Asimismo [www.brill.nl/esm]

²⁰ Atanasio (295–373). En el concilio de Nicea –325– fue adversario de Arrio.

²¹ G.W. Leibniz, AVI 4a₁.

²² Saint Augustin, *La Trin. II*, cit., pp. 160–161.

²³ *Ibidem*, cit., pp. 76–77.

ellos”²⁴. (iii) “Estas tres cosas, memoria, inteligencia, voluntad no son tres vidas, sino una vida; no son tres almas (*mentes*) sino una sola alma (*mens*)”²⁵. Acaso aquí convenga afinar la comprensión: “la memoria, donde ubicamos lo que conforma la mirada del pensamiento, esa misma conformación, como un sello en la memoria, aquello que los vincula entre sí: el amor o la voluntad” ([...] *amoren seu voluntatem*)²⁶.

Otra sombra, divisada “en espejo y en enigma”, atraviesa *Las Confesiones*: ¡Quisiera yo que conociesen los hombres en sí estas cosas [...] ser, conocer y querer (*esse, nosse, velle*). Porque yo soy, y conozco y quiero: soy esciente y volente y sé que soy y quiero y quiero ser y conocer [...] vea, por tanto, quien pueda, en estas tres cosas, cuán inseparable sea la vida, siendo una la vida, y una la mente y una la esencia” (*sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia*)²⁷.

Leibniz, lector de Agustín, toma apuntes²⁸. En particular, dos de estos vestigios encienden su pensamiento: *esse, nosse, velle*, e inteligencia, memoria o imaginación y voluntad.

Algunas indicaciones preliminares parecen necesarias para seguir la senda conceptual que vuelve sobre sí y se despliega en la Trinidad²⁹. Hobbes, en *De Corpore*³⁰, enuncia esta definición: “En primer lugar definiremos el *conatus* como el movimiento menor que el que puede darse o determinarse en el espacio y en el tiempo, es decir, menor que el que se asigna mediante la exposición o el número, es decir, es el movimiento a través de un punto y en un instante”. En una carta al Duque de Hannover, Leibniz señala: “Mis Demostraciones se basan en la difícil Doctrina del punto, de instantes indivisibles y del *conatus*; entonces así como las Acciones del Cuerpo consisten en movimiento, así las acciones de la mente consisten

²⁴ Ibidem, cit., pp. 88–89.

²⁵ Ibidem, cit., pp. 154–155.

²⁶ Ibidem, cit., pp. 364–367.

²⁷ San Agustín, *Las Confesiones* cit., pp. 562–563.

²⁸ G.W. Leibniz, AVI, 4, cit., p. 1682; p. 2211; p. 2365.

²⁹ Ant, pp. 41–47.

³⁰ Thomas Hobbes, *El Cuerpo—primera sección de los elementos de filosofía—*, ed. y trad. de Bartomeu Forteza, Pre-textos, Valencia, 2010; Tercera Parte, Capítulo XV, 2, cit., p. 369.

en *conatus*, o punto más pequeño del movimiento, si decir puedo³¹. La definición de Hobbes corresponde, sin duda, al concepto de *conatus* que aparece en la misiva de Leibniz. En su *Theoria Motus Abstracta*³², el autor de la “*Historia y origen del cálculo diferencial*” establece que el *conatus* sin movimiento dura sólo un instante, salvo en la mente. Se aclara la distinción cuerpo–mente. El cuerpo es *mente momentánea* pues carece de memoria³³. En efecto, la diferencia entre la mente y el cuerpo reside en la capacidad de recordar, es decir, en la capacidad de conservar todos los *conatus*: “La retención de todos los *conatus*, de las comparaciones en ellos, esto es, de todos los estados aquéllos. Esto hace a la mente³⁴. El pensamiento se condensa en “el sentido de comparación, o, en breve, en el sentido de muchas cosas al mismo tiempo o de una en muchas” (*sensus plurium simula ut unum in multis*)³⁵. Un vocablo recoge, en Leibniz, el eco y el alcance de semejante aserto: Armonía (*Harmonia*).

Todos los cuerpos son homogéneos, sólo difieren en tamaño, forma y movimiento³⁶. Una breve nota –*Trinitas · Mens*–³⁷ expone una relación de tríadas:

<i>Mundo · Cuerpo</i>	<i>Mente · Dios</i>	
Espacio	Intelecto	Esse
Forma	Imaginación	Scire
Movimiento	Voluntad	Agere, Conari

El vestigio de Agustín –*esse, nosse, velle*– se encarna en este esquema. En la primera columna la analogía se extiende a los cuerpos. En *De Conatu et Motu, Sensu et Cogitatione*³⁸ puede leerse:

“Toda cosa que en un momento u otro tiene *conatus* sin movimiento, es mente”. Al dar cuenta del tipo de acción que de ello se desprende, Lei-

³¹ G.W. Leibniz, A II, 1, cit., p. 108.

³² G.W. Leibniz, A VI, 2, cit., 266.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ G.W. Leibniz, A VI, 2, cit., p. 282.

³⁶ Ibidem, cit., p. 161.

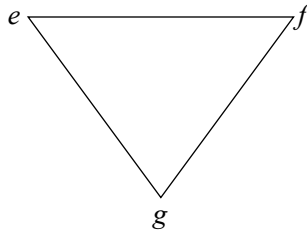
³⁷ Ibidem, cit., p. 287.

³⁸ Ibidem, N 42/4.

bniz considera un triángulo equilátero cuyos vértices e, f, g efectúan los desplazamientos siguientes: “e y f tienen tendencia a moverse alrededor del centro g, e y g alrededor de f, f y g alrededor de e. Por tanto [...] resultará, de cierto modo, *conatus* alrededor del centro del triángulo. En tal instante cesará la composición del *conatus* en un solo movimiento y seguirá la composición de armonías”.

De esta manera se construye una figura en la cual comparece, a través de la secuencia *conatus* –acción–mente la semejanza agustiniana entre mente y Trinidad:

Mens symbolum Trinitatis



IV

Sea un conjunto G , finito o infinito, de elementos (a, b, c, \dots) provisto de una ley de composición que asocia dos de estos elementos a un tercer elemento de G . Existe un elemento e de G , la identidad, tal que $ke = ek$ para todo elemento k de G . A cada elemento k corresponde k^{-1} , su inverso, definido por la propiedad $kk^{-1} = k^{-1}k = e$. El conjunto G es, entonces, un grupo. Un subconjunto H de G cuya ley de composición es la misma y que, a su vez, es un grupo, es un subgrupo de G . Un grupo cuyo número de elementos es finito es un grupo finito. El grupo compuesto por las permutaciones de n símbolos se denomina grupo simétrico S_n . Los elementos de S_n son las operaciones que permiten pasar de una disposición estándar $(1, 2, \dots, n)$ a otra disposición cualquiera de los n símbolos.

La introducción de semejante estructura algebraica no es casual pues constituye una suerte de principio arquitectónico de la obra de Leibniz: rige la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, sustenta el *Ars Inveniendi* y aparece de soslayo en diversas vertientes de su doctrina³⁹.

³⁹ Alfonso Iommi, Godofredo Iommi Amunátegui, “La Dissertatio de Arte Combi-

Considérese el triángulo equilátero de Leibniz “*Mens symbolum Trinitatis*”. Si los números 1, 2 y 3 denotan los vértices, las seis permutaciones de los tres elementos admiten esta expresión:

$$\begin{pmatrix} 123 \\ 123 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 132 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 213 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 231 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 312 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 321 \end{pmatrix}$$

Mediante un ejemplo puede explicitarse la operación binaria que convierte al conjunto en el grupo simétrico S_3 :

$$\begin{pmatrix} 123 \\ 231 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 123 \\ 312 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 123 \\ 123 \end{pmatrix}$$

Leibniz toma en cuenta las rotaciones alrededor del centro del triángulo simbólico. Ahora bien, estas rotaciones forman un subgrupo de S_3 –llamado grupo alternado A_3 – cuyos elementos son:

$$\begin{pmatrix} 123 \\ 123 \end{pmatrix} = P \qquad \begin{pmatrix} 123 \\ 231 \end{pmatrix} = H \qquad \begin{pmatrix} 123 \\ 312 \end{pmatrix} = E$$

La composición de permutaciones establece una “tabla de multiplicación”:

	P	H	E
P	P	H	E
H	H	E	P
E	E	P	H

Sea P = Padre; H = Hijo; E = Espíritu Santo.

Hemos visto que para evitar toda contradicción, Leibniz introduce una diferencia al definir a las personas de la Trinidad:

- Deus *essentialiter*: Pater est Unus, Unus est Deus.
- Deus *personaliter*: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus.

natoria de Leibniz en seconde lecture; *Studia Leibnitiana, Band XXXVII/2*, 2005, cit., pp. 208–223.

En la “tabla” cabe observar que:

- (i) Las tres personas resultan de una composición con el Padre:
 $P \cdot P = P$; $P \cdot H = H$; $P \cdot E = E$:
- (ii) El Padre proviene de la composición del Hijo y del Espíritu Santo:
 $H \cdot E = E \cdot H = P$.

A modo de escolio, es dable proponer que:

- El caso (i) representa a las personas de la Trinidad *essentialiter*.
- El caso (ii) representa a las personas de la Trinidad *personaliter*.

Asimismo, el Espíritu Santo se sitúa a lo largo de una de las diagonales del esquema. Las personas del Padre y del Hijo se reflejan e intercambian posiciones respecto de esta línea que une el extremo inferior izquierdo y el extremo superior derecho de la figura: aparecen “en espejo y en enigma”⁴⁰.

V

En Matemática, una teoría que simplifica, en demasía, definiciones, datos e hipótesis, suele llamarse una “toy version”. Estas páginas exponen una “versión de juguete” de la Trinidad. A veces inventar es poner en juego, mediante palabras, la propia existencia. ¿Y si el máximo misterio fuese un juego infinito?

Quis intelleget?

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido financiada, en parte, por Fondecyt (Proyecto 1120019). Agradezco a Ignacio Uribe Martínez ciertas indicaciones bibliográficas.

⁴⁰ Dante Alighieri, *La Divina Commedia*: “Quell’ Uno e Due e Tre che sempre vive | e regna sempre in tre e’n due e’n uno”, Paradiso XIV, Ed. V. Hoepli, Milano, 1965, cit., pp. 28–29; ver Goffredo Iommi, “*Realität der irrealen Dichtung*”, Ed. Rowohlt, 1964, cit., pp. 142–148.

LEX EST RATIO SUMMA INSITA IN NATURA: LOS ORÍGENES ESTOICOS DE LA DOCTRINA MEDIEVAL DE LA LEY NATURAL

DANIEL CONTRERAS RÍOS

*Universidad de los Andes
danielcontrerasrios@gmail.com*

Resumen

En este artículo se examina, en primer lugar, el modo en que la doctrina de la ley natural fue concebida originalmente por los primeros estoicos, particularmente en lo relativo a la especificación de su contenido. En segundo lugar, se muestra cómo una modificación sustancial introducida por Antíoco de Ascalón, y transmitida a la posteridad por Cicerón, influyó decisivamente en el tenor con que esta doctrina fue defendida por los primeros autores cristianos y, sobre todo, por los grandes teólogos de la Edad Media. Se hará especial énfasis en una nota o característica peculiar que fue introducida en esta doctrina precisamente por medio de la reinterpretación efectuada por Antíoco de Ascalón y que de cierto modo permaneció latente durante muchos siglos de reflexión filosófica, hasta que recién en el siglo XVI fue desentrañada en la discusión que enfrentó a los jesuitas Francisco Suárez y Gabriel Vásquez acerca del fundamento de la obligatoriedad de la ley natural.

Palabras clave: Ley natural, estoicismo, Antíoco de Ascalón, Francisco Suárez, Gabriel Vásquez

Abstract

This article examines, in the first place, the way in which the doctrine of natural law was originally conceived by the early Stoics, particularly with regard to the specification of its content. Secondly, it shows how a substantial modification introduced by Antiochus of Ascalon, and transmitted to posterity by Cicero, decisively influenced the sense with which this doctrine was defended by the early Christian writers, and especially by the great theologians of the Middle Ages. Special emphasis is placed on a note or peculiar feature that was introduced in this doctrine precisely through the reinterpretation made by Antiochus of Ascalon and that in a way lay hidden for many centuries of philosophical reflection, until it was unraveled, only in the sixteenth century, in the discussion that pitted Jesuits Francisco Suarez and Gabriel Vásquez against each other concerning the foundation of the obligation of natural law.

Keywords: Natural law, Stoicism, Antiochus of Ascalon, Francisco Suárez, Gabriel Vásquez

Se ha vuelto una suerte de *locus communis* en la historia de las ideas filosóficas el referir los orígenes de la doctrina medieval de la ley natural al estoicismo. Si bien esta idea está lejos de ser un desacierto y su difusión sin duda ha contribuido a tomar conciencia de la herencia intelectual de que hace eco una teoría muchas veces malentendida como *necesariamente* cristiana, se suele proferir esta afirmación, no obstante, o desconociendo totalmente el tenor original de la doctrina estoica de la ley natural, o extrapolando a ésta características que, precisamente en razón del desconocimiento generalizado que existe de ella, terminan por falsear la originalidad y el sentido genuino de la doctrina estoica.

Como pretendemos mostrar en lo sucesivo, una comprensión adecuada de la teoría estoica de la ley natural y de la peculiar evolución que experimentó ya entre los mismos autores estoicos, permitirá evaluar más apropiadamente la importancia, el sentido y la novedad de una doctrina que ha dejado una impronta indeleble en la historia de la filosofía occidental, inclusive hasta nuestros días. No es nuestro objetivo el reconstruir aquí de manera sistemática la doctrina estoica de la ley natural, sino simplemente elucidar algunas de sus características y principios fundamentales, a fin de poner de manifiesto cómo una reinterpretación conceptual muy particular, comúnmente atribuida al académico Antíoco de Ascalón, terminó por influir decisivamente en el modo en que la posteridad, sobre todo los autores cristianos de la Edad Media, concibieron la ley natural. Este particular modo de entender la ley natural, según tendremos ocasión de mostrar, resultó ser particularmente rico en consecuencias filosóficas, muchas de las cuales, no obstante, no fueron plenamente desentrañadas sino hasta el ocaso de la era medieval, cuando algunas de las grandes lumbreras de la España del siglo de oro pusieron de relieve uno de los problemas filosóficos más acuciantes que había permanecido latente en la comprensión (a esas alturas) clásica de la ley natural.

En este artículo nos proponemos examinar, en primer lugar, el modo en que la doctrina de la ley natural fue concebida originalmente por los primeros estoicos, particularmente en lo relativo a la especificación de su contenido. En segundo lugar, mostraremos cómo una modificación sustancial introducida por Antíoco de Ascalón, y transmitida a la posteridad por Cicerón, influyó decisivamente en el tenor con que esta doctrina fue defendida por los primeros autores cristianos y, sobre todo, por los grandes teólogos de la Edad Media. Lo haremos haciendo especial énfasis en una cierta nota o característica peculiar que fue introducida en esta

doctrina precisamente por medio de la reinterpretación efectuada por Antíoco de Ascalón y que de cierto modo permaneció latente durante muchos siglos de reflexión filosófica, hasta que recién en el siglo XVI fue desentrañada en la discusión que enfrentó a los jesuitas Francisco Suárez y Gabriel Vásquez acerca del fundamento de la obligatoriedad de la ley natural.

I. LA DOCTRINA ESTOICA DE LA LEY NATURAL

a) Consideraciones generales

Los estoicos antiguos (esto es, Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo) no utilizaron nunca, no al menos *verbatim*, la expresión ‘ley natural’ o ‘ley de la naturaleza’ [νόμος φύσεως] para referirse a su teoría ética, y aparece sólo en raras ocasiones con anterioridad a Filón de Alejandría, quien la utiliza alrededor de unas treinta veces¹. Ya Cicerón, sin embargo, contemporáneo a Filón, usa sin tapujos la expresión latina equivalente *lex naturalis* o *lex naturae* para referirse precisamente a la doctrina estoica de que el fin propiamente humano consiste en actuar conforme a la naturaleza y que esto no es otra cosa que actuar según la virtud². Los primeros estoicos, no obstante, designaron usualmente esta teoría por

¹ La expresión ‘νόμος φύσεως’ aparece ya en el *Gorgias* de Platón [483e], pero claramente con un significado muy diverso del defendido por los primeros estoicos y, con ellos, por toda la posteridad filosófica. Allí, Calicles habla retóricamente de una cierta νόμος φύσεως con el único fin de ridiculizar la tesis de Sócrates de que el injusto se hace más daño a sí mismo que al otro, pues la ley de la naturaleza [νόμος φύσεως], sostiene Calicles, manda que gobierne el más fuerte y que obedezca el más débil. Para el uso de νόμος φύσεως en Filón de Alejandría, consúltese (con ciertas reservas) Koester, H., “The Concept of Natural Law in Greek Thought”, en Neusner, J. (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden, E.J. Brill, 1968, pp. 521-542, y Wolfson, H., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, vol. I, pp. 325-347, vol. II, pp. 165-200. El testimonio más antiguo dentro de los primeros estoicos, al menos de los que se han conservado hasta el día de hoy, es al parecer el de Ario Dídimo, en un pasaje preservado por Eusebio de Cesarea en su *Preparatio evangelica* XV 15 [SVF II 528], en el que Ario explica o reconduce la comunidad natural entre hombres y dioses a la existencia en ellos de una comunidad de λόγος, y esto, señala, “es ley por naturaleza [ὅς ἐστι φύσει νόμος]”. Los pasajes de los autores estoicos están tomados de la ya clásica recopilación de Arnim, Han von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner Verlag, 1964 [reimpresión de la edición original de 1903-1905]; en adelante abreviada *SVF*.

² Cfr. por ejemplo, *De legibus* I 18-19, 23, 42; II 10; *De re publica* III 33; *De natura deorum* I 36; *De inventione* II 65-68, 160-162.

medio de otros términos similares, como κοινὸς λόγος u ὀρθὸς λόγος, equiparando, además, ambas expresiones en cuanto a su significado³. El solo hecho de que Cicerón utilice estas últimas expresiones al momento de exponer la teoría estoica de la ley natural constituye prueba más que suficiente de que ya en su época la doctrina estoica era interpretada precisamente como una *doctrina de la ley natural*, aun cuando los estoicos mismos no se hubiesen referido a ella mediante estos términos.

La ausencia total de la expresión νόμος φύσεως de los escritos de los primeros estoicos puede responder, en parte, al número reducido de citas directas de estos autores que la historia ha transmitido hasta nuestros días. Se podría fácilmente suponer, en efecto, que los estoicos antiguos designaron su teoría moral por medio de esta expresión, pero que un sinfín de accidentes de transmisión de los textos nos privó de un testimonio escrito inequívoco de este uso. Esto podría además verse confirmado por la referencia explícita que Cicerón hace a Zenón de Citio al momento de exponer la doctrina estoica de la *lex naturalis* en *De natura deorum* I 36⁴. Sin embargo, muy probablemente los primeros escolarcas del estoicismo evitaron de manera deliberada el uso de esta expresión, pues resultaba particularmente inapropiado para la mentalidad griega el referirse a la norma suprema de la moralidad mediante la unión de conceptos que la tradición filosófica inmediatamente precedente se había esforzado con ahínco en separar y distinguir. Ese había sido precisamente el gran esfuerzo de las teorías morales de Platón y Aristóteles (y de sus respectivas escuelas de pensamiento), a saber, el sostener que el criterio de moralidad, esto es, aquello en conformidad a lo cual se juzga de la bondad o maldad de una acción, depende no de una ley o norma convencional que irremediabilmente ha de prestarse al arbitrio y

³ Plutarco, por ejemplo, en *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, I 6 [SVF I 262] atribuye el término νόμος κοινός al mismo Zenón de Citio. Diógenes Laercio, por su parte, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 128, acude a Crisipo (en *Sobre lo bello*) en sustento de la tesis de que la justicia [δικαιοσύνη], la ley [νόμος] y la razón recta [ὀρθὸς λόγος] son por naturaleza [φύσει], no meramente por convención [νόμῳ].

⁴ Afirma Cicerón en este acápite [*De natura deorum* I 36] que “Zenón considera que la ley natural es divina [*naturalem legem divinam esse censet*], y que su función propia es mandar las acciones correctas y prohibir las contrarias [*recta imperantem prohibentemque contraria*]”. Se utiliza la edición de la *Bibliotheca Teubneriana Latina*; las traducciones aquí consignadas, a menos que se indique lo contrario, son de nuestra autoría.

capricho de los gobernantes, sino de la misma naturaleza del hombre, que permanece invariable ante tales modificaciones. Referirse, por tanto, a la norma suprema de la moralidad mediante la expresión νόμος φύσεως, no podía sino resultar problemáticamente paradójico para un pensador de la Grecia clásica, como lo eran los primeros estoicos.

La expresión νόμος φύσεως, además, da a entender que esta ley que emana de la naturaleza es universalmente válida, esto es, que rige en todas partes, para todas las circunstancias y respecto de todas las personas. Esta afirmación, sin embargo, contraría la idea estoica de que en determinadas ocasiones el sabio –que guía su conducta según el dictamen de la recta razón, pues puede conocer la conformidad o disconformidad a la naturaleza de una determinada acción, según se condiga o no con los designios de la providencia– deberá actuar, precisamente en razón de ciertas circunstancias especiales [περιστάτικα], contra los preceptos que guían las acciones de los moralmente imperfectos, esto es, de aquellos hombres que aún no han alcanzado la madurez moral suficiente como para comprender el orden racional que motiva sus acciones. La recta razón del hombre sabio, en efecto, no puede reducirse a un precepto o conjunto de preceptos que mandan actuar siempre en un cierto sentido, pues las exigencias prácticas de una determinada situación, que sólo el sabio conoce a cabalidad, pueden reclamar un curso de acción distinto e incluso contrario a aquello que *in genere* ordenan los preceptos por los que se guían los hombres imperfectos⁵.

Esta convicción estoica acerca de la existencia de circunstancias especiales que justifican la transgresión de los preceptos ordinarios (y que contribuye a la explicación de la ausencia de testimonios escritos explícitos de la expresión νόμος φύσεως) constituye el correlato natural de una idea que no es específicamente estoica, sino que era compartida por casi todos los pensadores griegos anteriores y contemporáneos a los estoicos, relativa a la defectibilidad inevitable de las leyes o normas convencionales [νόμοι] y a su consecuente incapacidad de comprender

⁵ Acerca de la doctrina estoica de las circunstancias especiales [περιστάτικα] que justifican la transgresión de los *praecepta* en aras al bien general de la naturaleza, véase Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII 109 y las aclaraciones de White, N.P., “Two Notes on Stoic Terminology”, *American Journal of Philology*, vol. 99, 1978, pp. 111-115.

todos los posibles escenarios de praxis⁶. Para el estoicismo, la ausencia de normas morales absolutas —esto es, de normas que rigen universalmente, con prescindencia de las circunstancias concretas del agente y de la acción— se explicaría por la limitación del conocimiento que incluso el sabio, ideal de perfección moral, tiene del modo en que la providencia ha dispuesto el curso natural de los eventos, pues nunca podrá, ni siquiera él, conocer exhaustivamente los designios providentes en su totalidad. Esto significa que nadie es capaz de formular reglas de conducta generales o universales, que no admitan excepción alguna, si bien en el caso particular del sabio la disposición racional que permite calificarlo de tal le permite actuar bien en todo momento y lugar.

⁶ Habría que distinguir aquí entre la idea, efectivamente compartida por todos los pensadores griegos, de que las leyes o normas convencionales, por su solo carácter de tales, es decir, por ser generales y abstractas, desconocen por principio cualquier pretensión de validez universal o atemporal, de la idea, no compartida por todos los pensadores griegos, de que en circunstancias extraordinarias está permitido al sabio transgredir el orden moral ordinario, realizando acciones que *in genere* son consideradas *contra naturam*. Esta segunda convicción parece haber sido efectivamente sostenida por muchos pensadores estoicos (*cf.* sobre todo Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 108-109 [SVF III, 495 y 496]), pero no puede ser atribuida sin más a autores como Platón y, sobre todo, Aristóteles. Este último, en efecto, es conocido por afirmar explícitamente en *Ética a Nicómaco* II 6, 1107a9-26 que existen determinadas acciones y pasiones respecto de las cuales no cabe término medio, sino que siempre se yerra cuando se las elige. Nombra, a modo de ejemplo, el homicidio, el adulterio y el robo, que son precisamente los tres clásicos ejemplos que no sólo en la historia de la filosofía práctica, sino también en la formación de la identidad cristiana son conocidos como actos intrínsecamente malos *ex suo genere*, siendo objeto, por tanto, de una prohibición absoluta. Para una presentación consistente de la doctrina relativa a los actos intrínsecamente malos en razón de su objeto, véase Finnis, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington, Catholic University of America Press, 1991; Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, París, Éditions du Cerf/Éditions Universitaires Fribourg, 1986; Rhonheimer, M., "'Intrinsically Evil Acts' and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis Splendor*", *The Thomist*, vol. 58, 1994, pp. 1-39; May, W., "The Teaching of Theologians from St. Thomas Aquinas until Vatican Council II on the Existence of Moral Absolutes", *Faith & Reason*, vol. 18/2, 1992, pp. 139-180; Pinckaers, S., "Christ, Moral Absolutes, and the Good: Recent Moral Theology", *The Thomist*, vol. 55, 1991, pp. 117-40; Grisez, G., "Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J.", *ANTHROPOS. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, vol. 1/2, 1985, pp. 155-201; Grisez, G., "Are There Exceptionless Moral Norms?", en R. Smith (ed.), *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II. A Look Back and a Look Ahead. Proceedings of the Ninth Bishops' Workshop*, Massachusetts, The Pope John Center Braintree, 1990, pp. 117-162; Lee, P. "Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators", *Theological Studies*, vol. 42, 1981, pp. 422-43.

Intrínsecamente vinculada a la doctrina de la defectibilidad de las leyes y de la existencia de circunstancias especiales que motivan cursos de acción contrarios a lo que *in genere* rige para los hombres moralmente imperfectos, se encuentra la doctrina estoica relativa a la existencia de cosas que en el ámbito de la praxis son indiferentes [ἀδιάφορα]. La existencia de cosas moralmente indiferentes es parte indiscutible del núcleo más íntimo de la ética estoica, y sin esta idea, como veremos, la doctrina de la ley natural resulta incomprensible. Como es sabido, en la concepción estoica ortodoxa el único bien es la virtud, que por sí sola hace feliz al hombre, con prescindencia de las eventuales desgracias externas que lo puedan afectar. El único mal, por tanto, es el vicio; todo lo demás, que no es virtud ni vicio, es indiferente⁷. Esto significa que son indiferentes todas aquellas cosas que no contribuyen directa y necesariamente a la consolidación de una vida virtuosa, o sea, a la gestación y conservación de las virtudes. Estas son las palabras que las *Eclogae* de Estobeo contienen al respecto:

⁷Estas son, por ejemplo, las palabras de Diógenes de Laercio: “La virtud es autosuficiente [αὐτάρκης] para la felicidad [εὐδαιμονία], como dicen Zenón y Crisipo en el libro I del tratado *Sobre las virtudes*, y Hecatón en el libro II del tratado *Sobre los bienes*. Afirma: ‘En efecto, si la magnanimidad es autosuficiente para obrar por encima de los demás y si es parte de la virtud, entonces la virtud, al desdeñar las cosas que parecen perturbadoras, también es autosuficiente para la felicidad’. Panecio y Posidonio, en cambio, dicen que la virtud no es autosuficiente sino que, sostiene, necesita salud, fondos económicos y fuerza”. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII 127-128 [SVF III 40]; traducción de Boeri, M., *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, pp. 145-146. Como se refleja en la última oración del pasaje citado, ya Panecio (segunda mitad del siglo II a.C.) y Posidonio (primera mitad del siglo I a.C.) se distanciaron de la ortodoxia estoica, al afirmar la relevancia práctica para la felicidad de la concurrencia efectiva de lo que los primeros estoicos llamaron ‘indiferentes preferidos’ [ἀδιάφορα προηγμένα]. Son indiferentes preferidos aquellos que poseen un cierto valor selectivo [ἀξία ἐκλεκτική], esto es, que son en principio elegibles para un vida buena (como la salud, la riqueza, la reputación), aunque no la constituyen de suyo, pues lo único bueno –i.e. que hace la vida buena– es la virtud. Son indiferentes dispreferidos [ἀδιάφορα ἀποπροηγμένα], en cambio, aquellos que contienen un disvalor no selectivo [ἀπαξία ἀπεκλεκτική], esto es, ciertas cosas que, en general, son consideradas malas, pero que son incapaces de hacer infeliz al sabio, de acaecerle. Cicerón afirma explícitamente esta doctrina en *De officiis*: “Lo que los estoicos dicen que es el sumo bien, ‘vivir en concordancia con la naturaleza’ [convenienter naturae vivere], tiene, en mi opinión, el siguiente sentido: estar siempre de acuerdo con la virtud. Y las demás cosas que fuesen según naturaleza, hay que interpretarlas así si no se oponen a la virtud”. Cicerón, *De officiis*, III, 3; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 112.

“Entre las cosas existentes unas son bienes [ἀγαθά], otras males [κακά] y otras indiferentes [ἀδιάφορα]. Bienes son cosas de este tipo: prudencia [φρόνησις], templanza [σοφροσύνη], justicia [δικαιοσύνη], valentía [ἀνδρεία] y todo lo que es virtud o participa de ella. Males, en cambio, son cosas de este tipo: imprudencia [ἀφροσύνη], intemperancia [ἀκολαστία], injusticia [ἀδικία], cobardía [δειλία] y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes, por su parte, son cosas de esta índole: vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto”⁸.

De este modo, la actitud propia del hombre sabio respecto de estas cosas indiferentes consiste en procurarlas de manera moderada, esto es, según el orden de la recta razón, no deseándolas en exceso o sobremanera – pues sabe que no es en ellas donde hallará la felicidad–, pero tampoco despreciándolas sin más, pues sabe que de ordinario contribuyen directamente a la estabilidad externa e indirectamente a la paz interna. Sin embargo, de acontecerle alguna desgracia, de la naturaleza que sea, en términos que carezca de algunas de estas cosas (de salud, por ejemplo), el sabio no dejará por ello de ser feliz, pues su felicidad radica única y exclusivamente en vivir de manera virtuosa, no en estar sano o enfermo.

b) El contenido de la ley natural:

¿Acciones virtuosas [κατορθώματα] o acciones debidas [καθήκοντα]?

