

A stylized, high-contrast illustration in a folk-art or graphic style. The central figure is a bishop, depicted from the chest up, wearing a mitre and a green cloak over a red garment. He has a serious expression and is looking slightly to the right. To his left, a woman with curly hair is shown in profile, her hands clasped in prayer. The background features a large yellow circle behind the bishop's head, and a green, leafy vine-like pattern on the right. The overall color palette is dominated by yellow, green, red, and black.

Lineamientos de ética en el periodo patrístico

Jacob Bugarza



MÉXICO

FACULTAD DE EDUCACIÓN Y HUMANIDADES

LINEAMIENTOS DE ÉTICA EN EL PERIODO PATRÍSTICO

Jacob Buganza



Lineamientos de ética en el periodo patrístico / Jacob Buganza.—Primera edición.— México : Universidad Anáhuac México, Facultad de Educación y Humanidades, 2025.

1 recurso en línea (316 páginas)

Incluye bibliografía

ISBN: 978-607-8566-88-4 (libro electrónico)

1. Persona -- Aspectos filosóficos. 2. Personalismo -- Aspectos filosóficos.
3. Humanismo -- Aspectos filosóficos. 4. Filosofía moderna.

1. Jacob Buganza.

L.C.

B828.5

D42

2025

Dewey

141.5

D42

2025

Primera edición, 2025

ISBN: 978-607-8566-88-4 (libro electrónico) PDF

La presente edición digital de la obra

Lineamientos de ética en el periodo patrístico,

le pertenece al editor mediante licencia exclusiva.

https://doi.org/10.36105/publicaciones_hum.2025.01

El editor autoriza el acceso a la totalidad de la obra para su consulta, reproducción, almacenamiento digital en cualquier dispositivo e impresión para uso personal y privado y sin fines de lucro. Ninguna parte de la presente obra podrá ser alterada o modificada ni formar parte de nuevas obras, compilaciones o colecciones. Queda prohibida su difusión y comunicación pública en plataforma digital alguna distinta a la cual se encuentra almacenada, sin permiso previo del editor.

Diseño de portada: VLA. Laboratorio Visual

Diseño de interiores: Nuria Saburit Solbes

Derechos reservados:

© 2025, Investigaciones y Estudios Superiores SC

Universidad Anáhuac México

Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac

Huixquilucan, Estado de México, C.P. 52786

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana.

Registro núm. 3407

CONTENIDO

Prólogo	6
Presentación	11
1. Nota sobre la moral de la <i>Didaché</i>	26
2. El concepto de virtud moral en Clemente de Alejandría	39
3. La noción de virtud moral en el <i>De principiis</i> de Orígenes	59
4. Amor, platonismo y hombre interior en el <i>Comentario al Cantar de los cantares</i> de Orígenes	84
5. Trazos metafísico-morales en san Ireneo	122
6. Bien sumo, virtud moral y literatura pagana en san Basilio de Cesarea	141
7. Metafísica, antropología y virtud moral en san Gregorio de Nisa	167
8. Perfección, virtud y teofanía en <i>De vita Moysis</i> de Gregorio de Nisa	195
9. Apuntes sobre el concepto de virtud moral en <i>De officiis</i> de Ambrosio de Milán	226
10. La antropología al servicio de la ciencia moral en Nemesio de Emesa	253
11. Neoplatonismo y ética en <i>De agone christiano</i> de san Agustín	278
Bibliografía	298

PRÓLOGO

Jacob Buganza nos ofrece un nuevo libro, después de varios que ha publicado, en el cual se nota la maestría que va adquiriendo en la escritura y la investigación. Es un libro nada menos que sobre los Padres de la Iglesia; además, sobre el tema de la ética, el cual es sumamente necesario, delicado y fino.

Nuestro autor comienza con una nota sobre la moral de la *Didaché*. Esto no es en balde, pues es uno de los primeros documentos del cristianismo. En esa obra se señalan los dos caminos, uno del bien y otro del mal, uno a la vida eterna y otro a la perdición sin fin. Es algo muy claro y contundente. Marca la perspectiva de la ética cristiana desde sus orígenes teológicos. Buganza hace bien en tomar inicio en este texto, ya que es fundacional.

Una vez que se ha optado por el camino del bien, son necesarias las virtudes, que son los medios para alcanzar ese fin. Por eso viene después Clemente de Alejandría, y se nos habla sobre su noción de virtud. Me parece muy bien que Buganza indique que la moral cristiana es una moral de virtudes. Por eso se nutre acertadamente de los alejandrinos, que mezclaban su neoplatonismo con el estoicismo, y se daba una síntesis muy acabada de la noción de virtud. Clemente fue muy instruido en la filosofía greco-romana, como lo mostró en sus *Stromata* (tapices o colchas), en los que se entretrejían muchas de las teorías clásicas. Él las aprovechó para el cristianismo, superando las deficiencias que tenían en la gentilidad.

La misma noción de virtud reaparece en Orígenes. Éste fue eximio, a pesar de algunos deslices no tan ortodoxos que tuvo. Fue campeón de la interpretación alegorista de la Escritura, pero también un autor moralista y místico. Gran teólogo dogmático, se mostró en su libro *De principiis* (una de las primeras sumas teológicas), en el que se basa nuestro autor. Pero también se ma-

nifiesta como fuerte moralista y místico, consecuente con su neoplatonismo.

Y a continuación se nos habla de este mismo autor como platónico principal, lo cual se detecta en su concepto del amor (a Cristo y al prójimo), y se nos aparece como excelente maestro de espiritualidad. Orígenes lo fue. En efecto, nada más propio de los místicos que comentar el *Cantar de los cantares*, donde se poetizaban las bodas del alma con Dios. Orígenes aplica en él su exégesis alegórica, que era la propia de los monjes. Es el texto más relevante de ese autor y el que aquí se toma en cuenta por parte de Buganza. Es un acierto de nuestro autor apuntar a la antropología filosófica de Orígenes, que aporta fundamentación a su doctrina moral. En la misma concepción origeniana del hombre radican sus ideas peligrosas –por el dualismo platónico–, en el que se contraponen demasiado el alma y el cuerpo.

Sigue san Ireneo, campeón contra el gnosticismo. Este Santo Padre, además de sensato moralista, fue un profundo metafísico. Lo que hace Buganza es mostrarnos que no hay buena ética sin una buena metafísica, sobre todo, aplicada al ser humano, como antropología filosófica o filosofía del hombre. Esto es una verdad importante, que este autor señala, ya que la antropología filosófica nos hace conocer al ser humano, que es al que se van a brindar las normas éticas, y mal estaría el hacerlo sin tener una idea de ese destinatario. Por eso recoge la antropología de este santo, aún platónica, dividiendo al hombre en cuerpo, alma y espíritu. Pero ya no es tan platónico, pues no ve al cuerpo como algo malo y deleznable.

San Basilio de Cesarea aporta la superación de la literatura pagana en el cristianismo. Pero no la desprecia, sino que la considera como bien dispuesta para la edificación. De ella aprovecha su referencia a la vida virtuosa, como pasaba en los neoplatónicos; pero añade que, en la doctrina cristiana, más excelente, se llega al sumo bien, que es Dios. Buganza pone buen cuidado en resaltar la sapiencia filosófica y teológica de este Santo Padre, que fue calificado de “Grande”, pues fue su mismo bagaje intelectual el que lo hizo ir más allá del legado grecorromano o de la gentilidad.

San Gregorio de Nisa, hermano del Santo Padre anterior, no podía menos que ampliar el pensamiento de aquél sobre la relación de la metafísica con la ética, en forma de antropología filosófica. En efecto, como bien nos hace entender Buganza, la ética requiere de cierto fundamento, y éste debe ser la idea de ser humano, so pena de resultar inhumana por demasiado rígida. La fundamentación de la ética en la antropología filosófica es algo que necesita defenderse en la actualidad, pues muchos moralistas la rechazan o no la tienen en cuenta. Esa fundamentación debería recobrase para la filosofía moral de nuestra época.

El autor del libro añade, acerca del mismo san Gregorio de Nisa, su idea de buscar la perfección en la virtud por medio de la teofanía, como lo expone en su obra *De vita Moysis*. Es el ideal de los monjes: alcanzar la iluminación, el éxtasis o manifestación divina (teofanía), como la que tuvo Moisés. Esto tiene su motivación profunda, ya que Moisés, en varios momentos del cristianismo fue puesto como el modelo de la vida mística, por la relación tan íntima que tuvo con Dios. La familiaridad con la que recibía las revelaciones e inspiraciones divinas era el ideal de los monjes. Nuevamente atina Buganza al indicar la relación de la metafísica con la antropología filosófica y de ésta con la ética. Se trata de una relación de fundamentación, sin la cual no puede darse una adecuada educación moral.

San Ambrosio de Milán fue un santo muy prudente y sensato. Se lo conoce como buen obispo y administrador, por lo que resulta útil revisar su noción de virtud en su obra *De officiis*, muy parecida a la de Cicerón, acerca de los deberes de las personas en la sociedad, en este caso, en la Iglesia. Es bien conocida la influencia que este santo tuvo en la conversión de san Agustín. Hace bien Buganza en resaltar a este Santo Padre, pocas veces tomado en cuenta como se debe. Además de su neoplatonismo, san Ambrosio agregó algo del estoicismo; por eso fue tan buen maestro de ética de virtudes, radicada en el ejercicio y la práctica. Pero, más que en la vigilancia de sí mismo, insistía en la amistad con Dios, que es la santidad.

El autor del libro nos muestra en Nemesio de Emesa más claramente el servicio que la antropología filosófica hace a la ética o ciencia moral. La antropología filosófica, la cual es una ontología de la persona, brinda fundamento a la ética, pues nos dice qué es el hombre, y solamente de ese modo podemos saber qué normas morales se le deben dar para que sean realistas y correspondan a su naturaleza o esencia. Así, se ve la conexión acertada que hace nuestro autor entre metafísica y antropología filosófica, y entre ésta y la ética. Además, en su antropología, Nemesio utiliza la bella imagen del hombre como microcosmos (*De natura hominis*, 1, 23), esto es, como compendio del mundo universo, con lo cual queda abierto hacia lo trascendente o divino.

Del gran san Agustín nuestro autor nos habla con cierta predilección. Aborda su ética neoplatónica en el *De agone christiano*, acerca de la lucha moral del cristiano, el combate por la virtud. El neoplatonismo o platonismo renovado de este gran santo le dio, sin embargo, una concepción algo dualista del ser humano, según la cual el espíritu está pronto para el bien, pero la carne es demasiado débil. Hay un mundo sensible y otro inteligible, y hay que aspirar y llegar a este último. Hay que dirigir la voluntad hacia el Ser de Dios, cosa que hace nuestra alma. Es decir, el alma es lo mejor del hombre y el cuerpo está marcado por el pecado original, con lo cual se da una tendencia innata hacia el mal. Por eso puso tan de relieve la gracia, el auxilio que proviene de Dios y que es el que nos puede hacer obrar el bien y merecer entrar al reino celestial.

Repasar a los Santos Padres resulta siempre muy refrescante, pues a pesar de que están lejanos en el tiempo, siguen siendo paradigmáticos para el cristianismo contemporáneo. Se conectan con los comienzos, y quizá por eso nos parecen de una teología tan viva y actual. De ahí que haya sido un logro de nuestro autor el haber asumido esta labor que llevó a su término con buen éxito.

Así, el libro de Jacob Buganza es un estudio muy adecuado sobre algo tan propio de los Santos Padres de la Iglesia como es la ética, la moral, tanto filosófica como teológica, ya que está ins-

pirada en la Sagrada Escritura, pero también con bases filosóficas muy firmes. Esos autores conocieron el pensamiento grecolatino, pero lo superaron gracias a la Revelación Divina que venía en el cristianismo. Por eso debemos agradecer a nuestro autor el fruto de su investigación, que nos sirve tanto para la teoría ética como para la práctica de las virtudes en nuestras vidas.