La teoría de la ley natural fue propugnada por primera vez, al menos en su forma más radical, por el que la historia de la filosofía reconoce como fundador del estoicismo, Zenón de Citio, en su *República* o *Πολιτεία*. Esta doctrina fue subsecuentemente revisada por los estoicos posteriores en numerosas ocasiones, sobre todo en respuesta a las objeciones formuladas por el académico Carnéades, hasta que asumió su forma definitiva con Cicerón, por cuyas obras fue transmitida a la posteridad. La exposición

⁸ Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II 57, 18-58, 4. Traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 203. *Joannes Stobaeus* (siglo V d.C.) compiló numerosos extractos de obras de variados autores griegos, de distintas épocas, que constituyen un tesoro invaluable del patrimonio intelectual griego (no sólo en filosofía, sino también en poesía, literatura y arte), por contener pasajes que sólo conocemos gracias a su transcripción. La compilación, originalmente una, fue dividida con posterioridad en dos partes: la primera empezó a ser conocida como *Extractos* [*Eclogae*] y la segunda como *Florilegio* [*Florilegium*], aunque actualmente ambas partes son conocidas bajo la única rúbrica de *Antología*.

probablemente más famosa de esta doctrina se encuentra en un pasaje del *De re publica* III 3, 22, que conocemos sólo por la transcripción que Lactancio hizo de él en sus *Institutiones divinae* VI 8, 6-9, donde se afirma lo siguiente:

“La verdadera ley es la recta razón conforme a la naturaleza [*recta ratio naturae congruens*], común a todos, inmutable, eterna, que nos llama a nuestra obligación con preceptos [*vocet ad officium iubendo*] y que nos aparta del engaño con prohibiciones, y que, sin embargo, no ordena ni prohíbe en vano a los buenos, ni mueve con sus órdenes y prohibiciones a los malos. No está permitido proponer otra ley para cambiar ésta, ni es lícito derogar nada de ella, ni puede ser totalmente derogada; ni el senado ni el pueblo pueden eximirnos de su cumplimiento; ni hay que buscar para ella un exégeta o intérprete como Sexto Elio; ni es una ley en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una sola ley, eterna e inmutable, que abarcará a todos los pueblos y en todo momento; y habrá, por así decir, un solo maestro y un general común a todos, Dios: él es el autor, el intérprete y el ponente de esta ley; y quien no la observe, se enajenará a sí mismo y, por renegar de la naturaleza humana, pagará por ello mismo las penas más graves, aunque escape de todas las demás cosas que son consideradas como suplicio”⁹.

En *De legibus* I 18-19, Cicerón ofrece una definición de *lex naturalis* que recoge la opinión unánime de ciertos varones muy doctos [*doctissimis viris*], que decide no nombrar, y que hace eco de la antigua tradición estoica según la cual la ley que ha de gobernar la conducta del hombre no es otra cosa que la recta razón aplicada a la conducta:

“La ley es la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena aquellas cosas que hay que hacer y prohíbe las contrarias [*ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt*,

⁹ Lactancio, *Institutiones divinae*, trad. E. Sánchez Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1990, pp. 202-203. Inmediatamente después de transcribir estas palabras del *De re publica* de Cicerón –que sólo conocemos por testimonio de esta obra– Lactancio profiere la siguiente alabanza del orador romano: “¿Quién, aun conociendo el misterio de Dios, podría describir la ley divina tan puntualmente como lo hizo este hombre, que estaba lejos de conocer la verdad? Yo, por mi parte, pienso que esos que dicen verdades sin darse cuenta deben ser considerados como si, estando inspirados por algún espíritu, hicieran profecías. Y si Cicerón, de la misma forma que intuyó el sentido y esencia de la ley santa, hubiese conocido y explicado los preceptos en los que se apoya esa ley, habría desempeñado el oficio, no de filósofo, sino de profeta”. Lactancio, *op. cit.*, p. 203.

prohibetque contraria]. Cuando esta misma razón se afirma y fija en la mente humana, es ley”¹⁰.

Ahora bien, el contenido de la ley natural para los estoicos antiguos consiste no en un código detallado de normas o preceptos, como pareciera darlo a entender la exposición que Cicerón hace de ella en los pasajes transcritos, sino en lo que ellos denominaron ‘acciones virtuosas o correctas’ [κατορθόματα], esto es, acciones perfectas que emanan de la disposición racional que caracteriza al hombre sabio. La idea de que el contenido de la ley natural se especifica por medio de un conjunto detallado de preceptos o normas, jerárquicamente ordenados según su evidencia y correspondencia con las inclinaciones naturales del hombre, es, como veremos, una idea foránea a la comprensión originariamente estoica de la ley natural y que no se va a generalizar sino siglos después con Cicerón, que la recoge, por su parte, de Antíoco de Ascalón, maestro suyo en Atenas.

La doctrina relativa a la distinción entre acciones virtuosas o correctas [κατορθόματα] y acciones debidas, apropiadas o conformes a la naturaleza [καθήκοντα] ocupa un lugar central en la teoría estoica de la ley natural¹¹. Como es sabido, los estoicos distinguieron tres clases generales de acciones: (i) acciones correctas o virtuosas [κατορθόματα]; (ii) acciones incorrectas o viciosas [ἀμαρτήματα]; y (iii) acciones ni virtuosas ni viciosas [οὐδέτερα]:

¹⁰ Elio Marciano, jurista de la segunda mitad del siglo III d.C., transmite en el primer libro de sus *Institutiones* la siguiente definición de ley de la obra *Περὶ νόμου* de Crisipo [*SVF* III, 314]: “La ley [νόμος] es soberana [βασιλεύς] de todas las cosas, tanto humanas como divinas. Ha de presidir sobre los buenos [καλῶν] como los malos [αἰσχροῶν], como rector y guía, y ser entonces la medida de la justicia y de la injusticia, prescribiendo a los animales que son políticos por naturaleza qué debe hacer y apartándolos de aquello que no deben hacer”.

¹¹ Parte de la evidencia textual decisiva acerca de esta distinción estoica se encuentra en *SVF* I 230-232, que recopila testimonios relativos a lo que H. von Arnim llama *De mediis officiis* (acerca de los oficios medios). Véanse también los textos y el comentario que A.A. Long y D.N. Sedley reúnen en su volumen *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, vol. I, pp. 359-368, bajo el título de ‘*Proper functions*’. Para la bibliografía secundaria acerca de esta distinción, consúltese Kerferd, G.B., “What does the Wise Man Know”, en Rist, J.M., *The Stoics*, Berkeley, California University Press, 1978, pp. 125-136; y Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 213-215.

“Además afirman <los estoicos> que entre las actividades unas son actos correctos [κατορθώματα], otras actos incorrectos [ἀμαρτήματα] y otras no son ni lo uno ni lo otro [οὐδέτερα]. Actos correctos son los siguientes: actuar con prudencia, con moderación, con justicia, disfrutar, obrar bien, gozar, caminar moderadamente y todo lo que se hace según recta razón. Actos incorrectos, en cambio, son el no gozar, el actuar con intemperancia y sin justicia, afligirse, sentir temor, robar y, en general, todo aquello que se hace contra la recta razón. No son actos correctos ni incorrectos los siguientes: hablar, hacer un pregunta y responder a ella, caminar, salir del propio país, y cosas semejantes a éstas. Todos los actos correctos [κατορθώματα] son actos justos, conforme a las leyes, guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. Por cierto que aún no son actos prudentes; sólo lo son los que surgen de la prudencia y, de modo similar, los que se dan en las demás virtudes, aún cuando no reciban un nombre”¹².

La tercera clase de acciones, aquellas que no son ni virtuosas ni viciosas, se corresponden en parte con lo que en repetidas ocasiones los estoicos denominan ‘acciones apropiadas’ o ‘debidas’ o ‘conformes a la naturaleza’ [καθήκοντα; *officia* en el latín de Cicerón], como lo son, por ejemplo, hablar, preguntar, responder, caminar o conversar¹³. Estas acciones pueden ser virtuosas o viciosas según la disposición de

¹² Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II 96, 18-97, 14 [SVF III 501]; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 203.

¹³ Véase la siguiente caracterización de Estobeo: “Acto debido [καθήκον] se define así: ‘coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable’ [εὐλογος ἀπολογία]. Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo una actividad de una manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: ‘la coherencia en el estilo de vida’ [τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ]. Y sostienen <los estoicos> que, entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda también son llamados ‘actos correctos’ [κατορθώματα]. Actos correctos son las actividades [ἐνεργήματα] según la virtud, como el actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan ‘actos debidos perfectos’ sino intermedios [μέσσα], como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes [...] Y una vez cumplido totalmente, un acto debido [καθήκον] se convierte en un acto correcto [κατόρθωμα]. El acto debido intermedio [τὸ μέσον καθήκον] se mide con ciertos indiferentes que, elegidos en contra o a favor de las tendencias naturales, conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices”. Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II 85, 13-86, 4 [SVF III 494]; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, pp. 215-216.

la que emanen, esto es, según si son efectuadas en razón de la virtud o vicio del agente que las lleva a cabo. Los hombres que aún no poseen la disposición racional que permite al sabio conocer la conformidad o disconformidad de un determinado curso de acción con la naturaleza, según lo dispone para cada caso la providencia, realizan esta clase de acciones al cumplir los preceptos que guían el proceso de maduración moral del hombre común. El hombre sabio, en cambio, al realizar estas acciones no se limita a observar irreflexivamente las prescripciones de una cierta orden o mandato, sino que actúa con conocimiento de la moralidad de su acción, esto es, sabe por qué corresponde adoptar un cierto curso de acción en el caso concreto. Esto significa que si estas acciones, que en general son conformes con la naturaleza, son realizadas por un hombre sabio, no pierden por ello el carácter de debidas o apropiadas que en general les corresponde por su propia índole, pero respecto de él, por la disposición racional en razón de la cual las realiza, son acciones realmente virtuosas o, como los mismos estoicos las llaman, acciones debidas perfectas o acabadas [τελεία καθήκοντα].

Las acciones genuinamente virtuosas, en cambio, corresponden a acciones perfectas, que no sólo se conforman externa o materialmente con la naturaleza humana (como sucede también con los καθήκοντα), sino que proceden de una recta razón [ὀρθὸς λόγος], esto es, de la disposición racional propia del hombre sabio. Precisamente por eso son llamadas también ‘acciones debidas perfectas o acabadas’ [τελεία καθήκοντα]. La diferencia entre καθήκοντα y κατορθώματα, por tanto, radica no en la naturaleza del acto que se realiza, sino en el *modo* en que se realiza: el sabio, en virtud de la disposición racional que le permite conocer –imperfecta, pero suficientemente– el orden con el que la providencia divina ha dispuesto los variados eventos del cosmos –lo que incluye naturalmente al hombre y todo cuanto a éste sucede–, actúa en razón de su conocimiento, es decir, sabiendo por qué y cómo su acción es conforme a la naturaleza y al orden dispuesto por la providencia. El que no ha alcanzado aún el despliegue acabado de su racionalidad puede realizar materialmente la misma acción que el sabio, pero careciendo de la disposición racional que permite conocer la conformidad o disconformidad de las acciones con la naturaleza humana y el correspondiente orden establecido por la providencia, actúa sólo por obediencia a un precepto y su acción, entonces, es imperfecta e incluso, dependiendo de las circunstancias, mala. Mirado desde la perspectiva opuesta, por tanto, el sabio, en razón de esta disposición racional, está moralmente legitimado para realizar

acciones que en circunstancias ordinarias serían consideradas poco menos que monstruosas, si la providencia así lo ha dispuesto para la tutela de la humanidad, como tener relaciones sexuales con los hijos o mutilarse algún miembro, en los ejemplos de Diógenes Laercio¹⁴.

¿Cómo se forja en el alma del hombre común esta disposición racional que lo hace sabio y le permite participar activamente del orden dispuesto por la providencia?¹⁵ Los estoicos sostienen que todos los seres humanos poseen ciertas nociones comunes [κοινὰ ἔννοια] en relación al bien al mal y que, por tanto, todos satisfacen al menos una condición para aprender a actuar en conformidad a la ley natural. Para actualizar su capacidad natural para la virtud, sin embargo, el hombre requiere preceptos en la forma de reglas específicas que lo guíen en la realización de acciones apropiadas [καθήκοντα], esto es, en la evaluación de posibles objetos de elección conformes con la naturaleza. Estos *praecepta* constituyen, en lo esencial, la aplicación del conocimiento del hombre sabio acerca del bien y del mal a las acciones particulares. De este modo, como aquellos que siguen estos preceptos carecen de este conocimiento que posee el hombre sabio, ellos son incapaces de acciones propiamente virtuosas [κατορθώματα], pero los *praecepta* sí son capaces de guiarlos en la elección de καθήκοντα, y una vez que esta disposición está afianzada, pueden desarrollar la capacidad para reconocer el orden natural y la armonía que gobierna el universo y la conducta humana, y convertirse entonces en hombres sabios¹⁶.

¹⁴ Cfr. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII 108-109 [SVF III, 495 y 496].

¹⁵ Para una exposición detallada de la concepción estoica relativa al proceso de maduración moral del hombre común, que lo conduce desde la realización de acciones meramente apropiadas o debidas [καθήκοντα] a acciones propiamente correctas o virtuosas [κατορθώματα], y de los supuestos antropológicos de un proceso evolutivo tal, véase Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 21-26; Séneca *Epistola* 75, 8-15; Plutarco, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 83 a-c [SVF I 234]; Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII 91 [SVF III 223]; y la exposición sistemática que ofrece Brad Inwood en *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 182-215.

¹⁶ La disposición que caracteriza al sabio estoico es, sobre todo, una disposición *intelectual*, que le permite *conocer* qué es lo bueno y lo malo en un caso concreto por conformarse o no con la naturaleza. En esto los estoicos, si bien no niegan la importancia de las que tradicionalmente han sido conocidas como virtudes *morales*, conciben el bien humano de un modo marcadamente intelectual y que se asemeja en aspectos no menores a las tesis principales del llamado ‘intelectualismo socráti-

Ahora bien, al poseer todos ciertas nociones comunes relativas al bien y al mal [κοινὰ ἔννοια], todos los hombres poseen la capacidad para la virtud y la razón recta, en la medida, claro está, que reciban la instrucción apropiada y no sean corrompidos por falsas doctrinas. Esta doctrina de las nociones comunes provee la base epistemológica necesaria para la teoría de la ley natural: es precisamente la universalidad de las nociones comunes respecto al bien y al mal lo que posibilita la universalidad de la ley natural, esto es, el que todos estén llamados a actuar en conformidad a ella (aunque *de facto* no suceda). Así lo afirma Cicerón en *De legibus* I 27-30, donde enfatiza que todos los hombres poseen *inchoata intelligentia*, esto es, los conocimientos rudimentarios básicos que les permiten alcanzar la virtud en el supuesto de que sean guiados apropiadamente. Esta guía adecuada no es otra cosa que los preceptos que ordenan la realización de determinados καθήκοντα, cuya consecución permite al hombre desarrollar la disposición habitual que le permitirá, con posterioridad, actuar genuinamente en conformidad a la ley natural, esto es, conscientemente, con conocimiento de por qué un determinado curso de acción se conforma o no con la naturaleza y los designios de la providencia.

La ley natural constituye en el pensamiento estoico, por tanto, una suerte de parámetro para determinar qué corresponde hacer a un individuo en conformidad a su particular estadio de maduración moral. Esto quiere

co'. Baste la siguiente cita de Estobeo: "Prudencia [φρόνησις] es un conocimiento [ἐπιστήμη] de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas, que son propias del animal por naturaleza político (los estoicos recomiendan que se haga este tipo de consideración también en el caso de las restantes virtudes). Templanza [σοφροσύνη] es conocimiento [ἐπιστήμη] de lo que hay que elegir, de lo que hay que evitar y de lo que no hay que elegir ni hay que evitar. Justicia [δικαιοσύνη] es un conocimiento de la distribución del valor de cada persona. Valentía [ἀνδρεία] es un conocimiento de las cosas temibles, de las no temibles y de las que no son ni temibles ni no temibles. Imprudencia [ἀφροσύνη] es la ignorancia de las cosas buenas, de las malas y de las que no son ni lo uno ni lo otro, o la ignorancia de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que ni hay que hacer ni hay que no hacer. Intemperancia [ἀκολασία] es ignorancia de las cosas elegibles, de las evitables y de las que no son ni elegibles ni evitables. Injusticia [ἀδικία] es la ignorancia de la distribución del valor de cada persona. Cobardía [δειλία] es la ignorancia de las cosas temibles, de las que no son temibles y de las que no son ni lo uno ni lo otro". Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II 59, 4-60, 5 [SVF III 262]; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 139. Véase también Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, 434, 31-436, 8 [SVF III 256]; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 135.

decir, en otras palabras, que el contenido de la conducta moralmente exigible para un individuo depende de cuán avanzado esté en el proceso de perfeccionamiento moral. Así lo evidencia Cicerón en *De finibus bonorum et malorum* III 20-21, donde, tras haber establecido la diferencia entre indiferentes preferidos e indiferentes dispreferidos, explica el transcurso de este progreso moral del siguiente modo:

“De este modo, cuando los presupuestos han sido ya establecidos en el sentido de que se debe elegir aquello que se conforma a la naturaleza [*secundum naturam*] por causa de sí mismo [*propter se*] y rechazar su contrario, entonces se tiene en primer lugar el deber –así traduzco καθήκον– de conservarse a sí mismo en la constitución natural [*naturae statu*], y en segundo lugar [se tiene el deber] de cumplir aquellas cosas que son según la naturaleza y rechazar las contrarias. Cuando se ha alcanzado esta elección y así también el correspondiente rechazo, entonces se sigue la elección de la acción obligatoria, después, tal elección se convierte en un hábito fijo, y finalmente, <se convierte en una> elección plenamente racional y en armonía con la naturaleza. Es en esta fase final que el bien propiamente dicho emerge y es entendido en su verdadera naturaleza. El primer afecto [*conciliatio*] del hombre es hacia las cosas en conformidad con la naturaleza; pero tan pronto como ha alcanzado el conocimiento [*intelligentiam*] o más bien la comprensión consciente [*notionem*] –que ellos [*i.e.* los estoicos] llaman ἔννοιαν– y ha discernido el orden y por decirlo de algún modo la armonía [*concordiam*] de las cosas agibles [*ordinem rerum agendarum*], entonces estima <tal armonía> mucho más que todas las cosas por las cuales experimentó originalmente afecto, y por medio del intelecto y de la razón concluye que es en este orden donde reside el bien supremo [*summum bonum*] del hombre, que ha de ser alabado y buscado por sí mismo [*per se laudandum et expetendum*]; y como es en esto que los estoicos llamaron ὁμολογίαν y que nosotros llamamos coherencia [*convenientia*] –si la expresión es acogida– en lo que reside el bien al que todas las cosas han de ser referidas, las acciones moralmente buenas [*honeste facta*] y el bien moral mismo [*ipsumque honestum*] –que por sí solo es considerado como bueno, aunque se obtenga tarde– ha de ser buscado, no obstante, por su sola fuerza y dignidad [*vi sua et dignitate*]; mientras que de aquellas cosas que son necesidades básicas de la naturaleza [*prima naturae*] nada ha de ser buscado por sí mismo”.

Lo que importa tener claro, no obstante, es que los exponentes originales del estoicismo (Zenón, Cleantes y Crisipo) no compartieron la idea

defendida por Cicerón de que el contenido de la ley natural se traduce en un conjunto detallado de preceptos que obligan al hombre a realizar cierta clase de acciones y a abstenerse de otras. Esto es, el contenido de la ley natural no se traduce en un conjunto de *officia* o καθήκοντα, esto es, acciones debidas o apropiadas. Para ellos la ley natural prescribe una clase específica de *officia*, a saber, aquellos que son perfectos o acabados [κατορθώματα] y que sólo el hombre sabio puede realizar, ya que, poseyendo la disposición racional que le permite conocer el modo en que la providencia dispone los distintos eventos, es capaz de determinar qué cosas particulares son conformes o disconformes a la naturaleza humana en cada situación concreta y actuar en conformidad a ese conocimiento (algo de lo que es incapaz aquél que no ha alcanzado el pleno despliegue de su racionalidad, y que por tanto sólo lleva a cabo καθήκοντα).

La razón última de por qué para los primeros estoicos la ley natural prescribe sólo una clase determinada de *officia* o καθήκοντα –a saber, aquellos perfectos o acabados, que emanan de la disposición racional que sólo el hombre sabio posee– radica en la naturaleza misma de las normas o preceptos, que en su generalidad son incapaces de abarcar exhaustivamente todas las posibles circunstancias particulares que pueden rodear a una situación y que reclaman, por tanto, esta disposición racional en razón de la cual el sabio toma sus decisiones y actúa en conformidad a ellas. En otras palabras, si la ley natural ha de mandar aquellas cosas que son conforme a la naturaleza y cuya consecución constituye por sí sola la felicidad del hombre, sólo puede mandar aquella clase de acciones que son siempre virtuosas [κατορθώματα]. Esta clase de acciones, sin embargo, no difiere en cuanto a su naturaleza de las acciones debidas o apropiadas [καθήκοντα], sino sólo en cuanto al *modo* con que son efectuadas, pues las primeras emanan de la correspondiente disposición racional del hombre sabio y no así las segundas. En consecuencia, la ley natural sólo manda, en último término, actuar virtuosamente en conformidad a la propia naturaleza, sin mayor especificación de las acciones en que esto se traduce, pues sólo el sabio puede saber qué es conforme a la naturaleza y qué no (y, por tanto, qué es bueno y qué no) en un caso concreto. Así, la restricción del contenido de la ley natural a las acciones propiamente virtuosas y no a las acciones debidas o apropiadas, responde en parte fundamental a la idea profundamente platónica de la falibilidad de toda ley o norma general, esto es, que las leyes sean incapaces de hacer justicia al caso particular *qua* particular.

Esto explica, entonces, que el sabio no actúe en conformidad a la ley natural simplemente porque siga un código de preceptos, sino porque posee la disposición racional que le permite conocer de manera casi infalible el orden que la providencia ha dispuesto para las distintas cosas y eventos del cosmos. La perfección de su obrar no radica, entonces, en la obtención de determinados objetos externos a él, sino en la *actitud racional* en virtud de la cual se dirige a ellos, pues aún en el evento de que, por circunstancias ajenas a su previsión (pero conocidas por la providencia), él no alcanza las determinadas cosas externas de las que se propuso hacerse, no deja por ello de ser feliz, pues sabe que tales cosas son indiferentes [ἀδιάφορα] para su felicidad y que ésta consiste única y exclusivamente en actuar según la virtud, esto es, según una disposición racional que permite conocer en cada caso concreto aquello que se conforma con la naturaleza humana y aquello que la contraría. En efecto, si la felicidad consiste en vivir racionalmente y en conformidad con la naturaleza, entonces esta conformidad o coherencia racional proveerá tanto los medios por los cuales alcanzar la felicidad como el fin mismo en el que la felicidad de hecho consiste; esto es, satisfará el deseo de felicidad al mismo tiempo que constituye el estado mismo de felicidad. Lo que importa, entonces, no es si efectivamente se adquieren o no los bienes comúnmente considerados deseables (como la riqueza, el poder, la fama y otras cosas que los estoicos califican de ‘indiferentes preferidos’), sino en perseguir estos bienes de manera racional y siempre que sea racional perseguirlos.

Los estoicos antiguos, por tanto, entienden que la ley natural es la razón recta aplicada a la conducta en el sentido específico que aquí se ha expuesto, a saber, como el conocimiento que el hombre sabio posee de cómo vivir consistentemente en conformidad con el curso natural de eventos, según ha sido dispuesto por la providencia. Es este conocimiento el que habilita al hombre sabio a hacer casi infaliblemente lo que la naturaleza prescribe y evitar lo que ella prohíbe, y es, por tanto, este conocimiento el que provee al hombre sabio con el canon de lo justo y lo injusto. Ahora bien, ya que incluso el conocimiento del hombre sabio de la voluntad providente de Zeus es parcial e incompleto, ni siquiera él se encuentra en condiciones de poder formular preceptos universales que rijan siempre y en todo contexto, y cuyo cumplimiento garantice por sí solo la gestación de la virtud y la consecuente obtención de la felicidad. Ni siquiera el sabio puede formular reglas universales que no admitan excepción,

pues ciertas circunstancias especiales [περιστάτικα] pueden justificar la realización de acciones que en general son consideradas *contra naturam*.¹⁷

El sabio puede, por cierto, formular *praecepta* que ordenen la realización de determinados καθήκοντα con el fin de ayudar a los imperfectos en el camino de la maduración moral, pero no podrá nunca formular reglas universales que prescriban la realización de determinados κατορθώματα, pues una acción verdaderamente virtuosa escapa por principio a la generalización propia de las leyes. Así lo afirma también y de manera explícita Séneca, en sus *Epistolae morales ad Lucilium* 94 y 95, donde recoge la opinión de Aristón de Quíos de que los *praecepta* carecen absolutamente de valor, mientras que la opinión estoica ortodoxa afirma que son indispensables para garantizar el progreso moral, precisamente en cuanto suplen el conocimiento racional del que sólo el sabio es capaz. El hombre sabio no tiene necesidad alguna de *praecepta*, pero para el hombre imperfecto estas reglas o normas sustituyen la disposición racional propia del sabio, al estimular en él “las semillas de todas las cosas buenas [*omnium honestarum rerum semina*]”.

Que en la concepción estoica original la ley natural prescribe sólo acciones virtuosas o correctas [κατορθώματα] y no acciones meramente debidas o apropiadas [καθήκοντα], lo confirma el testimonio expreso de Crisipo, quien en un texto probablemente tomado de su obra *Περὶ νόμου* y transmitido por Plutarco en su *De stoicorum repugnantiis*, afirma explícitamente que la ley natural prescribe κατορθώματα o acciones virtuosas y prohíbe ἀμαρτήματα o acciones viciosas. Ya que incluso las acciones debidas o apropiadas [καθήκοντα] pueden devenir en ἀμαρτήματα, la formulación de Crisipo no hace sino restringir el contenido de la ley natural a las acciones propiamente virtuosas [κατορθώματα]:

¹⁷ Esto explica que incluso el sabio tenga que en muchas ocasiones actuar con reserva [ὑπεραίρεσις] al momento de elegir un determinado curso de acción. En efecto, aun cuando el sabio ha alcanzado la auto-consistencia propia de la vida virtuosa y no abriga en su voluntad deseo alguno que no sea conformarse con los designios de la providencia, y se esfuerza positivamente por descubrir tales designios en la naturaleza y concurrir en su despliegue efectivo, no podrá evitar por completo el tener que actuar en determinadas ocasiones desconociendo la voluntad de Zeus. De este modo, para evitar acciones contrarias a la voluntad de Zeus, actuará en ciertas ocasiones con una reserva mental tácita, consistente en escoger un determinado curso de acción *a menos que algo suceda para impedirlo*. Véase Séneca, *De tranquillitate animi*, 13, 2-14; y Marco Aurelio, *Meditationes*, VI 50.

“Afirma <Crisipo> que la acción virtuosa [κατόρθωμα] es mandato de la ley [νόμου πρόσταγμα], <y> que una acción viciosa [ἀμάρτημα] es una interdicción de la ley [νόμου ἀπαγόρευμα], ya que la ley prohíbe muchas cosas a los perversos, y no les prescribe nada: pues no son capaces de actuar virtuosamente [κατορθοῦν]”¹⁸.

Que la ley natural les prohíba muchas cosas [πολλά] a los perversos [φάυλοις], pero que nos les prescriba nada [μηδέν], se explica precisamente porque lo que la ley natural manda no es la mera realización externa de acciones que materialmente no se distinguen de las acciones correctas –como sucede con los hombres moralmente imperfectos, que se limitan a observar los mandatos generales–, sino acciones propiamente virtuosas [κατορθώματα], que requieren más que la mera sujeción externa a una regla que, en ciertas ocasiones, habrá de fallar en su pretensión de universalidad (cosa que, como hemos visto, sólo el sabio estará en condiciones de determinar).

c) Antíoco de Ascalón y la reinterpretación de la doctrina estoica de la ley natural

Antíoco nació, con fecha desconocida, en Ascalón, antigua ciudad de Oriente Medio, y murió alrededor del año 68 a.C. en Alejandría, tras haber vivido durante largo tiempo en Atenas. Fue originalmente miembro de la Academia de Platón, discípulo del estoico Mnesarco, de Marco Terencio Varrón y de Filón de Larisa, a quien sucedió como escolarca en la dirección de la Academia. Alrededor del año 79 a.C. fue maestro de Cicerón mientras éste visitaba Atenas para realizar estudios de filosofía y es precisamente por medio de Cicerón como gran parte de su pensamiento terminó por influir decisivamente el desarrollo intelectual posterior, sobre todo, como veremos, en lo relativo a la doctrina de la ley natural¹⁹.

¹⁸ Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, 1037c-d [SVF III 520]. Véase también en sustento de esta concepción originaria relativa al contenido de la ley natural, otro pasaje transmitido también por Plutarco en su *De stoicorum repugnantiis* 1041a-b [SVF III 297], en el que afirma que “toda acción virtuosa [κατόρθωμα] es un acto conforme a la ley [εὐνόμηναι] y un acto de justicia [δικαιοπρᾶγμα]; pero lo que es hecho en conformidad a la templanza o a la perseverancia o a la prudencia o a la fortaleza es una acción virtuosa; en consecuencia es también un acto de justicia”.

¹⁹ Cicerón mismo suele hablar muy afectuosamente de su maestro y le dirige en variadas ocasiones grandes elogios. Véase, a modo de ejemplo, *Academica* II 35; *Brutus* 91; *De legibus* I 54. Para una exposición general de la vida y obra de An-

Antíoco se distanció del escepticismo de la Nueva Academia de Carnéades y de Filón de Larisa, e intentó restablecer la filosofía de la antigua Academia de Platón, que Antíoco concebía como la culminación de la sabiduría y obras de ‘los antiguos’, entre los cuales enumeraba a Platón, Jenócrates, Espeusipo, Aristóteles y sus seguidores inmediatos, como Polemón y Teofrasto²⁰. Los antiguos, sostenía Antíoco, habiendo alcanzado un acuerdo esencial acerca de las cuestiones más importantes relativas al hombre y al cosmos, habrían llevado la filosofía a un estado de perfección tal que haría de las contribuciones de Zenón y de los otros estoicos antiguos meras aclaraciones nominales o terminológicas, nunca relativas al fondo de la doctrina. Como sea que se evalúen los méritos o deméritos de esta interpretación de la historia de la filosofía griega, esta convicción de Antíoco de Ascalón constituyó una suerte de justificación filosófica para el sincretismo de las doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas que marcó decisivamente el desarrollo de la filosofía antigua posterior a él, y muy particularmente –para los efectos de la teoría de la ley natural– a Cicerón.

Si las doctrinas estoicas efectivamente no diferían en lo sustancial de las doctrinas platónicas y aristotélicas, Antíoco de Ascalón se hallaba en la necesidad de mostrar cómo los principios esenciales de las filosofías políticas de Platón y de Aristóteles coincidían tanto en extensión como intensidad con la filosofía política estoica. Pero como éstas eran, ya incluso a primera vista, notoriamente distintas, Antíoco no tuvo otra opción que reinterpretar el contenido de la ley natural, a fin de hacerla extensiva a todos los hombres, y no exclusivamente a los sabios que han desplegado perfectamente su capacidad racional. Así, la filosofía política estoica podía ser plausiblemente asimilada a las doctrinas previas sobre el derecho natural y la comunidad política. En este afán integrador, Antíoco había sido precedido parcialmente por Panecio y Posidonio, quienes habían asimilado ciertos principios platónicos y peripatéticos al edificio doctrinal del estoicismo, sobre todo en lo concerniente a la

tíoco de Ascalón, véase Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1978, y también el capítulo de J. Barnes intitulado *Antiochus of Ascalon*, en Griffin, M. y Barnes, J. (eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 51-96; y Dillon, J., *The Middle Platonists*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, pp. 52-113.

²⁰ Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, IV 3-15, V 7-8.

psicología. Ninguno de ellos, sin embargo, extendió las consecuencias de estas contribuciones foráneas a la comprensión de la doctrina estoica de la ley natural como lo hizo Antíoco, y que, tras él, fue popularizada y transmitida por Cicerón a la posteridad filosófica.

Que Cicerón fue influenciado por Antíoco de Ascalón en la reinterpretación y comprensión de la teoría estoica de la ley natural, queda claro por las explicaciones e indicaciones de Cicerón mismo en *De legibus* I, donde expone esta doctrina²¹. En efecto, Cicerón enmarca su exposición de la doctrina estoica de la ley natural con referencias inequívocas a la idea de Antíoco acerca de la unidad de doctrina de ‘los antiguos’ (los *virī doctissimi* de la definición del *De legibus* I 18) e incluso lo alaba por nombre al abordar el problema de cómo reconciliar la antigua Academia con las doctrinas de Zenón²². En *De legibus* I 36, tras haberse establecido que no resulta lícito jamás el desvincular las leyes y el derecho de la naturaleza [*a natura leges et iura seiungere*], Cicerón acude explícitamente, en sustento de esta verdad, al testimonio uniforme de los filósofos, pero no de los filósofos antiguos [*veterum illorum*], esto es, presocráticos, sino

²¹ La influencia que en general ejerció Antíoco de Ascalón sobre su discípulo Cicerón fue puesta de relieve por primera vez por Reitzenstein, R., “Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur”, en Jörs, P., Schwarz, E., Reitzenstein, R. (eds.), *Festschrift Theodor Mommsen zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum*, Elwert, Marburg, 1893, particularmente el acápite titulado ‘*Die Abfassungszeit des ersten Buches Ciceros de Legibus*’. Tras él muchos otros han coincidido en la historicidad del juicio de Reitzenstein; además de las exposiciones generales ya mencionadas, véanse Hunt, H., *The Humanism of Cicero*, Melbourne, Melbourne University Press, 1954; Ferrary, J.L., “Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, tomo 86/2, 1974, pp. 745-771; Horsley, R.A., “The Law of Nature in Philo and Cicero”, *Harvard Theological Review*, vol. 71, 1978, pp. 35-59. Es mérito de Brad Inwood y sobre todo de Paul Vander Waerdt el haber demostrado cómo la empresa filosófica de Antíoco de Ascalón marcó decisivamente el modo en que Cicerón entendió y expuso la doctrina estoica de la ley natural, y cómo fue transmitida en estos términos a la Cristiandad antigua y medieval. La exposición más detallada y argumentada de este proceso se encuentra en Vander Waerdt, P., “The Original Theory of Natural Law”, *The Studia Philonica Annual*, vol. XV, 2003, pp. 17-34. Una crítica de esta interpretación puede encontrarse en Mitsis, P., “The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law”, *The Studia Philonica Annual*, vol. XV, 2003, pp. 35-53.

²² Tras haber aludido Ático, de filiación epicúrea, con cierto recelo a Antíoco de Ascalón y a la convicción de éste acerca de la unidad de doctrina de los antiguos, dice Cicerón que “este que dices fue un hombre muy prudente y agudo, perfecto en su género, y, como sabes, amigo mío”. Cicerón, *De legibus*, I 54, trad. Álvaro d’Ors, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 107.

de aquellos que formaron escuelas o talleres filosóficos [*quasi officinas sapientiae*]. Con esto Cicerón no hace más que reiterar la misma convicción que motivó la labor filosófica de Antíoco de Ascalón, a saber, confirmar que en lo sustancial –como lo es sin duda la doctrina relativa a la ley natural– platónicos, peripatéticos y estoicos no difirieron más que en los términos o expresiones. Así queda claro sólo unas pocas líneas más adelante [*De legibus* I 37-38], al afirmar Cicerón que, al concordar todas estas escuelas en que lo único que ha de desearse por sí mismo es lo bueno y lo honesto, concuerdan a la vez en que la justicia se funda en la naturaleza, y que se funda además en el peculiar sentido en el que lo entendieron los estoicos, esto es, en el sentido en que lo entendió Antíoco. Es decir, la exposición de Cicerón no sólo asume como cierto el postulado de Antíoco acerca de la unidad de doctrina de los antiguos, sino que además asume, siguiendo a Antíoco, que la doctrina estoica de la ley natural (según la entiende Antíoco) no hace más que reflejar el acuerdo unánime de los antiguos:

“Todo nuestro discurso se endereza a robustecer las repúblicas, consolidar las constituciones de las ciudades y salvaguardar los pueblos. Por ende, tengo cuidado de no incurrir en la afirmación de principios improvisados o no examinados con cuidado [*non bene provisus et diligenter explorata principia*], y aunque no con la pretensión de que los aprueben todos los filósofos –lo que es imposible–, pero sí aquellos que se declaran partidarios de que todo lo justo y honesto es apetecible por sí mismo [*omnia recta atque honesta per se expetenda*] y de que no debe en absoluto contarse entre los bienes nada más que lo que en sí mismo es laudable, o, al menos, de que ciertamente no debe tenerse como gran bien si no es lo que verdaderamente pueda alabarse por sí mismo [*quod vere laudari sua sponte*]; todos esos, los que permanecieron en la Academia antigua con Espeusipo, Jenócrates y Polemón; los que siguieron a Aristóteles y Teofrasto, coincidiendo con los otros en el fondo, aunque distinguiéndose un poco en el modo de exponer la doctrina; lo que, como se le antojó a Zenón, dijeron lo mismo con otras palabras, incluso los que siguieron la escuela de Aristón, tan rígida y abstrusa, pero ya derrotada y reducida a silencio en la actualidad, según la cual todo era lo mismo, a excepción de la virtud y el vicio; todos esos pueden aprobar aquellos principios que he dicho [*iis omnibus haec quae dixi probentur*]²³.

²³ Cicerón, *De legibus*, I 37-38, trad. Álvaro d'Ors, *op. cit.*, p. 89, con modificaciones.

El núcleo del distanciamiento de Antíoco de Ascalón respecto de la concepción común de la doctrina estoica de la ley natural radica en el rechazo del monismo psicológico de los primeros estoicos, quienes sostenían que las inclinaciones no racionales del hombre constituyen una suerte de factor motivacional inicial en el progreso moral hacia el bien y que en la medida en que se gesta en el sabio la disposición racional que le permite conocer lo bueno y lo malo en el caso concreto (*i.e.* aquello conforme o disconforme a la naturaleza humana, según lo dispone la providencia), estas inclinaciones no racionales serían erradicadas por completo, perdiendo su fuerza motivacional. Antíoco de Ascalón sostiene, en cambio, que las inclinaciones no racionales del hombre son una característica natural de la motivación humana y que la sola racionalidad no es, por tanto, el único criterio de virtud. No es cierto, en efecto, que los *principia naturae* en razón de los cuales el hombre actúa en los albores de su vida moral, desaparezcan por completo una vez alcanzado el estado de maduración moral propio del sabio, pues ello supondría afirmar que en la felicidad del hombre no juegan papel alguno (i) ni el cuerpo, (ii) ni aquellas cosas que son conforme a la naturaleza, pero que están fuera de nuestro control (los así llamados ‘indiferentes preferidos’), (iii) ni, en último término, los mismos *officia*, que serían superados por la recta razón del hombre sabio. Esto significa, en otras palabras, que la afirmación de que el bien supremo del hombre consiste sola y exclusivamente en vivir según la virtud [*honeste vivere*] es antropológica y psicológicamente infundada e, incluso, nociva.

Así se refleja en la discusión que en *De finibus bonorum et malorum* IV 14-15 Cicerón lleva a cabo acerca del sentido y contenido de la fórmula estoica de que el sumo bien [*summum bonum*] consiste en vivir en coherencia con la naturaleza²⁴. En estas líneas Cicerón recoge tres posibles

²⁴ Como es sabido, para los estoicos el fin de la vida humana consiste, según las diversas formulaciones, en ‘vivir en coherencia’ (Zenón) o en ‘vivir en coherencia con la naturaleza’ (Cleantes) o en ‘vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza’ (Crisipo). Véase el siguiente texto de Diógenes Laercio: “Por esa razón, precisamente, Zenón fue el primero en decir en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre* que el fin [τέλος] es vivir en coherencia [ὁμολογία] con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud [ἀρετή]. Pues la naturaleza nos conduce hacia la virtud. Del mismo modo también Cleantes en su tratado *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en su tratado *Sobre los fines*. Y, de nuevo, según dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines*, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes de la del todo. Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia

sentidos de esta fórmula: (i) para algunos, sobre todo para Crisipo y los primeros miembros de la escuela estoica que lo siguieron, el *summum bonum* consiste en vivir según el conocimiento de aquellas cosas que devienen según la naturaleza [*vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*]; (ii) para otros estoicos más tardíos, el *summum bonum* comprende también los llamados indiferentes preferidos (como la salud, por ejemplo), siempre que sean buscados según el orden de la razón; y (iii) para otros, finalmente, el bien supremo (que se identifica con la virtud) consiste no ya en la realización de acciones propiamente virtuosas [κατορθώματα], sino el cumplimiento de los deberes medios u ordinarios [*officia media*], esto es, en la realización de καθήκοντα. Esto significa, entonces, que en esta última interpretación del *summum bonum* la virtud puede ser alcanzada por todos y no sólo por el sabio –como sucede en las dos primeras interpretaciones–, y que todos los seres humanos, en consecuencia, pueden y deben actuar en conformidad a la ley natural:

“Los pensadores antiguos, y entre ellos más explícitamente Polemón, explicaron el bien supremo como ‘vivir en conformidad con la naturaleza’. Esta fórmula recibe tres interpretaciones entre los estoicos. (i) La primera afirma que [consiste en] ‘vivir según el conocimiento de aquellas cosas que devienen según la naturaleza’ [*vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*]. Sostienen que esta concepción del fin es idéntica a la de Zenón, siendo una explicación de su frase ‘vivir en conformidad con la naturaleza’. (ii) La segunda interpretación es que significa lo mismo que ‘vivir en observancia de todos o la mayoría de los deberes intermedios [*officia media omnia aut pleraque servantem vivere*]. El bien supremo así entendido no es lo mismo que para la interpretación precedente. Para aquélla [*i.e.* la primera interpretación] <el sumo bien> es la acción correcta [*rectum*] –lo que tú llamabas κατόρθωμα– y que sólo sucede al sabio; aquí, en cambio, <para la segunda interpretación> se trata de un cierto deber incoado [*inchoati cuiusdam officii*], no perfecto, lo que puede acontecer a algunos no sabios [*quod cadere*

[ἀκολούθοϛ] con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal [ὁ νόμοϛ ὁ κοινός] –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes– suele prohibir hacer. Eso mismo es la virtud del hombre feliz, el correcto fluir de la vida, cuando hace todo de acuerdo a la armonía [συμφωνία] de la divinidad en cada uno de nosotros y el querer [βούλεσιϛ] del administrador del universo”. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII 87 [SVF III 4J; traducción de Boeri, M., *op. cit.*, p. 109.

in non nullos insipientes potest]. (iii) El tercer significado de la fórmula es que <consiste en> ‘vivir alegrándose en todas o en la mayoría de aquellas cosas que son según la naturaleza [*omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere*]. Esto no depende solamente de nuestra conducta [*actione*], pues se requiere primero de aquél género de vida en que se goza de la virtud y <segundo> de aquellas cosas que son conforme a la naturaleza [*secundum naturam*], pero que están fuera de nuestro control [*neque sunt in nostra potestate*]. Pero el bien supremo según es entendido en esta tercera interpretación, y aquella vida que se sigue de este sumo bien, ya que está unida a ella la virtud, sólo acontece al sabio; y así fue determinado el fin de las cosas buenas [*finis bonorum*] según vemos fue escrito por los mismos estoicos, por Jenócrates y por Aristóteles”.

Esta reinterpretación del sumo bien [*summum bonum*] del hombre –que ya no es coextensivo con la sola virtud o perfección de lo específicamente racional en él, sino que abarca también la satisfacción, según el orden de la recta razón, de sus inclinaciones no racionales– condujo a Antíoco, y con él a Cicerón, a sostener que el contenido de la ley natural (*i.e.* aquello que la ley natural prescribe) se identifica no con las acciones específicamente correctas o virtuosas [κατορθώματα], sino con las acciones debidas o apropiadas [καθήκοντα], de las que es capaz no sólo el hombre sabio, sino cualquier individuo capaz de bien y de mal (esto es, según la misma concepción estoica, todo ser humano)²⁵.

El punto central, por tanto, radica en que, al rechazar la concepción estoica del modo en que el hombre sabio deviene en el pleno despliegue de su racionalidad y de las consecuencias que de ello se siguen respecto de las inclinaciones no racionales del hombre, Antíoco de Ascalón (y con él Cicerón) echó abajo la base teórica que justifica la distinción entre la conducta moral perfecta del hombre sabio (que realiza κατορθώματα) y la de los hombres ordinarios (que se orientan imperfectamente a la sabiduría mediante la realización de καθήκοντα). Si el hombre, ni siquiera el hombre sabio, no sólo no puede, sino que no debe erradicar por completo sus inclinaciones no racionales al progresar en el camino de la

²⁵ Cicerón señala en distintas ocasiones que la ley natural prescribe sólo una determinada clase de *officia*, a saber, los llamados *officia media* o deberes ordinarios, y no las acciones virtuosas según las entendieron los estoicos antiguos. Véanse *De re publica* I 27, III 3; *De legibus* II 10; *De finibus bonorum et malorum* V 47, *Tusculanae disputationes* I 30; *De inventione* II 65-66, 161-162; *Topica* 90.

perfección moral, sino que debe redirigirlas según el orden de la recta razón, resulta entonces que no es siquiera concebible la existencia de la disposición racional que justifica la distinción entre acciones virtuosas y acciones debidas. Y si ya no es posible fundar en esta disposición la nota distintiva de la vida moral del hombre sabio –pues en ella sola, según se mencionó, radica el fundamento de la distinción entre una acción virtuosa [κατόρθωμα] y una acción meramente apropiada o debida [καθήκον], que coinciden en cuanto a su apariencia externa–, entonces no existe sustento teórico alguno para afirmar que el contenido de la ley natural abarca restringidamente sólo las acciones virtuosas y no las acciones debidas, pues todos los hombres, con independencia del estadio de maduración moral en el que se encuentren, actúan motivados tanto por sus inclinaciones no racionales como por la razón *strictu sensu*, y son por tanto todas estas cosas las que están contenidas en las prescripciones de la ley natural.

De este modo, fue precisamente la revalorización de la naturaleza humana en su integridad y no sólo de aquello específicamente racional, lo que permitió concebir el contenido de la ley natural como equivalente no ya a la disposición racional del hombre sabio, sino a un conjunto detallado de preceptos que mandan la realización de determinadas acciones que se conforman con la naturaleza humana íntegra. La ley natural comprende, entonces, no sólo las acciones propiamente virtuosas (según eran entendidas por los estoicos antiguos), sino también las acciones que en general son conformes con la naturaleza humana, esto es, no sólo con aquello en razón de lo cual el hombre es hombre, sino también con aquello por lo cual el hombre es parte del reino animal, aunque en este último caso, claro está, sujeto al orden de la recta razón²⁶.

²⁶ Sin duda contribuyeron también a esta reinterpretación del contenido de la ley las variaciones internas que la escuela estoica experimentó durante los siglos posteriores a su fundación. La ética estoica, por sobre cualquier otra doctrina de los estoicos, ejerció una influencia enorme en la cultura romana y al menos desde los tiempos de Panecio en adelante, muchos líderes de la escuela estuvieron especialmente preocupados por desarrollar las consecuencias prácticas que esta doctrina suponía para la vida diaria de la comunidad política. Una de estas consecuencias fue precisamente el cambio de énfasis de la preocupación política desde la primera comunidad ideal que existe entre los hombres y los dioses en razón de su racionalidad –defendida con ahínco en la *Πολιτεία* de Zenón– a las comunidades en las que *de facto* nacen los individuos en los distintos tiempos y lugares, y que están políticamente constituidas según muy diversos regímenes. Esta suerte de extensión del objeto de estudio de la filosofía política estoica condujo ya a autores como Panecio, pero especialmente a Antíoco de Ascalón, a reformular la doctrina de la ley

El rechazo del monismo psicológico de los primeros estoicos acarrió importantes consecuencias para la comprensión teórica de la doctrina de la ley natural –sin duda para el modo como Antíoco mismo la entendió–, pues significó el paso desde una concepción *disposicionalista* de la ley natural –que pone el énfasis en la disposición racional del hombre virtuoso y que hace radicar en ella el núcleo de su contenido– a una concepción *normativista* de la ley natural, esto es, una concepción para la cual el contenido de la ley natural se especifica en un conjunto de preceptos que prescriben no ya una cierta clase de disposición particular desde la cual juzgar la moralidad o inmoralidad de una acción cualquiera –una disposición que, en cierto sentido, trasciende las exigencias ordinarias de la naturaleza–, sino acciones ordinarias o medias, por cuyo solo cumplimiento alcanza el hombre la perfección que le es propia, con independencia de si actúa o no con conocimiento expreso de la conformidad de un determinado curso de acción con su naturaleza (como exigían los primeros estoicos para hablar propiamente de ley natural).

Este paso a una concepción *normativista* de la ley natural se logró, como vimos, gracias a la revalorización de la naturaleza humana en su totalidad, pues fue la inclusión o consideración de la legítima fuerza motivacional de las inclinaciones no racionales lo que permitió la extensión del contenido de la ley natural a acciones diversas de aquellas propiamente virtuosas (virtuosas, claro está, en el particular modo como lo entendían los primeros estoicos). Esto significa, en otras palabras, que fue precisamente la *unión de naturaleza y legalidad* lo que permitió reinterpretar el contenido de la ley natural como aplicable a todos los seres humanos y no sólo a los sabios. Es decir, mediante esta reinterpretación, se entiende ahora que todos pueden actuar en conformidad a la ley natural, y no sólo aquél que ha desplegado plenamente sus capacidades racionales, de

natural a efectos de hacer de ella un parámetro de moralidad aplicable no sólo al sabio (que está en plena comunidad con los dioses, en virtud del despliegue efectivo de sus capacidades racionales), sino a todos los individuos de la sociedad, con independencia del estadio particular de progreso moral en el que se encuentren. Esta reinterpretación del contenido de la ley natural eliminó la brecha aparentemente infranqueable entre la comunidad natural del hombre, la *πολιτεία* justa a la que sólo los sabios pertenecen, y los regímenes políticos que *de facto* existen y a los cuales pertenecen tanto perfectos como imperfectos. Esta modificación explica, en parte al menos, que la teoría estoica de la ley natural se haya convertido en la filosofía política predominante durante la antigüedad tardía, incluso por sobre las corrientes políticas platónicas y peripatéticas.

manera que en todos está el poder actuar moralmente bien en un sentido propio o fuerte, y no sólo en el sabio.

Es precisamente aquí donde radica la gran novedad interpretativa que, en los siglos por venir, habría de mostrarse particularmente fecunda en consecuencias filosóficas. En efecto, gracias a la transformación efectuada por Antíoco de Ascalón, y transmitida por Cicerón, se conjugaron en un solo aparato conceptual ideas que hasta ese momento, o corrían por rieles separados o eran de llano rechazadas como falsas por la ortodoxia estoica, a saber, la idea de que la ley natural se especifica en un conjunto de preceptos o mandatos (y no en una cierta clase de disposición racional), y la idea de que su contenido abarca todas las inclinaciones naturales del hombre y no sólo las específicamente racionales.

En la reflexión ya madura de santo Tomás, más de catorce siglos después de la obra de Antíoco, se reflejará la asimilación plena y consciente de esta integración conceptual. En efecto, en el artículo segundo de la *quaestio* 94 de la *I-IIae* de la *Summa Theologiae*, dedicado a cuáles sean los preceptos de la ley natural [*quae sint praecepta legis naturalis*], santo Tomás, recogiendo la opinión de algunos según la cual la ley natural contiene sólo un precepto o mandato, en cuanto que la naturaleza humana es una sola, afirma categóricamente lo siguiente en la respuesta a la segunda objeción:

“Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida que se someten al orden de la razón [*secundum quod regulantur ratione*], pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como ya se dijo [*I-IIae*, q. 94, a. 1]. Y de este modo, son muchos los preceptos de la ley natural en sí mismos, pero coinciden en la misma raíz [*communicant in una radice*]”.

Ahora bien, en la asimilación cristiana, durante los primeros siglos de nuestra era, de este modo particular de concebir la ley natural, contribuyeron dos factores de naturaleza no propiamente teórica, sino más bien cultural, pero que influyeron decisivamente en que fuera ésta la versión de la ley natural la legada a la posteridad. En primer lugar, contribuyó el que muchos de los primeros cristianos fueran o conversos del judaísmo o gentiles conscientes de la herencia judaica del Cristianismo (herencia que Jesús mismo no pretendió abolir, sino completar o llevar a la perfección). Uno de los rasgos principales de este patrimonio cultural judío consistía

en la idea de que Dios dirige a su pueblo (ahora la Iglesia y no sólo el pueblo judío) por medio de preceptos o mandatos, y que es precisamente por medio del cumplimiento de estas reglas cómo el hombre cumple la voluntad de Dios y alcanza su propia felicidad. La idea, por tanto, de que la ley natural se compone o especifica en un conjunto de preceptos que mandan realizar ciertas clases de acciones y abstenerse de otras –en cuanto estas acciones se conforman o no con los fines que Dios mismo ha impreso en la naturaleza del hombre–, resultó todo menos ajena para un grupo de hombres que ya poseían la convicción de que la plena realización humana no consiste en otra cosa que cumplir la voluntad de Dios, expresada por medio de órdenes o mandatos.

En segundo lugar, la extensión del ámbito de lo contenido en la ley natural no sólo a las acciones correctas o virtuosas [κατορθόματα], sino a las acciones debidas o apropiadas [καθήκοντα], ofreció por primera vez en la historia del pensamiento helenístico la posibilidad efectiva y no sólo teórica de actuar genuinamente en conformidad a la naturaleza a todos los seres humanos y no sólo a aquellos que han efectuado grandes progresos en su maduración moral. Esta idea, por tanto, de que a todos se dan los medios ordinarios para la consecución de los fines acordes a su naturaleza, y no sólo a los sabios, conjugó muy fácilmente con la idea cristiana de que Jesús ofreció su vida por la salvación de todos y no sólo de unos pocos (particularmente, del pueblo judío). Si todos pueden actuar en conformidad a su naturaleza, y no solamente el sabio, todos pueden entonces realizar aquella clase de acciones que se conforman con los fines que Dios mismo ha puesto en la naturaleza humana y por consecución de los cuales el hombre se dirige a Dios y se predispone, en cierta medida, a la recepción de la buena noticia del evangelio.

II. LA COMPRENSIÓN MEDIEVAL DE LA LEY NATURAL

a) Consideraciones generales

En la comprensión actual de la ley natural, heredera en gran parte de la síntesis efectuada por santo Tomás de Aquino, el contenido de la ley natural se especifica en un conjunto detallado de preceptos o normas que mandan la realización de aquellas cosas que son conformes a la naturaleza humana y proscriben la realización de aquellas que la contrarían. En el cuerpo del artículo segundo de la *quaestio* 91 de la *I-IIae* de la *Summa*

Theologiae –dedicada precisamente al tema de si existe una ley natural [*utrum sit lex naturalis*]– santo Tomás responde del siguiente modo:

“Como se dijo más arriba [I-IIae q.90, ad 1], la ley, ya que es regla y medida, puede estar en algo de dos modos distintos, (i) de un modo, como en lo que regula y mide [*sicut in regulante et mensurante*]; y (ii) de otro modo, como en lo regulado y medido [*sicut in regulato et mensurato*], ya que en cuanto algo participa de la regla o medida, en ese sentido es regulado o medido. De donde se sigue que, como todas las cosas que están sometidas a la divina providencia son reguladas y medidas por la ley eterna, como resulta manifiesto de lo dicho [I-IIae q.91, a.1], es manifiesto que todas las cosas participan de algún modo [*aliquoliter*] de la ley eterna, a saber, en cuanto por la impronta de ella [*ex impressione eius*] <todas las cosas> tienen inclinaciones a sus actos y fines propios. Ahora bien, entre las restantes criaturas la criatura racional se encuentra sometida [*subiacet*] a la divina providencia de un modo ciertamente más excelente, en cuanto también ella misma es hecha partícipe de la providencia, y es providente para sí y para otros. De donde también en ella es participada la razón eterna, en virtud de la cual tiene una inclinación natural al fin y acto debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. De ahí que el salmista [Ps. 4, 6], tras haber dicho: ‘Sacrificad el sacrificio de justicia’, como <dirigiéndose> a aquéllos que preguntan qué son las obras de justicia, añade: “Muchos dicen, ¿quién nos mostrará las cosas buenas?”. Y respondiendo a esta pregunta dice: “La luz de tu rostro, Señor, ha sido impresa [*signatum*] sobre nosotros”, como <afirmando> que la luz de la razón natural, por medio de la cual discernimos qué es bueno y <qué es> malo –lo que pertenece a la ley natural– no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, manifiesto que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”²⁷.

²⁷ Esta concepción de santo Tomás es sin duda heredera de la concepción de san Agustín, quien en lo sustancial recoge el patrimonio común de la doctrina estoica, pero introduce dos importantes modificaciones, a saber, (i) la razón cósmica impersonal de los estoicos es reinterpretada como la razón personal de Dios; y (ii) la ley natural es entendida como el modo particular por el que el hombre se dice participar activamente en la ley eterna, esto es, en cuanto es providente para sí mismo. Algunos de los textos más significativos de san Agustín son *De LXXXIII diversibus quaestionibus* q. 53, 2; *De libero arbitrii* I, 6; *Contra Faustum* XXII, 27; *Epistola* 157. Para una exposición de las líneas generales de la doctrina agustiniana de la ley natural, véanse Schubert, Alois, *Augustins Lex-aeterna Lehre nach Inhalt und Quellen*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 24/2, Münster, 1924; Chroust, A.-H., “The Philosophy of Law of St. Augustine”, *Philosophical*

La concepción tomista de la doctrina de la ley natural, así presentada, se distingue en dos aspectos claves de la precedente doctrina estoica (*i.e.* de la doctrina de los primeros estoicos):

(i) En primer lugar, la ley natural es coextensiva con todas las virtudes, actividades y fines que promueven las inclinaciones naturales del hombre en conformidad a la razón recta. Los estoicos antiguos sostienen, en cambio, que el hombre plenamente maduro —a saber, el hombre que ha alcanzado aquel estado de progreso moral que lo dispone habitualmente al conocimiento racional de lo que es bueno y malo en un caso concreto— ha erradicado todas sus inclinaciones no racionales, en el sentido no de que carece ya totalmente de ellas (pues las tendrá el hombre siempre por el sólo hecho de ser hombre), sino que han perdido la fuerza motivacional que les es propia, cediendo de cierto modo al dominio exclusivo de la razón como directiva de la praxis humana. Esto significa que sólo el sabio, que ha alcanzado el estadio de desarrollo moral en que es capaz de conocer qué se conforma y qué no con las prescripciones de la naturaleza, es capaz de actuar según la recta razón, esto es, virtuosamente. En otras palabras, sólo el sabio actúa en conformidad a la ley natural, pues sólo él realiza conscientemente (o sea, con conocimiento) aquellas acciones que se adecuan a lo que la naturaleza exige en cada caso concreto. La ley natural, entonces, se constituye no por un conjunto de normas o preceptos abstractos y generales, sino por la conducta moral perfecta del hombre sabio, que actúa motivado únicamente por su razón y no por sus inclinaciones no racionales. La ley natural, por tanto, en la concepción estoica ortodoxa, no abarca aquel ámbito de la realidad humana que no es específicamente racional; sólo manda actuar en conformidad a las prescripciones de la naturaleza en cada caso concreto y es precisamente esto lo que diferencia al hombre sabio de todos aquellos hombres que se encuentran en estadios inferiores e imperfectos de maduración moral, que aún actúan motivados por inclinaciones no racionales. Sólo el hombre sabio, en razón de su conocimiento cierto del bien y del mal, es capaz de actuar con conocimiento de la ley natural. Los *praecepta* que guían a los hombres imperfectos en sus acciones conformes a la naturaleza se fundan en la ley natural, pero sólo el hombre sabio sabe por qué estos

Review, vol. 52, 1944, pp. 195-202; y Colish, M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, E.J. Brill, 1985, vol. II, pp. 159-165; Girardet, K., "Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus?", *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 138, N^o 3-4, 1995, pp. 266-298.

praecepta se corresponden con la naturaleza y por qué son necesarios para la conservación de la naturaleza, y sólo él, por tanto, realiza la clase de acciones virtuosas [κατορθώματα] que prescribe la ley natural.