MAURICIO BEUCHOT

PRESENTACIÓN

Desde su surgimiento, el cristianismo irrumpe con cierto espesor en la escena de la especulación filosófico-teológica en Occidente y terminará por cambiar su fisionomía de manera definitiva: es testimonio cierto el hecho de que la cultura occidental equivale en gran medida con la cultura cristiana¹. El cristianismo no es indiferente ya desde entonces y, en algunos casos, se sincretiza con la cultura grecorromana; en otros viene a innovar desde dentro a las religiones paganas que cohabitan con él en el mundo occidental. Pero ya el Occidente estaba preparándose para esta acogida: varias religiones paganas experimentan, desde el punto de vista filosófico-teológico, una creciente «henoteización» (en alguna medida entreverada con los procesos políticos) que la vuelven cada vez más apta para acoger la monoteización propugnada por el cristianismo. Por supuesto que en los textos más antiguos de la tradición cristiana se asiste, con los padres sub-apostólicos, a una operación de este tipo, animada por una suerte de «renacimiento», como la denomina Hoffmann: «un renacimiento de antigua sabiduría en un *animus* ya no antiguo. De aquí deriva que muchos pasajes textuales de la antigua filosofía se han conservado sólo como citas gracias a los primeros escritores cristianos»². Sin embargo, en sus más tiernos inicios, los cristianos no están preocupados por la elaboración de una teoría unitaria y omniabarcante. En cierta medida lleva algo de razón Luis Farré

¹ Cf. Ch. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental* (traducción de Elena Vela), Encuentro, Madrid 1995, pp. 232; cf. G. Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa* (traducción de María Pons), Herder, Barcelona 2005, Cap. VI. Por supuesto que la cultura occidental se refiere, como era habitual en aquel tiempo, a la que fomentaban e influían los pueblos mediterráneos.

² E. Hoffmann, *Platonismo e filosofía cristiana* (traducción de Gilberto Sgarbi), Il Mulino, Bolonia 1967, p. 137.

al decir que las primeras comunidades cristianas no pretenden, al menos como intención primaria, poner por escrito sus doctrinas, sino que se guiaban por el «recuerdo» y el «fervor por la novedad». Empero, esta situación cambia muy pronto y los cristianos sí terminan por «fijar por escrito una doctrina sencilla, de limitado contenido doctrinal, aunque sí de gran poder ético transformativo»³. Pero esta primaria sencillez muta muy pronto, y los Padres de la Iglesia, desde diversos frentes, progresivamente conforman un cuerpo doctrinal más robusto y complejo.

La filosofía evidentemente juega un papel importante en este desarrollo cultural de Occidente en los primeros siglos de nuestra era: la creciente importancia que tiene la filosofía platónico-aristotélica, inmediatamente después de la ampliación exponencial del estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, así como en menor medida del cinismo, experimenta un proceso por el cual, de la multiplicidad de dioses que habitan el panteón, paulatinamente se sostiene la existencia de un Dios primero al cual se subordinan decididamente los restantes, como se puede visualizar, sobre todo, en la metafísica medio y neoplatónica, cuya impronta también se hace sentir en la religión (no hay que olvidar que incluso el neoplatonismo puede visualizarse como una filosofía religiosa). La descripción que Gasparro hace del ambiente cultural del siglo II d. C., que se amplía hasta las postrimerías del Medioevo, resulta muy iluminante:

Se puede decir que en la historia del mundo antiguo y tardío-antiguo, salvo en casos particulares de crítica radical a las tradiciones religiosas ancestrales, las élites intelectuales, de todos los orígenes filosóficos, buscaron siempre una composición más o menos coherente y armoniosa entre los sistemas ideológicos de los que eran portadores y las creencias y costumbres culturales de su entorno sociocultural. Esta composición se persiguió, además, con mayor consciencia, y en formas programáticas a partir de la segunda mitad

³ L. Farré, *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, Nova, Buenos Aires, 1970, p. 29.

del siglo II. En efecto, la difusión cada vez más amplia del nuevo mensaje religioso cristiano y el ataque frontal se movieron (no sólo a nivel de propaganda personal directa, sino también de discusión sistemática en términos de literatura apologética) contra todo el sistema religioso tradicional, mostró la necesidad de una justificación racional de este último. Al mismo tiempo, era necesario demostrar la relación orgánica de esta facción religiosa con aquellos logros del pensamiento filosófico que los propios adversarios cristianos reconocieron como adquisiciones fundamentales de la identidad cultural humana⁴.

La diferencia más importante entre la religión cristiana y el paganismo de aquellos tiempos resulta ser que la primera exige la adoración a un solo Dios (pues la Divinidad no es divisible), desterrando la adoración a divinidades secundarias o inferiores, sean Potencias, demonios, héroes, etcétera, aun a pesar de que en buena parte del paganismo se llega a afirmar (como lo haría Celso, por ejemplo, contemporáneo de san Justino, defensor de la *vera philosophia*⁵) que el dios principal ejerce una monarquía sobre los secundarios. Aunque la conciliación es imposible en términos absolutos, por supuesto que las religiones paganas se acercan paulatinamente al modelo henoteísta, que no es estrictamente equivalente al monoteísmo. Tanto las Potencias como los demonios (y en algunos casos hasta los héroes) se entienden como intermedios entre los mundos sensible e inteligible (entre los hombres y los dioses secundarios, por encima de los cuales se encuentra un dios primero), análogos a los ángeles del cristianismo, pero en este último no se exige ningún tipo de adoración o culto. Por ello asienta Claudio Moreschini: «No obstante los eventuales puntos de contacto evidenciados, y no

⁴ G. S. Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 117.

⁵ Para él, sólo el cristianismo vuelve actual el mensaje de Platón, a saber, que verdad, ética y felicidad son una unidad.

obstante también el altísimo desarrollo alcanzado en la propia especulación, los griegos y los romanos no llegaron nunca a volverse monoteístas»⁶.

Más allá de las interesantes disquisiciones religiosas que van conduciendo a los occidentales hacia el monoteísmo, cuyo caldo de cultivo ha sido el henoteísmo al que la filosofía apunta en la tardo-antigüedad y que, en las religiones paganas conduce a la identificación de un dios superior del que dependen los restantes que pueblan el panteón, existe un punto vinculante más práctico, es decir, moral. En efecto, la tardía edad imperial desarrolla, junto al sincretismo, «una noción de henoteísmo en muchos aspectos análogo al monoteísmo cristiano, caracterizados ambos por un noble sentido religioso y por la fe en un dios único, trascendente, e incluso providencial, dotado de cualidades excelsas, símbolo de ideal para el hombre y para alcanzar una vida virtuosa»⁷. Este último apunte es de importancia capital para entender la ética patrística, puesto que la alta estima que se tiene por Dios, modelo definitivo de virtud, que en el plano filosófico tiene sus resonancias en la asimilación de Dios propuesta por el platonismo, se traduce como una ética de la *imitatio* que caracteriza no sólo al cristianismo, sino a la cultura occidental en su conjunto en esta época, por lo que llega hasta la tradición escolástica.

Para el cristianismo, la fe es el eje que permite discernir el camino de la perfección, lo cual se traduce, en los términos de la *Didaché*, como la vía para acceder y vivir en el bien, y para rechazar al mal. Muchos temas de la ética griega o greco-romana son reelaborados por los Padres de la Iglesia bajo la perspectiva de la fe, que es soteriológica, y la gracia. En efecto, la perspectiva de la fe se inserta en un movimiento más amplio que el cristianismo,

⁶ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2019, p. 28. «El henoteísmo, que entonces era comúnmente profesado por las personas cultas, consideraba existentes por debajo del dios sumo, abstractamente considerado (o sea, un dios no personal), a los dioses de las regiones locales particulares», *ibid.*, p. 32.

⁷ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, *op. cit.*, p. 27.

y que puede tildarse de tardo-antiguo, que es el soteriológico: ya los paganos plantean que la acción moral está signada por la finalidad, y específicamente para el cristiano esto significa que, desde la perspectiva de la fe, la acción moral se dirige a la salvación. Por otra parte, que la perspectiva moral de los Padres incluya a la *gratia* significa que, además de la propia voluntad, genuina sede del bien y el mal moral, requiere asimismo la ayuda de lo Alto, pues la fe alimenta a la voluntad propia para mantenerse firme en el sendero del bien y para no sucumbir al escollo del mal. Pero hay otro elemento de importancia radical, a nuestro juicio, y es que la «ética patrística» se mueve en las coordenadas del amor y la justicia, más específicamente del «amor justo». Nos parece que el imperativo moral que encierra la «ética patrística» es que el cristiano debe amar, y puesto que el amor se distiende hacia el bien, esto es, hacia los bienes pluralmente considerados (si el bien fuese uno solo y el hombre no tuviera más que seguir la inclinación hacia él, no habría problema moral propiamente), hay que amarlos con justicia, lo cual se traduce como tender y buscar los bienes en su jerarquía objetiva; hay bienes más valiosos que otros, y para los Padres, en boca, por ejemplo de Basilio de Cesarea, quien recupera en una célebre homilía el pasaje de Mateo donde Cristo afirma al joven rico que, para entrar en el Reino de los Cielos, debe vender sus bienes y repartirlos entre los pobres (19:21), plasma con elocuencia inigualable cuáles son los bienes preferibles y cuáles los postergables⁸. En efecto, el excesivo celo por los bienes terrenales implica que el agente moral no se dirija a los bienes más valederos, a los bienes suprasensibles, a los bienes eternos, y por encima de cualquiera al que su-

⁸ Cf. San Basilio de Cesarea, *Homilia in divites*, PG 31, 281ss. Véase con qué elocuencia se expresa san Juan Crisóstomo en una de sus catequesis, a saber, cuando el santo habla del hombre rústico que, aunque no sea un hombre intelectualmente preparado, sabe, por la gracia, qué debe preferir y qué postergar: «¿de qué otra parte podría venir tan gran sabiduría de la virtud y el no aplicarse a los bienes visibles, sino al contrario, al preferir las cosas manifiestas y que están a la mano los bienes ocultos, invisibles y objeto de la esperanza?», san Juan Crisóstomo, *Catechesis bautismales*, 12, 6.

pera a todos, a Dios, que es el Bien. Los Padres de la Iglesia consiguen fraguar en sus textos, de manera eminente, estas doctrinas, y su correspondiente teoría antropológico-moral de las virtudes y los vicios, de manera multiforme. Por ejemplo, es frecuente hallar las referencias a los virtuosos y viciosos del Antiguo Testamento desde la perspectiva cristológica (más entre quienes cultivan la alegoría, como los alejandrinos), como acaece en san Ambrosio de Milán, quien en su *Elías* expone el vicio de la lujuria, en su *Nabot* el nefando vicio de la avaricia («La historia de Nabot es antigua en el tiempo, pero de todos los días en la práctica»⁹) y en su *Tobías* al vicio de la usura; o sus monumentales *Moralia*, en las que san Gregorio Magno explicita las virtudes del santo Job¹⁰. En este sentido, hay un vínculo teórico estrecho entre la perspectiva teórica de la jerarquía de los bienes, las virtudes y los vicios cristianos y el amor justo, puesto que amar con justicia significa distribuir el propio apetito a los bienes en su medida correspondiente, y de este amor brotan las diversas virtudes; de lo contrario, surgen los vicios en sus múltiples manifestaciones.

El objetivo central de este trabajo consiste en retomar, si bien de manera panorámica y limitada, lo que puede tildarse sin mayor dificultad como «ética patrística» desde la visión del «amor justo» en algunos autores que hoy se sitúan al interior de tal periodo. Estos autores se caracterizan por asumir las enseñanzas morales del Evangelio a la luz de las filosofías de su tiempo, en las que prevalece el platonismo medio, el neoplatonismo (por ende, también el peripatetismo, aunque para su apropiación más decidida habría que esperar a Juan Damasceno), así como el estoicismo¹¹. Una

⁹ San Ambrosio de Milán, *Nabot*, 1, 1.

¹⁰ Para san Gregorio, las pruebas que enfrenta Job, y de las que sale victorioso, resaltan de una manera nítida su virtud moral y, en sentido sobrenatural, su servicio a Dios: en efecto, puesto que Job es justo antes de las pruebas, las aflicciones que padece tienen por objeto manifestar «la potencia de la fuerza divina que libera del sufrimiento», San Gregorio Magno, *Moralia*, Praefatio, v, 12.