(ii) En segundo lugar, la ley natural se constituye por medio un código elaborado de preceptos que especifican su contenido. Los estoicos antiguos sostienen, en cambio, que el contenido de la ley natural no se traduce en un conjunto detallado de preceptos y normas, sino que corresponde a la recta razón del hombre sabio, cuyas inclinaciones no racionales han sido transformadas por el reconocimiento de que su sumo bien [*summum bonum*] consiste en vivir virtuosamente, esto es, en conformidad a la naturaleza, y cuya conducta, en consecuencia, está motivada sólo por la inclinación racional de actuar en conformidad a la naturaleza. La concepción posterior de la ley natural (*i.e.* la concepción de los primeros cristianos y la concepción medieval), precisamente en cuanto supone que el contenido de la ley natural consiste en un conjunto detallado de preceptos, tiene que vérselas con ciertos problemas que jamás se suscitaron en la concepción estoica ortodoxa. Particularmente, debe arreglárselas con (i) el problema del conocimiento de los primeros principios de la ley natural²⁸ y con (ii) el problema de las excepciones

²⁸ Para solucionar este problema, es conocido el recurso medieval a la doctrina de la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos. El origen de este concepto se remonta al comentario de san Jerónimo al libro del profeta Ezequiel, donde explicando la visión de los cuatro seres vivientes, afirma san Jerónimo que es una interpretación común en su época el ver en cada ser viviente una de las tres partes del alma, según las concibió Platón, “más una cuarta parte que los griegos llaman *sindéresis* [*quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant synderesin*]” (*Commentarium in Ezequiel*, I 1). Sobre los accidentes de transcripción y copia de este texto –que llevaron a intercambiar el original griego συνείδεσις por συνδέρεσις– véanse Nitzsch, F., “Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der *synderesis* – Ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen”, *Jahrbuch für protestantische Theologie*, vol. 5, 1879, pp. 492-507; Leiber, R., “Name und Begriff der *synderesis*”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 25, 1912, pp. 372-392; Hebing, J., “Über *conscientia* und *conservatio* im philosophischen Sinne bei Römern von Cicero bis Hieronymus”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 35, 1922, pp. 121-135, 215-231, 298-326; Lottin, Odon, “Le créateur du traité de la *syndérèse*”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 14, 1927, pp. 197-207; Lottin, Odon, “La *syndérèse* chez les premiers maîtres franciscains de Paris”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 15, 1927, pp. 265-291; Lottin, Odon, “La *syndérèse* chez Albert le Grand et saint Thomas d’Aquin”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 17, 1928, pp. 18-44; Waldmann, M., “*Syndeteresis* oder *syneidesis*. Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen”, *Theologisches Quartalschrift*, vol. 119, 1938, pp. 332-371; Schmeider, K., “Die *synderesis* und die ethischen Werte”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 47, 1943, pp. 145-159, 297-307; Lottin, Odon,

a los llamados preceptos secundarios, que parecen atenuar y en último término falsear la universalidad de sus mandatos (y con ello la obligatoriedad misma de la ley natural). ¿Cómo resolver, en efecto, los casos bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento, en que Dios manda hacer cosas contrarias a los preceptos de la ley natural?²⁹

b) La discusión entre Francisco Suárez y Gabriel Vásquez

La segunda mitad del siglo XVI fue testigo de algunas de las discusiones filosóficas y teológicas más valiosas de las que se tiene registro. Numerosas circunstancias históricas, y muchas veces ideológicas, han contribuido, sin embargo, a callar el mérito incuestionable que en la historia de la filosofía occidental cabe reconocer a estas reflexiones. Una de estas discusiones –que en aspectos no menores trasciende los límites de lo estrictamente académico– fue precisamente la que enfrentó a Francisco Suárez y Gabriel Vásquez –ambos sacerdotes de la Compañía de Jesús– acerca del fundamento de la obligatoriedad de la ley natural. No es objeto de este trabajo el pronunciarse de un modo filosóficamente significativo en favor de uno u otro autor, sino simplemente poner de relieve cómo la discusión en que ellos se enfrascaron no hace más que desentrañar o traer plenamente a la conciencia las consecuencias que para la comprensión general de la doctrina de la ley natural se siguen de la reinterpretación llevada a cabo por Antíoco de Ascalón y compartida y transmitida por Cicerón.

En términos generales, la discusión que ocupó a estos dos autores aborda

Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles, Tome II. Problèmes de morale, Louvain, Abbaye du Mont César, 1948, pp. 103-350; Blic, J. de, “Conscience ou synderèse?”, *Revue d’ascétique et de mystique*, vol. 25, 1949, 146-157; Crowe, M., “The term *synderesis* and the Scholastics”, *Irish Theological Quarterly*, vol. 23, 1956, pp. 151-164, 228-245; Crowe, M., *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 123-135.

²⁹ Para solucionar este problema la gran mayoría de los teólogos escolásticos usaron distinguir entre la mutación *formal* y la mutación *material* de la ley natural. Véase sobre esto Armstrong, Ross, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 143-179. Esta doctrina, claro está, es completamente extraña a la mentalidad estoica ortodoxa, para la cual es la sola disposición racional del sabio el único criterio conforme al cual juzgar la moralidad o inmoralidad de la acción, pues sólo él es capaz de actuar con conocimiento de la ley natural, esto es, con conocimiento de aquello que se conforma o no a las prescripciones de la naturaleza para un caso concreto.

el problema relativo al fundamento último de la obligatoriedad de la ley natural, esto es, si aquello que la ley natural prescribe obliga sólo porque Dios así lo manda o más bien porque la clase de actos cuya realización es prescrita se conforma por su sola índole con la naturaleza humana. Esta pregunta, como se ve, es todo menos irrelevante para la ética, pues de la respuesta que a ella se dé depende el sentido entero de la teoría moral a la que se suscriba: si, en efecto, existen determinadas acciones que de suyo convienen o no con la naturaleza humana, su realización o abstención (y consecuentemente, su carácter de buenas o de malas) está más allá de que Dios las mande o las prohíba.

Así presentada, en esta discusión entran en juego variados problemas que son de cierto modo transversales en la historia de la filosofía, en particular –y sólo a modo de ejemplo– el de las relaciones entre saber especulativo y saber práctico, entre ética y metafísica, y, en último término, entre Dios y la ley natural. Por lo que hace al objeto de este trabajo y al problema de las relaciones teóricas entre naturaleza y mandato, esta discusión constituye una suerte de consecuencia inevitable de una reflexión madura acerca de la comprensión tradicional de la ley natural, que, como hemos visto, tiene sus raíces en la reinterpretación que Antíoco hizo de la doctrina estoica ortodoxa.

Según tuvimos ocasionar de explicar con detención, fue precisamente mediante la revalorización de la naturaleza humana en su totalidad y el reconocimiento de la legítima fuerza motivacional de las inclinaciones no racionales del hombre (contra el monismo psicológico de los primeros estoicos) como Antíoco logró extender el contenido de la ley natural y hacerla así aplicable a todos los hombres, no sólo a los sabios. La articulación conceptual de estas dos ideas –a saber, que la ley natural se especifica en muchos mandatos o preceptos (y no en la sola disposición racional del hombre sabio), y la idea de que su contenido abarca todas las inclinaciones naturales del hombre y no sólo las específicamente racionales– permitió unir en un solo cuerpo doctrinal, en una sola teoría, *naturaleza y legalidad*: la ley contiene muchos preceptos o reglas precisamente *porque* abarca todas las inclinaciones naturales del hombre, es decir, manda la realización de muchas cosas (y prohíbe muchas otras) *porque* comprende todo aquello a lo que el hombre está naturalmente inclinado (siempre, claro está, según el orden de la razón).

La idea de una naturaleza teleológicamente ordenada, esto es, de una

naturaleza que tiene inscrita en sí el fin al cual ha de dirigirse y cuya obtención constituye su perfección propia, no era una idea extraña a la mentalidad griega (aunque había encontrado ya en la época de Aristóteles numerosos opositores, como se refleja en *Física* II, 8). La particularidad de la novedad interpretativa introducida por Antíoco estriba en explicar la pluralidad de *praecepta* contenidos en la ley natural *por recurso* a la diversidad de inclinaciones naturales que motivan la praxis humana. En otras palabras, el que la ley natural se especifique en genuinos preceptos u órdenes –y no en una determinada disposición racional– se explica y entiende *en la medida* que se reconozca la existencia de distintas inclinaciones naturales en el hombre. El distanciamiento de la ortodoxia estoica radica, entonces, en el reconocimiento de la coexistencia en el hombre de diversas fuerzas motivacionales (supeditadas o sujetas siempre al dictamen de la razón) y de la necesidad de que todas ellas formen parte de las prescripciones de la ley natural.

Esta unión conceptual entre la diversidad de inclinaciones naturales y la pluralidad de genuinos preceptos contenidos en la ley natural tuvo la consecuencia, quizás inesperada, de que ya los primeros partidarios de esta doctrina se formaron paulatina e irreflexivamente la convicción de que es la sola naturaleza humana, considera en sí misma y sin mayor determinación, el criterio conforme al cual determinar la moralidad o inmoralidad de las acciones, esto es, la convicción de que la fuente última de la obligatoriedad de la ley natural no es otra cosa que la sola naturaleza humana. Sin embargo, por medio de esta idea, en apariencia inocua, se comenzó a separar dos cosas que en la comprensión originaria de Antíoco y Cicerón estaban vinculadas no sólo casual sino necesariamente, como los dos aspectos que constituyen una sola realidad. En efecto, el que la ley natural estuviese compuesta de genuinos preceptos (*i.e.* de órdenes o mandatos que intiman la realización o abstención de una determinada acción) era el correlato conceptual necesario de la afirmación de la coexistencia en el hombre de una pluralidad de inclinaciones naturales.

El proceso histórico por el que se tomó conciencia efectiva de esta separación tácita entre *natura* y *lex* (entre la naturaleza y la ley entendida como mandato) condujo en su punto más álgido a la discusión que enfrentó en el siglo XVI a Francisco Suárez y Gabriel Vásquez. Ya en los solos términos en los que fue planteada la discusión, y que analizaremos brevemente en lo sucesivo, se ve claramente cómo, sobre todo para Gabriel Vásquez, no cabía poner en duda la existencia de una separación radical

entre la naturaleza humana que funda la moralidad o inmoralidad de las acciones y la voluntad divina que manda la realización de algunas de esas acciones (y la abstención de otras) *precisamente* por convenir o no de suyo con nuestra naturaleza.

Gabriel Vásquez sostenía, en efecto, que la ley natural no es otra cosa que la sola naturaleza humana en cuanto que es racional [*ipsa natura quatenus rationalis*] o, reformulado por él mismo en otras ocasiones, la sola naturaleza humana en cuanto no implica de suyo contradicción [*ipsa et rationalis natura ex se non implicans contradictionem*]³⁰. En la *disputatio* CL de sus *Commentaria ac Disputationes Sancti Thomae Summae Theologiae*—donde comenta el artículo primero de la *quaestio* 90 de la *I-IIae* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás—discute Vásquez la idea de si la ley es algo de la razón. Esta disputación está dividida en cuatro capítulos: (i) en el primero trata la etimología de las voces *ius* y *lex*; (ii) en el segundo se consideran las diversas opiniones acerca de la naturaleza de la ley; (iii) en el tercero expone Vásquez la opinión que considera más probable sobre qué sea la ley natural; y (iv) en el cuarto capítulo responde a los argumentos esgrimidos en el segundo acápite. En el tercer capítulo encontramos la exposición más detallada de la idea

³⁰ De hecho, Vásquez niega que el nombre de *lex* corresponda con propiedad a la ley natural, sino sólo a la ley positiva: “El nombre de ley no conviene tanto a la <ley> natural como a la <ley> positiva, tanto si se deriva el término de *legendo ex scripto*, como de *eligendo*. Porque la ley natural ni se lee en algo escrito, ni se constituye voluntariamente por alguna elección, ni siquiera divina, sino que existe necesariamente por la propia naturaleza [*suapte natura necessario constat*]. Por consiguiente, con mayor razón es dicha derecho [*ius*], porque es regla de lo justo e injusto [*iregula iusti et iniusti*]. Por lo cual no veo por qué causa dice Cicerón en el lugar citado [*De legibus* I] que mejor se llama a la ley natural ley por *delegendo* que derecho, cuando la verdad de las cosas es que esta ley no ha sido constituida por elección de nadie, sino por la misma naturaleza [*haec lex nullius electione, sed suapte natura constituta sit*]”. *Commentaria ac Disputationes Sancti Thomae Summae Theologiae*, disp. CL, c. 3, 16 *in fine*. Ángel Sánchez de la Torre considera que Vásquez prefiere hablar de *derecho natural* porque así se significa mejor la propiedad de indicar lo bueno y lo malo con anterioridad a toda ley, pues el derecho natural, en efecto, a diferencia de la ley, no requiere de un legislador. Véase Sánchez de la Torre, Á., *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea*, Madrid, Editorial Reus, 1958, p. 81; citado por Carrillo Prieto, Ignacio, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 25. Como sea, esta posición parece alejarse considerablemente de la doctrina expuesta por santo Tomás de Aquino, según la cual el nombre de *lex* conviene propia y principalmente a la ley eterna, y sólo secundariamente y por derivación a la ley positiva, divina o humana.

de que la ley natural no es otra cosa que la sola naturaleza humana sin ulterior determinación³¹:

“Está probado [en la *disputatio* XCVII que existe una ley o derecho no constituido por voluntad alguna, incluso la de Dios], y no sólo hemos mostrado que esto es así, sino también mostramos que muchas cosas son de suyo malas [*ex se mala*], de tal modo que la malicia de ellas precede según la razón a todo juicio del intelecto divino, esto es, que estas cosas no son malas porque han sido juzgadas malas por Dios [*quia mala iudicatur a Deo*], sino que, más bien, son juzgadas tales porque de suyo son tales [*talia iudicentur quia ex se talia sint*], a partir de lo cual se desprende que, antes de toda voluntad e imperio de Dios [*ante omnem Dei voluntatem et imperium*], y también, por cierto, antes de todo juicio [*ante omnem iudicium*], ciertas cosas son de suyo [*ex se*] buenas o malas, como se ha mostrado en el mismo lugar [*disputatio* XCVII]. Y como todo lo bueno o lo malo se dice bueno o malo, justo o injusto por orden a alguna regla [*per ordinem ad regulam aliquam*], se sigue que, antes de todo imperio, antes de toda voluntad, y ciertamente antes de todo juicio, es regla cierta de estas acciones la que existe por su propia naturaleza [*quae suapte natura constet*], así como todas las cosas por su propia naturaleza no implican contradicción: por lo tanto, <esta regla> no puede ser otra que la misma naturaleza racional en cuanto que de suyo no implica contradicción [*ipsa et rationalis natura ex se non implicans contradictionem*], a la cual como a regla y derecho natural convienen y se adecuan las buenas acciones, y las malas, por el contrario, son divergentes y desemejantes, por lo que aquéllas se dicen buenas, y éstas, empero, se dicen malas. Por lo tanto, la primera ley natural en la creatura racional es la misma naturaleza, en cuanto racional [*quatenus rationalis*], porque ésta es la primera regla del bien y mal. Por lo demás, como Dios mismo en cuanto ente primero de todos los entes precede también a toda creatura, en cuanto en sí no implica contradicción, esta ley debe ponerse en la misma naturaleza de Dios como en su origen eterno y primero. De todas estas razones es lícito concluir que la ley natural, si se toma por primera regla natural de las acciones de la creatura racional, ya sea en Dios, ya en la misma naturaleza racional, no es imperio ni juicio de la razón, ni voluntad, sino algo anterior [*quid prius*]”.

³¹ Además del capítulo 3 de la *disputatio* CL, que es donde trata *in extenso* este problema, existen varios pasajes de esta obra en los que repite la idea de que la ley natural es la misma naturaleza racional en cuanto tal. Véanse, por ejemplo, *disp.* 58, c. 2; *disp.* 95, c. 5; *disp.* 96, c. 2; *disp.* 97, c. 3; *disp.* 102, c. 4.

Vigorosamente contrario a esta postura, Suárez afirma que no puede la ley natural ser la sola naturaleza humana en cuanto no implica de suyo contradicción, pues la naturaleza racional es una esencia y no una ley, de manera que no tiene fuerza obligatoria alguna:

“La naturaleza racional, considerada por separado, en cuanto que es tal esencia [*praecise spectata, ut talis essentia est*], no manda, ni muestra la honestidad o la malicia, ni dirige o ilumina, ni produce algún otro efecto propio de la ley; luego, no puede llamarse ley, a no ser que queramos emplear la palabra ley en un sentido muy equívoco y metafórico [*valde aequivoce et metaphorice*], lo cual haría cambiar por completo el sentido de la disputación, ya que, en conformidad con el sentir general no sólo de los doctores, sino también de los cánones y de las leyes, damos por supuesto que el derecho natural es verdadero derecho y que la ley natural es verdadera ley”.³²

Podría alguien sostener que la naturaleza racional es en un cierto sentido ley, al menos según la caracterización general que santo Tomás ofrece en *Summa Theologiae, I-IIae*, q. 90, a. 1, según la cual la ley es una cierta regla o medida de los actos humanos [*quaedam regula et mensura actuum*]. En efecto, en cuanto que el bien y el mal moral consisten en la conveniencia o inconveniencia de las acciones con la naturaleza humana, es posible afirmar que es la sola naturaleza racional aquello que determina *ex se* qué acciones son buenas (y han de ser hechas) y qué acciones son malas (y han de ser evitadas). Suárez, consciente de que esta es una interpretación plausible, introduce la que es su objeción fundamental contra la posición de Vásquez:

“No todo lo que es fundamento de la honestidad o rectitud de un acto mandado por la ley, ni todo lo que es fundamento de la impudicia [*turpitudinis*] de un acto prohibido por la ley, puede llamarse ley; luego, aunque la naturaleza racional sea la base de la honestidad objetiva de las acciones morales humanas [*fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum*], no por eso puede llamarse ley; y por la misma razón, aunque se llame medida, no por eso es legítimo concluir que es ley, porque el término medida tiene un sentido más amplio que el término ley [*mensura latius patet quam lex*]”³³.

³² Suárez, Francisco, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I, II, c. 5, 5.

³³ Suárez, Francisco, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I, II, c. 5, 6. Suárez ofrece varios ejemplos a efectos de mostrar que no todo lo que es fundamento de la bon-

Como sea que se resuelva esta discusión³⁴, lo que importa destacar para efectos de esta investigación es que, durante el crepúsculo de la escolástica medieval, la reflexión madura acerca de la comprensión clásica de la ley natural condujo a la separación de dos elementos que, en la reinterpretación que Antíoco de Ascalón y Cicerón hicieron de la doctrina estoica ortodoxa, estaban necesariamente vinculados como dos aspectos de un único entramado conceptual (según el conocido adagio medieval de que *causae ad invicem sunt causae*). Como ya lo señalamos, fue precisamente mediante la revalorización de la naturaleza humana en su totalidad y mediante el reconocimiento de la legítima fuerza motivacional de las inclinaciones no racionales del hombre (contra el monismo psicológico de los primeros estoicos) como Antíoco logró extender el contenido de la ley natural y hacerla así aplicable a todos los hombres, no sólo a los sabios. La articulación conceptual de estas dos ideas –a saber, que la ley natural se especifica en muchos mandatos o preceptos (y no en la sola disposición racional del hombre sabio), y la idea de que su contenido abarca todas las inclinaciones naturales del hombre y no sólo las específicamente racionales– permitió unir en un solo cuerpo doctrinal, en una sola teoría, *naturaleza* y *legalidad*: la ley contiene muchos preceptos o reglas precisamente *porque* abarca todas las inclinaciones naturales del hombre, es decir, manda la realización de muchas cosas (y prohíbe muchas otras) *porque* comprende todo aquello a lo que el hombre está naturalmente inclinado (siempre, claro está, según el orden de la razón).

Para Francisco Suárez y Gabriel Vásquez, sin embargo, *natura* y *lex* eran

dad o maldad de una acción es necesariamente ley. Así, la necesidad del pobre y la abundancia del que da es fundamento del acto de dar limosna, pero nadie dice que la necesidad del pobre es la *ley* de la limosna. Lo mismo cabe afirmar respecto de la templanza: la necesidad del cuerpo es, como dice Santo Tomás, norma de la templanza, pero nadie dice que sea la *ley* de la templanza, sino su fundamento. Más aún, afirma Suárez (tomando este ejemplo de Santo Tomás), la bienaventuranza es la norma de los actos humanos, pero no su *ley*. Véase Suárez, Francisco, *De Legibus ac Deo Legislatore*, l. II, c. 5, 6 *in fine*.

³⁴ Para un análisis detallado de la controversia que se suscitó entre Suárez y Vásquez consúltese Specht, Rainer, “Zur Kontroverse von Suárez und Vásquez über den Grund der Verbindlichkeit von Gesetzen”, *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie*, vol. XLV, 1959, pp. 235-255, y, sobre todo, Galparsoro Zurutuza, José María, *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung: systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vásquez's*, Dissertation (tesis doctoral), Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, 1972, particularmente pp. 172-207.

conceptos ajenos el uno al otro, precisamente porque la historia había ido gestando en los defensores de esta doctrina la idea de que la fuente última de la obligatoriedad de la ley natural no era otra cosa que la sola naturaleza humana, sin mayor determinación. Esto significó, a largo plazo, la atribución a la *sola natura* de las características específicas de aquello que constituye con propiedad a una *lex*. Con esto no sólo se falseaba el sentido genuino de la revolución que las ideas de Antíoco de Ascalón y Cicerón habían significado para la comprensión de la doctrina estoica ortodoxa, sino que se impedía por principio una comprensión adecuada de la doctrina de la ley natural en general.

TOMÁS DE AQUINO, CICERÓN, LA LEY NATURAL Y SU PROYECCIÓN EN LA ENCÍCLICA VERITATIS SPENDOR

PATRICIO LOMBARDO BERTOLINI

*Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*

“Pues algo se dice derecho natural, de un primer modo, por su principio, porque se encuentra insito en la naturaleza. Y así lo define Tulio en su libro de la Retórica diciendo que el derecho natural es el que no procede de la opinión, sino de cierta fuerza innata que ha sido sembrada”

(Tomás de Aquino In IV Sententiarum)

Resumen

El presente artículo constituye una primera aproximación al estudio de la relación entre Marco Tulio Cicerón y Santo Tomás de Aquino, su comprensión del tema de la ley natural y su proyección en la encíclica Veritatis Splendor del Papa Juan Pablo II.

Palabras clave: Ley natural, racionalidad práctica, Cicerón, Tomás de Aquino, Veritatis Splendor.

Abstract

This article is a first approximation to the study of the relationship between Marcus Tullius Cicero himself and Saint Thomas Aquinas and his understanding of the topic of natural law and its projection in the encyclical Veritatis Splendor of Pope John Paul II.

Keywords: Natural Law, practical rationality, Cicero, Aquinas, Veritatis Splendor.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

A partir de los años setenta, en el contexto de la autonomía moral¹, estamos asistiendo al fenómeno denominado “la rehabilitación de la filosofía práctica”². Filósofos como John Rawls, Emmanuel Levinas y Habermas han estado involucrados en la recuperación de la filosofía en perspectiva práctica, haciéndose cargo del giro lingüístico de la filosofía contemporánea.

En efecto, desde que en torno a los años setenta tuviera lugar la llamada rehabilitación de la filosofía práctica, particularmente de la mano de Aristóteles y de Kant, rehabilitación que “quedó sintetizada de manera inmejorable en el título de los dos volúmenes editados por Manfred Riedel en 1970 bajo el título genérico de “La rehabilitación de la filosofía práctica”. Aunque el libro como tal abordaba la cuestión desde numerosos frentes y perspectivas, un número apreciable de contribuciones dejaban traslucir dos inspiraciones fundamentales: Kant y Aristóteles, que de este modo se constituían en los puntos de referencia de una nueva etapa en la historia de la ética del siglo XX: una etapa en la que la acción y

¹ “El anhelo de autonomía define cual ninguna otra al pensamiento moderno. El término autonomía como tal no es nuevo. En su acepción original designa, desde mediados del siglo V a.C, la aspiración de la Ciudad-Estado a regirse en sus propios asuntos internos con independencia de cualquier otro poder. En la época de las guerras de Religión adquirió el significado de derecho de autodeterminación en materia religiosa y confesional. Kant introdujo el término en la filosofía y lo elevó del ámbito de la autodeterminación institucional (independencia, soberanía) al plano de los derechos fundamentales del hombre. Autonomía significa ahora la posibilidad y la tarea que tiene el hombre de autodeterminarse como ser racional y de ajustarse a la ley que el mismo se impone.” (BOCKLE F., *Moral fundamental*, Madrid 1980, p. 52).

² RIEDEL M. (Ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols, Rombach, Freiburg, 1972-1974. Dicha rehabilitación se ha producido en estas últimas décadas desvelando el puesto de la razón en el ámbito de la praxis. Una de las características distintivas del pensamiento filosófico contemporáneo ha consistido, precisamente, un cierto intento, común a diversas escuelas filosóficas y líneas de pensamiento, por recuperar o rescatar la especificidad de la razón práctica, y ello de la mano de un intento por rehabilitar la vieja idea clásica de una filosofía práctica, que aspire no sólo a elucidar las estructuras fundamentales del mundo abierto a la acción humana, sino también a proveer orientación a los agentes racionales, que deben realizar su obra dentro de ese mundo“ (VIGO A., *Razón práctica y tiempo en Aristoteles*, en Estudios Aristotélicos, Pamplona 2006, p. 280).

la racionalidad práctica pasaban a constituir nuevamente el centro del debate ético”³.

En este contexto, el magisterio moral de la Iglesia Católica se ha pronunciado a través de una encíclica denominada “*Veritatis Splendor*”. Documento eclesial que pretende hacerse cargo de los desafíos del discurso moral contemporáneo y de las dificultades que se han instalado en la reflexión moral en torno a la unanimidad de criterios que pretendan establecer algunas líneas directrices del actuar moral de los sujetos. Particular insistencias son las dificultades de los enfoques consecuencialistas, utilitaristas y teleológicas del discurso de la ética contemporánea.

La publicación de la encíclica *Veritatis Splendor*, en 1993, se inscribe en el contexto de la discusión antes señalada y representa uno de sus hitos más significativos por aquellos años de reflexión moral. En sus tres capítulos, la encíclica no sólo plantea cuestiones relativas de la teología moral que debiera surgir del Concilio Vaticano II, sino que también analiza los temas que tienen una implicancia filosófica, particularmente en el capítulo II de la encíclica. En este capítulo se analiza, se toma postura y, como decimos, se juzga la manera en que se debe desarrollar la reflexión de la filosofía moral, teniendo presente especialmente el patrimonio filosófico de Santo Tomás de Aquino⁴.

La encíclica reconoce la importancia de recurrir a la ley natural para resolver las problemáticas morales contemporáneas.

La preocupación formal del presente artículo consiste en hacernos cargos de los desafíos que significa repensar el tema de la ley natural a la luz de la tradición que ha recibido Tomás de Aquino desde el pensamiento filosófico de Marco Tulio Cicerón. Además, constataremos que el tema de la ley natural tiene una importante vigencia en el pensamiento del Magisterio de la la Iglesia Católica.

³ GONZÁLEZ A. M., *Claves de Ley Natural*, Madrid 2006, pp.21-22.

⁴ “Ecclesia saepe sancti Thomae doctrinam de lege naturali repitió eandemque in sua morali institutione adhibuit.” (*Veritatis Splendor* n, 44) “La influencia de santo Tomás es grande en el tema de la ley moral (eterna, nueva, natural) y en el del objeto del acto moral, de tal manera que se puede hablar de una “matriz tomista” de la encíclica” (VIDAL M., *La encíclica Veritatis Splendor y el Catecismo universal*, en AA.VV, *La Teología moral en fuera de juego*, Barcelona 1996, p.292.).

Anticipándonos a las conclusiones de este trabajo, es posible señalar que Tomás se nutre del patrimonio filosófico de la tradición estoica y del aporte específico de Marco Tulio Cicerón. Por este motivo, nos dedicaremos a explicitar el aporte de la filosofía estoica, a través de la obra de Cicerón y su influencia en la concepción de la ley natural.

Cabe reconocer y recordar que la encíclica sostiene su discurso moral a partir de la teoría de la ley natural. Dicho presupuesto filosófico se fundamenta explícitamente en el aporte de Tomás de Aquino⁵. El Aquinate constituye el soporte y fundamento filosófico de la enseñanza moral de la *Veritatis Splendor*.

La profesora de la Universidad Complutense de Madrid Lidya Feito ha manifestado el valor de la razón en la filosofía de Tomás de Aquino y en particular en el debate contemporáneo sobre la ley natural. La profesora Feito indica que “es interesante comprobar el papel que Tomás de Aquino asigna a la razón humana. Lejos de trabajar con un sistema heterónomo en el que el único papel del entendimiento humano es la deducción de los mandatos, le confiere un rango de mayor importancia, al considerar que siendo el ser humano un ser racional, es una tendencia natural suya la de obrar de acuerdo con la razón, y puesto que la razón –según él– impulsa a obrar con virtud, no es posible que una persona que actúe racionalmente no sea virtuosa”⁶.

⁵ “De sabor netamente agustiniano y tomasiano son las alusiones de la encíclica a la ley nueva. La encíclica dice que Santo Tomás es la clave de bóveda del maravilloso edificio de esta doctrina de la ley nueva, que es “el núcleo mensaje moral de Jesús” (n.24). La descripción de esta ley nueva en los nn.24 y 25 recoge valiosas perspectivas de la moral tomasiana muchas veces olvidadas en la tradición teológica y eclesial: “ley interior”, “ley de perfección y de libertad”, “ley del Espíritu” Donde se evidencia la mayor influencia de Santo Tomás es en la categoría de ley natural. Se trata de una categoría de primer orden en la ética de la cultura occidental. En efecto, en la concepción clásica de la moral el orden moral objetivo es expresado básicamente mediante el concepto de ley natural. Esta concepción de la moral proviene de los griegos (Aristóteles, estoicos), que asumido por los Padres y, sobre todo, por la Escolástica medieval tuvo una amplia universalizadora en la Edad Moderna (derecho natural universal), volvió a ser recogida en la Neoescolástica.”(VIDAL M., *La encíclica Veritatis Splendor y el Catecismo universal*, en AA.VV, *La teología moral en fuera de juego Una respuesta a la encíclica “Veritatis Splendor*, Barcelona 1995, p. 294).

⁶ FEITO L., “*Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos*”, en *Revista Veritas* N° 23 (Septiembre 2010) p. 120.

En el contexto antes señalado y en la misma línea de argumentación, la profesora de la Universidad de Navarra Ana Marta González señala que “la ley natural puede verse como un paso hacia la constitución de un criterio moral autónomo”⁷ ya que “la doctrina tomista de la ley natural puede pues, entenderse como la ley de nuestra razón práctica, es decir, como la ley que proporciona a nuestra razón su orientación fundamental”⁸.

Frente al desafío de la filosofía moral contemporánea: Contratualismo, utilitarismo y comunitarismo, la ley natural puede ser un aporte fundamental para repensar la naturaleza humana y los preceptos derivados de ella.

I. NATURALEZA, ESTOICISMO Y CICERÓN

Los filósofos griegos fueron los primeros en elaborar una doctrina sobre “el logos” (Heráclito de Efeso), concepto que se convirtió en el tema central del estoicismo a partir de Zenón, natural de la ciudad de Citio y fundador de la escuela estoica. Para estos pensadores “todo en la naturaleza está sujeto a una ley universal que el hombre, por participar conscientemente en ella, conoce y puede hacer suya. Aplicada a la regulación de la conducta se formula así: vivir en conformidad de la naturaleza (homologoumémós tēi phýsei)”⁹. Eso supone, en el caso del ser humano, vivir conforme a la naturaleza racional, tal como lo había enseñado Cleantes. Ahora bien, “el himno a Zeus de Cleantes habla de la “ley divina universal que reverencia quienes se guían por la razón”. Crisipo formuló la idea de un solo estado y una sola ley soberana, código moral de la humanidad.”¹⁰ Zenón enseñaba que “la ley natural es una ley

⁷ GONZÁLEZ A. M., *Claves de Ley Natural*, Editorial Eunsa, Madrid 2006, p.39. Hemos confrontados los trabajos de Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006 (2ª ed); “*El estatuto de lo moral. Reflexión histórico-crítica*”. Anuario Filosófico 30/3 (1997) pp. 703-721. Ver además de la profesora Ana Marta GONZÁLEZ., “*Filosofía práctica y persona humana*”, en Biblioteca Salmanticensis, Estudios 262, Universidad Pontificia de Salamanca 2004, p.45; “*Moral, filosofía moral y metafísica en Santo Tomás de Aquino*”, en Pensamiento 56/216 (2000) pp. 439-467; “*Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud*”, en Sapientia 56 (2001) pp. 357-377.

⁸ Ibid, p.39.

⁹ GARCÍA J. C., *Los estoicos*, en Victoria Camps(ed), *Historia de la ética I De los Griegos al Renacimiento*, Barcelona, 1987, p.218.

¹⁰ Ibid, p. 219. “Parece oportuno acudir al testimonio directo que ofrece la primera Stoa, a través del Himno a Zeus de Cleantes, acerca de los rasgos del dios expre-

divina y posse como tal fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto”¹¹. Por lo tanto, “el himno a Zeus del estoico Cleantes es un buen ejemplo del papel de la razón cósmica como estándar de las conductas humanas. En el discutido verso 4 del himno se introduce una cuestión que es decisiva para el resto del poema: los seres humanos compartimos con la divinidad la capacidad racional que nos hace semejante a ella”¹².

Muchos de los elementos de la filosofía estoica fueron utilizados por el cristianismo naciente. Por ejemplo, el concepto de logos y su presencia en la teología cristiana de los primeros pensadores cristianos; la coincidencia entre la concepción cristiana y estoica sobre la providencia. “Que los teólogos cristianos se apropiaran de la idea estoica de providencia, aunque siempre con referencia a Dios trascendente al mundo de la Biblia, no puede ser causa de sorpresa. Esta idea resultaba admirablemente adecuada como designación del gobierno del mundo por Dios del que en tantas ocasiones dan testimonios las Escrituras. Aún siendo cierto que el concepto de providencia no se aplica en el Nuevo Testamento a las relaciones de Dios con el mundo, es posible toparse ya con él algunas veces en la primera Carta de Clemente (24,5), y en la apologética del siglo II, donde Teófilo de Antioquía reconoce su fundamental significación para el conocimiento de Dios. En la teología alejandrina de Clemente y Orígenes, la idea de providencia se convirtió en un principio básico de la exposición sistemática de la doctrina cristiana, es decir, en uno de los conceptos fundamentales para la comprensión de la historia

sados en la pluralidad de sus nombres. De este modo, conforme al orden de los principales versos, el inmortal y omnipotente Zeus a quien se dirige Cleantes es: a) “Principio”(arché) de la naturaleza; b) “Ley”(nomos) de todas las cosas a la que el cosmos obedece y se somete; c) “Razón Universal” o “Común”(koinós logos) que se despliega a través de todas las cosas, y que constituye la regulación divina de lo bueno y de lo malo, de lo que tiene medida o es excesivo, la causa de la rectitud, de la armonía, del orden y de la unidad de lo que existe; d) divinidad dispensadora de bienes; e) divinidad providente, cuya acción directiva y protectora se describe como propia de la “paternidad” (páter) del dios. En el mismo Himno el hombre es presentado como único entre los vivientes que es portador de una “imagen”(mimnema) divina, y quien, según el texto expresa puede desoir la Razón y la Ley que gobierna el cosmos, la cual se proyecta en el plano normativo como la medida de lo bueno y de lo malo.” (CORSO DE ESTRADA L. E., *Naturaleza y vida moral Marco Tulio Ciceron y Tomás de Aquino*, Navarra 2003, p. 97).

¹¹ ARNIM, I, 42.

¹² JULIA V, BOERI M, CORSO DE ESTRADA L. E., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires 1998, p. 98.

salvífica”¹³. También podemos mencionar el aporte de la gnoseología estoica al desarrollo de la teología natural de los Padres de la Iglesia¹⁴. Pero debemos destacar que “la doctrina de los conceptos fundamentales comunes, formados análogamente en todos los hombres por obra del mismo Logos, constituye la base de la doctrina estoica del derecho natural, en la que los estoicos percibieron la síntesis del conocimiento de los principios jurídicos fundamentales compartidos por toda la humanidad. La doctrina del derecho natural, de la que Cicerón se ocupará en términos filosóficos, fue desarrollada por los juristas romanos a partir de los impulsos estoicos. El influjo del derecho natural en el pensamiento cristiano era ya considerado desde que San Pablo afirmara que también los paganos “hacen espontáneamente lo que ordena la ley” (Rom 2,14), probando de este modo que llevan inscrito su contenido dentro de su corazón (Rom 2,15)”¹⁵.

Es por ello que Max Pohlenz, en su estudio *la Stoa. Storia di un movimento spirituale*, reconocía que en el cristianismo primitivo y en la filosofía medieval existían ciertas afinidades doctrinales con la tradición estoica, que reelaboró a partir de una visión trascendente de Dios y con una nueva perspectiva sobre el ser humano¹⁶. Además, Pohlenz, en su obra *el estoicismo en los padres de la Iglesia*, reconoce la influencia de la idea estoica sobre las razones seminales que el logos ha sembrado en el hombre y su aporte con la noción de *lex naturae* a la reflexión filosófica y teológica de los pensadores cristianos de los primeros siglos y del mundo medieval.

¹³ PANNENBERG W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001, p.112.

¹⁴ Cfr. PANNENBERG W., o.c., pp.115-116. Ver también a CORETH E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca 2006, pp.63-65.

¹⁵ PANNENBERG W., o.c., pp.115-116.

¹⁶ “M.Pohlenz ha subrayado la afinidad del cristianismo con la Stoa, la que ha tenido sin duda una rica gama de encuentro. Entre ellas, la revisión doctrinal de la primera etapa de la escuela por obra de Panecio y de Posidonio, los testimonios de Varrón, los aportes de Séneca, de Epicteto y de Marco Aurelio, y la formación de autores cristianos en contacto con tesis del Pórtico.”(CORSO DE ESTRADA L. E., *Naturaleza y vida moral Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Navarra 2003, p203.) Ver los estudios de ELÓRDUY E., “*Estoicismo y cristianismo*”, en Estudios Eclesiásticos 1994 (18). Ver también su texto *El Estoicismo* del año 1972.

Max Pohlenz sostenía que “la nuova religiosità che si affermò dovunque prepotentemente nell’ età imperiale contrastava, in modo piú a meno consciente, col pensiero razionale e col materialismo della Stoa. La Stoa da principio conservó la sua forza d’ attrazione grazie al rigore dei suoi principi morali, ma proprio per questo si un nuovo movimento propose della istanze, collegandole a un ideale religioso, una ben superiore capacità di penetrazione”¹⁷.

En sus estudios sobre la relación del cristianismo con la filosofía estoica, Pohlenz afirmaba enfáticamente que el “il cristianesimo sconfisse la Stoa con la forza della sua idea religiosa, ma questa vittoria fue agevolata in quanto il cristianesimo desunse dall’ avversario le sue idee piú profonde e piú affascinanti. Molto dell’ antico patrimonio del pensiero ellenico penetró nella nuova religione grazie alla mediaciones della Stoa, insieme s’ infiltró anche il suo abito mentale razionale e scientifico, e a ciò si debe in non minima parte se il cristianesimo rimase immune dal disordine e dalla fantasiosità della mentalità orientale e poté raccogliere nel mondo antico l’ eredità della cultura greco-romana”¹⁸.

Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C) fue un pensador ecléctico que reunió la filosofía estoica con el platonismo. En la filosofía moral ciceroniana convergen las enseñanzas socráticas, platónicas, de diversos maestros académicos, aristotélicas y estoicas. Esta tradición filosófica constituye una fuente para el trabajo de los pensadores medievales, particularmente en Tomás de Aquino, quien la reelabora a la luz del logos divino trascendente. Ejerció una profunda influencia en San Agustín y enseñaba que “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria”¹⁹.

Al respecto, Laura de Corso de Estrada escribe que “la asimilación ciceroniana de la tesis de la Stoa, en convergencia doctrinal con enseñanzas principalmente platónicas, ha constituido una de las vías cabalmente significativas en el derrotero de tal influjo. Pues en la medida en que Cicerón reelabora la moral de la Stoa despojándola de sus contenidos y de sus supuestos corporalistas, y la integra en una filosofía orgánica

¹⁷ POHLENZ M., *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Vol. II, Firenze 1967, p.261.

¹⁸ Ibid, p.400.

¹⁹ CICERON, *De legibus* I, 6.

de rasgos ontológicos, antropológicos y morales que tradición también platónica, le otorga una configuración doctrinal que permite su apertura a la especulación ya cristiana acerca de la inmanencia de la realidad y de la relaciones entre el hombre, el mundo y Dios”²⁰.

A partir del estudio de la profesora Laura Corso de Estrada²¹, es posible afirmar la influencia del pensamiento de Cicerón en la filosofía moral de Tomás de Aquino, particularmente en la Summa teológica I-II de la cuestión 94. “En efecto, el status quaestionis del siglo XIII en materia moral revela la persistencia de testimonios ciceronianos y, asimismo, su presencia doctrinaria como autoritas; pero la penetración de la ética ciceroniana se hace particularmente manifiesta a través de su teoría de la virtud y cuestiones anejas. El corpus tomístico es expresivo de ello y, por cierto, bajo diversos respectos, a través del ingreso de tesis, sentencias y terminología ciceroniana que el autor incorpora a su propia elaboración de diversas problemáticas en materia práctico-moral.”²²

Autores como Pizzorni, Cotta, Darío Composta y Crowe señalan que la postura tomista sobre la ley natural supone una compleja consideración en la obra de Cicerón²³. De hecho en su *In libros Sententiarum*²⁴, Tomás de Aquino incorpora la noción de “ius naturale” de Cicerón contenida en *De inventione Rhetorica*²⁵.

Es así que, Tomás de Aquino en el texto *In libro Sententiarum* sostiene que la ley de la naturaleza, siguiendo a Cicerón, es reguladora de la ac-

²⁰ CORSO DE ESTRADA L. E., *Naturaleza y vida moral Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Navarra 2003, p203.

²¹ Ibid.

²² CORSO DE ESTRADA L. E., “Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza”, en CRUZ CRUZ L (ed), *Anuario filosófico XXXIV/2* (2001) p. 337.

²³ CORSO DE ESTRADA L. E., o.c., p.205.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO., *In IV Sententiarum*, d 33, q.1, ad 9.

²⁵ “El pasaje de la Rhetorica ciceroniana al que Tomás de Aquino hace referencia supra en el texto de *In IV Sententiarum*, corresponde a *De inventione Rhetorica* (II,54, 162). Allí, tras enunciar la noción del “naturae ius” ya examinada, la que expresa que éste es “el que no procede de la opinión sino de cierta fuerza que fue sembrada en la naturaleza”, Cicerón sostiene, como nuestro escolástico le atribuye, que “la costumbre” desarrolla las nociones que tienen su fuente en la naturaleza con respecto al “ius” y que se aplican en ámbitos diferentes de la vida pública.”(CORSO DE ESTRADA L. E., *Naturaleza y vida moral Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, pp198-199).

ción humana perfecta. Así lo expresa el aquinate cuando dice que la ley natural “no es otra cosa que la concepción del hombre naturalmente insita en él por la que dirige de un modo conveniente”²⁶.

Tomás de Aquino en sus diversas obras teológicas y filosóficas ha citado a Cicerón. Dicha alusiones están directamente relacionada está con la noción ciceroniana de ley natural. Por ejemplo en ST I-II, q.24, a.2, (Tusculanae Disp), In III sententiarum, d. 37. Indica Tomás: “Esas leyes que se asemejan a lo que de un modo frecuente sucede en la naturaleza, directa e inmediatamente se reducen al derecho natural. Y por ello, en la Rhetorica Tulio designa a esta clase de derecho como el que procede del derecho natural”. Otras citas están en IV Sententiarum d. 33, q.1, a.4, ad. 4; IV Sententiarum d. 17; Summa Theologica I-II, q.91, a. 3. Cito: “Tulio dice en su Rhetorica que el inicio del derecho natural tiene su origen en la naturaleza, luego algunas prescripciones en razón de su utilidad se han convertido en costumbre y, finalmente, estas disposiciones que tienen su origen en la naturaleza y han sido confirmadas por la costumbre, son sancionadas por el temor de las leyes y por la razón”; De malo, q.13 a.4, ob 6 cito: “Como dice Tulio en su Rethorica el derecho positivo deriva del derecho natural” y en In Ethicam, V, Lect 12, entre otros textos, donde el aquinate cita explícitamente a Cicerón²⁷.

Ahora bien, Cicerón en su *De legibus*, ofrece un importante aporte sobre su concepción de la ley natural. Según la investigadora Laura Corso de Estrada Cicerón no se propone examinar de modo autónomo el tema de la ley natural. “Pues ha llevado a cabo una afirmación de la realidad ontológica de la “ley de la naturaleza” y de su proyección como principio matriz del orden moral, en el contexto de un tratamiento orgánico de la noción de la naturaleza en su conjunto de la condición natural del hombre y de su desenvolvimiento perfecto en el dominio cognitivo y afectivo-tendencial. En este sentido la expresión de la ley de la naturaleza en las inclinaciones naturales específicas del hombre, revela la participación de la teleología universal en el orden natural que cabe al dominio de lo propiamente humano”²⁸.

²⁶ CORSO DE ESTRADA L. E., o.c., p.198.

²⁷ Cfr. CORSO DE ESTRADA L. E., o.c., pp.175-177.

²⁸ Ibid, p.207.

II. LA LEY NATURAL Y TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino enseña que la ley natural es la promulgación de la razón práctica, “ya queda dicho que pertenece a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural, entre las cuales propia del hombre es su inclinación a obrar, según el dictamen de la razón”²⁹.

Debemos destacar que es propio de la razón, según Tomás de Aquino, proceder de lo Universal a lo particular³⁰, la razón práctica se dirige a las cosas contingentes, las que son el ámbito de la contingencia, por lo tanto no se le puede pedir la misma exactitud del proceder de la razón especulativa³¹.

Tomás de Aquino piensa, contra la opinión de su época, que la ley natural no es un hábito, ni una potencia racional o modo de obrar, ni siquiera un acto de la razón. Sino que es algo producido por la razón. Estos productos de la razón en forma de ideas o enunciados que modelan la conducta practican del hombre. Por lo tanto “la ley natural equivale a lo que podíamos llamar los juicios o códigos iniciales de la razón práctica de acuerdo con los cuales debe imprimirse o ejecutarse todo nuestro comportamiento humano. Son tan patentes en nuestra inteligencia como códigos iniciales en la pantalla de un flamante ordenador. En términos biogénéticos diríase que la ley natural, tal como la entiende el Aquinate, es algo así como código genético de nuestra conducta práctica en calidad de seres humanos. Tales principios o códigos iniciales son evidentes por sí mismos y toda persona normal se percata de ellos con el alumbramiento del uso de razón. Ellos nos marcan la pauta obligada y segura para el discernimiento radical entre el bien y el mal moral. La ley natural es un

²⁹“Dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinatur ad secundum rationem.”(TOMAS DE AQUINO, S. Th., I-II, q.94, a. 4).

³⁰“Ahora bien, es característico de la razón proceder de lo Universal a lo particular, como consta en el libro de los físicos. Pero, en este proceso, la razón especulativa se distingue de la razón práctica: la primera versa sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser, y por eso sus conclusiones, lo mismo que los principios universales, contienen la verdad sin defecto, mientras que la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, y por eso, aunque se dé necesidad en los principios más generales, cuanto descendemos a lo particular, tanto más defectos encontramos.” (TOMÁS DE AQUINO., S.Th., I-II, q.94, a.4).

³¹ TOMÁS DE AQUINO., S. Th., I-II, q.94, a.4).

orden de nuestra condición racional que debe ser escuchada y obedecida sin condiciones. “Hay” que hacer el bien y evitar el mal en todos los pormenores de la vida”³².

Siguiendo a Niceto Blázquez³³, sostenemos con él que en Santo Tomás cabe distinguir tres niveles de comprensión sobre el concepto de la ley natural:

1- El nivel primario se da en la captación de los primeros principios universales: “Haz el bien y evita el mal”. El hombre ha de encauzar sus instintos primarios por la racionalidad práctica.

2- En un segundo nivel, la ley natural se refiere a las conclusiones que deducimos de los primeros principios.

3- El tercer grado de la ley natural se refiere a los aspectos más complicados de la vida humana.

Niceto Blázquez nos ayuda a explicitar los conceptos implicados en el tema de la ley natural en Santo Tomás, comprendiendo a la vez las complejidades conceptuales comprometidas en este tema.

Para Santo Tomás toda ley es algo que esencialmente pertenece a la razón, así, como obra de la razón (*opus rationis*)³⁴. Por este motivo sólo en los seres racionales es posible hablar en propiedad, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, de una ley. Sólo es posible hablar de ley “*per similitudem*”, ya que estos seres están sujetos a la ley y no existen actos legisladores.

³² BLÁZQUEZ N., *La ley natural*, en DEL POZO G. (ed), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, Madrid 1994, p.604.

³³ Cf. BLÁZQUEZ N., *La ley natural*, en DEL POZO G. (ed), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, Madrid 1994.

³⁴ “Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inductur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a “ligando” quia obligat ad agendum regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis (q.1 a.1 ad 3) patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genera numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.” (SANTO TOMAS., S,Th., I-II,q.90 a.1).

En primer lugar quisiera clarificar que la ley es algo que esencialmente pertenece a la razón, ya que “siendo la ley regla y medida de dos maneras puede hallarse en un sujeto. Primero, como principio activo que regula y mide; y, como el medir y regular pertenece a la razón, síguese que la ley pertenece a la razón”³⁵.

Santo Tomás caracteriza a toda ley como algo que liga, un acto de ligar³⁶. Este acto induce a una persona a actuar, como medida de las acciones. Ahora bien se trata de ligar todo tipo de acciones humanas y comprendemos como humana a aquella que está referida a la racionalidad. La razón es la medida y regla para darle el sentido de humanidad a las acciones humanas. Y la razón humana debe conducir a las acciones humanas a su verdadero fin.

Santo Tomás reconduce el concepto de ley al concepto de “ordinatio rationis”, ya que “la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común.”³⁷

III. EL APORTE DE TOMÁS DE AQUINO A LA VERITATIS SPLENDOR

En primer lugar es necesario destacar que la encíclica *Veritatis Splendor* utiliza abundantes referencias, algunas veces mediante citas directas y otras transcripciones de los textos de Santo Tomás de Aquino, por lo

³⁵ “Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quadam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola.” (I-II, q.90, a1).

³⁶ “El concepto tomista de *lex naturalis* puede ser entendido únicamente si lo referimos a aquella realidad que Santo Tomás llama “orden rationis”. Estamos tratando con ello de un concepto clave en la fundamentación moral tomista.” (RONHEIMER M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, 2000, p.44).

³⁷ “Santo Tomás señala a la razón como medida y regla de esta voluntad, como principio constituyente de su ser bueno-y ciertamente, no sólo como regla de la moralidad “subjetiva”, sino como medida objetiva-y tampoco únicamente en el sentido de una “ratio mensurans”, sino en el de una mensura. Pues la razón no es solamente una instancia mediadora y reguladora, en el sentido de aplicación de una medida, sino que es ella misma medida, y con ello, norma, de la moralidad.” (RHONHEIMER M., o.c.p.44). Ver a CATHREIN V., “*Qui sensu secundum S. Thoman ratio sit regula actuum humanorum*”, en *Gregorianum* 5(1924) p.584.

tanto es posible señalar que Tomás de Aquino ocupa un lugar destacado en el documento del Magisterio moral de la Iglesia Católica.

La ley natural, según Santo Tomás de Aquino “no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha dotado esta luz y esta ley en la creación”³⁸. Esta definición es acogida por la encíclica *Veritatis Splendor* del papa Juan Pablo II.

Los números 39-53 de la encíclica *Veritatis Splendor* constituyen un verdadero tratado sobre la ley natural, inspirado fundamentalmente en el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino³⁹. Cabe destacar que Juan Pablo II apela a la doctrina de Tomás de Aquino sobre la ley natural a través de Leon XIII⁴⁰ el cual hace suya la formulación del Aquinate cuando dice que la ley natural es una norma básica y universal de conducta, ínsita en el ser mismo del hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana, que nos manda hacer el bien y nos prohíbe hacer el mal.

Siguiendo a Tomás de Aquino podemos señalar que al establecer el contenido de la ley natural, el aquinate recurre a las tendencias naturales del hombre ya que “el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como las que son necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales”⁴¹.

Nos hallamos ante los recursos de la razón para fundamentar la acción

³⁸ JUAN PABLO II., *Encíclica Veritatis Splendor*, n. 40.

³⁹ “Donde se evidencia la mayor influencia de Santo Tomás es en la categoría de Ley Natural” (VIDAL M., “*La encíclica Veritatis Splendor y su marcado acento tomista*”, en *Miscelánea Comillas* 52 (1994) p.29).

⁴⁰ Encíclica *Libertas praestantissimum*: “Una ley semejante es, en primer lugar, la ley natural, la cual se encuentra inscrita y grabada en el alma de cada uno de los hombres, esto es, la razón humana misma prescribe el bien y prohíbe el mal” (Denz-Schon, n.3247).

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO., *S. Th.*, I-II, q.94 ,a.2.

moral y que la naturaleza del hombre despliega los postulados que le toca descubrir y que corresponde llevar a cabo a la libertad. Es la razón humana la responsable de percibir los valores morales y los requerimientos de sentido que el hombre quiere dar a su existencia: bonum est faciendum, malum autem vitandum.

La discusión entre lo natural y lo racional, tiene el mérito de llevarnos a la cuestión del fundamento de la ética filosófica. Por este motivo, no podemos prescindir de la racionalidad como el ámbito determinante de la ley natural.

Cabe destacar los siguientes aportes de Santo Tomás a la encíclica *Veritatis splendor*:

1- El carácter racional de la ley natural: “no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios”⁴².

2- La posibilidad de universalización y de comprensión de las exigencias morales de la ley natural: “el carácter racional y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral natural”⁴³.

3- La orientación de la ley natural hacia “normas objetivas de moralidad” (n.53), las cuales indican valores básicos: “preservar la transmisión y la conservación de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas, cultivar el bienestar social y cultural”⁴⁴.

La encíclica tiene a Santo Tomás de Aquino como al filósofo que otorga los fundamentos para la reflexión moral. El Aquinate señala que la vida moral y la justa autonomía del hombre suponen que posea en sí mismo la ley natural, en la que la razón realiza la aplicación de la ley eterna, sobre todo porque el hombre es sujeto autónomo y personal de sus actos.

⁴² JUAN PABLO II., *Encíclica Veritatis Splendor*, n. 12, 40 y 42.

⁴³ *Ibid.*, n.36.

⁴⁴ *Ibid.*, n.51.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para dar cuenta de nuestro recorrido por el tema de la ley natural, nos ha parecido oportuno, como una manera de finalizar nuestro trabajo, presentar las siguientes conclusiones:

1- Debemos reconocer el importante aporte de Marco Tulio Cicerón a la reflexión de Tomás de Aquino sobre la ley natural. Laura Corso de Estrada, profesora titular de antropología y de ética en la Universidad Católica Argentina ha desarrollado una importante investigación sobre el influjo de Cicerón en relación al tema de la ley natural en el corpus tomista, haciendo suyas algunas tesis ciceronianas. Incluso la profesora Corso de Estrada propone que “Tomás de Aquino concede autoridad a posturas de Cicerón. Lo pone en manifiesto en *Summa Theologiae* (II-II, q.49, a.6), donde a propósito de sentencias adversas sobre la “providencia” como “pars prudentiae”, dice “por el contrario está la autoridad de Tulio. En este mismo sentido, Tomás de Aquino cita a Cicerón junto a autores a los que asigna neto reconocimiento doctrinal”⁴⁵.

2- Santo Tomás de Aquino se nutre del patrimonio filosófico de Marco Tulio Cicerón, constituyendo un autor fundamental, junto con Aristóteles y San Agustín en el desarrollo de una filosofía sobre la ley natural en el Aquinate.

En relación con el estoicismo, “Santo Tomás identifica a Cicerón como una fuente de transmisión de testimonios estoicos. Así, por ejemplo, en *Summa Theologiae* (III, q.15, a.4,), se aduce que Tulio en *Tusculanae disputationes* afirma que “las pasiones del alma son ciertas enfermedades”, y en ad.2 nuestro escolástico precisa que “Tulio allí habla conforme a la posición de los estoicos”. También dice en *Sententia libri Ethicorum* (II, Lect.11) en relación con el modo de adquisición de las virtudes que en *Tusculanae disputationes*, Tulio expone sobre “la vía que sostuvieron los estoicos”. De hecho, si se atiende a las fuentes de documentación sobre la doctrina estoica que Tomás de Aquino cita de modo expreso, advertimos que Cicerón forma parte de ellas, junto a Boecio, Macrobio, Plotino, Séneca, Simplicio y Agustín”⁴⁶.

⁴⁵ CORSO DE ESTRADA L. E., *Naturaleza y vida moral Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Navarra 2003, p. 171.

⁴⁶ *Ibid*, pp.168-169.

3- Debemos recordar que toda ética filosófica se inscribe en una tradición cultural, en una visión de mundo, de la historia y del hombre, que precede a la reflexión moral, dándole sentido y coherencia. La encíclica *Veritatis Splendor* no está ajena a sus propias tradiciones culturales. Quiere hacerse cargo de la problemática de la ley natural y del propio contexto de la problemática: La discusión entre autonomía y heteronomía respecto de la formulación de normas concretas de comportamiento Moral. Para resolver esta problemática recurre a la ley natural y se establecen los modos de comprender la relación entre naturaleza y ley, entre razón y bien moral. Esto lo hace el documento de la Iglesia Católica precisamente desde la perspectiva de la filosofía de Santo Tomás y su aporte a la ley natural.

4- La ley natural se refiere a la totalidad del individuo, es decir, al ser creatural llamado por Dios a su plena realización histórica. Por tanto presenta el tema de la ley natural vinculado a la constitución corpóreo-espiritual de la persona humana, porque “el verdadero significado de la ley natural, que pertenece a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la naturaleza de la persona humana (Cfr. GS 51), que es la persona misma en su unidad de alma y cuerpo, en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, y de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar el fin”⁴⁷.

5- La ley natural está vinculada a la racionalidad del hombre, racionalidad que le permite participar en la ley eterna. Por lo tanto, la ley natural “no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley al hombre en la creación”⁴⁸.

6- Para la encíclica no puede haber conflicto entre la ley natural y la libertad; ni entre su carácter genérico y a la vez particular, ni las legítimas inclinaciones naturales y la libertad. En esto la razón del sujeto debe decidir con recta autonomía qué debe hacer⁴⁹.

7- En la encíclica se encuentran presentes tradiciones éticas que dialogan entre sí. Estas tradiciones se encuentran mediadas a la luz de la doctrina de la ley natural. Ahora bien, esta ley natural no niega la autonomía mo-

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Encíclica Veritatis Splendor*, n. 50.

⁴⁸ *Ibid.* n.12.

⁴⁹ *Ibid.* n. 46.

ral, ya que la Veritatis Splendor “está mucho más cerca de los recientes intentos filosóficos por fundamentar racionalmente la moral”⁵⁰.

El estudio de la ley natural y una de sus principales fuentes, Tomás de Aquino, nos ha instalado en uno de los principales temas de la discusión actual en la teología moral católica y en la filosofía moral particularmente centrado en temas de Bioética. Al respecto, Lydia Feito, profesora de la Universidad Complutense de Madrid, reconoce el aporte de Tomás de Aquino a la discusión actual en torno al valor de la vida humana:

“La posición de Tomás de Aquino sí resulta más interesante y acorde con los planteamientos post-críticos, y conviene por tanto ahondar un poco más preocupado por defender que toda acción tiende a un fin bueno, más que a deducir preceptos de un principio universal. El fin último es la “razón del bien” (ratio bonitatis), un fundamento de bondad que no tiene contenidos específicos, pues sólo manda hacer el bien y evitar el mal. De ahí que los actos humanos se juzguen en función de ese fin, pero, al mismo tiempo, que sea intrínseco a los mismos un proceso de conocimiento y voluntad, que no es un mero cumplimiento de la norma. El ser humano tiene la capacidad única de tomar conciencia del bien y dirigirse libremente hacia él”⁵¹.

⁵⁰ BONETE E., *Ética en esbozo*, Bilbao 2003, p.114.

⁵¹ FEITO L., “Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos”, en *Revista Veritas* N° 23 (2010) pp.119- 120.

EL CONCEPTO DE AZAR EN BOECIO: UN EJEMPLO DE FILOSOFÍA CRISTIANA

MANUEL CORREIA

*Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
mcorreia@uc.cl*

Resumen

Frente a la crítica que ha recibido la filosofía cristiana de ser una pseudo-filosofía (porque se pregunta por el fundamento de todo una vez que ya conoce la respuesta), este trabajo se propone mostrar que, históricamente, la filosofía cristiana no nace de este modo, sino como una reflexión sobre conceptos que ya vienen modificados por la actividad filosófica de las escuelas paganas anteriores. Se propone la reflexión de Boecio sobre el azar en *Consolación de la Filosofía* (Libro V) como un ejemplo de un filósofo que especula teológicamente sobre el azar y la providencia divina a partir de lo que dice Aristóteles en la *Física* (Libro II), sin que suponga el dogma cristiano. Se concluye en general que la actividad de la filosofía cristiana debe concentrarse en la noción de participación de lo singular en lo universal.