¹¹ No nos interesa en este ensayo entrar en la interesante polémica de cómo es que el cristianismo asume que la filosofía más acorde con él sea el platonismo, cuando también

comprensión de la reflexión moral desarrollada en esta época es indispensable para penetrar en la posterior ética escolástica. La manera en que la filosofía griega y, con ella, la *paideia* clásica son asumidas por los Padres de la Iglesia, brinda la cartografía conceptual a partir de la cual la ética medieval viene a cimentarse. Los fundamentos últimos del orden moral ya están indicados meridianamente en la ética patrística y, aunque la producción literaria donde abundan estas elucubraciones teóricas resultan ser las homilías, las confutaciones, los comentarios teológicos y las epístolas, no dejan de ser interesantes para cristalizar una equilibrada historia de la ética. En efecto, la ética patrística es poco atendida en el marco de la historia de la ciencia ética y, sin embargo, resulta de importancia capital para entender cómo es que los escolásticos enarbolan la ética¹². Los Padres de la Iglesia son una fuerza estimulante y permanente para el progreso de la ética; sin ellos, la ética escolástica sería ininteligible. De ahí la importancia de su estudio y la revitalización de sus estudios desde el ámbito filosófico.

Puesto que la ética patrística puede abordarse desde muchas vertientes, nos ha parecido conveniente hacerlo desde la perspectiva del amor justo y la virtud moral. Se trata de dos conceptos que se convierten en ejes de enorme importancia al momento

la escuela platónica es la que dirige los argumentos más fuertes en la polémica anti-cristiana con Celso a la cabeza y secundada por autores de gran renombre como Porfirio (discípulo de Plotino), Hierocles de Alejandría y el César Juliano. Entre los anti-cristianos más reconocidos de la escuela estoica es recordado sobre todo el César Marco Aurelio.

¹² Por señalar sólo un caso, el texto de Gómez Caffarena para la influyente *Historia de la ética*, de Victoria Camps es, más bien, una exposición lúcida y detallada de la «moral cristiana» que expone las enseñanzas de Jesucristo y san Pablo; asimismo, presenta las objeciones de Nietzsche y Bergson a tal moral, pero no es una exposición de la «ética patrística» que, por razones expositivas, se situaría en tal lugar del libro. Esto no quita ningún mérito al trabajo de Gómez Caffarena; es muestra, más bien, de cómo la ética patrística no es tratada al interior de los estudios filosóficos. La ficha de este interesante capítulo es: J. Gómez Caffarena, «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (Ed.), *Historia de la ética*, t. 1: *De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 282-344.

de analizar las diversas teorías éticas, pues aparecen en reiteradas ocasiones, con insistencias distintas, a lo largo de la historia de la ética. Ya desde tiempos antiguos, desde Homero al menos, el tema del amor justo y, sobre todo, de la virtud, aparecen más o menos planteados; ni duda cabe de su centralidad en la ética griega, en todas sus ramificaciones, hasta alcanzar la ética del periodo romano. En la ética patrística están presentes; también lo están, por supuesto, en los medievales, y los modernos se sirven de tales nociones para elaborar sus éticas, aunque lo hagan con matices y acentos variantes. Todavía en la actualidad el tema del amor justo y la virtud moral mantienen un papel destacado, tal vez menos que en otras etapas de la historia de la ética, pero su presencia no puede obviarse: y esto se debe a que es indispensable referirse a los hábitos para comprender la conformación de la moralidad, tanto individual como colectiva. Aunque otras teorías éticas acentúan la ley moral, la conciencia moral o los valores, el bien como amor justo y la virtud moral latentemente están presentes en cada una de ellas.

El interés de los capítulos que conforman este libro es marcadamente filosófico, y aunque los elementos teológicos y cristológicos están presentes, lo central resulta ser la ética, destacando especialmente la rica tradición platónico-aristotélica. Este compendio de distintos estudios da inicio revisando los principales contenidos doctrinales de la anónima *Didaché*, cuya centralidad resulta incuestionable, en cuanto ya se encuentran *in nuce* en ella varias directrices centrales de lo que constituye la «moral cristiana». Después se presenta un estudio sobre el concepto de virtud moral de acuerdo con el fundador de la ética religiosa cristiana, a saber, san Clemente de Alejandría, digno discípulo intelectual del fundador de la filosofía religiosa en su vertiente judía: Filón Alejandrino¹³. La gran riqueza que hay en lo que se habrá de convertir el centro de estudios de Alejandría es destacable, y puesto

¹³ Sobre la ética de este autor, cf. J. Buganza, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2023, pp. 43-67.

que hay elementos judíos y helénicos, entre otros muchos, hay continuidad con la escuela cristiana (con su particular interés por la interpretación alegórica de la Escritura), que los asume, integra y reinterpreta. Nombres como Panteno, Orígenes, Atanasio, Dídimo, Cirilo y, por supuesto, Clemente, no permiten dudar de la enorme riqueza y producción de esta tradición. Perteneciente a esta misma línea exegetica, dando un enorme peso a la alegoría, se encuentra Orígenes. De él se revisa su noción de virtud moral en el *De principiis*, y después se revisa el concepto de amor en lo que nos resta de su *Comentario al Cantar de los cantares*. A propósito de este capítulo, debo decir que no logré publicarlo separadamente, a diferencia de los restantes. Acerca de esto parece pertinente efectuar una reflexión: los filósofos el día de hoy, y como tendencia puede rastrearse más o menos a partir de los años cincuenta del siglo pasado, han ido abandonando un rasgo característico de su especialidad, esto es, la «visión de la totalidad». La filosofía tradicionalmente ha apostado por la visión de conjunto de todos los planos del ser, pero la apuesta hodierna se decanta por la especialización en su versión más radical: la hiper-especialización. En muchas ocasiones y ambientes, los profesionales de la filosofía se dedican al estudio de un filósofo, y en el mejor de los casos a un grupo de ellos (a una de las llamadas «corrientes» o «tendencias» filosóficas; pero en otras a un aspecto del filosofar, por ejemplo, a la filosofía moral), de suerte que se convierten en genuinos peritos en esa temática. Es bien cierto que, en cuanto tal, no hay tragedia en esta hiper-especialización; por el contrario, es muy valiosa, dado que permite alcanzar algunas razones por las cuales los grandes pensadores estudiados sostienen lo que promueven. El problema de la hiper-especialización radica, más bien, en la exclusividad que genera. Hoy resulta casi imposible publicar sobre ciertos autores si no se conoce, no ya la obra, lo cual es a las claras razonable, sino el elenco de todos los comentaristas que han trabajado sobre el filósofo sobre el que alguno tiene interés. Es verdad que mucho aportan estos comentaristas, y a ellos hay que remitirse continuamente, pero si la vocación filosófica se distiende a la totali-

dad, adquiere un carácter secundario la acumulación bibliográfica estandarizada. Lo principal en filosofía, a nuestro juicio, es lo que fehacientemente los autores antiguos indican: la filosofía busca conocer para perfeccionarse, para lograr, en definitiva, la meta altísima a la que está destinado todo individuo humano. La loable labor de los pensadores de la época patrística apunta precisamente a esta mejora moral y, eventualmente, ascética, con tal de imitar a Cristo, verdadero maestro y vía para alcanzar al Padre, con el soporte necesario, de acuerdo con san Agustín, del Espíritu Santo y su *gratia*.

Lo anterior es lo que hemos buscado hacer en todos los estudios que presentamos reunidos en este volumen. Queremos aprovechar la sabiduría de estos grandes hombres para obtener el núcleo de su enseñanza moral y mejorar en cuanto personas. Más que un libro especializado, se trata de una obra que pretende recuperar la tesis patrística de que la ética apunta al Creador y que en Él adquiere su sentido más profundo. Es cierto que la ética greco-romana había alcanzado con creces la sistematización de la dimensión moral del hombre, pero el cristianismo viene a completar el sistema, en cuanto indica con enorme nitidez la meta a la que apunta la vida humana, pues al mismo tiempo conoce con claridad el origen sobrenatural del hombre. Metafísica, antropología y ética poseen un equilibrio admirable en los Padres de la Iglesia, y este libro quiere estudiarlo a partir de algunos de sus más importantes representantes desde una perspectiva prevalentemente filosófica, es decir, con la vocación universalista o visión de totalidad que durante siglos ha pretendido cultivar. En estos autores hay un profundo pensamiento, no sólo teológico (por lo que suele relegarse en las facultades de filosofía), es decir, perteneciente a la reflexión sistemática, todavía incipiente en los primeros de ellos, vertida sobre la revelación cristiana, sino también un pensamiento filosófico intenso, potente y en gran medida orgánico. San Agustín no es el único que engalana el elenco de los pensadores cristianos del periodo patrístico, sino que la multiplicidad y variedad, no sólo por su situación geográfica y las particulari-

dades lingüísticas de las que se sirven para expresar su inteligencia, sino por la riqueza y vivacidad de sus propuestas, representan un sobresaliente progreso en metafísica, antropología y ética. Este progreso debería ser, por sí mismo, razón suficiente para su estudio en las facultades de filosofía. Mostrar algunos casos de este adelanto teórico es lo que aviva a este libro; estamos convencidos de que el avance del que ha gozado la filosofía pasa por la enorme ganancia que representan los Padres de la Iglesia.

Después de la precedente digresión, y continuando la exposición de lo que se encuentra en este volumen, viene enseguida un capítulo sobre san Ireneo, en quien se puede ver claramente el esquema metafísico que, a través de la antropología, se plasma en la dimensión moral. Una estrategia análoga sigue el capítulo siguiente, que versa sobre san Basilio de Cesarea. Los vínculos entre la metafísica y la ética mediante el puente de la antropología filosófico-moral son útiles para visualizar la postura de san Gregorio de Nisa, hermano carnal de Basilio Magno, ambos representantes eminentes de la vertiente capadocia. Al Niseno dedicamos dos trabajos, así como a Orígenes, uno general sobre la metafísica y antropología moral, y otro específico sobre el *De vita Moysis*. En la vertiente latina, no puede estar ausente el obispo de Milán, a saber, san Ambrosio, quien con su *De officiis* ha brindado un esquema de la ética patristica que mucha influencia tendrá, ya desde su más ilustre converso, san Agustín de Hipona. Pero antes de dedicar un capítulo al Hiponense, nos ha parecido conveniente colocar un estudio sobre Nemesio de Emesa, tal vez el primer gran sistematizador cristiano de la antropología moral. El capítulo final de este compendio versa, como se dijo, sobre san Agustín, específicamente sobre su espléndido opúsculo *De agone christiano*, que sintetiza en buena medida los temas esenciales de la ética patristica.

Por último, hay que percatarse de que uno mismo está en búsqueda constante de conocimiento y amor: todo ser humano busca conocer y amar. Si el hombre efectivamente conoce y ama,

entonces debe tener facultades que precisamente permitan actualizar tales actividades. La facultad que se distiende al conocimiento ha recibido el nombre de intelecto, mientras que la facultad que ama lo que se conoce se denomina voluntad. En efecto, así se satisface el principio racional y evidente que dice *operari sequitur esse*. Ahora bien, es claro que si el hombre no es, como suele proclamar la filosofía contemporánea, una «pasión inútil», es decir, si tiene sentido conocer y amar, entonces tales operaciones buscan, en último término, algo que satisfaga el conocimiento y el amor. Cabe percatarse en este momento de lo siguiente: el conocimiento y amor humanos son infinitos, esto es, es característico del conocimiento que se extiende a cualquier género de entidad, de manera que, si el ser es infinito, de la misma manera el intelecto se distiende al infinito; y si la voluntad sigue al conocimiento, o sea, si se puede amar cualquier ente que se conozca, aunque sea bajo algún aspecto, se sigue que el amor también es infinito: en otras palabras, el conocimiento y el amor no se detienen en algún objeto finito, pues inmediatamente surge otro objeto que puede ser conocido y amado. Si el hombre posee estas dos facultades infinitas que, como se puede constatar en la vida diaria, no se satisfacen con los entes finitos con los cuales experimentamos, sólo podrían apagarse o satisfacerse con un Ente u Objeto infinito. Si Dios es realmente infinito, se sigue que sólo Él puede satisfacer o apagar al intelecto y voluntad del hombre. Ya los Padres de la Iglesia han advertido claramente esta posición, y san Juan Crisóstomo, por ejemplo, en su XII catequesis bautismal (de acuerdo con la edición de Ceresa y Velasco publicada en Ciudad Nueva), asegura sin ambages que incluso el hombre más rústico que busca a Dios sabe cómo dimensionar los objetos o bienes restantes, «en alas de su mente se lanza hasta los bienes que están en los cielos, que posee el saber sobre aquellos bienes inefables y que conoce con exactitud lo que nunca pudieron ni imaginar los filósofos, tan ufanos de su barba y de su bastón»¹⁴.