Palabras clave: Azar, filosofía cristiana, Boecio, presciencia divina, participación, Heidegger, equívoco.

Abstract

Before the criticism that Christian philosophy has received of being a pseudo-philosophy (because it asks for the ground of everything once it knows the answer), this article aims at showing that, in a historical perspective, Christian philosophy has not been born in this way, but as a reflection on concepts that have been modified through the activity of ancient schools of philosophy. It has been proposed the case of Boethius' reflection on the concept of chance in his *Consolation of Philosophy* (Book V) as an example of a philosopher who speculates on chance and divine providence from the material that Aristotle provides in his *Physics* (Book II), without supposing the Christian dogma. It is concluded in general that Christian philosophy should focus on the concept of participation of what is singular in what is universal.

Keywords: Chance, Christian philosophy, Boethius, divine providence, participation, Heidegger, equivocal.

LA SUERTE Y LA CASUALIDAD EN ARISTÓTELES

El libro II de la *Física* de Aristóteles podría definirse como el libro de las causas, es decir, aquel donde se estudia el porqué de las cosas (198a15). Haciendo un sumario comprensivo de su contenido, Aristóteles establece aquí que las causas son o por naturaleza o por accidente (195a35). Las primeras se subdividen en formal, material, eficiente y final (194b23–195a3; 198a15–23). Éstas son las que el físico debe conocer para dar cuenta de la naturaleza de las cosas que estudia. Sin desmedro de lo anterior, el físico también debe saber que existen las causas accidentales y cómo operan en la naturaleza. De este modo, las causas accidentales –que no pueden dividirse específicamente y por eso no hay una distinción formal entre casualidad, azar y suerte– aparecen tratadas en un contexto de investigación más cosmológico que físico, siendo el primero de los puntos a tratar el si éstas existen. En efecto, que existan las causas accidentales no implica que exista el azar como una causa general del universo, sino solo que el constructor cuando construye una casa manifiesta una causalidad que tiene objeto y a la vez objetivo, mientras que cuando accidentalmente el constructor pilota una nave, no se dice ni ocurre realmente que el barco llega a puerto porque el que lo pilotaba era constructor, sino que piloto.

Como es sabido, Aristóteles acepta la existencia de causas accidentales y su operación particular en la naturaleza y al mismo tiempo acepta que hay causas que tienen un objeto y un objetivo claro y definido, como son la naturaleza y la inteligencia. Por esta razón, para evitar que la exposición sobre las causas accidentales pueda entenderse como una exposición sobre los únicos tipos de causas que afectan a los individuos en la naturaleza, Aristóteles dice que las causas accidentales suponen la actividad de las dos causas que son causas por sí mismas en la naturaleza: la naturaleza y la inteligencia. De este modo, aclara que las causas accidentales realizan su acción y producen sus efectos (y de hecho en una cosa pueden concurrir multitud de accidentes, *Física* 196b25), pero coexistiendo con las causas que son por sí mismas y nunca de forma tal que se puedan concebir como primeras o anteriores a las causas por sí mismas, sino siempre como posteriores.

Así, pues, la exposición de Aristóteles sobre el azar, la suerte y la casualidad en *Física* II (desde el cap. 4 hasta el cap. 9) se da en el contexto de si las causas que actúan accidentalmente en la naturaleza existen y

en qué consiste su acción.¹ En esta perspectiva, nos aclara el estagirita, el azar, la casualidad y la suerte son siempre causas coincidentes en la consecución natural o intelectual de un cierto fin en las cosas, de modo que, tal como las causas accidentales, coexisten con las acciones de las causas inteligentes y naturales, pero sin que tengan en sí mismas un fin ni que se relacionen con el mismo objeto siempre. De este modo, la idea de Aristóteles es que, cuando algo ocurre por azar, el efecto causado a su vez no causa propiamente nada ni actúa como si se formara una serie o conjunto infinito de accidentes, sino que sus efectos producen afecciones en los cuerpos que expiran tal como las ondas que una piedra deja en una laguna al caer, pues en el movimiento de la naturaleza sólo permanecen las causas naturales y las de la inteligencia humana que son naturalmente primeras y tienen una finalidad intrínseca.²

Esta posición que Aristóteles mantiene sobre las causas accidentales es enteramente correspondiente con su posición sobre los accidentes de la sustancia en general y por eso hay tres posiciones filosóficas que reconocer en la discusión sobre la realidad del azar en la naturaleza: (i) que no existen, sino que todo es necesario; (ii) que existen porque solo existen causas accidentales en el mundo y en la naturaleza (que es la posición sofística en general)³ y (iii) que existen pero coexisten con las causas primarias, que es la posición de Aristóteles. En efecto, hay accidentes, pero no todo es accidental. No obstante, Aristóteles aquí reconoce que lo enigmático del tema ha llevado a algunos a tomar una posición no filosófica sino más bien teológica, según la cual la suerte en particular

¹ El ejemplo que nos da Aristóteles, el ir a la plaza y encontrarse allí con quien queríamos ver ilustra un encuentro casual entre dos individuos, que se produjo por suerte, pues el ir a la plaza no es la causa del encuentro. El tema pues no es si hay o no una causa del efecto (el encuentro), sino si es una causa por sí misma, es decir, arraigada en la inteligencia del hombre que planea ir a la plaza.

² La analogía está en R. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*. Text, translation and commentary. London: Duckworth, 1983, p. 5, quien a su vez la adopta de D.M. Balme, "Greek Science and Mechanism I, Aristotle on nature and chance", *Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 129–138, p. 137.

³ Cf. Aristóteles *Metafísica* 1026b15. En sus *Refutaciones Sofísticas* Aristóteles sugiere que el sofista se caracteriza porque en su actividad de argumentación y refutación no reconoce la distinción entre sustancia y accidente ni entre la causa por sí misma y la causa accidental, razón por la cual no argumenta ni refuta realmente, sino en apariencia.

es “un asunto divino y tan lleno de misterio que es inescrutable al pensamiento humano” (*Física* 196b5–6).

Es una lástima que Aristóteles no dedique mayor espacio a la discusión de (i), es decir, de la hipótesis que sostiene que la naturaleza es un sistema de causas y efectos, donde todo ocurre por necesidad y donde nada es casual, de modo tal que de alguna manera todo se relaciona con todo, la más insignificante de las causas puede desencadenar un efecto notoriamente mayor: el aleteo de una mariposa, una tormenta. No obstante, debería ser más acuciosamente observado el que en el horizonte teórico de la *Física* de Aristóteles la tesis de que *todo tiene una causa* es una afirmación ambigua, pues en efecto no es el punto de si todo tiene o no una causa, sino que hay cosas que no son causadas por la acción de la inteligencia y la naturaleza, o sea, por medio de causas que por sí mismas tienen un objeto y un objetivo, sino por causas accidentales. Si aquel salió a pasear para tener mejor salud y caminando recibió un rayo, ese rayo –nadie lo niega, tiene en sí mismo una causa, por ejemplo cierta actividad en las nubes– pero no tiene fin en sí mismo, porque concomita al hecho de pasear, el cual se planea por la inteligencia, ya que por causa de la salud se sale a pasear. Si alguien para plantar cava un foso y allí encuentra un tesoro, el descubrimiento es accidental, pues la intención de la inteligencia, el fin, era plantar.

Por lo demás, hay que notar que la discusión sobre causas accidentales en *Física II* se complementa naturalmente con la discusión del capítulo 9 del *De Interpretatione* (una de sus obras lógicas), donde Aristóteles discute si las proposiciones que tienen un sujeto singular, un verbo en futuro y una materia contingente (por ejemplo, “Este manto se rasgará” (*De Int* 19a12)” o “Mañana habrá un combate naval” *De Int* 18b25) pueden ser determinadas como verdaderas o falsas actualmente. Aquí plantea que las cosas se dicen necesarias cuando ocurren (y así son verdaderas), pero no por esto se va a decir que todo es necesario o que por ocurrir ocurren por necesidad. Ocurren, pues, contingentemente y se dice que es necesario que hayan ocurrido una vez que ocurren y solo porque ocurrieron. Así –usando su ejemplo de *Física* 197b15– que el caballo aparezca es casual, pero si aparece es necesario que haya aparecido, y verdadero decir que ha aparecido, aunque las causas de por qué aparece no sean necesarias, sino accidentales.

ARISTÓTELES TRANSFORMADO: EL AZAR Y LA CONTINGENCIA EN BOECIO

Las nociones de azar, casualidad y suerte que Aristóteles establece en *Física* y en comunión con otros textos donde detalla su teoría, reciben una profunda transformación en el pensamiento post-aristotélico, tanto en el contexto pagano como cristiano, cuando se juntan con la noción de presciencia divina. En estos contextos, el concepto aristotélico sigue siendo la fuente material, pero la forma definitiva la recibe por medio de una modificación significativa. Tanto en el aristotelismo pagano (Porfirio, Jámblico, Proclo, Amonio) como en el aristotelismo cristiano (Boecio y Santo Tomás de Aquino)⁴, estas nociones y aún la misma noción de causa natural fueron resignificadas. Esto a pesar de que entre los aristotélicos paganos y los aristotélicos cristianos hay una notoria antipatía. Y ello es así porque entre ellos hay algo en común: la hipótesis y no la certeza –ya veremos cómo puede esto quedar mejor definido– de una presciencia divina. Para ambos grupos de aristotélicos, en efecto, está la verdad inicial de que el mundo es regido por la providencia o presciencia de Dios, y los conceptos aludidos arriba tienen que pensarse a la luz de esta nueva clave cultural, que no estaba presente en Aristóteles.

Es un hecho notable en la historia de la filosofía el que esta noción de *divina praescientia* cambia la comprensión de los conceptos que Aristóteles había forjado en su ejercicio filosófico sobre la *physis*. La hipótesis de un Dios creador del universo desde la nada (cristianismo) u ordenador de la materia (neoplatonismo pagano) influye profundamente en la significación de estas nociones que se prestan, como materia, a estas transformaciones. Existe pues, como ya ha sido notado,⁵ una transformación del pensamiento filosófico de Aristóteles, un Aristóteles transformado. Sería una superficialidad y un error creer que esta transformación la realizan solo pensadores cristianos o que Aristóteles ha sido transformado solo por el cristianismo. En verdad, antes de que el cristianismo ejerciera su transformación, el aristotelismo ya había cambiado.

⁴Citamos en este grupo solo a Boecio y Santo Tomás de Aquino aunque nos referimos también a los aristotélicos de la escolástica medieval.

⁵R. Sorabji, “The Ancient Commentators on Aristotle”, en *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, R. Sorabji (Ed.), London: Duckworth, 1990, pp. 1–30.

La prueba está en lo que la dama Filosofía le dice a Boecio mientras intenta consolar al ilustre romano que ha caído en desgracia ante Teodorico, el rey ostrogodo que gobierna el Imperio Romano de Occidente.⁶ Desde una perspectiva estrictamente filosófica (es decir, no cristiana), que iba a influir notoriamente en todos los principales filósofos medievales cristianos posteriores, en especial en Santo Tomás de Aquino, la dama Filosofía sostiene que Aristóteles –quien es su discípulo (cf. *Aristoteles meus*)⁷ hizo una aproximación bastante cercana a la verdad cuando en su *Física* define lo azaroso de la siguiente manera:

“Por tanto, debemos definir el evento azaroso como algo que es inesperado (*inopinatum*) que ocurre a partir de causas confluentes en lo que respecta a aquellas cosas que se hacen con vista a algo. En efecto, es el orden lo que hace concurrir y confluir las causas, el cual procede desde una conexión inevitable, que descende de la fuente de la providencia y dispone todas las cosas en su tiempo y en su lugar.” *Consolación V*, 1, 53–58. Mi traducción.

Lo que defiende es que estas palabras no son una expresión de filosofía cristiana, ya que Boecio está siendo consolado por la filosofía, no por Cristo, a quien no se nombra en absoluto en el texto. De hecho, la duda de si Boecio era cristiano persistiría hasta hoy, si los *Tratados Teológicos* no le fueran atribuidos sobre la base del testimonio de Casiodoro, senador romano contemporáneo de Boecio, quien le atribuye un libro sobre la Santa Trinidad y capítulos de dogmática y un tratado sobre Nestorio.⁸

⁶ Hacia el siglo VI de nuestra era, el poder político del Imperio Romano recaía todavía en los Emperadores, pero la unidad del lado occidental del Imperio estaba basada más que nada en el poder militar. Diversos caudillos de ascendencia germánica, ostrogodos, visigodos, francos, burgundios, etc., una vez empujados hacia Europa mediterránea por las violentas arremetidas de los Hunos, tomaron alternativamente (desde el 455) la autoridad que en otro tiempo siempre habían poseído sólo los romanos. El 493 y por unos 33 años, el ostrogodo Teodorico, como aliado del Imperio Romano de Oriente, estableció un gobierno más estable y unitario: estos fueron los años de Anicio Manlio Torquato Severino Boecio en Italia. Su horizonte y contexto histórico le hicieron un testigo del desmembramiento final del Imperio Romano de Occidente mientras que su genio le permitió ser un avizorador de los tiempos que vendrían y encontrar en la filosofía y ciencia griegas el legado que iba a ser entregado a la posteridad.

⁷ *Consolación V*, 35–37.

⁸ H. Usener, *Anecdota Holderi: Ein Beitrag Zur Geschichte Roms in Ostgotischer Zeit*, Hildesheim and New York: Olms, 1969. (Primera edición. Bonn, 1877: Teubner). p. 56. Cf. también Stewart & Rand, en *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*. Translation by H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J.

Se cree que si alguien es cristiano, entonces debe consolarse en Cristo, ya que no es propio de un cristiano buscar consuelo en la filosofía de la época, pudiendo consolarse en las sagradas escrituras y en el mensaje de salvación de Cristo. Pero esto es un error, como lo es también refutar la autoría de la *Consolación*. La perspectiva actual de los estudios permite entender que la *Consolatio* es una forma de consolación en la filosofía tanto cuanto la verdad puede consolarnos en una situación extrema de la existencia humana.

En la *Consolación* hay pues filosofía y consiste en una transformación de la filosofía de Aristóteles. Las causas accidentales que en la *Física* de Aristóteles quedaron explicadas, ahora reciben una sutil transformación que aplaca la duda intelectual de la época: ellas pueden ser accidentales y no obstante, no desconocidas por el dios providente, el *bonus rector* del neoplatonismo pagano. Boecio aquí en la *Consolatio* está dando, pues, un ejemplo de cómo la filosofía de Aristóteles y la de Platón se han transformado para confluir en una misma verdad según el decir del mismo Boecio al comienzo de su comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles.

“Y <al traducir las obras de Platón y Aristóteles> no voy a desdeñar el reducir las opiniones de Aristóteles y Platón a una cierta armonía y mostrar cómo esas opiniones no son tan dispares acerca de todas las cosas, como muchos creen, sino que en la gran mayoría de los casos ellas están en un completo acuerdo.” (*in Int* 2, 80, 1–6) Mi traducción.

Detrás de la Consolación no están autores cristianos –que podrían estar, por ejemplo, San Agustín– sino una escuela filosófica que se separaba de los cristianos: los neoplatónicos que interpretaban a Aristóteles conforme a sus requerimientos teológicos naturales.

¿ES LA FILOSOFÍA CRISTIANA UN HIERRO DE MADERA?

Hay una cuestión de raíz muy extraña, que surgió en el siglo XIX y se desarrolló en el XX, justamente cuando se discutía si Boecio era realmente un cristiano, que dice relación con la coherencia e incluso posibilidad de la filosofía cristiana. Heidegger y antes Nietzsche se presentaron insinuando

que la filosofía cristiana es o bien un equívoco o bien una petición de principio (no me queda claro esto en sus obras y hago esta suposición interpretativa), que en todo caso es aquello que consideraríamos, según el decir de Heidegger, un hierro de madera (*hölzernes Eisen*).⁹

¿Qué es un hierro de madera? Voy a tomar aquí esta expresión metafórica como si fuera un equívoco y/o una petición de principio. Y voy a mencionar el avance de la investigación histórica y de los métodos de transmisión de los escritos antiguos, para avalar la tesis de que los estudios y registros históricos son hoy mucho más precisos y claros metodológicamente como para indicarnos que, en general, en los siglos donde comenzó la filosofía cristiana en Occidente la filosofía se hacía en el comentario y la glosa a los textos de los grandes filósofos, de modo tal que el interés de hacer confluir la filosofía de Aristóteles con la de Platón en una única y misma verdad era el propósito de una buena parte de filósofos post-aristotélicos, denominación donde de hecho se apuntan casi todos los filósofos después de Porfirio, el discípulo de Plotino. Boecio, desde luego. En este sentido, el concepto de *divina praescientia*, la *pronoia* griega, es –como muchos otros conceptos de la latinidad cristiana– un concepto nacido en la especulación neoplatónica, donde se intenta resolver un problema teórico en que los filósofos también ‘están a la intemperie’, en el sentido de la expresión de Nietzsche, y dando un salto al vacío y experimentando la falta de fundamento o el tambaleante apoyo que mueve a la mente a la especulación metafísica. Y si es así ¿por qué entonces no decimos que en la filosofía de los aristotélicos neoplatónicos del siglo IV al VI (incluido algunos cristianos como Boecio) no hicieron un hierro de madera? ¿Dónde está el equívoco de la *Consolatio* y de Boecio al rogar por la verdadera filosofía en su celda de encierro? ¿Por qué culpar a esta metafísica de estar cometiendo una petición de principio?

La presciencia divina no es una cuestión de la filosofía cristiana solamente. No es de hecho una idea exclusiva de la revelación, aunque aquí se halle también. Antes de Cristo e independiente de su *parousía* o venida reveladora, la presciencia fue sembrada por la cosmología de Aristóteles cuando en ésta la actividad del intelecto se vio como la única

⁹M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, II, 40, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, Herausgegeben P. Jaeger, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1953, p. 9.

actividad digna del mérito de la sustancia divina en varios pasajes de sus *libri naturales*. De allí inspiró a los primeros estoicos, quienes además asociaron la idea del intelecto a la del fuego y la perspicacia a lo más incandescente. La *heimarmene* es la respuesta de los estoicos a la cuestión de la *praescientia divina* y como sabemos fue transformándose su concepto paulatinamente desde un primer momento en que fue absoluta e inexorable, haciendo necesario el destino de cada una de las cosas; luego más flexible –reconociendo el carácter interno del sí mismo de la mente humana hasta reconocer una cierta libertad en el sabio que es más libre por tener menos deseos y ser más apático (*apatheia, ataraxia*). Ahora bien, en cuanto que es una cuestión filosófica, esto es, especulativa, no se ve cómo puede justificarse el reproche de que la filosofía cristiana es la actividad de cuestionarse algo de lo que ya tenemos una respuesta o una opinión bien establecida, es decir, no se ve cómo puede justificarse que ella es una petición de principio.

Siendo así la situación, no veo bien cómo es que la filosofía cristiana sea un hierro de madera, es decir, un equívoco o una petición de principio, si no lo es, al mismo tiempo, la misma filosofía. En otras palabras, ¿parece realmente que Boecio en la *Consolatio* esté haciendo un falso y aparente acto de confianza en la razón? ¿Podría alguien decir que esta filosofía confía en la existencia revelada de una entidad trascendente al mundo que es de por sí la solución de todos los problemas teóricos de la razón? Tal vez no más que Platón y Plotino, Porfirio o Jámblico, Proclo u otro filósofo de su época. Y entonces ¿por qué no llamamos a la transformación neoplatónica de la filosofía aristotélica un equívoco y una petición de principio? ¿De dónde adquiere esta dignidad que no tendría la filosofía cristiana al especular y encontrar un camino racional entre la criatura y Dios? Tal vez la idea de Heidegger sobre la filosofía cristiana no sea más que una ideología o, mejor, una opinión basada en un análisis insuficiente y superado por la investigación reciente.

Ahora supongamos que el reproche de Heidegger y Nietzsche es verdadero y la filosofía cristiana es un hierro de madera. Entonces el reproche no sería exclusivo de la filosofía cristiana, sino que también propio de la filosofía especulativa de una buena porción de paganos de los primeros siglos de nuestra era. Y si el reproche es por proponer un fundamento extramundano, en una ilusoria acción de la razón, entonces también esa filosofía lo es. Y si el reproche fuera que se propone un fundamento extramundano que es él mismo y por sí mismo la respuesta a lo que se

quiere responder (es decir, si por creer en Dios conforme a la fe cristiana, también sabríamos ipso facto que Dios es omnisciente y tiene presciencia de los hechos futuros), entonces también la filosofía lo será, ya que la filosofía cristiana toma formalmente el concepto de *praescientia* y *pro-noia* de las fuentes paganas para pensar la posibilidad de que el Dios de las sagradas escrituras sea omnisciente y providente. ¿Qué diferencia en efecto hay si la forma del concepto es la misma que la de la *praescientia* de la filosofía especulativa pagana y la referencia distinta porque es el Dios de las sagradas escrituras? Y en general no veo cómo si, creyendo por fe que existe un Dios omnisciente y providente, verdadero y único Dios, creador de todo lo que existe y mucho más poderoso que lo que el hombre puede imaginar y pensar con sus facultades, tenga que excusarme de explicar lo más racionalmente posible por qué este Dios es omnisciente y en qué consiste esta *praescientia*? ¿Y dónde está el hierro de madera cuando el cristiano quiere buscar la manera de explicar cómo sus actos libres y las contingencias del mundo participan de Dios y son conocidas por él conforme a su naturaleza? Acaso un cristiano no puede usar la razón para especular en qué consiste la *participación*. ¿No es ésta la misma discusión que tuvieron los pensadores post-aristotélicos?

El concepto de pensamiento post-aristotélico no fue significativo para el romanticismo y el idealismo alemán y aquí subyace la dificultad que existe para encontrar el rol genuinamente especulativo de la filosofía cristiana. En ambas corrientes moderna y contemporánea se idealiza e y se hace inactual la actividad del filósofo. En verdad, lo que se aprecia al contrario de lo que se dice aquí de la filosofía cristiana es que ésta no es ni un equívoco ni un argumento circular (*petitio principii*), sino un esfuerzo racional por explicar la *participación*. Explicación para la que, como ya dije, no basta saber que Dios es la síntesis de todas las respuestas verdaderas. Y es que la filosofía cristiana conserva una virtud del pensamiento natural, especialmente aristotélico-platónico, a saber, que si no se conoce bien qué es participación, no se conocen bien tampoco los principios. En la filosofía cristiana se especula tal y como se especula en la metafísica pagana porque en ambas la gran tarea es cómo explicar racionalmente la participación. Y aún es más: la filosofía cristiana al proceder buscando este concepto racional capaz de explicar más claramente la participación de la criatura del creador, o el singular del universal, evita una explicación fideísta y cometer una petición de principio y por eso mismo no puede ser considerada un hierro de madera, es decir, un equívoco.

Así parece que con este ejemplo que hemos propuesto para reflexionar –el de lo casual y azaroso– hemos aclarado no sólo un poco mejor la esencia de la filosofía cristiana, sino también por qué se la puede llamar en propiedad una filosofía: y es que la filosofía cristiana puede depender de un principio revelado, cuya existencia es admitida por la fe en la palabra de este mismo principio revelado, pero nunca dependerá de él cuando busque racionalmente un concepto adecuado para explicar la participación de la criatura en él, asunto que es estrictamente filosófico. De este modo, la filosofía cristiana es la especulación racional sobre el concepto de participación en el entendido de que quien no conoce bien este concepto tampoco conoce bien los principios.

LA REPRESENTACIÓN DEL *PEDAGOGO* EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA¹

HÉCTOR GARCÍA CATALDO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
hgarcia@ucv.cl

Resumen

En este artículo se propone un primer acercamiento a la obra de un autor cristiano del siglo segundo después de Cristo, Clemente de Alejandría: *El Pedagogo*; articulando, en una primera parte, el último período de fines del mundo antiguo, período helenístico, caracterizado por nuevas corrientes de pensamiento y un sincretismo cultural-religioso, constituyente de la posición de un nuevo *eidos*, a saber, un monoteísmo modelador del decurso de la cultura occidental hasta nuestros días. En la segunda parte, se propone demostrar que Clemente en *El Pedagogo* destaca el rol de la educación y del educador en la formación y progresión de la naciente religión cristiana, y que el *paidagogós* por excelencia es Cristo y su preceptiva, como una fundamentación racional de la fe y como la propuesta de un mensaje salvífico. El *paidagogós* y la *paidagogía* son para Clemente *orientación* y *re-orientación*, en sentido práctico, hacia la perfección del hombre.

Palabras clave: helenismo, Clemente de Alejandría, pedagogía, salvación, perfección.

Abstract

This article is a first approach to Clement of Alexandria's *Paedagogus* (II B.C.). It firstly examines the intellectual trends and religious syncretism that constitute the monotheism that has shaped the course of Western Civilization. Then, it shows that Clement stresses the roles of education and educator in the formation and progression of Christian religion, considering Christ as the ultimate *paidagogós* and his preceptive both as a rational fundamentation of faith and a salvific message. *Paidagogós* and *paidagogía* are, for Clement of Alexandria, orientation and re-orientation in a practical sense, towards the perfection of man.

Keywords: Hellenistic Period, Clement of Alexandria, *paidagogós*, salvation, perfection.

¹ El texto que se presenta como Actas corresponde a la comunicación leída el 15 de octubre de 2013 en el COLOQUIO DE FILOSOFÍA CRISTIANA, *FUNDAMENTOS HELENÍSTICOS DEL PENSAMIENTO CRISTIANO* (15-17 de octubre), sólo se han ordenado las notas a pie de página y se ha añadido alguna información bibliográfica para orientar a los interesados, especialmente, en lo que se refiere a la época helenística como visión de conjunto.

HELENISMO Y ÚLTIMA ETAPA DEL MUNDO ANTIGUO

Decir *pedagogo* aparentemente no reviste ninguna complicación. Todos sabemos exactamente qué queremos decir con esta palabra, nos es demasiado familiar y, por lo mismo, no necesita de explicación, pero quizá sea preciso volver a resignificarla desde su significación *anthrópica*. Del mismo modo, aunque menos familiar, quizás, el nombre *Clemente* no nos es extraño y por lo mismo no despierta mayor inquietud, pero no es *cualquier* Clemente, sino el determinado por su proveniencia, es decir, el de Alejandría. Habría que precisar que se trata de la Alejandría posthelenística, ya cristiana, de mediados del siglo II d. de C. y el primer decenio del siglo siguiente, período en el cual se enmarca la vida de TITO FLAVIO CLEMENTE (150-215), de nombre latino, pero de origen griego, de Atenas, aunque también se le atribuye como su patria Alejandría (hacia el 180 llega a la ciudad). Y aquí, sin duda, el tema se vuelve interesante y, al mismo tiempo, más complejo y despierta nuestra curiosidad, porque significa hablar de alguien y de una época de hace ya casi dos mil años, 1860 años para ser más exactos.

¿Cómo se habla de un hombre de hace dos mil años atrás? ¿Cómo se presenta su obra, que es fruto de su pensamiento? Pensamiento que se expresa en lengua helena, helenística, posthelenística, cristiana. Allende estas dificultades, podríamos preguntarnos con Hegel, en el marco de su filosofía de la historia, si es posible ir al terreno de la historia y no ver más que el concepto de esa historia realizándose en y por sí mismo, la razón como un universal aconteciendo, rigiendo el mundo. No es posible aproximarse a la comprensión de un autor y de su obra si no somos lo suficientemente capaces de esforzarnos por empatizar con su tiempo y lo que ello implica, objetiva y subjetivamente.

A poco de la fundación de Alejandría (331), resultado de un viaje realizado por Alejandro al oráculo de Amón y al que resignificará como Zeus-Amón, en el oasis de Siwah, en el desierto de Libia, la naciente ciudad se transformaría en el centro neurálgico del intercambio comercial y cultural, punto de encuentro de las más variadas culturas tanto de oriente como de occidente². En el transcurso que va desde el siglo tercero y fines de la época helenística, la ciudad de Alejandría pasa a ser el centro

² Al respecto puede consultarse el texto de S. B. Pomeroy et al., *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001, p. 434 ss. El

cultural por excelencia del mundo antiguo. Es el primer estadio cierto que va a servir de acopio de lo que la cultura helena había producido en el pasado. Se puede sintetizar aquella labor de preservación en lo que se denominó el Μουσείον con su Biblioteca. Allí no sólo se practicaron los diversos géneros literarios, venidos de la antigüedad, sino también surgieron y se perfeccionaron disciplinas como la medicina, las ingenierías aplicadas, a partir de las matemáticas, la geometría y la trigonometría, se desarrolla y perfecciona la filología textual, surgiendo con ello el arte de los comentaristas y la interpretación de textos, que desembocó en las primeras ediciones con fijación de texto y aparato crítico, nació la geografía como disciplina³.

Por el contacto con el mundo oriental, y en particular con las comunidades judías, que se habían establecido aproximadamente desde el siglo IV a. de C., y especialmente en Alejandría, se planteará el problema de la traducción a lengua griega de la literatura sagrada, y es así como se llevará a cabo por primera vez la traducción de los primeros textos de la Biblia ya en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo (283-246), en principio como una forma de transmitir el contenido de los libros sagrados a esos mismos judíos que ocupaban un barrio específico en Alejandría y quienes habrían perdido su lengua nativa. Es el origen de la traducción de los 70, la *Septuaginta*, que, como es verosímil, el proceso de traducción abarca alrededor de tres centurias, el último libro, el *Eclesiastés*, no fue traducido antes del 100 a. de C. Así, los griegos helenísticos, y luego los greco-romano-cristianos, entraban en contacto con esta literatura; no sólo los judíos se helenizaban, sino también los helenos comenzaban a practicar costumbres judías y a cultivar dioses venidos de oriente, principalmente de Egipto⁴. El sincretismo cultural variopinto que tiene lugar en Alejan-

capítulo 11 del libro está dedicado a Alejandro Magno; contiene importantes referencias a las fuentes que disponemos para el estudio del tema.

³ Para ver la prolífica actividad que se llevaba a cabo en este centro cultural así como los inescrupulosos métodos de acopio de fuentes (papiros) helenas y de la actividad científica y cultural en general, véase “La transmisión de la literatura griega” en A. Lesky, *Historia de la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1976, p. 17-22; también “la literatura griega arcaica: su conservación y su aparente origen” en H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica: una historia de la épica, la lírica y la poesía griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: Editorial Visor, 1993, p. 19-22; y el ya clásico intento de sistematización de A. Reyes, *La filosofía helenística*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

⁴ Para esta relación o encuentro cultural con el mundo judío pueden consultarse “El

dría, en especial el religioso, incluyendo la astrología, demonología y la magia, así como las doctrinas filosóficas que se esparcen desde Atenas como estoicismo, epicureismo, escepticismo y eclecticismo, son parte de un contexto de realidad experiencial que veremos fundirse en la arquitectura espiritual de Clemente de Alejandría y, gracias a él se ha tenido noticias de textos que de otra manera se habrían perdido para siempre.

Pero, además, desde el punto de vista del desarrollo de la actividad educativa, en Alejandría se produce también un cambio notable de perspectiva, pues, ahora, la enseñanza pasa a tener el carácter de ser financiada y apoyada económicamente por los monarcas, luego también por los mecenas: todas las funciones, académicas y de investigación en estricto sentido, que tienen lugar en el *Museion* y en la misma Biblioteca son pagadas, es decir, las personas pasan a recibir un sueldo, según su actividad, y con ello el carácter profesional de dichos ejercicios comienza una nueva etapa, así como se va a dar el tema de la *competencia* académica entre los centros de formación cultural (Alejandría, Pérgamo y Antioquía). Hacia fines del período helenísticos, Alejandría era un centro de cultura ya consolidado, en el que el multiculturalismo se había puesto en marcha, allende las aspiraciones originales del propio Alejandro. Tal es la ciudad en tiempos de la conquista romana de mediados del siglo I a. de C. Los dos primeros siglos cristianos representan la expansión no sólo territorial del Imperio romano, sino también la ampliación de aquel horizonte cultural, que aunque se dice griego en general, es particularmente helenístico.

Nuestro autor llega a Alejandría hacia el 180 (en tiempos de dominio del emperador romano Cómodo [180-192]), a edad madura, pues se cree que había nacido en Atenas, aproximadamente en el 150. Para mediados del siglo segundo ya se ha producido otro de los grandes sincretismos de fines del mundo antiguo y los comienzos de la era cristiana, a saber, el encuentro del mundo helenístico y Roma: encuentro del espíritu de la *paideía* griega y la *humanitas* romana. Esta cultura helenística ya había integrado elementos no sólo orientales, sino de la cultura judía. Los componentes esenciales de la *paideía* griega consistían en la formación

helenismo y los judíos” en W. Tarn y G. T. Griffith, *La civilización helenística*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 160 ss.; además, “El helenismo y los judíos” en Claire Préaux, *El mundo helenístico: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)*. Barcelona: Editorial Labor, 1984, p. 342-361. Cfr. “Helenismo judío” en Alfonso Reyes, op. cit., p. 170 ss.

filosófica, filológica, poética o gimnástica, cuatro pilares en la formación tradicional del mundo griego, pero que ahora se encontraban en franca transformación: tendencia a la síntesis y al eclecticismo, una *paideía* que apunta a un nuevo humanismo más universalista y más técnico, apoyado por las nuevas corrientes filosóficas imperantes que ven al hombre en su función más universalista como “ciudadano del mundo”, el cosmopolitismo de Diógenes que ha producido sus frutos⁵. Esta tendencia a la universalidad y al cosmopolitismo, apenas alumbrados en el mundo clásico heleno, son claros elementos innovadores de la época y la nueva *paideía* helenística. Otro elemento sincrético que debe considerarse para una mayor y mejor comprensión de la obra y del pensamiento de Clemente de Alejandría, es el encuentro entre el naciente cristianismo con la cultura helenístico-romana, de donde surgirá la posición en el imaginario de un nuevo *eidós*, que determinará los destinos de la evolución del pensamiento y la cultura de Occidente: la instalación en el imaginario de un monoteísmo, un teocentrismo radical en oposición a un mundo abigarrado de politeísmo y multiplicidad de credos, producto del encuentro entre greco-macedónicos y el cercano oriente⁶, Alejandría era, ahora, el gozne. Por otra parte, el mensaje que difunde este nuevo imaginario es el de la salvación universal y que se funda en una nueva perspectiva pedagógica: la *preceptiva*. Ambos sincretismos implicaban al mismo tiempo instalar una nueva escala de valores y de estilo de vida, que venía a coincidir con una nueva corriente de pensamiento que se había instalado en Alejandría, conocida como los *gnósticos* (los heréticos Basílides, Valentín y Carpócrates)⁷.

Un par de ideas más acerca de las características de la educación romana que se transmitieron al momento del encuentro entre culturas: La educación romana, a juzgar por textos de Cicerón, “no estaba ni

⁵ Para los orígenes del concepto “cosmopolita” en la filosofía cínica y en su máximo exponente Diógenes véase Diógenes Laercio, VI, 63 y su ampliación en 72. Recomendando la reciente edición de Alianza Editorial en la traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Segunda reimpresión, Madrid, 2011.

⁶ El tema de la multiplicidad de credos en época helenística puede seguirse especialmente en cap. III “Renovación” en Martin P. Nilsson, *Historia de la religión griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1953, p. 115 ss.

⁷ Cfr. la “Introducción” de Marcelo Merino y Emilio Redondo en *Clemente de Alejandría El Pedagogo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994, p. 20 y nota 29.

regulada por leyes, ni común, ni uniforme para todos”⁸, al principio era una educación eminentemente práctica, en que los ejemplos servían de primeras lecciones. Los romanos de buena familia sólo conocían de dos profesiones: la guerra y la política. La primera, la aprendían con la misma práctica; pero la segunda, también con la práctica, asistiendo a las sesiones del Senado. Así, se formaba hombres de acción, no filósofo⁹. A los 20 años estaban ya maduros para la vida política. La primera formación venía de los padres: *suus cuique parens pro magistro* –decía Plinio¹⁰. Pero también era común que familias acomodadas compraran un **pedagogo** como esclavo ilustrado. Era este esclavo que enseñaba los primeros rudimentos en la formación básica: leer, escribir y contar (que es lo que enseñará el primer maestro, el *litterator*¹¹, en la escuela pública) y es este *pedagogo* el que los acompaña a escuchar las deliberaciones del Senado. Junto a la clase alta estaba una burguesía acomodada y la plebe, cuya educación de ordinario se daba en las escuelas, que tuvieron un carácter público, y de enseñanza libre. Para sintetizar, el carácter de aquella formación tenía tres momentos: el del *litterator* (el que enseña a leer), el que pule la rudeza del espíritu; luego viene el *grammaticus*, que enseña conocimientos variados, se trata del carácter enciclopédico del mundo griego y, por último, el tercer momento de la formación, el del *retoricus*, el que pone en las manos de los discípulos el arma de la elocuencia, según palabras de Apuleyo. No muchos pasaban a la casa del gramático, y menos a las escuelas de retórica, una vez que se instituyeron éstas. El rol **pedagógico** del gramático no era menor para la época: no sólo debía enseñar el arte de **hablar correctamente**, sino además tenía a su cargo la **explicación** de los poetas y del resto de los géneros literarios conocidos. Pero, **además de leer y explicar**, debía ser capaz de **expresar su juicio crítico**, considerando las obras en el marco de su evolución temporal, en contraposición los antiguos a los modernos, emitía juicios

⁸ *De Republica*, IV, 3, es interesante este pasaje, pues, Cicerón está hablando de la importancia de la República para la construcción de una sociedad de ciudadanos dichosos en la honestidad; la importancia de las instituciones y las leyes. En este marco se refiere a la enseñanza infantil poco clara y desregulada; desafortunadamente se trata de un fragmento inconcluso.

⁹ Cfr. “El cristianismo y la educación romana” en Gastón Boissier, *El fin del paganismo: estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*. Tomo I. Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1908, p. 152.

¹⁰ *Epistolae*, VIII, 14.

¹¹ Apuleyo, *Florides*, 20.

al respecto. No sólo para la juventud, sino para la sociedad, **el gramático se convirtió en un formador de opinión pública**. En suma, el gramático debía saber algo de música, astronomía, filosofía y con ella nociones de las ciencias exactas como geometría y matemáticas. Como escribe Boissier, la gramática implica el círculo entero de los conocimientos humanos, concorde a su tiempo y, en palabras de Quintiliano, era lo que los griegos llamaban una “educación enciclopédica”¹². Educación que no escatimaba en recursos metodológicos más severos y coercitivos como el uso del látigo y las varas, recurso que se empleará hasta fines del imperio propiamente tal. No podemos detenernos en un examen más acucioso al respecto, pero sin estas consideraciones no se puede juzgar en su justa medida muchas de las informaciones y opiniones que Clemente transmite a la posteridad, revestidas en la forma de una formación espiritual cristiana. Tampoco podemos detenernos aquí en la importancia que tuvo el encuentro entre una formación pedagógica helenístico-romana con la impronta cristiana de los primeros siglos, tanto en Oriente como en el Occidente latino, ello supone una reconsideración de las fuentes que nos han llegado, entre las que un papel fundamental ocuparía la obra de San Agustín para la reconstrucción del desarrollo del primer estadio cultural del naciente mundo cristiano.

EL PEDAGOGO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En la historia de la pedagogía, el *Pedagogo* de Clemente ocupa un lugar destacado, pues con él se inicia, en los primeros tiempos del cristianismo, una reflexión sistemática en vistas a posicionar y fundamentar los principios en que se inspira la religión que él y sus seguidores profesan. Clemente pone los cimientos a partir de los cuales se discutirá desde entonces el rol del educador y de la educación, especialmente el rol que debe asumir el hombre formado en los principios y prácticas de la religión cristiana.

La pedagogía, en línea clementina, viene a plantear un tema central para la fundamentación racional de la fe y la propuesta salvífica del mensaje cristiano. Pero también para hacer un aporte decisivo en lo que dice relación con la formación del hombre en general y, en particular, en su modo de enfrentarse al mundo. En tal sentido el *Pedagogo* no sólo debe-

¹² Cfr. G. Boissier, *op. cit.*, pp. 161-163.

ría ser analizado en función de la formación del ser cristiano en sí, sino también para mejorar y perfeccionar las conductas de todo hombre en el ejercicio de su praxis. La concepción de la pedagogía del alejandrino se fundamenta, precisamente, en la noción de un fin práctico y no meramente especulativo, y ese fin práctico dice relación directa al modo cómo el ser humano enfrenta su destino, su salvación o la libertad. La pedagogía es elección y apertura a la libertad, más allá de la determinación que impone la concepción de la ley, en el sentido clementino, pues entiende a la ley misma en su rol eminentemente pedagógico, esto es, la ley misma en su carácter de suyo es educación y el fundamento al que apunta no es otro que la justicia y la prudencia, las virtudes y los vicios¹³. Esta concepción del νόμος no es una novedad, pues la encontramos fundamentalmente en Aristóteles, asociada nada menos que al rol del legislador, el νόμος tiene un carácter propedéutico, que en su vínculo con la educación, tienen por objeto la formación de un hombre bueno, desde la misma primera adquisición de los hábitos, fundamento primero de toda παιδεία¹⁴. La ley para el alejandrino es el fundamento que lleva a la distinción de lo que puede ser un medio (τὸ σωτήριον) para la salvación del hombre¹⁵, en su rol educador fue dada en su función de παιδαγωγός; se pregunta Clemente:

Πῶς δ' οὐκ ἀγαθὸς ὁ παιδεύων νόμος, ὁ παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν δοθεὶς, ἵνα δὴ ἐπιστρέψωμεν διὰ φόβου παιδευτικῶς κατευθυνόμενοι πρὸς τὴν διὰ Χριστοῦ τελείωσιν;

¿Cómo no [será] buena la ley que educa, dada como *pedagogo* [el que conduce] hacia Cristo, para que, enderezados *pedagógicamente* a través del temor, nos dirijamos hacia la perfección a través de Cristo?¹⁶

En la perspectiva del alejandrino, los hombres aparecemos como seres extraviados, o en su terminología, *pecadores*. La pedagogía desde esta perspectiva se nos revela no sólo en su rol de iluminadora de los caminos de la vida, de *orientadora*, sino además en su rol de *re-orientadora* hacia lo que es la propia perfección. La παιδεία es la que nos sitúa en línea recta hacia un fin superior, sin escatimar recurso, aunque éste sea

¹³ *Strom.* II, 78, 3.

¹⁴ Aristóteles, *Pol.* II, 1, 1103 b 2-6.

¹⁵ *Strom.* II, 122, 1.

¹⁶ *Strom.* II, 35, 2, cursivas mías.

a través del temor. La perfección no se da bajo el supuesto de un camino acotado y acabado; ontológicamente indica la posibilidad de un *aprendizaje permanente* en nuestra calidad de niños y párvulos *παρ' ἡμῖν τοῖς ἀεὶ μανθάνουσιν*¹⁷.

En cuanto al temor como castigo, que es un tema complejo entre los de la teología clementina, sólo nos limitaremos a la relación pedagógica que establece con otros, como recurso metodológico de la instrucción. El temor o el castigo sólo se justifica en la medida que sea justo y permita al ejercicio pedagógico posicionar su rol de *re-orientador* hacia el fin noble predeterminado. Clemente dirá como principio fundamental que *Κόλασις δὲ δικαία οὕσα διόρθωσις ἐστὶ ψυχῆς* “el castigo, que es justo, es enderezamiento del alma”, cuando toda acción realmente educativa tiende a la formación de “hombres honestos y buenos y desenmascarar a quienes lo parecen”¹⁸. Desde la más antigua educación tanto helena como romana el castigo fue una herramienta pedagógica, pero para ser justos también habría que señalar que dos recursos psicológicos complementarios servían de apoyo: la *alabanza* y la *censura* (*ἔπαινος, ψόγος*), que también valora positivamente el alejandrino entre todos los remedios como los “más necesarios para los hombres”¹⁹.

La *repreñión* es otro elemento atingente en términos de corrección. Clemente comenta que “reprender” (*ἐπιπλήσσειν*) es sinónimo de “advertir” (*νουθετεῖν*), destacando en éste su formación etimológica, la que significaría la *posición*, el *injertar*, *poner algo* en el *νοῦς*, en la *mente*, de modo que “esta forma de censura potencia la mente”²⁰. En mi opinión, esta observación de Clemente es de la mayor importancia no sólo para la comprensión del pasaje en cuestión, sino que desde la perspectiva de la *advertencia* se puede entender toda la obra del alejandrino si se comprendiera en profundidad el estilo exegético metodológico que aplica a la lectura, interpretación y comentarios a los textos bíblicos con los que respalda su magisterio y que determinan su mensaje catequético. Desde la *advertencia* se configura el radical sentido del mismo νόμος y su expresión viva y actante por medio del cuerpo doctrinal de los ἐντολαί.

¹⁷ *Strom.* I, 17, 3.

¹⁸ *Strom.* I, 168, 2-3.

¹⁹ *Paed.* I, 94, 1.

²⁰ *Paed.* I, 94, 2, ver también 76, 1 ss.

Una *inserción* en el *alma* o en la *mente* significa al mismo tiempo la posibilidad de marchar precavidos para nuestro actuar en el mundo, tal es el sentido práctico de aquel *positum*. El pedagogo y por ende la pedagogía hacen suyo este recurso y se compenetran con él plenamente. Por eso, uno de los roles prioritarios del Logos clementino será el de *exhortador* por excelencia, como función eterna de permanencia.

La ley es esencialmente preceptiva y se identifica con Dios, el que a través de los preceptos ha suministrado pedagógicamente a los hombres los recursos para alcanzar la iluminación, acercarse a la *gnosis* y descubrir la verdad eterna por excelencia. Es la imagen del Dios como *Paidagogós*. ¿Cómo entiende Clemente a este *Pedagogo*? Tal como Clemente entiende al pedagogo y a la pedagogía, se podría decir que lo ha llevado a su sentido más alto y noble, retomando culturalmente uno de los sentidos que ya había señalado Platón en el siglo IV a. de C. Ha sido Jaeger en sus conferencias de Harvard de 1960, luego publicadas en su *Cristianismo primitivo y paideia griega* de 1961, quien ha llamado la atención acerca del título y sentido dado por Clemente al *Pedagogo*. Es el mismo Cristo en su rol de verdadero maestro. Expresaría la articulación entre cristianismo originario y la cultura griega, en la que la *paideia* era un ideal humano y de civilización desde el mismo momento que surge en tiempos de Platón e Isócrates. Para Jaeger ver a Cristo como el “educador” de la humanidad significa situarlo en el decurso de toda la idea griega de cultura, sentido que ya había alcanzado la palabra *paideia* y entroncaría directamente con el sentido filosófico que hallamos en las *Leyes*, donde define la relación de Dios con el mundo: ὁ θεὸς παιδαγωγεῖ τὸν κόσμον²¹, y comenta Jaeger:

Esta transformación del significado y rango de la palabra fue la consecuencia necesaria de la dignidad filosófica que Platón había dado al concepto de *paideia*. Y fue esta dignidad teológica platónica la que hizo posible que Clemente presentara a Cristo como pedagogo de todos los hombres²².

Para Clemente el pedagogo es Jesús, quien figurativamente se autodenomina “pastor”. El alejandrino lo identifica también como el *Logos*, en la

²¹ *Leyes*, X, 897 b: “el dios es el pedagogo del universo”

²² Véase W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1965, p. 89-90, nota 29.

misma dirección que los estoicos había atribuido al λόγος ἡγεμονικόν del universo. Para Clemente el Logos es verdaderamente pedagogo en cuanto es “el que nos conduce a la salvación” (εἰς σωτηρίαν). A partir de esta consideración, Clemente va asignar también a la religión (θεοσέβεια), que debemos entender como la cristiana, un rol pedagógico en cuanto responsable de tres funciones que complementan absolutamente la preceptiva del Logos pedagogo, a saber: 1^o) un aprendizaje (μάθησις) que predispone al servicio de Dios, 2^o) una instrucción (παιδεύσις) para el reconocimiento de la verdad y 3^o) una educación recta (ἀγωγή) que lleve al cielo²³.

La pregunta por el Pedagogo, lleva implícita la de la pedagogía. Clemente, siguiendo de cerca la definición aristotélica del ente, afirma que

Παιδαγωγία δὲ καλεῖται πολλαχῶς· καὶ γὰρ ἢ τοῦ ἀγομένου καὶ μανθάνοντος, καὶ ἢ τοῦ ἄγοντος καὶ διδάσκοντος, καὶ ἢ αὐτῆ τρίτον ἢ ἀγωγή, καὶ τὰ διδασκόμενα τέταρτον, οἷον αἱ ἐντολαί. Ἔστι δὲ ἢ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία κατευθυσμὸς ἀληθείας εἰς ἐποπτεῖαν θεοῦ καὶ πράξεων ἀγίων ὑποτύπωσις ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ.

La *pedagogía* es llamada de muchas maneras: en efecto, [pedagogía se llama] la del que se educa, es decir, del que aprende, también la del que educa, es decir, del que enseña, en tercer lugar [se llama pedagogía] la educación misma, y en cuarto lugar [se llama pedagogía] los contenidos que se enseñan, por ejemplo, los mandamientos. Pero existe la *pedagogía* en cuanto a Dios, [pedagogía] que es dirección recta de la verdad hacia la contemplación de Dios y modelo de acciones sagradas en eterna permanencia²⁴.

He citado el pasaje íntegro, con una propuesta de traducción, que sea un aporte de comprensión para la ya hecha por los profesores Marcelo Merino y Emilio Redondo, así el lector interesado podrá no sólo dimensionar las dificultades del texto original, sino también dimensionar de mejor manera lo que Clemente está planteando con esta definición de *Pedagogía*. Intentemos penetrar en su contenido. Más allá que Clemente diga que hay múltiples maneras de hablar acerca de la pedagogía, podríamos decir que distingue claramente dos: una, en relación a una pedagogía general en la que distingue los actores del ejercicio pedagógico, el proceso

²³ *Paed.* I, 53, 2-3.

²⁴ *Paed.* I, 54, 1.

mismo de la actividad pedagógica y los contenidos involucrados en el acontecimiento pedagógico; la otra, se trata de una *pedagogía* específica que llama κατὰ τὸν θεὸν, i. e., con respecto a Dios. ¿Qué pedagogía será ésta? ¿Sería la cátedra de catequesis la responsable de esta pedagogía especial y que él mismo ejerció en Alejandría? Es posible. Clemente, no obstante, le ha señalado dos principios fundamentales en su ejercicio: esta pedagogía debe ser *dirección recta* (κατευθυσμός) de la verdad para que alcance su perfección máxima que consiste en la contemplación misma del ser divino y, en segundo lugar, debe ser *modelo* (ὑποτύπωσις) de acciones sagradas en eterna permanencia (ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ). Hay, por tanto, una pedagogía metafísica cuya principal tarea es la de conducirnos hasta Dios, mediante el ejercicio permanente de los *deberes*, lo que en lenguaje estoico era “*lo conveniente*” (προσῆκον) y “*lo debido*” (καθῆκον)²⁵, de los que la pedagogía divina tiene que hacerse cargo en función de alcanzar lo divino mismo y con ello la salvación y lo que Clemente va a llamar la vida feliz (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)²⁶, expresión que nos recuerda uno de los principios básicos de la *praxis* y la ética aristotélica.

Para Clemente, el *pedagogo* es esencialmente práctico, no teórico y su finalidad consiste en el mejoramiento del alma humana, no haberla simplemente instruido en función de erudición, sino en alcanzar la prudencia y con ello el alejamiento de las pasiones. En su función práctica, el pedagogo exhorta a fijar una conducta moral y a cumplir con lo debido y en su preceptiva muestra los errores a través de modelos. Clemente ha dotado al divino pedagogo de tres cualidades fundamentales: el saber (ἐπιστήμη), la benevolencia (εὐνοία) y la franqueza (παρησιία)²⁷, pero en tanto pedagogo se sirve de múltiples recursos para llevar adelante la *paideia*: advierte, reprende, castiga, avergüenza, sana, hace promesas, premia y encadena los impulsos irracionales de la naturaleza humana²⁸.

El principio por el cual se funda y justifica la *paideia* es simplemente porque los hombres de bien no lo son por naturaleza, sino sólo por la educación. Se trata del mismo convencimiento que anima la discusión

²⁵ *Paed.* I, 102, 2.

²⁶ *Paed.* I, 103, 1-2.

²⁷ *Paed.* I, 97, 3.

²⁸ *Paed.* I, 75, 1.

aristotélica y su pregunta fundamental πῶς ἀνὴρ γίνεται σπουδαῖος;²⁹ a lo cual el estagirita responde que sólo la sinfonía que se puede dar entre φύσις, ἔθος y διδασχὴ podrían contribuir a la formación del hombre de bien³⁰. Ecos de esta doctrina resonarán aún en el siglo segundo después de Cristo en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría y proseguirán hasta nuestros días, replanteándonos nuestro ejercicio pedagógico, filosófico, humanista, respondiendo a la inquietud, si es que la hay todavía, ¿de qué manera llegamos a ser σπουδαῖος hoy?

BIBLIOGRAFÍA

A) Textos-Fuentes. Ediciones. Traducciones.

- APULEYO, (1980), *Apología – Flórida*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Munguía. Editorial Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES, (1983), *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- ARISTÓTELES, (1970), *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Políticos, Madrid.
- CICERÓN, (1944), *La República-Las Paradojas*. Traducción directa y literal del latín, prólogo y notas, de José Velazco y García. Editorial Glem, Buenos Aires.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (1994), *El Pedagogo*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino y Emilio Redondo. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (1996), *Stromata I*. Cultura y Religión. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (1998), *Stromata II-III*. Conocimiento religioso y continencia auténtica. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
- DIOGENES LAERTIUS, (1950), *Lives of Eminent Philosophers*. With an english translation by R. D. Hicks, M.A. (Vol. II). Loeb Classical Library. Harvard University Press, London.
- PLATÓN, (1960), *Las leyes*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Tomo II. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

²⁹ Aristóteles, *Pol.*, 1332 a 35-36.

³⁰ *É. N.*, 1179 b 20-21.

B) Complementaria

- BOISSIER, G., (1908), *El fin del paganismo: estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*. Tomo I. Daniel Jorro, Editor, Madrid.
- FRÄNKEL, H., (1993), *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica: una historia de la épica, la lírica y la poesía griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Editorial Visor. Madrid.
- JAEGER, W., (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México.
- LESKY, A., (1976), *Historia de la literatura griega*. Editorial Gredos, Madrid.
- NILSSON, M. P., (1953), *Historia de la religiosidad griega*. Editorial Gredos, Madrid.
- POMEROY, S. B. et al., (2001), *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*. Editorial Crítica, Barcelona.
- PRÉAUX, C., (1984), *El mundo helenístico: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)*. Editorial Labor, Barcelona.
- REYES, A., (1987), *La filosofía helenística*. Fondo de Cultura Económica, México.
- TARN, W. y GRIFFITH, G. T., (1969), *La civilización helenística*. Fondo de Cultura Económica, México.

EL ENCUENTRO ENTRE FILOSOFÍA Y REVELACIÓN EN EL DE PRINCIPIIS DE ORÍGENES¹

SAMUEL FERNÁNDEZ

*Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
sfernane@puc.cl*

Resumen

El artículo busca comprender cómo se da la interacción entre filosofía y cristianismo en una obra emblemática para este tema como el *De principiis* de Orígenes. Después de contextualizar el problema, se examinan las afirmaciones programáticas del prólogo y luego se estudian algunos casos doctrinales paradigmáticos: la incorporealidad de Dios, el carácter creado de la materia y la encarnación. El artículo concluye con un balance.

Palabras clave: Orígenes, teología patristica, filosofía.

Abstract

The article tries to understand how the interaction between Philosophy and Christianity is given in an emblematic work, for this topic, as Origen's *De principiis*. After contextualizing the problem, the article studies some programmatic statements of the prologue and then some paradigmatic doctrinal cases: the immateriality of God, the created character of matter and incarnation. Then, the text concludes with a balance.

Keywords: Origen, Patristic Theology, Philosophy.

INTRODUCCIÓN: EL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA REVELACIÓN HISTÓRICA

En el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, Friedrich Nietzsche sostuvo, con una frase lapidaria, que el encuentro del cristianismo con el helenis-

¹ Este trabajo presenta resultados del proyecto Fondecyt 1120687 (2012/2014).

mo significó una *corrupción* del cristianismo, que habría llegado a ser un «*platonismo para el vulgo*». Según a esta idea, la teología cristiana habría sacrificado su propia identidad en función de una adaptación indiscriminada al espíritu griego. Este juicio, desarrollado y difundido por Adolf von Harnack, ha sido contestado también desde el punto de vista histórico². En la presente exposición, nos proponemos revisarla desde el estudio de un texto paradigmático, para el encuentro entre filosofía griega y revelación bíblica, como el *De principiis* de Orígenes.

1. CONTEXTO CULTURAL Y PROPÓSITO DEL *DE PRINCIPIIS*

Para comprender el propósito del *De principiis*, es necesario dar una mirada al ambiente en que surge y a sus destinatarios. En una de sus cartas, Orígenes asegura que se le acercaban tanto herejes como los que provenían de la educación griega, sobre todo filósofos³. Y Eusebio señala que «*acudían a él con el fin de experimentar la pericia de este hombre en las doctrinas sagradas*»⁴. Algunos de ellos, según Eusebio, «*procedían de la ilustración y de la filosofía, y poco a poco se iban sometiendo a la enseñanza que él daba*»⁵. Esta noticia acerca de los auditores del maestro de Alejandría ilumina un interesante texto en el que Orígenes describe el itinerario de Ambrosio, su mecenas, y justifica su propia producción literaria:

«Así pues tú mismo [Ambrosio], por la ausencia de los [maestros] que se ocupan solícitamente de las cosas superiores y porque, en tu amor por Jesús, no soportabas una fe irracional y vulgar,

² Cf. W. Pannenberg, «La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 93-149; L. Scheffczyk, «La helenización del cristianismo: Reflexiones de actualidad», *RET* 41 (1981) pp. 469-481; J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid: Encuentro, 2007.

³ Cf. Eusebio, HE, VI,19,12. Se cita de acuerdo a Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por A. Velasco-Delgado, Madrid: BAC, 1997 (en adelante, Eusebio, HE). Las abreviaturas de las de *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma: Città Nuova, 2000.

⁴ Eusebio, HE, VI,18,2 (BAC 350, p. 380).

⁵ Eusebio, HE, VI,3,13 (BAC 350, pp. 357-358).

habías adherido a las doctrinas [gnósticas], de las que después te apartaste»⁶.

Según Orígenes, Ambrosio, al no encontrar una presentación racionalmente satisfactoria de la fe cristiana y al no poder tolerar «una fe irracional y vulgar» (ἄλογος καὶ ἰδιωτικὴ πίστις), «por amor a Jesús», abandonó la Iglesia y adhirió a las doctrinas gnósticas⁷. Dos elementos fundamentales ofrece este texto: que en la comunidad eclesial existía un tipo de fe que era vista como irracional por los alejandrinos ilustrado, y que a causa de esta presentación de la fe, estos alejandrinos se sentían atraídos por el gnosticismo, que aparecía como una versión del cristianismo aceptable para alguien que no estaba dispuesto a abandonar la razón.

Otras fuentes confirman esta misma situación. Por una parte, según Celso, los cristianos exigían a sus seguidores «creer inmediatamente» (CC VI,7; VI,10), y, como no eran capaces de argumentar, decían: «No investigues, sino cree» (CC I,9; III,44; VI,7-14); por lo mismo, sólo llamaban a estúpidos e ignorantes: «El maestro cristiano anda en búsqueda de los necios» (CC III,74) y convocaban «a tontos, plebeyos, estúpidos, mujercuelas y chiquillos» (CC III,49; I,27; III,18; 50; 55; VI,12-13)⁸. Y, por otra parte, el mismo Orígenes se lamenta de que la mayoría de los cristianos, que él llama los «simpliciores», no tienen interés por profundizar su fe y, por su negligencia, llegan a aceptar «fábulas estúpidas» y a pensar acerca de Dios «cosas que no se podrían pensar ni siquiera del más injusto de los hombres»⁹.

Esta fe irreflexiva era un obstáculo para los más inquietos intelectualmente y, en cambio, la vía gnóstica se presentaba como el único cristianismo racionalmente aceptable. Hay que recordar que, a inicios del

⁶ In Io. Com., V, fr. VIII.

⁷ Cf. Eusebio, HE, VI,18,1.

⁸ Cf. S. Fernández, «El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo», en *Teología y Vida* XLV (2004) pp. 238-257.