¹⁴ San Juan Crisóstomo, *Catequesis bautismales*, 12, 6.

Desde la perspectiva de la fe, que es la de la misma razón ensanchada, san Juan Crisóstomo recalca que el hombre que está informado por el conocimiento de lo sobrenatural, esto es, que ha adquirido la sabiduría del Señor, está pronto a sacrificar los bienes de este mundo, que son los materiales, en pos de los bienes suprasensibles o inteligibles, los cuales se enfocan al Señor. No es gratuito que asiente que, aunque haya hombres rústicos por sus modales o forma de hablar, o por dedicarse a las labores bucólicas, sí los hay que conocen sabiamente que los bienes materiales no satisfacen las más profundas necesidades humanas: estos sabios sólo «satisfacen la necesidad del cuerpo, porque están unidos a la carne, y todo el tiempo restante se dedican a los himnos y a las oraciones, tras decir adiós a todas sus aspiraciones terrenales, y por medio de esta su óptima conducta, se esfuerzan por lograr que sus oyentes los imiten»¹⁵. Precisamente la Escritura ilumina esta conducta de muchas maneras, y una de ellas es la historia del padre de la fe, Abraham, de acuerdo con la explicación que de ella da san Pablo. El patriarca sale de su tierra en busca de una nueva, y esta exhortación la interpreta san Juan Crisóstomo a la luz de san Pablo, a saber, como la salida de la tierra de los bienes materiales y la pesquisa de otra tierra o «patria» que resulta ser celestial y, por ende, se trata de la búsqueda de los bienes inteligibles: «¿Ves cómo ellos deseaban los bienes inteligibles y cómo se figuraban aquellos bienes que no se manifiestan a los ojos corporales, pero son conocidos por la fe?»¹⁶. La Escritura subraya insistentemente que los bienes de la vida temporal son, en efecto, bienes porque son creados por Dios, pero no tienen carácter definitivo; los bienes inconmutables son los de la vida eterna, y el bien inconmutable por antonomasia es Dios mismo, el único capaz de colmar la brama infinita del hombre por ser Él mismo Infinito bajo todo aspecto. Por eso, siguiendo el modo de hablar de la Escritura, san Juan Crisóstomo habla de

¹⁵ *Ibid.*, 12, 5.

¹⁶ *Ibid.*, 12, 10.

estos bienes como «promesas», y estas últimas, al ser precisamente establecidas por Dios, «son las únicas en tener seguridad, inmutabilidad, fijeza y constancia»¹⁷.

Desde el punto de vista antropológico, si el hombre es alma y cuerpo, y la primera resulta ser la parte más importante del individuo humano, entonces es imprescindible su cuidado, como ya enseña la razón natural (los filósofos grecorromanos ya tienen clara consciencia de este hecho). Esto no significa que el cuerpo no tenga importancia; al contrario, al ser criatura también de Dios (los neoplatónicos habían afirmado que el cuerpo es también emanación del Uno), es necesario cuidarlo, pero no invertir su orden, es decir, el alma, al ser superior, ha de regir al cuerpo. Que el alma sea el elemento superior se debe a que las capacidades infinitas, a saber, intelecto y voluntad, tienen su sede en ella; y la libertad, que brota del entrecruce entre las dos facultades susodichas, es, por lo mismo, característica del hombre, por lo que san Juan Crisóstomo asegura, ya desde la razón, ya desde la fe, que Dios «nos ha creado libres y ha dejado en poder nuestro y en nuestra voluntad el elegir la virtud y fugarnos hacia el mal»¹⁸. Es la virtud moral, precisamente, la que permite al hombre relacionarse con los bienes inteligibles, siendo ella misma un bien de este tipo, a saber, un bien realísimo: la virtud moral es la cualificación de la voluntad que adquiere al amar con «justicia» a los entes, reconociéndolos tal cual son, y este amar con justicia significa amarlos en su orden objetivo: amar los bienes más valederos, y entre ellos en grado sumo al Bien sumo, y a los bienes materiales, subordinados siempre a las «promesas» o bienes que otorga el Creador. Hay un admirable acuerdo, como ya ponen de relieve los Padres de la Iglesia en sus escritos, entre *fides* y *ratio*, por lo que puede argumentarse desde una y otra. Ahora bien, puesto que la razón y la fe son creadas por el mismo Dios, o sea, tienen el mismo principio, no se contradicen, sino que se fecun-

¹⁷ *Ibid.*, 12, 15, *in fine*.

¹⁸ *Ibid.*, 12, 22.

dan una a la otra: el conocimiento que la *ratio* obtiene viene a perfeccionarse con la revelación, con la *fides*, con el mensaje que se encuentra en la Sagrada Escritura.

28 de agosto de 2023, fiesta de san Agustín

1. NOTA SOBRE LA MORAL DE LA *DIDACHÉ*

1.1. INTRODUCCIÓN

El valioso documento conocido en el campo de la patrística como *Enseñanza del Señor a los gentiles por medio de los Apóstoles* (Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν) posee numerosas aristas dignas de interpretación. Se trata de un texto que «ejerció tal influencia en la primitiva literatura cristiana que apenas hay obra que no guarde, manifiesto o implícito, algún rastro suyo»¹. No es de sorprender que este documento haya sido objeto de numerosos estudios desde su hallazgo (1873) y publicación original (1883, sometida a diversas revisiones debidas a los descubrimientos sucesivos de manuscritos que permiten llenar algunas lagunas del texto original, llamado códice *Hierosolymitanus* 54: H 54). Sin embargo, «El texto de H 54 se presenta bajo dos títulos. Ni el breve: *Doctrina de los Doce Apóstoles*, ni el largo: *Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles a los gentiles*, tienen visos de originalidad. Son propios de una época posterior en que la mención de apóstoles evoca inmediatamente a los Doce»². Aunque el título del documento no se pueda asegurar original, lo que sí parece estar fuera de discusión, luego de múltiples disputas, es su antigüedad, pues hay estudiosos que asientan que su composición, tildada a veces de «comunitaria» (es decir, no se trata de un solo autor), es paralela a los

¹ D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid, 2009, p. 29. No deja de resultar interesante que el título mismo indique «etnias» o «gentiles», de manera que se trataría de la enseñanza «universal» de los Doce fundada en el Evangelio.

² R. Trevijano, *Patrología*, BAC, Madrid, 1994, p. 7.

sinópticos, esto es, entre los años 50 y 70, o contemporánea de los evangelios originales (año 70)³. Testimonia la antigüedad de este texto el historiador Eusebio de Cesarea, quien en su *Historia eclesiástica* revela que las Escrituras están compuestas por la tétrada de los evangelios: los *Hechos de los Apóstoles*, las *Cartas* de san Pablo, las primeras epístolas de san Juan y de san Pedro, cerrando finalmente con la colocación del *Apocalipsis*. Todos estos documentos son admitidos de manera unánime. Hay otros que son discutidos, como la *Carta de Santiago* y la *Segunda* de san Pedro. Finalmente hay otros textos llamados «espurios» (νόθοις), entre los que se colocan el *Pastor* (de Hermas), del lado europeo, y *Las enseñanzas de los Apóstoles* (τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαὶ)⁴, que tienen más bien un trasfondo sirio-palestino.

Sobre el autor de esta obra, no se tienen realmente informaciones. Permanece desconocido, aunque se aprecia a las claras que se trata de un cristiano convencido y que habla a todas las naciones, no sólo a los cristianos⁵. Precisamente esto revela la vocación universalista tanto de la doctrina cristiana como de uno de sus frutos más preciados, a saber, la moral, que viene a coronar y engarzar al Mensaje en toda su profundidad⁶. El contenido que transmite el Evangelio no está circunscrito y, por ende, tampoco el carácter vital que promueve, a saber, la promoción de las virtudes, no tanto en su acepción griega, aunque no por ello desconectada de ella, sino sobre todo de las virtudes que el cristiano idealmente ha de encarnar y que lo diferencian de

³ Cf. *Ibid.*, p. 8. No deja de ser controversial esta fecha, pues hay autores que sostienen que más bien corresponde al año 90, cf. D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos* (s. II), op. cit., p. 52.

⁴ Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, III, 25, 1-4.

⁵ Cf. E. Prinzivalli y M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani dalle origini*, t. I, Mondadori—Lorenzo Valla, Milán, 2010, p. 16.

⁶ El *Discurso a Diogneto* da una razón de esto: el cristiano no pertenece a una raza o tribu, sino que habita en naciones de distinta índole, cf. «Discurso a Diogneto», v, 4, en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos y apologistas*, op. cit.

otros hombres, especialmente de los paganos y los judíos⁷. Ahora bien, hay quien sostiene que se hallan razones para suponer que la *Didaché* proviene del ambiente alejandrino, pues los grandes maestros de la escuela fundada por Atenágoras y Panteno⁸, a saber, Clemente y Orígenes, la estiman en gran medida. Sin embargo, la alusión explícita al trigo de los montes motiva la duda, ya que el panorama egipcio no incluye lares de tal tipo. De ahí que haya quienes se inclinan más bien por Antioquía como eje de su composición, por lo cual Ruiz dice: «En Antioquía se cumplió la liberación de la primitiva Iglesia respecto a la sinagoga, y en ninguna parte como allí se percibe con tanta agudeza el rumor, sordo o claro, de la antigua polémica contra los judaizantes de que está aún llena la *Didaché*»⁹. En efecto, el documento, aunque

⁷ Así queda claramente expuesto de nuevo en el *Discurso a Diogneto* (cap. 1): «Pues veo, excelentísimo Diogneto, tu extraordinario interés por conocer la religión de los cristianos y que muy puntual y cuidadosamente has preguntado sobre ella: primero, qué Dios es ese en que confían y qué género de culto le tributan para que así desdeñen todos ellos el mundo y desprecien la muerte, sin que, por una parte, crean en los dioses que los griegos tienen por tales y, por otra, no observen tampoco la superstición de los judíos; y luego, qué amor es ese que se tienen unos a otros; y por qué, finalmente, apareció justamente ahora y no antes en el mundo esta nueva raza, o nuevo género de vida». Sobre estos argumentos, cf. D. Ramos-Lissón, *La fe de los primeros cristianos*, Eunsia, Pamplona, 2013, 164 pp.

⁸ Esta escuela evidentemente es la *Didaskaleion*: «Atenágoras se traslada de su ciudad natal a Alejandría en unión de su coterráneo Panteno. Éste es un antiguo filósofo estoico convertido por Atenágoras en Atenas. Cinco razones impulsan a Atenágoras y Panteno a instalarse en Alejandría: la dura indiferencia de los atenienses al Cristianismo desde la misma época apostólica, la tolerancia otorgada por Cómodo (180–192) a los cristianos, la pervivencia de la actividad intelectual de los judíos alejandrinos pese al arrasamiento en 116 d. C. de la Sinagoga del *Diapleuston*, la apertura de los habitantes de Alejandría a todo tipo de cultos ya señalada en la precitada epístola del emperador Adriano, la herencia filológica y científica de la ciudad centrada en la Biblioteca del *Serapeum* y en el Museo y la necesidad de salvaguardar la ortodoxia de los cristianos de la *πόλις* ante el auge que alcanzan los sistemas gnósticos de Basílides, Valentín y Carpócrates», G. Fernández, «Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua», *Boletín Millares Carlo*, No. 29, (2010), p. 186.

⁹ D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, op. cit., p. 73. Además, Ruiz refiere que el códice H 54, que corresponde al descubrimiento del manuscrito, se halla en el marco de obras que están relacionadas con Antioquía.

no niegue las raíces judaicas del cristiano, busca diferenciarse del judaísmo, como se dijo. Justamente por estas motivaciones es que la *Didaché* suele situarse en la segunda mitad del siglo I, pero más hacia mediados que hacia finales. Ya sea por su arcaísmo, ya por la designación de Jesucristo como «siervo de Dios» como acontece en los *Hechos de los Apóstoles* (40:30), así como por su dependencia del evangelio de san Mateo, o bien por la carencia de herejías y de que da la impresión de que el autor no está enterado de la caída de Jerusalén del año 70, son razones para asegurar que su composición oscilaría en torno a dicha fecha¹⁰.

Ahora bien, el estilo del opúsculo corresponde a lo que hoy suele denominarse «catequesis», en cuanto instruye al oyente (o lector) con relación a un determinado tema, que en este caso es dogmático-moral. No se trata de un texto escrito bajo los elaborados cánones de la literatura grecolatina de aquel tiempo, sino que se sirve de un lenguaje directo y sencillo, propio de la catequesis y su afán instructivo: «Y no hay duda de que cada palabra de la *Didaché* lleva algo del alma cristiana, grave y profunda, a par de ferviente y elevada, del anónimo catequista que la redactara»¹¹. El documento puede dividirse en varios argumentos. El primero de ellos, que colocamos al final, resulta de enorme interés para comprender la configuración que la *Didaché* ya otorga a la moral cristiana. Le siguen partes concernientes a la liturgia del Bautismo, la Eucaristía y la Unción. Después contiene indicaciones sobre los apóstoles y los profetas, destacando este último grupo. De alguna manera, la *Didaché* busca explicitar la ordenación que hay en esta segunda mitad del siglo I en torno a la *Ecclesia* de Cristo¹²: da cuenta del sustento de maestros y profetas, y

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 74.

¹¹ *Ibid.*, p. 76.

¹² «La *Didaché*, como primer esbozo de ordenación eclesiástica, sirvió de molde para una serie de escritos canónicos o disciplinares que surgen en los siglos siguientes (del III al V), y empiezan por tomarle, con leves variantes, el propio título», D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II), op. cit.*, p. 32.

cómo deben distribuirse los bienes materiales. El tercer núcleo argumental habla sobre la celebración del *dies Domini* y culmina con una reflexión sobre el fin de los tiempos. El más extenso de estos argumentos resulta ser el moral, por lo cual, nos parece, puede destacarse después de los otros dos.

1.2. LITURGIA, *DIES DOMINI* Y PARUSÍA

El Bautismo es la puerta de entrada a la Iglesia¹³, y a ella entra quien se purifica, sobre todo, moralmente, como el *didachista* enseña en la primera parte de la obra. Sobre el Bautismo, la *Didaché* ya indica la fórmula que se ha vuelto célebre en el cristianismo, a saber, el uso del agua invocando la autoridad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: la primera opción parece la inmersión y la última el derrame hasta por tres veces en la cabeza del bautizado, quien ha cumplido el ayuno uno o dos días, al igual que el bautizante¹⁴. Sobre la Eucaristía, indica los pasos para realizar la acción de gracias (εὐχαριστία): primero sobre el cáliz, luego sobre el «fragmento» (κλάσμα), que es el pan¹⁵, y finalmente la oración por la Iglesia. Asimismo, exhorta a los cristianos a no hacer partícipes de la comunión a los no bautizados, pues es unión con Cristo. Con la comunión, el cristiano se «sacia», por lo que ha de dar «gracias». Sobre la Unción, explica la oración con la que se agradece por ella. Quienes enseñan estas doctrinas deben ser re-

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ Cf. *Didaché*, VII, 1-4; cf. R. Trevijano, *Patrología*, op. cit., p. 10. Aunque hemos seguido fundamentalmente la traducción de Daniel Ruiz de este opúsculo, hemos consultado el texto griego original de la edición: B. Ehrman (Ed.), *The Apostolic Fathers*, t. I, Harvard University Press, Cambridge—Londres, 2003, pp. 405-443. Cuando nos ha parecido oportuno, hemos modificado la traducción castellana de Ruiz.

¹⁵ Cf. Vox: kláo, klásis, klásma, G. Kittel y G. Friedrich (Eds.), *Theological Dictionary on the New Testament* (traducción de Geoffrey Bromiley), William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.

cibidos, pues es como recibir al mismo Señor¹⁶. Los maestros genuinos de la doctrina son los apóstoles y los profetas («ἀποστόλων καὶ προφητῶν»)¹⁷, destacando los segundos, pues hablan inflamados por el Espíritu: pero no sólo por la palabra se revela que hablan neumáticamente, sino que es preciso observar sus «modos» (que algunos traducen por «costumbres», como Ruiz), es decir, si mantiene «los modos del Señor (τρόπους κυρίου)»: «Así pues, por sus modos se discernirá al verdadero y al falso profeta (ἀπὸ οὗν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης)»¹⁸.

Sobre el *dies Domini*, la *Didaché* resulta muy útil para comprender cómo todo día que se consagra a Dios requiere que se rememore la partición del pan, dando gracias al Señor, toda vez que el cristiano se ha purificado mediante la confesión de sus pecados. Quien está en pugna con un compañero no puede participar de esta celebración: es preciso solicitar la paz para poder ser digno de la fiesta. El documento incluye otras invitaciones, como la corrección fraterna y la señalización de que la norma de vida, que implica oraciones, limosnas y demás, están regidas por el Evangelio. Sobre el fin de los tiempos, el ignoto autor pide estar vigilantes, como lo hace la Escritura, a la propia vida, pues la hora en que el Señor ha de volver ninguno la conoce (cf. Mt.

¹⁶ Cf. *Didaché*, XI, 2.

¹⁷ En este contexto hay que entender por «apóstoles» a los «misioneros ambulantes de iglesia en iglesia, los mismos que Eusebio designa con el nombre de evangelistas, como enseñen doctrina propia para acrecentar la justicia y conocimiento del Señor», D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos* (s. II), op. cit., p. 56.

¹⁸ *Didaché*, XI, 8. «El verdadero profeta es manso, tranquilo, humilde, apartado de toda maldad y de todo deseo vano de este siglo y más pobre que nadie entre los hombres... No habla cuando quiere, sino cuando el Espíritu de Dios le inspira», D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos* (s. II), op. cit., p. 58. Sobre esta temática, en vínculo con el Sermón de la Montaña, cf. J. Draper, «Apostles, Teachers, and Evangelist: Stability and Movement of Functionaries in Matthew, James, and *Didache*», en: H. Van de Sandt y J. Zangenber (Eds.), *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, pp. 139-176, en especial pp. 144-153.

24:42-44). De ahí que induzca el texto, en un bello y certero pasaje, lo siguiente: «Reuníos con frecuencia, inquiriendo lo que conviene a vuestras almas. Porque de nada os servirá todo el tiempo de vuestra fe, si no sois perfectos en el último momento»¹⁹. Es muy importante cómo la *Didaché*, haciendo muestra de la concepción antropológica que encierra, pone de relieve que es responsabilidad de cada uno el cuidado de sí, que equivale al cuidado del alma. Y esta alma se cuida en cuanto se distiende y prefiere el bien y posterga y evita el mal, como se verá. Cuando el alma se inclina y hace el bien, entonces se vuelve perfecta, y esto es lo decisivo. Para la parusía se requiere estar preparado, y la forma ideal de efectuarlo es viviendo de acuerdo con la norma del Evangelio, es decir, como genuino cristiano, pues éste es «santo» (ἅγιος), y en cuanto tal se une al Señor²⁰.

1.3. LA MORAL CRISTIANA DE LA DIDACHÉ

En realidad, como se dijo, el escrito inicia con la exposición de la moral cristiana, y lo hace abriendo con una conocida metáfora que pertenece no sólo a la herencia de los cristianos, sino a todos los hombres en general, a saber, la de los dos caminos, ya indicada por Hesíodo en los *Trabajos y los días*: prácticamente toda la tradición helénica la tiene presente, como en el mito de Hércules ante las vías de la virtud y el vicio atestiguado por Pródico²¹. Pero también es patrimonio judío²², y en este sentido judeo-cristiano.

¹⁹ *Didaché*, xvi, 2: «πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὡφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἔσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε».

²⁰ Cf. *Ibid.*, xvi, 7.

²¹ Cf. E. Prinzivalli y M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, op. cit., p. 21.

²² «La instrucción sobre las dos vías recoge una tradición judía, marcada por el dualismo moral apocalíptico. Tradición atestiguada en el judaísmo palestino (*Regla de Qumran*), en el judaísmo helenístico (*Testamentos de los XII Patriarcas*) y en el cristianismo primitivo (*DLA y Bern*)», R. Trevijano, *Patrología*, op. cit., p. 9.

Nos parece que, debido a que la doctrina moral suele ser la más universal, es que Ruiz la considera la más «elemental», por lo cual es el requerimiento «para la iniciación cristiana»²³. Dice el anónimo autor: «Dos caminos hay (Ὁδοὶ δύο εἰσὶ)», y de inmediato asienta: «uno de vida y otro de muerte (μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου)», y acentúa que se separan ampliamente («πολλὴ μεταξὺ») entre ambos²⁴, de manera que, como dice san Mateo, la puerta del primero es estrecha, por lo que pocos entran en ella, y ancha la segunda, por lo que varios se precipitan al traspasarla (cf. Mt. 7:13). El catequista explica que el camino de la vida está signado por los mandamientos de amar a Dios y al prójimo como a uno mismo (cf. Mt. 22:37-39) y por la ley de oro, a saber, no hacer a otro lo que no se quiera recibir (cf. Mt. 7:12 y Lc. 6:31)²⁵, apareciendo el amor a uno mismo como «modelo y medida del amor al prójimo»²⁶. La concepción del prójimo del Evangelio no se reduce a los cercanos, a los inmediatos, sino incluso hasta los que se alejan, a los enemigos y a los que persiguen; hacia ellos que hay que dispensar el bien e, incluso, hacer penitencia por ellos. A diferencia de los gentiles, como dicen de nuevo Mateo (5:44-46) y Lucas (6:27-28), hay que amarlos a todos²⁷; esta universalización del bien es propia de los santos, de los cristianos, y es la principal diferencia que enseñan en cuestiones morales frente a los paganos e, incluso, en relación con los judíos. El mismo carácter tiene el mandato de colocar la otra mejilla al ser abofeteado (Mt. 5:39 y Lc. 6:29). Es interesante destacar que aquí hay una importante referencia a la «perfección» (τέλειος), en cuanto

²³ Cf. D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, op. cit., p. 35.

²⁴ *Didaché*, I, 1. Muchos autores destacan que el autor anónimo no habla de los dos ángeles (*duo angeli*), que resulta popular entre los judíos para hablar de las dos vías, cf. K. Niederwimmer, *The Didache* (traducción de Linda M. Maloney), Fortress Press, Minneapolis, 1998, p. 63.

²⁵ *Didaché*, I, 2.

²⁶ K. Niederwimmer, *The Didache*, op. cit., pp. 66-67.

²⁷ *Didaché*, I, 3.

quien obra de esta manera se acerca justamente a la meta, que es lo mismo que lograr ser perfecto²⁸. La razón de todas estas exhortaciones estriba en que no ha de aborrecerse a nadie, y hay que dispensar con cada uno lo que le corresponde²⁹.

Es destacable el tema de la limosna en la *Didaché*, puesto que estimula a dar a todo aquel que pida: quien pide ha de estar envuelto en la circunstancia de la necesidad, pero si alguien pide sin requerirlo, es algo por lo que eventualmente será llamado a cuentas. Sin embargo, hay una emblemática frase a propósito de la limosna que requiere ser recuperada por su profundidad: «que tu limosna sude en tus manos, hasta que sepas a quién das»³⁰. Es de una enorme riqueza, pues implica que, quien da, también ha de saber a quién auxilia. No siempre quien pide ayuda, en este caso limosna, ha de ser socorrido de inmediato, sino que el proveedor requiere informarse del término de su acto, de manera que hay que esperar a ver a quién se le da la limosna, pues un bien en manos pervertidas puede conducir a su perdición, de suerte que causa más mal que bien.

Existen otros preceptos de los cuales da cuenta la *Didaché*, que corresponden a los mandamientos (en el campo de la teología judía aparece claramente algo análogo con Filón de Alejandría) como son no asesinar, no adulterar, no robar, no abortar (al pequeño en su vientre³¹), no codiciar, ni perjurarse, etcétera. Sobre

²⁸ *Ibid.*, I, 4. Son varios los preceptos que se refieren a la misma actividad, como dar la túnica a quien arrebata el manto, o no reclamar a otro que se apropia de algo que no es suyo.

²⁹ *Cf. Ibid.*, II, 7.

³⁰ *Ibid.*, I, 6: «ἰδρωσάτω ἡ ἐλβημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς, τίνι δῶς».