⁹ Prin IV,2,2; CtCom prol., II,14; MtCom XVII,35. Cf. G. af Hällström, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1984). Las traducciones del *De principiis* son propias y han sido realizadas a partir de la edición de P. Koetschau, *De Principiis*. Origenes Werke V. Leipzig: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 1913, críticamente revisada.

siglo II, todavía no era fácil establecer con claridad los límites entre la comunidad eclesial y los grupos gnósticos¹⁰. En este contexto, Orígenes explica por qué él está dedicado a escribir libros:

Si nosotros calláramos, sin presentar contra los [heterodoxos] las doctrinas verdaderas y salvíficas, ellos se apropiarán de las almas más golosas (λίχνοι), que por falta de alimento salvífico se lanzan ávidamente sobre los alimentos prohibidos, verdaderamente impuros y abominables¹¹.

Este texto refleja la preocupación que impulsa a Orígenes a elaborar una exposición intelectualmente responsable del cristianismo, para que estos creyentes ilustrados de Alejandría, ávidos del alimento salvífico, no adhirieran a las doctrinas gnósticas. Este dato ha sido confirmado por un texto, de contenido autobiográfico, perteneciente a las homilías sobre los salmos, recientemente restituidas a Orígenes:

En nuestra temprana edad florecían las herejías y parecían muchos los que se reunían en torno a ellas. Todos los que eran ávidos golosos (λίχνοι) por las enseñanzas de Cristo, al no encontrar maestros adecuados en la Iglesia, a causa del hambre [de doctrina] imitaban a los que, en una hambruna, comen carne humana¹².

Nuevamente aparecen estos alejandrinos «ávidos por las enseñanzas de Cristo», que atraídos por el gnosticismo, y que corresponden perfectamente con los griegos ilustrados descritos por la carta de Orígenes, por el fr. V del *Comentario a Juan* y por la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio. Y además, todos estos textos están referidos al ambiente y al período específico de la redacción del *De principiis*.

Por otra parte, algunos textos del *Περὶ ἀρχῶν* confirman y complementan estas observaciones. En el *De principiis*, Orígenes afirma que él escribe en función de los que «aún creyendo, acostumbra a escudriñar la razón en nuestra fe» (*Prin* IV,4,5) y para que su propio silencio «no alimente

¹⁰ Cf. Eusebio, *HE*, VI,2,13-14; A. Jakab, «Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène», en L. Perrone, *Origeniana octava*, vol. I, Leuven: BETL, 2003, pp. 93-104.

¹¹ *In Io. Com.*, V, fr. VIII.

¹² *SalHom* 77, f. 233r. Cf. L. Perrone, «Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314», en *Adamantius* 18 (2012) pp. 41-58

la insolencia de los herejes» (Prin II,9,6). Y busca «fortalecer la fe con la razón» (Prin IV,1,1). De hecho, cuando enfrenta el problema de la resurrección corporal, explicitando sus motivaciones, declara que se debe discutir acerca de la resurrección «sobre todo por el hecho de que algunos tropiezan con la fe eclesial, como si creyéramos de manera estúpida y necia acerca de la resurrección, especialmente los herejes» (Prin II,10,1), y un poco después, rechaza la teología de aquellos cristianos que «por la estrechez de su entendimiento y la pobreza de su explicación, introducen una comprensión muy vulgar y baja de la resurrección del cuerpo» (Prin II,10,3)¹³. La combinación de estos datos permite afirmar que, en el Περὶ ἀρχῶν, Orígenes busca ofrecer una presentación razonada de la fe eclesial, porque la fe de algunos creyentes aparece estúpida para un griego que no está dispuesto a abandonar la razón, y esto es motivo de tropiezo para estos cristianos ilustrados de Alejandría que no toleran una fe irracional.

2. EL PROGRAMA DEL *DE PRINCIPIIS* DE ACUERDO AL PREFACIO

En el prefacio del tratado, Orígenes ofrece algunas afirmaciones programáticas que tienen vital importancia para nuestro tema, que vale la pena citar con cierta amplitud.

Después de afirmar que los que creen en Cristo discrepan no sólo en puntos pequeños, sino también en algunos de máxima importancia, Orígenes recuerda que es necesario fijar una línea cierta y una regla clara acerca de cada uno de estos puntos, para luego investigar sobre los demás¹⁴. De este modo, pone en contacto la regla de fe con la investigación. En el párrafo que sigue, aborda esta distinción de modo explícito:

«Se debe saber que los santos apóstoles, predicando la fe en Cristo, transmitieron de modo muy claro algunos [puntos], sin duda los que consideraron necesarios para todos los creyentes, incluso para aquellos que se mostraban más negligentes para la investigación del conocimiento divino; pero, la comprensión racional de la afirmación de aquellos [puntos] la dejaron para la investigación a los que habrían merecido los excelentes dones del

¹³ También en *Contra Celso* Orígenes insiste en la necesidad de buscar una comprensión profunda de la fe en la resurrección, *Cels* V,14-18.

¹⁴ Cf. Orígenes, *Prin* I, *praef.*, 2.

Espíritu y, en especial, a los que habrían alcanzado, por el propio Espíritu Santo, la gracia de la palabra, la sabiduría y el conocimiento (cf. 1Co 12,8-9). Acerca de otros [puntos] declararon su existencia, pero callaron su modo y su origen, sin duda para que los más diligentes que los sucedieran y que fueran amantes de la sabiduría pudieran realizar un ejercicio en el cual mostrar el fruto de su ingenio; es decir, para aquellos que hubieran llegado a ser dignos y capaces de recibir la sabiduría»¹⁵.

Este interesante párrafo, a primera vista, parece establecer sólo una distinción entre los puntos explícitamente predicados por los apóstoles, que son necesarios para todos, y los elementos que quedaron para la investigación de «*los amantes de la sabiduría*». Pero, en la primera parte de este texto, Orígenes asegura que también los puntos doctrinales básicos y necesarios, predicados explícitamente por los apóstoles, son susceptibles de ser comprendidos racionalmente. Es decir, el maestro de Alejandría no restringe la utilidad de la razón sólo al ámbito de la investigación teológica, sino que extiende el uso de la razón a los puntos básicos de la fe: los elementos fundamentales de la fe tienen la capacidad de ser comprendidos por medio de la razón. Y esta comprensión racional otorga mayor valor a la fe. De hecho, en el *Contra Celso* afirma que: «*Según el beneplácito del Logos, los dogmas articulados con la razón y la sabiduría superan por mucho a la fe desnuda*»¹⁶.

Lo más relevante, para nuestro propósito es la convicción de que los elementos de la fe pueden ser comprendidos por la razón y, por lo tanto, pueden conformar un conjunto orgánico. Así lo declara al final del prefacio:

«Así pues, de acuerdo al mandato que dice: “*Iluminaos vosotros mismos con la luz del conocimiento*” (Os 10,12 LXX), es necesario que estos como elementos y fundamentos sean utilizados por todo el que desea realizar, por medio de la razón, a partir de todos ellos, un cierto ordenamiento y conjunto orgánico (*seriem quandam et corpus... perficere*); para que busque cuál es la verdad que está en cada una de las afirmaciones evidentes y necesarias; y constituya, como dijimos, un único conjunto orgánico (*corpus efficiat*), con ejemplos y afirmaciones, tanto con las que haya encontrado en

¹⁵ *Prin I, praef.*, 3.

¹⁶ *Cels I,13*.

las santas escrituras, como con las que haya descubierto a partir del examen de la misma concatenación lógica»¹⁷.

El texto contiene afirmaciones muy compactas que vale la pena desarrollar. En primer lugar, se sostiene que los elementos de la fe pueden constituir, con el uso de la razón un *corpus*, es decir, un conjunto orgánico; lo que implica que entre ellos no hay contradicción, sino una armonía racional. En el *Comentario a Juan*, habla de «reunificar con la sabiduría el único cuerpo de la verdad»¹⁸; y en el *Comentario al Cantar de los cantares*, recuerda que «los principios de la fe están fuertemente ligados entre sí»¹⁹.

Ahora bien, los elementos capaces de configurar un conjunto armónico no son simplemente «las afirmaciones evidentes y necesarias», sino la verdad que está en cada una de ellas; es decir, si bien no necesariamente hay armonía racional en el nivel literal de las afirmaciones de fe, la armonía se verifica entre las verdades que ellas contienen; en otras palabras, la armonía no necesariamente se encuentra en el nivel literal, pero siempre en el nivel espiritual de las afirmaciones de fe. Por último, el conjunto orgánico, como dice al final, se configura con las afirmaciones que provienen de la escritura (entendida espiritualmente) y con las que se decubren a partir del examen de la misma concatenación lógica (*ex consequentiae ipsius indagine*). Esta última afirmación está en plena continuidad con la manera de Orígenes de comprender la escritura, la cual a nivel de la letra, a veces, es contradictoria, pero a nivel del espíritu siempre es coherente. Es decir, la coherencia (εἰρμός) no se da a nivel de la letra (λέξις), sino del sentido espiritual (νοῦς) del texto.

Esta confianza de que la fe tiene la capacidad de ser comprendida por la razón no es una convicción compartida por todos los ambientes cristianos de los primeros siglos. Hay que reconocer que la acusación pagana contra el cristianismo, de ser una fe irracional, debió tener una buena base en algunos ambientes cristianos. Según Celso, los cristianos mandan: «No investigues, sino cree... Buena cosa es la necedad» (CC I,9); «¡Que nadie se dedique a la ciencia!» (CC III,75); y también:

¹⁷ *Prin I, praef.*, 10.

¹⁸ *In Io. Com.*, XIII,303: «τὸ ἐν σῶμα τῆς ἀληθείας μετὰ σοφίας συναχθῆναι».

¹⁹ *In Ct. Com.*, II,10,5. También Ireneo habla del único cuerpo de la verdad, cf. *Adv. haer.*, II,27,1.

«*Cree si quieres salvarte, o márchate*» (CC VI,11); así también, según Teófilo, los paganos «*dicen que [los cristianos] no tenemos nada que decir como demostración de nuestra verdad*» (Autol., III,4,2). De hecho, contamos con afirmaciones cristianas tales como: «*¿Qué tienen que ver Atenas y Jerusalén?, ¿la academia y la Iglesia? [...]. No se requiere la curiosidad después de Jesucristo, ni investigación, después del evangelio*» (TERTULIANO, *Praes.*, VII,8; cf. XIV,2-5). De este modo, si bien es indudable el aporte de autores como Justino y Clemente en función de la comprensión del evangelio, esta empresa origeniana de sistematizar el contenido del evangelio de modo racionalmente orgánico parece ser una contribución de Orígenes que marcará el rumbo de la teología cristiana de modo irreversible.

3. EJEMPLOS DE LA INTERACCIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y REVELACIÓN EN EL *DE PRINCIPIIS*

Ahora bien, ¿cómo se verifica en la práctica esta interacción entre filosofía griega y revelación bíblica en el programa origeniano de elaborar, por medio de la razón, un único cuerpo de doctrina con los diversos elementos de la fe? La respuesta es compleja y es posible aproximarse a ella por medio de algunos ejemplos.

a. La incorporealidad de Dios

La cuestión del carácter corporal o incorporeal de Dios, en la Iglesia primitiva, no era una cuestión definida. Según Orígenes, afirman esto, «*puesto que en muchos lugares de la divina escritura leemos que Dios habla a los hombres, por esto los judíos, pero también algunos de los nuestros, pensaron que Dios debía ser concebido a la manera de un hombre, es decir, dotado de aspecto y de miembros humanos*»²⁰. O bien, porque consideran que la imagen de Dios reside en el cuerpo: «*Si alguno piensa que el hecho a imagen y semejanza de Dios es este hombre corpóreo, parece suponer que Dios mismo es corpóreo y de forma humana*»²¹. Es decir, ciertas afirmaciones bíblicas (el rostro de Dios, la mano, etc., o la imagen y semejanza) impulsan a algunos cristianos a creer que Dios es corpóreo. Estos cristianos, que imaginaban a Dios de modo corpóreo,

²⁰ *HGn* III,1 (BPa 48, 130); cf. *HNm* XXIII,2; *HGn* VIII,10.

²¹ *HGn* I,13 (BPa 48, 90); cf. *Heracl* 12; Gn 1,26.

son el blanco de las críticas de Celso²², puesto que la idea de un Dios antropomorfo horrorizaba a los filósofos, en especial a los de formación platónica. Refiriéndose a los filósofos, Orígenes dice: «*Nos ensordecen insolentemente diciendo que al Dios excelso, invisible e incorpóreo no le conviene tener comportamientos humanos*»²³. Pero, ¿quiénes son los que afirman que Dios es corpóreo? En su *Comentario a Romanos*, Orígenes habla contra los antropomorfitas que pertenecen a la Iglesia (*CRm* I,19), y en su *Comentario al Génesis* menciona entre ellos a Melitón de Sardes (*CChG* 15,72; *PG* XII, 93a-b). Un autor cristiano influenciado por el estoicismo, como Tertuliano, a propósito de *Jn* 4,24, afirma: «*¿Quién negará que Dios es cuerpo, y si bien Dios es espíritu, el espíritu es un género particular de cuerpo (corpus sui generis)*»²⁴. Y así, los partidarios de un Dios corpóreo no se cuentan sólo entre los cristianos simples, sino también entre los creyentes ilustrados de tradición estoica²⁵.

En este contexto, ¿cuál es la actitud de Orígenes? Es bien conocida la insistencia del *De principiis*, en especial de su primer capítulo, en favor de la absoluta incorporealidad de Dios. Para realizar esta tarea, el maestro alejandrino examina los versículos bíblicos que parecen señalar que Dios es corporal (ej. *Dt* 4,24; *Jn* 4,24). Frente a estos textos, afirma:

«Todas las cosas que se dicen corporalmente acerca de Dios: dedos, manos, brazos, ojos, boca o pies, afirmamos que no se refieren a estos miembros humanos, sino que por medio de estas denominaciones de miembros corpóreos se refieren ciertas potencias suyas»²⁶.

Algo muy semejante dice en el *Comentario a Juan*:

«Cuando se ha hablado de mano, brazo o dedo de Dios, nosotros

²² Cf. *Cels* VII,34; IV,14; VI,71; IV,73; IV,72; VIII,13. Además *CCt* III,13,46; *Clo* XIII,125; *Orat* XXIII,3.

²³ *HGn* III,1 (BP_a 48, 130).

²⁴ *Adv. Prax.*, 7,8; cf. *Carn.*, 11,4: «*Nada hay incorporal*».

²⁵ Cf. Tertuliano, *Anim.*, 5,2 (se apoya en los estoicos); Clemente, *Strom.*, V,89,2; además: «*Los estoicos dicen que Dios es cuerpo*», *Cels* I,21; IV,14. También Taciano afirma que Dios es espíritu, pero rechaza la asociación entre este espíritu y el espíritu material de los estoicos (*Orat.*, 4), y afirma: «*Hay quien dice que el Dios perfecto es cuerpo, pero yo [afirmo] que es incorpóreo (ἄσώματος)*», *Orat.*, 25.

²⁶ *Prin* II,8,5.

no atamos nuestro pensamiento a la expresión literal, sino que buscamos cómo entender esto sanamente (ὕγιῶς) y de una manera digna de Dios (ἄξιως θεοῦ)»²⁷.

Orígenes se vale de una argumentación corriente en la tradición platónica, presente en Albino²⁸, para mostrar que el verdadero sentido de las expresiones bíblicas no implica la corporalidad de Dios, y recuerda a Numenio para mostrar, en contra de Celso, que la Biblia concibe a Dios como incorpóreo (ἄσωμάτω)²⁹. Es decir, Orígenes sobre la base de la tradición filosófica griega, en especial, platónica busca clarificar el verdadero sentido de la revelación bíblica que, leída de modo literal, apoya la idea de que Dios es corporal. De este modo, en este caso, la filosofía platónica orienta la manera de interpretar la escritura y, en cierto sentido, critica la interpretación más inmediata y extendida. O sea, en este ejemplo, la filosofía es clave hermenéutica de la revelación.

b. El carácter creado de la materia

La creación de la nada, que implica que la materia es creada, era un dato que Orígenes consideraba como tradicional. El texto de 2Mac 7,28 y el primer mandamiento del Pastor de Heramas eran los *loci classici* para este tema:

«Pero, para que, también a partir de la autoridad de las escrituras, creamos que esto es así, escucha cómo, en los libros de los Macabeos, donde la madre de los siete mártires exhorta a uno de sus hijos a soportar los tormentos, es reafirmada esta doctrina, pues dice: “Te ruego, hijo, mira el cielo, la tierra y todo lo que hay en ellos, y viendo esto comprende que Dios, cuando esto no existía, lo hizo” (2Mac 7,28). Y también en el libro de *El Pastor*, dice en el primer mandamiento: “En primer lugar, cree que Dios es uno, que creó y estableció todo y que, a partir de aquello que no era, hizo que todo existiese” (Mand. I,1)»³⁰.

²⁷ *In Io. Com.*, I,282.

²⁸ Cf. *Didascálicos*, X,8.

²⁹ *Cels* I,15: «Numenio, pues, en el libro primero *Sobre el bien*, hablando de las naciones que concibieron a Dios como incorpóreo, entre ellas contó a los judíos, y no vacila en alegar en su escrito palabras de los profetas, que él interpreta figuradamente».

³⁰ *Prin* II,1,5; cf. *Prin* I,3,3. Cf. ; Hermas, *Pastor*, Mand., II,1,5; Vis., I,1,6; Justino, *Apol.*, I,59,1-6; I,67,7 (pero I,10,1; I,59,1); Taciano, *Orat.*, 5,3 (indirecto); Aristides, *Apol.*, 4; Teófilo, *Autol.*, I,4,5; II,4,4-6; II,10,1; II,13,1; Hipólito, *Noet.*,

Pero, la creación de la nada estaba en contraste con el pensamiento filosófico. Así lo reconoce Orígenes: «*Casi toda la filosofía [...] disiente de nosotros cuando dice que la materia es coeterna con Dios*»³¹. Efectivamente, Platón, Albino y Numenio, entre otros, afirman el carácter ingénito de la materia³²; y sólo muy pocos cristianos compartieron esta idea³³. En este caso, para Orígenes, el dato tradicional prima sobre la convicción filosófica:

«Que todo ha sido creado por Dios y que no hay ningún ser que no haya recibido de Dios el mismo hecho de existir, es confirmado por muchas afirmaciones de toda la Escritura. Por ellas se rechazan y refutan las [opiniones] que falsamente son propuestas por algunos, ya sea acerca de la materia coeterna a Dios...»³⁴.

De este modo, si bien la tradición filosófica griega, de modo casi unánime, declara que la materia es increada, Orígenes afirma lo contrario porque reconoce que el carácter creado de todo, a excepción de Dios, es un dato revelado por la escritura.

Esta divergencia entre filosofía griega y revelación bíblica no se refiere para nada a un punto marginal. Basta recordar que en la tradición platónica, que se había vuelto «koiné filosófica» en la época imperial, definía los primeros principios como Dios, las ideas y la materia³⁵. Es decir, afirmar que la materia no es uno de los principios, sino que proviene de Dios, que es el único principio, equivalía a trastornar todo el edificio doctrinal de la filosofía de la época.

Simplificando mucho las cosas, si en el primer ejemplo, la incorporali-

X,1; Tertuliano, *De praes.*, XIII,1-2; Ireneo, *Adv. haer.*, II,1,1; II,28,7; II,30,9; IV,20,2; *Dem.*, 4; Ps.-Hipólito, *Refut.*, VII,22,3; Orígenes, *Prin* II,1,4-5; II,2,1; *Clo* XXXII,187; *Clo* I,103.

³¹ *HGn* XIV,3 (BPa 48, 285).

³² Cf. Platón, *Tim.*, 48-53; Albino, *Did.*, VIII,2 y Numenio, fr. 52 (des Places).

³³ En ámbito cristiano, Hermógenes negó la creación de la nada, cf. Ps.-Hipólito: «*Un cierto Hermógenes, queriendo, él también, imaginar algo nuevo, enseñó que Dios hizo el mundo a partir de una materia coeterna e increada*», *Refut.*, VIII,17,1; cf. X,28; Tertuliano, *Hermog.*, II,1-III,1; VI,1-3.

³⁴ *Prin* I,3,3.

³⁵ Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York: Cornell University Press, 1996, *passim*.

dad de Dios, la filosofía griega «critica» al dato bíblico; en este segundo ejemplo, el dato bíblico «critica» a la doctrina filosófica tradicional.

c. La encarnación del Hijo de Dios

Indudablemente, otro punto central en que se puede estudiar el encuentro de la filosofía griega con la revelación cristiana es la encarnación³⁶. El carácter escandaloso de la encarnación, para la mentalidad griega, es señalado por Orígenes en una homilía:

«Aún más, cuando dices [a los infieles] que el Señor de la majestad fue crucificado y que el Hijo del hombre es el que ha bajado del cielo, ¡cuán tortuosas y difíciles parecen estas cosas!»³⁷.

Esta dificultad se refleja en el *De principiis* en las múltiples advertencias que Orígenes realiza antes de hablar del Hijo de Dios hecho hombre:

«Entre todos sus milagros y maravillas, éste supera totalmente la admiración de la mente humana, y la fragilidad de la inteligencia mortal no encuentra cómo puede captar o comprender que se deba creer que una tal potencia de la grandeza divina, aquel mismo Logos del Padre y la misma Sabiduría de Dios, en que fue creado todo lo visible y lo invisible, estuvo dentro de la delimitación del propio hombre, que apareció en Judea; además, que la Sabiduría de Dios entró en el vientre de la mujer, nació como niño y emitió un gemido como el de los niños que lloran; luego, que se narra que incluso fue sacudido en la muerte...»³⁸.

Si bien el texto extrema el carácter paradójico de la encarnación, Orígenes no abandona su convicción de que la economía divina es susceptible de ser comprendida. Por ellos se pregunta cómo «captar y comprender» lo que se cree. El texto continúa:

«Entonces, cuando veamos en él algunas [realidades] tan humanas, que en nada parece que se apartan de la común fragilidad de los mortales, y algunas tan divinas, que no corresponden a ningún otro, sino a la primera e inefable naturaleza, la estrechez del

³⁶ Para ser más exactos, habría que hablar de «humanación» o «hominización», en vez de «encarnación», porque se trata de que el Hijo de Dios se hizo hombre, y no sólo que asumió la carne. De todos modos, hecha esta aclaración, por comodidad, utilizaremos encarnación.

³⁷ *HEx* V,3.

³⁸ *Prin* II,6,2. Cf. Col 1,16.

intelecto humano se paraliza y es abatida por el estupor de tanta admiración, ignora de qué se debe apartar, qué debe mantener y en qué se debe modificar: si percibe a Dios, ve al mortal; si lo considera hombre, distingue al que vuelve de entre los muertos con el trofeo, habiendo conquistado el reino de la muerte. Por lo cual, con todo temor y reverencia, se debe considerar que en un sólo y el mismo de tal manera se muestra la verdad de ambas naturalezas, de modo que nada indigno o inadecuado se perciba en aquella inefable sustancia divina, ni, por otro lado, los hechos ocurridos sean considerados falsas imágenes engañosas»³⁹.

Este texto contiene una enorme riqueza respecto de nuestro tema. En primer lugar, el punto de partida es la revelación histórica («*cuando veamos en Cristo algunas realidades tan humanas... y algunas tan divinas*»). Ante los paradójicos datos de la escritura, lo que se llena de confusión y de estupor por su estrechez es el intelecto humano, es decir, Orígenes no renuncia a la convicción de que la aún estrecha razón humana no debe ser abandonada para adentrarse en la encarnación del Hijo de Dios. Luego, en una compacta frase, afirma que el intelecto humano «*ignora de qué se debe apartar, qué debe mantener y en qué se debe modificar*», es decir, frente a los datos de la revelación histórica, que proviene de la escritura, el intelecto debe realizar un discernimiento: de qué se aparta, qué mantiene y en qué se modifica. Luego plantea el problema: el desafío intelectual que propone consiste en comprender cómo en un solo sujeto coinciden ambas naturalezas, sin afirmar nada indigno de la divinidad, ni disminuir la realidad de su humanidad, es decir, el problema capital de la cristología. En lo sucesivo, intentará dar una explicación a este misterio, sobre todo, sobre la base del alma mediadora, que tiene la capacidad de estar unida a la carne y estar unida al Logos⁴⁰. Pero, más allá de la solución origeniana, nos interesa el hecho de que en este punto neurálgico

³⁹ *Prin* II,6,2. Este párrafo fue citado bajo el nombre de San Basilio por el papa León Magno en el año 458, en su *Carta* 104, fr. 14 (Schwartz, ACO II,4, 125,1-9). Es interesante notar que, en medio de las violentas controversias cristológicas del siglo V, se cite –aún sin saberlo– un texto de Orígenes como *auctoritas* doctrinal.

⁴⁰ *Prin* II,6,3: «Entonces, gracias a esta sustancia del alma, que hace de mediador entre Dios y la carne (pues no era posible unir la naturaleza de Dios con el cuerpo sin un mediador), nace, como dijimos, el Dios-hombre, dado que existía esta sustancia intermedia, para la cual no era antinatural asumir un cuerpo; y, por otra parte, a aquella alma, en cuanto sustancia racional, tampoco le era antinatural ser capaz de Dios, a quien, como ya dijimos, toda ella ya se había abandonado como al Logos, a la Sabiduría y a la Verdad». Sobre el alma mediadora, cf. Platón, *Tim.*, 35a; Taciano, *Orat.*, 15; Ireneo, *Adv. haer.*, V,9,1.

de la fe cristiana ni abandona los datos de la revelación, ni abandona la razón: aún la encarnación es susceptible de ser pensada.

4. CONCLUSIÓN

Sin duda, para dar conclusiones definitivas no basta el estudio de tres ejemplos, sino que haría falta un examen de cada uno de los capítulos del *De principiis*. De todos modos, considero que los tres ejemplos expuestos son suficientemente ilustrativos como para poder extraer de ellos algunas constantes que permiten comprender de modo más profundo la manera en que se verificó el encuentro entre filosofía griega y revelación bíblica, frente a la tesis de la helenización como corrupción del cristianismo.

a. La tesis de la helenización del cristianismo supone un helenismo unitario, frente al cual el cristianismo se habría rendido (es decir, corrompido), pero nuestro recorrido por el *De principiis* nos ofrece un cuadro bien diferente. El contexto intelectual en que vive Orígenes está marcado por el pluralismo filosófico, frente al cual cabían múltiples opciones. Entonces, nos podemos preguntar: ¿por qué Orígenes optó por la trascendencia divina del platonismo y no por el monismo materialista estoico?; y si optó por el platonismo, ¿por qué rechazó la materia ingénita y profesó la creación de la nada?; y si rechazó el materialismo estoico, ¿por qué aceptó la moral estoica y su reflexión sobre el libre albedrío⁴¹?; y si aceptó la moral estoica, ¿por qué la modificó radicalmente, aportando el influjo de la caridad y liberándola del determinismo propio del espíritu griego? También, en el tema de la providencia divina, Orígenes toma postura a favor de algunas corrientes y en contra de otras. De este modo, el sistema de Orígenes no sólo se estructura sobre la base de aceptación o rechazo de la filosofía griega, sino sobre la base de la aceptación o rechazo de diversas posibilidades presentes en la filosofía griega.

b. Algo semejante se puede decir acerca de la teología cristiana. En cada caso particular, por ejemplo, frente a la corporalidad o incorporealidad de Dios, también la tradición teológica cristiana ofrecía varias alternativas, es decir, Orígenes, también la teología cristiana permitía la opción por el Dios corporal de Tertuliano o por el Dios incorporeal de los apologistas. De este modo, en el *De principiis* podemos estudiar el encuentro de las filosofías griegas con las diversas interpretaciones de la revelación cristia-

⁴¹ Cf. *Prin* III,1.

na. Al desmontar el carácter monolítico de la filosofía y de la revelación, aparece la necesidad de matizar cualquier interpretación simplista de este fundamental encuentro.

c. La opción de Orígenes consiste en elaborar un sistema, en el sentido de establecer un cuerpo orgánico, capaz de dar respuesta a las grandes preguntas de su contexto cultural. Esta opción implica la convicción de que el misterio cristiano es susceptible de ser pensado y que, por lo tanto, la razón humana no debe ser abandonada en ninguno de los momentos de la reflexión. Para Orígenes, la revelación no implica una serie de límites a la investigación, sino los datos desde donde se piensa la realidad completa.

d. Si la teología cristiana patrística hubiese renunciado a su novedad y se hubiese adaptado sin más al helenismo, no habría resultado tan paradójica para los intelectuales cristianos, ni habría encontrado una oposición intelectual entre los paganos⁴². Si, en la mente de Orígenes, la presencia de Dios en Jesús hubiese sido comprendida dentro del horizonte cultural del helenismo, entonces no habría experimentado el estupor al examinar la encarnación que está presente en el *De principiis*.

e. Por otra parte, acusar a Orígenes de pensar como griego y no como cristiano es simplemente un despropósito. Orígenes es un griego y no puede pensar sino como griego, tal como Pedro y Pablo piensan en sus propias categorías culturales, así también los cristianos de todos los tiempos. De hecho, incluso Jesús, cuando predica oralmente el evangelio, lo hace situado culturalmente. La revelación no pretende transmitir la cultura semítica, sino el evangelio, pero no puede sino hacerlo siempre en el horizonte de una determinada cultura, con sus posibilidades y limitaciones.

f. Una última observación, que va más allá de lo que hemos visto en Orígenes, nace de la constatación histórica de que, para pensar y transmitir los elementos más característicos del evangelio, la teología cristiana no siempre utilizó los conceptos ya establecidos en el helenismo, sino que debió *crear* un lenguaje nuevo, otorgando, a veces, un contenido nuevo a palabras que, en su uso corriente, tenían otro significado. El contenido de

⁴² S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», en ANRW, II 23/2, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980, pp. 1055-1118.

términos como «Dios», «providencia», o «materia» quedan radicalmente modificados al ser pensados desde la revelación cristiana.

Por ello, la revelación histórica, que tiene su cumbre en Jesucristo, implica una verdadera novedad para los conceptos filosóficos y religiosos acuñados antes de la aparición histórica de Jesús. Esto implica una continuidad y una discontinuidad con la tradición filosófica y religiosa anterior. Así, la relación entre revelación y filosofía es *de ida y vuelta*: la teología utiliza los conceptos filosóficos para pensar la revelación, pero este uso modifica los mismos conceptos filosóficos. De aquí surge el carácter siempre inacabado de la teología, porque la realidad revelada debe expresarse por medio de conceptos filosóficos, pero, a la vez, se resiste a dejarse expresar por estos conceptos. Entonces, no sólo se aplican los conceptos filosóficos griegos, ya establecidos, al Dios cristiano, sino que la revelación misma exige una ampliación del lenguaje filosófico: «*Necesitamos una ontología a causa de la teología*», pues las respuestas patrísticas «*no sólo son aplicación, sino también transformación de la filosofía griega*»⁴³.

⁴³ K. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 25. 28.