³¹ Magistralmente, Tertuliano lo escribe así: «En cuanto a nosotros, no sólo nos está absolutamente prohibido el homicidio, sino que nos está prohibido también destruir al concebido, cuando todavía la sangre lo alimenta en el seno materno para formar un hombre. El impedir el nacimiento es un homicidio anticipado; y no hay diferencia entre quitar la vida ya nacida o destruir la vida en el nacimiento: también es hombre el que ya, va a serlo, como todo el fruto está ya en la semilla», Tertuliano, *El apologético*, IX, 8.

todo, destaca el no ser hipócrita, que metafóricamente explicita el anónimo autor con la idea de «no ser doble ni de mente ni de lengua porque la doblez es lazo de muerte (οὐκ ἔση διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος παγὶς γὰρ θανάτου ἢ διγλωσσία)»³². Y esta hipocresía muchas veces se plasma en el divorcio entre el decir y el actuar, de manera que, quien así se conduce, termina por volverse un mentiroso³³. Por ello el catequista viene a reprender por completo al hipócrita de esta manera: «Aborrecerás toda hipocresía y todo lo que no sea agradable al Señor (Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἄρεστόν τῳ κυρίῳ)»³⁴.

Ahora bien, quien ha asumido el cristianismo está en consonancia, también, con las exhortaciones morales de otros gentiles, como en el caso de las escuelas filosóficas más conocidas de la Antigüedad (con excepción, quizá, del epicureísmo³⁵), pues el anónimo autor indica que san Pedro, en su *Primera Epístola*, asegura que hay que apartarse de los deseos (ἐπιθυμίαι) carnales y corporales (1 Pe 2:11), en cuanto que lo definitorio del hombre no es lo corpóreo, sino lo espiritual, como queda de relieve en la preocupación general ya explicitada del alma: no se entiende necesariamente un rechazo total y absoluto a los placeres corpóreos, sino más bien la advertencia de no subordinar la vida, entendida en cuanto camino, a ellos, pues son los más abundantes y florecientes y, por tanto, discurrir por ellos lleva a la ancha puerta que refiere san Mateo.

El tercer capítulo de la obra brinda dos recomendaciones intensamente generales que se especifican gradualmente. En efecto, resulta de carácter universal la afirmación moral que dice «Hijo mío, huye de todo mal y de cuanto se asemeje al mal (Τέκνον μου, φεύγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου

³² *Didaché*, II, 4.

³³ Cf. *Ibid.*, II, 5. Esto mismo sucede con el «falso profeta», cf. *Ibid.*, XI, 10.

³⁴ *Ibid.*, IV, 12.

³⁵ Para una exposición de esta doctrina, cf. J. Buganza, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa, 2021, pp. 47-63.

αὐτοῦ)»³⁶. Alejarse del mal significa, de acuerdo con el anónimo autor, no ser iracundo, envidioso, disputador (esto conduce al asesinato); codicioso, deshonesto al hablar, altanero (esto conduce al adulterio); adivino, encantador, astrólogo (lo cual conlleva a la idolatría); mentiroso, avaro, vanaglorioso (pues conduce al robo); murmurador, arrogante, perverso (pues lleva a la blasfemia). Como destaca de nuevo con tino Ruiz Bueno, el preceptor ataca «la raíz misma de los pecados»³⁷. Pero el mandato a evitar el mal estaría incompleto si no se integra con el bien, por lo cual invita, con energía: «Sé, en cambio, manso, pues *los mansos heredarán la tierra* (ἴσθι δὲ πραῦς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν)»³⁸. Es importante, pues, ser manso (πραῦς), pues significa ser gentil, pacífico, apacible y, sobre todo, humilde. Pide ser paciente (μακρόθυμος), compasivo (ἐλεήμων), sin maldad o sincero (ἄκακος), tranquilo (ἡσύχιος) y bueno (ἀγαθός), virtudes típicamente cristianas (y no necesariamente compartidas por las demás «naciones» y, sin embargo, en vías de universalización para los «santos» de la Iglesia). Asimismo, asegura que hay que ser «temeroso» (τρέμων), y no timorato (como ante el martirio), de lo que se ha escuchado. Es preferible convivir con los justos («δικαινός») y los humildes (ταπεινός)³⁹. El sendero luminoso del bien que indica el cristianismo permite afirmar, por contraposición al paganismo, que se posee una nueva visión moral, separada «para siempre» por una «muralla infranqueable»⁴⁰.

Pero esta conducción, en cierto modo centrada en lo individual, se complementa con lo colectivo, esto es, con la comunidad de los seguidores de Cristo, o sea, con los cristianos. La comunidad de los seguidores de Jesús gira en torno a la majestad del

³⁶ *Didaché*, III, 1.

³⁷ D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, op. cit., p. 37.

³⁸ *Didaché*, III, 7.

³⁹ Cf. *Ibid.*, III, 9.

⁴⁰ Cf. D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, op. cit., p. 38.

Señor (κύριος)⁴¹. Por ello, el catequista pide evitar la discordia, la escisión, porque pone en peligro la paz de la comunidad cristiana. Es imperativo ser un vehículo de armonía y equilibrio, por lo cual resulta acertado ser de los que dan antes de recibir, pues es impostergable sostener o auxiliar a quien lo necesita, pues si ya con el hermano en Cristo se comparten los bienes inmortales, con más razón los mortales⁴², que son menos imperiosos. Además, durante la reunión con los demás fieles hermanos, manda que se confiesen los pecados, pues no es lícito orar con «conciencia mala (συνειδήσει πονηρᾷ)»⁴³. Estas admoniciones se complementan con los deberes domésticos, en cuanto se manda la educación de la prole, el trato cordial a los esclavos, etcétera.

Hay que evitar el camino de la muerte y seguir, pues, el de la vida. El catequista se cuestiona, ¿en qué consiste el camino thánatico? Es la vida en cuyo sendero se hallan adulterios, codicias, fornicaciones, robos, asesinatos, así como idolatrías, hechicerías, hipocresía, doblez de corazón, soberbia, arrogancia, avaricia, deshonestidad, celos, altanería, etcétera⁴⁴. Obviamente es el camino de los malvados, de los que aborrecen a los buenos, a los justos, a los mansos; no se compadecen del pobre, del necesitado, de quien requiere socorro: son quienes incluso asesinan a sus hijos⁴⁵, etcétera. Hay que evitar este género de vida, y por ello el cristiano ha de advertir qué puede desviarlo del camino angosto del de la vida. Este último es el camino que conduce a la perfección: «perfecto serás (τέλειος ἔσῃ)»⁴⁶. Cada cual lleva el fardo que puede cargar; si se puede llevar todo el «yugo del Señor», hay que hacerlo, de lo contrario hay que soportar la carga que corresponda a las propias fuerzas. Resulta determinante la alegoría

⁴¹ Cf. *Didaché*, IV, 1.

⁴² Cf. *Ibid.*, IV, 8.

⁴³ Cf. *Ibid.*, IV, 14.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, V, 1.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, V, 2.

⁴⁶ *Ibid.*, VI, 2.

de los dos caminos del inicio, en cuanto «enmarca la instrucción moral», como enseña Ruiz Bueno⁴⁷. Y es que se trata, en definitiva, de la elección fundamental, no sólo desde el punto de vista cristiano, sino humano en general: es el decantarse ya sea por el bien, ya por el mal, pues la elección de este último no permite que el camino se enderece con agilidad, mientras que la del primero, aunque difícil, resulta más provechosa por conducir a la perfección del hombre en cuanto tal.

1.4. CONCLUSIÓN

La *Didaché* es un texto muy valioso para comprender la conformación antigua de la moral cristiana. Por supuesto que posee elementos litúrgicos de primer orden y ordenanzas con relación a los apóstoles y profetas, que son maestros de la doctrina, pero lo nuclear, nos parece, es el mensaje moral contenido en el Evangelio. Aunque la *Didaché* todavía no hable con los términos propios de la virtud y el vicio que resultan ser más propios del discurso ético de cuño helénico, ya se visualiza germinalmente cómo han de comprenderse los términos «bueno» y «malo» en la reflexión cristiana subsiguiente. Finalmente, es de importancia capital la manera en que el anónimo autor asume la tesis antropológica de las dos vías, que intelige en términos de «vida» y «muerte», pues teológicamente se asume como la pervivencia del alma o su perdición: la perfección a la que está llamado el cristiano es a unirse a Dios a través de su vida, sus acciones, y Él es fuente de vida inagotable, mientras que alejarse de Él resulta ser la muerte del alma.

⁴⁷ Cf. D. Ruiz, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, op. cit., p. 39.

2. EL CONCEPTO DE VIRTUD MORAL EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

2.1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se estudia el concepto de virtud moral desde la filosofía de Clemente de Alejandría, concentrándose sobre todo en los *Stromata*, una de las tres obras mayores del alejandrino junto al *Pedagogo* y el *Protréptico*. Para ello, es conveniente iniciar destacando, aunque sea brevemente, la importancia que tiene la filosofía para el teólogo cristiano; apuesta innovadora en cierto modo, porque lo habitual en su época es una suerte de desvaloración de parte de los pensadores religiosos hacia esta conquista intelectual de los griegos. Como bien consigna Sofia Vanni Rovighi en su *Storia della filosofia medievale*,

Los escritos de los Padres Apostólicos (la *Didaché*, las Cartas de san Clemente Romano, de san Policarpo, el Pastor de Hermas) miran sobre todo a edificar una vida cristiana; por ende, tienen eminentemente carácter moral-ascético. Pero tan pronto se debe presentar y defender la doctrina cristiana frente a los hombres cultos del paganismo, una cierta confrontación con la filosofía se impuso de tal manera que en aquel periodo también la filosofía se presentaba a menudo como una doctrina de vida y en un cierto sentido de salvación¹.

La obra de Clemente de Alejandría se mueve en estas coordenadas y precisamente el núcleo de su doctrina moral mira hacia la salvación humana, promesa de Dios puesta al descubierto por la

¹ S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milán, 2006, p. 3. Se refiere la estudiosa a los Padres subapostólicos, ciertamente.

Revelación: es éste el elemento escritural que con ahínco aparece plasmado en la obra clementina. Pero el platonismo no puede ser obviado; sobre todo Clemente se inspira filosóficamente en Platón, como lo describe el historiador de la metafísica Battista Mondin:

En tiempos de Clemente el escenario filosófico estaba dominado por cuatro escuelas: estoica, epicúrea, escéptica y medioplatónica. Queriendo crear una filosofía cristiana, el autor de los *Stromata* sigue el ejemplo de Filón, el cual, como sabemos, en la elaboración de su filosofía mosaica había optado por Platón, por el considerable motivo de la afinidad en términos de antropología, metafísica y moral con las enseñanzas de la sagrada Escritura².

Es desde esta perspectiva que se desenvuelve la filosofía cristiana de Clemente, a saber, desde la óptica de la Revelación cristiana en los términos racionales de Platón.

² B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Bolonia, 1998, p. 27. En esta misma página, Mondin resalta lo siguiente: «Clemente es un apasionado admirador de Platón, al cual dirige toda suerte de elogios. Lo llama *el amigo de la verdad*, casi *inspirado por Dios* (I, 8, 42). Citando a Numenio escribe: *¿Quién es Platón, sino el Moisés que habla griego?* (I, 22, 150). En efecto, el fundador de la Academia, mejor que cualquier otro filósofo griego, ha reconocido la verdadera naturaleza de Dios, del mundo, del hombre, y ha comprendido que el destino del hombre consiste en separarse del mundo y el propio cuerpo para volverse semejante a Dios. Por eso, en teología (= metafísica), antropología y ética las referencias explícitas o implícitas de Clemente a Platón son continuas. Clemente es platónico en el modo de definir la filosofía, así como en la elección del método, las temáticas y los principios. Platónico es también el concepto que Clemente tiene de la filosofía. Platónicas son las siguientes definiciones: *La filosofía es la ciencia del bien y de la verdad en sí misma* (I, 19, 93); *la filosofía es el deseo del verdadero ser (tou ontós ontos) y de los conocimientos que conducen a él* (II, 9, 45). El método que Clemente recomienda es el de la dialéctica platónica». Hay que tener en cuenta, del mismo autor, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia medievale*, Urbaniana University Press, Roma, 1984 (2a. ed.), 223 pp.

2.2. LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA Y SU VÍNCULO CON LA VIRTUD MORAL

A nuestro juicio, hay una frase que resume convenientemente la manera en que Clemente concibe la utilidad de la filosofía en un tiempo en que, al interior del cristianismo, no es vista con buenos ojos, sino que es mancillada y despreciada por alejar de la fe revelada. Clemente se opone a esta concepción negativa de la filosofía; tan es así que, emulando la filosofía mosaica del gran maestro de las filosofías religiosas, Filón alejandrino³, el filósofo cristiano se sirve de la filosofía para racionalizar, en la medida de lo posible, el dato o mensaje revelado. Hay numerosos pasajes que ponen de relieve el vínculo positivo entre la fe revelada y la filosofía, pero uno en particular, como se dijo, lo pone de realce: «También hay en la filosofía, robada como por un Prometeo, un pequeño fuego que puede dar luz, si lo atizamos convenientemente, un vestigio de sabiduría, un movimiento hacia Dios (ἔστιν οὖν καὶ φιλοσοφία, τῇ κλαπίσῃ καθάπερ ὑπὸ Προμηθέως, πῦρ ὀλίγον εἰς φῶς ἐπιτήδειον χρησίμως ζωπυρούμενον, ἵχνοστι)»⁴. La inteligencia de la fe no resulta ser, entonces, una tarea ociosa o carente de sentido, sino que el *intellectum fidei* ha de emprenderlo todo aquel que pretenda alcanzar la gnosis, la cual, a su vez, lleva a un ejercicio pleno de la virtud⁵. Como bien afirma de nueva cuenta Vanni Rovighi,

³ Cf. A. Van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*, Brill, Leiden—Nueva York, 1988, 261 pp. De hecho, Mondin considera que la filosofía de Clemente alejandrino puede tildarse de una metafísica cristiana platónico-filoniana, cf., *op. cit.*, p. 30.

⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 17, 87, 1. Es sintomático también este texto: «Y entre nosotros llamamos filósofos a los enamorados de la sabiduría del Creador y Maestro de todos, es decir, de la gnosis del Hijo de Dios; pero entre los griegos (son filósofos) los que se ocupan en discusiones sobre la virtud», *Stromata*, VI, 7, 55, 2. Además, cf. VII, 2, 12, 1.

⁵ Cf. R. Hoffmann, «Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien», en: S. Otto (Ed.), *Die Antike und Umbruch: politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians*, München, 1974, pp. 37-64.

no es necesario detenerse en la pura y simple aceptación de lo que Dios ha revelado: es necesario llegar a la inteligencia, a la gnosis de este dato, para lo cual es útil la filosofía. Y de la filosofía Clemente asume especialmente la doctrina del Logos, razón eterna y creadora, idéntica con Dios, que se encarna en Cristo. La gnosis de Clemente difiere profundamente de la de los heréticos, porque supone la fe, la aceptación previa de la doctrina revelada; ciertamente la gnosis tiene una gran importancia para Clemente, tanto que incluso la pureza moral es entendida como un medio para llegar a ella⁶.

⁶ S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale*, op. cit., p. 7. Es importante destacar que, en los primeros tiempos del cristianismo, en donde la interpretación del Evangelio se sincretiza con el bagaje cultural de los individuos conversos, el Mensaje adquiere distintas lecturas y matizaciones; en otras palabras, se puede decir que, conforme el Evangelio se difunde, se interpreta de distinta manera el mismo Mensaje. Efectivamente, desde aquel momento se dan cita interpretaciones diversas conocidas con el nombre general de «gnosticismo». Hay una gnosis judaica (o palestinese) que interpreta el mensaje de Cristo como el de un judío más. Hay otra vertiente gnóstica que se contraponen al judaísmo (Marción resalta entre todos). Hay finalmente otra amplia vertiente que no renuncia a las diversas tradiciones en que se inscriben los individuos y las integran al mensaje cristiano, como sucede con algunas escuelas alejandrinas (Basilides, Valentín, Carpócrates). En este marco, puede afirmarse que los fieles cristianos dan origen asimismo a distintos tipos de gnosis, como sucede con san Justino Mártir, Orígenes y Tertuliano, muy tendientes al platonismo, los cuales, al servirse de la filosofía, la ponen en diálogo con la Revelación, ya sea como preparación para ella, ya sea para explicitar su Mensaje. En este sentido hay que destacar que el término gnosis tiene un doble significado, a saber, uno negativo que inclina a la heterodoxia, o sea, a que se contamine el Mensaje cristiano en vez de aclararlo; y otro, que connota un elemento positivo, que consiste en entender la gnosis como el conocimiento de aquello que Dios mismo ha revelado y que, en consecuencia, resulta ser el objetivo de todo aquel cristiano que ilustra su fe a través de la filosofía. No dejan de estar presentes ambos tipos de gnosis en Clemente, como ha sido demostrado por A. Méhat, «Vrai et fausse gnose d'après Clement d'Alexandrie», en: B. Layton (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1, Brill, Leiden, 1980, pp. 426-433. Sin embargo, en este trabajo la gnosis tiene este carácter positivo, pues, como afirma Farré, «gnosis, en Alejandría, significaba afán de saber, propósitos de penetración intelectual, revelación de misterios. Asumía una plenitud similar al concepto de sabiduría tal como la utilizaron Sócrates y Platón», por lo que en Clemente es evidente «la finalidad de conciliar, evitando rozamientos, la filosofía pagana con el cristianismo», L. Farré, *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, op. cit., p. 36. Como se verá más adelante, incluso se puede interpretar que, para Clemente, gnóstico es aquel que imita a Dios, a Cristo, verdadero Pedagogo.

Puede partirse de la siguiente afirmación: el hombre nace carente, en el sentido de que está en vías de acceder a la perfección, concretamente a la perfección moral, que no es otra cosa que el ejercicio de la virtud⁷; esto es posible debido a que el hombre no está bajo el yugo de la necesidad en cuanto al género de vida que puede elegir, sino que libremente puede determinarse⁸. Esto vale para todo hombre, sea varón o mujer⁹. Recordando a los peripatéticos, Clemente tiene presente que «la virtud también necesita de un determinado tiempo; puesto que no se consigue en un solo día, aunque se trate de un hombre de perfecta constitución, por cuanto no hay un niño, como se dice, que sea feliz; y tiempo perfecto puede entenderse (toda) la vida de un hombre»¹⁰. Quien ya está instalado, por decir así, en la virtud moral, ya no requiere de ningún camino para acceder a ella; es análogo a quien está en la salud, como a menudo se lee en la ética antigua: quien está sano, no requiere de ninguna medicina¹¹. Por supuesto que en el movimiento general de la filosofía clementina, que tiene a las claras la intención de cristianizar la cultura helénica («Lo mismo que los agricultores riegan la tierra antes [de sembrar], así también nosotros regamos con el agua potable de los pensamientos griegos,

⁷ En este sentido hay que desenvolver el arte de vivir (τέχνη περὶ βίον), cf. H-1. Marrou, «Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue», *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, xxxv, (1987), pp. 347-348.

⁸ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 5, 41, 1. Asimismo, Clemente tiene en cuenta el pasaje de la *República* donde el sabio de Atenas afirma que la elección es de uno mismo, y no de Dios: «Platón explica el libre albedrío con estas palabras: *La virtud no tiene dueño, y al estimarla o desestimarla, cada uno participa de ella más o menos. La responsabilidad es propia de quien elige; Dios no tiene responsabilidad* (Platón, *República*, 617e). Porque Dios no (es) nunca el responsable de los males (cf. Platón, *República*, 379b-c, 380b)».

⁹ Cf. *Ibid.*, IV, 8, 59, 1-60, 4 y 67, 4.

¹⁰ *Ibid.*, II, 21, 128, 4-5: «δεῖ γὰρ καὶ χρόνον τινὸς τῇ ἀρετῇ· οὐ γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ περιγίνεται, ἥ καὶ ἐν τελείῳ συνίσταται, ἐπεὶ μὴ ἔστιν, ὥς φασι, παῖς εὐδαίμων ποτέ· τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος ὁ ἀνθρώπινος βίος».

¹¹ Cf. *Ibid.*, I, 17, 3.

regamos la tierra que ellos son, para que reciban la semilla espiritual que ha sido sembrada, y así pueda crecer [en ellos] fácilmente»¹²), se visualiza esta misma dirección de su filosofía moral: mediante las acciones virtuosas, el hombre va alcanzando la perfección moral. Si el hombre fuera virtuoso ya de antemano, no requeriría acceder a la virtud, pues ya es perfecto moralmente.

Aun con todo, hay individuos que se encuentran mejor dispuestos hacia la virtud que otros¹³. Sin embargo, esto no necesariamente significa que, por la dotación inicial o natural que poseen, se vuelvan perfectos; pueden, eso sí, estar más dotados para la perfección, o sea, poseer cualidades naturales que los vuelvan aptos para las virtudes, pero, al igual que todos los seres humanos, también son susceptibles de la imperfección, o sea, del vicio. De otra manera no parece entenderse que el alejandrino diga: «Pero lo más perfectamente realizado conforme a la virtud no constituye una prueba demostrativa de los mejor dotados, puesto que, cuando los peor dotados para la virtud reciben la educación conveniente, consiguen de ordinario una conducta intachable; y, por el contrario, enfrente están los convenientemente dotados, que se hacen malos por abandono»¹⁴. De esta forma, la vía para alcanzar la virtud, la perfección moral, tal como es indicada por Clemente, es la educación, que es la que permite visualizar cuál es el bien que corresponde al hombre¹⁵. Posiblemente

¹² *Ibid.*, I, 1, 17, 4. Sobre la importancia de la cultura pagana en Clemente, cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., pp. 327-330.

¹³ Cf. *Ibid.*, I, 6, 34, 3.

¹⁴ *Ibid.*, I, 6, 34, 4: «παρὰ τοὺς ἐτέρους ἐνδείκνυται, τελειότητα δὲ κατ' ἀρετὴν νοῦ δ' ἡντινοῦν τῶν ἁμεινον φύτων κατηγορεῖ, ὅποτε καὶ οἱ κακῶς πεφυκότες πρὸς ἀρετὴν τῆς προσηκούσης παιδείας τυχόντες ὡς ἐπίπαν καλοὶ καγαθίαις ἦνυσαν, καὶ αὐτὰ τὰ ἐναντία οἱ ἐπιτηδεῖως φύντες ἀμελεῖα γεγονάσι κακοί».

¹⁵ Merino lo dice con términos certeros: «Si los filósofos de su tiempo pretendían conducir al hombre hacia una educación y elevación de sus capacidades meramente humanas, especialmente en el orden moral, conforme a los ideales clásicos de la *paideia*, ahora Clemente transfiere ese papel a la enseñanza de la fe, que se convierte en la verdadera reflexión humana y, por ello, en la auténtica *paideia*. La fe lleva al hombre a realizar

por esta razón es que cita a Gorgias de Leontino, el más famoso de los retóricos clásicos, a quien atribuye la frase «nuestro combate requiere dos virtudes: audacia y sabiduría (δὲ ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας)»¹⁶. La audacia para enfrentar el peligro y la sabiduría «para descifrar el enigma (σοφίας δὲ τὸ αἰνίγμα γινῶναι)»¹⁷.

En suma, puesto que el hombre no es perfecto de inicio (pero sí potencialmente, y para esto último unos tienen una mayor dotación natural que otros), y su perfección radica en la virtud moral, que está esposada con la sabiduría, con la gnosis (que es el conocimiento de la doctrina cristiana iluminada por la filosofía, como ya se dijo), es susceptible de educación. Esta educación es ciertamente moral, en cuanto la gnosis apunta a la salvación del hombre, meta definitiva del ser humano. La educación sugerida por Clemente, nos parece, ha de entenderse en el sentido más clásico del término, a saber, a partir de sí mismo, va desarrollándose como si se tratara de un florecimiento (para usar términos macinterianos) en vistas a su perfección en cuanto tal, o sea, en cuanto hombre, que es lo mismo que decir en cuanto virtuoso moral.

2.3. LA VIRTUD MORAL SEGÚN CLEMENTE ALEJANDRINO

Como puede verse, la filosofía clementina, que visualiza la vida humana como una suerte de camino o vía en pos de la perfección, muy en consonancia con la tesis central del *Pedagogo*, a

plenamente el ideal humano, no según la visión parcial y arbitraria que podía suministrar la filosofía sola, sino conforme al Verbo de Dios, que conduce al hombre a realizarse en el conocimiento perfecto de la verdad, en la *gnosis* cristiana, gracias a la cual se capacita al ser humano para recibir el don de la intimidad divina», M. Merino, «Clemente de Alejandría. Un filósofo cristiano», *Scripta theologica*, XL/3, (2008), p. 812.

¹⁶ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 11, 51, 3.

¹⁷ *Ibid.*

saber, que el Maestro, o sea, Jesucristo, lo es en el sentido pleno del término, puesto que es Perfecto, permite entender que quien desarrolla convenientemente sus facultades, máxime la que permite distinguir entre el bien y el mal¹⁸, es precisamente quien se halla en la maduración a través de la cual encuentra la perfección, que tiene carácter moral, a nuestro juicio¹⁹.

Salvatore Lilla retoma las definiciones sobre la virtud moral contenidas en el *Pedagogo*; la primera de ellas asienta que «La virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida (ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον)»²⁰. La segunda reza: la virtud «es Logos transmitido por el Pedagogo para que lo pongamos en práctica (ὅς ἐστὶ λόγος διὰ τοῦ παιδαγωγοῦ παραδιδόμενος)»²¹. Aunque la expresión «σύμφωνος τῷ λόγῳ» tiene claras resonancias estoicas²², Lilla asegura razonablemente que es de raigambre platónica, pues para la filosofía de Platón la virtud consiste en la armonía del alma, cuyas partes inferiores se ajustan a la parte rectora, que es la racional²³. Nos parece que la

¹⁸ Cf. *Ibid.* Con tino Merino asienta: «la armonía del cosmos o la coherencia moral del hombre concluyen en Dios mismo, que es de donde han nacido», M. Merino, «Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría», *Anuario de historia de la Iglesia*, VIII, (1999), pp. 59-60.

¹⁹ Como se verá, la virtud moral apunta hacia Dios en la filosofía clementina, como condensa Reuter en su disertación doctoral: «*Manifestum est, sagacissimi illius veterum philosophorum sententiam Clemente probari eam ob causam, quod summum bonum in vita beata collocaverit, beatam autem vitam, quam modo sibi ipsi consentaneam et convenientem, modo perfectam secundum virtutem appelaverit, in boni ipsius cognitione et ea similitudine sitam esse statuerit, quod quis ad Deum accedat*», H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particulae*, Grassii, Barthii et soc., Berlín, 1853, p. 4.

²⁰ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, I, 101, 2.

²¹ *Ibid.*, III, 35, 2.

²² H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particulae*, *op. cit.*, p. 20, nota 2.

²³ Cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Wipf and Stock, Eugene, 2005, pp. 61-62.

maduración de las facultades a las que se refiere el pasaje de los *Stromata* referido (I, 11, 53, 3) reside en el ajuste armonioso de la parte inferior a la superior.

La maduración indicada en el párrafo anterior es entendida por Clemente, a nuestro juicio, concretamente como dominio de las pasiones: las pasiones del alma («τῆς ψυχῆς πάθεισιν») son vencidas a través de la virtud («τῇ ἀρετῇ»). El núcleo o centro de la propuesta ética clementina, muy en consonancia con las éticas de cuño platónico-aristotélica y estoica, es que la virtud es el eje a partir del cual gira la vida moral y mediante la cual se obtiene, a través de su ejercicio, el bien moral. Si la moralidad es una dimensión humana (al menos desde la filosofía griega es tesis común), y la racionalidad es la característica distintiva o definitoria del hombre, se sigue que el bien y el mal moral tienen su origen en la racionalidad. De ahí que el bien moral sea la conformidad de la razón con el ser mismo de las cosas, mientras que el mal moral es la disconformidad. Lo primero es la *recta ratio* de los clásicos y que en Clemente alejandrino está presente, por ejemplo, cuando asienta: «El que es continente domina los impulsos que se extralimitan de la recta razón, de modo que no se deje impulsar fuera de la recta razón (ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμὰς ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν ὥστε μὴ ὁρμαῖν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)»²⁴. La recta razón ha de estar iluminada para que florezca la virtud moral; de lo contrario, aunque una acción o hábito sea elegido por el agente racionalmente, si carece de la proporción que otorga el conocimiento intelectual no parece atinar en la virtud, sino que puede caer en el vicio. Por ejemplo, desconocer que Dios es el más excelso de los seres y que se le debe piedad (hay un deber hacia Dios que sobrepasa los demás), no permite conducir adecuadamente la propia vida en sentido moral. La recta razón, en este sentido, es la que permite la buena conducción de la propia vida en vistas a la salvación²⁵.

²⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 18, 4-5.

²⁵ Para una visión panorámica de este asunto (sobre todo en relación con la ley

Nos parece que el propio Clemente ahonda un tanto más al escribir: «la táctica es la facultad de razonar, que impone el sello de la moderación y la templanza mediante la piedad, y la buena gnosis con la verdad, que conduce como fin a la piedad para con Dios» (λογισμός ἐστὶ τὸ τακτικόν, ἐπισφραγιζόμενος ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην μεθ' ὁσιότητος καὶ γνῶσιν ἀγαθὴν μετ' ἀληθείας, τὸ τέλος εἰς εὐσέβειαν ἀναφέρων θεοῦ)»²⁶. Sin embargo, aunque expresamente recurre en el texto a la moderación y la templanza, parece que, desde el punto de vista moral, Clemente sigue la opinión mayoritaria de que es la prudencia la llave de las virtudes morales: «Así, para quienes practican la virtud, la prudencia es la ordenadora; en las cosas divinas, la sabiduría; en las humanas, la política; y en todas, el arte real (οὗ τῷ γὰρ τῇ ἀρετῇ χρωμένη φρόνησις ἢ τάττουσά ἐστι, τὰ μὲν θεῖα ἢ σοφία, τὰ ἀνθρώπεια δὲ ἢ πολιτική, σύμπαντα δὲ ἢ βασιλική)»²⁷. Ciertamente la virtud de la prudencia, llave de las virtudes morales, es imperfecta, para la filosofía cristiana en general, no sólo para Clemente, sin la fe o piedad (πίστις)²⁸; pero desde el punto de vista práctico, es la prudencia la principal (así lo sugiere siguiendo a Isócrates²⁹), no desligada, eso sí, de la sabiduría y la piedad.

mosaica), cf. K. Gibbons, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria*, Routledge, Londres—Nueva York, 2017, pp. 93-129.

²⁶ *Ibid.*, I, 24, 159, 3-4.

²⁷ *Ibid.*, I, 24, 159, 4-5.

²⁸ Cf. *Ibid.*, II, 5, 23, 5.

²⁹ Cf. *Ibid.*, v, 9, 69, 5. No nos parece segura la interpretación de Lilla a propósito de que la prudencia y la sabiduría sean equivalentes en Clemente (cf. *Op. cit.*, p. 73). La razón que puede argüirse es que la prudencia requiere, para perfeccionarse, de la piedad. La prudencia que la filosofía griega ha logrado conceptuar no alcanza para obtener la visión gnóstica. Efectivamente, el gnóstico, el ideal cristiano que plasma Clemente, llega a dejar de experimentar deseo: «El gnóstico ha llegado a tal estado de falta de pasión o apatía (ἀπάθεια), que ya no se le puede llamar continente (ἐγκρατής), pues ya no le queda ningún deseo que controlar. La apatía, no la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια), es el objetivo», D. Paulsen, «Ethical Individualism in Clement of Alexandria», *Concordia Theological Monthly*, XLIII/1, (1972), pp. 4-5.

Efectivamente, el gnóstico, el hombre que alcanza el conocimiento de los principios que constituyen toda la realidad³⁰, que visualiza que el Principio es Dios mismo, conoce la Ley y acepta el Evangelio³¹, requiere de la virtud de la fe³²; la gnosis propiamente no es posible alcanzarla sin la fe, pues ella es el fundamento de la verdad³³. Es definitivamente por el vínculo que tiene con la verdad que la caridad (ἀγάπη) irrumpe decididamente en la ética cristiana de Clemente. Gracias al conocimiento verdadero, a la gnosis, el hombre que alcanza este saber conoce precisamente que todos los seres humanos están unidos en Cristo. Por ello, nos parece, dice expresamente que la caridad es «comunidad de vida o perseverancia en la amistad y el cariño, unidos a la recta razón en el trato con los compañeros (κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ περὶ χρῆσιν ἐταίρων)»³⁴. Y es que el compañero, el ἐταῖρος, es análogo a uno mismo; por ello plasma Clemente que es otro yo: «ὁ δὲ ἐταῖρος ἕτερος ἐγώ»³⁵; todos los individuos humanos son compañeros y se vuelven «hermanos» (ἀδελφος) por el Logos, por el *Verbum*. La gnosis de los principios últimos de la realidad que implica la sabiduría, que en último análisis permite visualizar que todo proviene de un Principio único, lleva a sostener la patria común de todos los hombres y su hermanamiento.

³⁰ «Y a su vez, respecto a las cosas humanas [la gnosis indaga] qué es el hombre mismo, qué es lo según su naturaleza y contrario a ella, cómo está relacionado con el hacer y con el sufrir, cuáles son sus virtudes y sus vicios, lo relativo al bien, al mal y a lo que está en medio de ambos; lo que concierne a la fortaleza, prudencia, templanza y a la justicia, virtud que está por encima de todas», Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII, 3, 17, 3.

³¹ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 21, 130, 3.

³² Cf. *Ibid.*, IV, 22, 139, 2.

³³ Cf. *Ibid.*, II, 6, 31, 3. Tiene toda la razón Merino al decir que «La fe, como el asentimiento voluntario del alma, produce las buenas obras y la conducta recta, dirá Clemente; fe y obras son los que, por parte del hombre, facilitan la auténtica salvación», M. Merino, «Razón y fe en Clemente de Alejandría», *Teología y vida*, LII, (2011), pp. 82-83.

³⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 9, 41, 2.

³⁵ *Ibid.*, II, 9, 41, 2. Cf. D. Paulsen, «Ethical Individualism in Clement of Alexandria», *op. cit.*, p. 10.

Por eso la ética clementina plantea la hospitalidad en relación con los extranjeros: «Próxima al amor se encuentra la hospitalidad, que es una cierta disposición en el trato con los extranjeros (παράκειται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἢ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὕσα περὶ χρῆσιν ξένων)»³⁶. En suma, el actuar moral del genuino virtuoso implica que incluso hacia el extranjero se tengan actos de amor, actos agápicos, y esto se debe a que se tiene un conocimiento verdadero, a saber, que todos los hombres están hermanados por tener por Patria común al Principio último o Dios³⁷.

Sin embargo, si hubiera que dirimir si la prudencia o la piedad (εὐσέβεια) es la principal de las virtudes, parece indicar Clemente, por inspiración no sólo escritural, sino también filosófica (concretamente platónica), que la última resulta ser, para usar una expresión latina, *primus inter pares*. De manera clara asienta: «Ahora bien, se puede demostrar también que todas las otras virtudes mencionadas por Moisés han ofrecido a los griegos el fundamento de todo su orden ético; me refiero a la fortaleza, templanza, prudencia, justicia, tolerancia, paciencia, modestia, continencia y principalmente la piedad religiosa»³⁸. La razón de esto es clara, no sólo teológica, sino filosóficamente: el primero entre los seres no es otro que Dios; por ende, la primera de las virtudes se concreta en el reconocimiento y acción (veneración) a Dios. Las demás virtudes, piensa Clemente, conducen precisamente al abandono de lo sensible, como enseña el platonismo, para asentar la

³⁶ *Ibid.*, II, 9, 41, 3; cf. *Ibid.*, II, 9, 41, 5.

³⁷ Puede decirse que es imperativa, incluso, la salvación de los otros, cf. A. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden—Boston, 2009, p. 217.

³⁸ Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 18, 78, 1: «Προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι <αἰ> ἄλλαι ἀρεταί, αἵπαρὰ τῷ Μωυσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἑλλῆσι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι, ἀνδρείαν λέγω καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καρτερίαν τε καὶ ὑπομονὴν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ἐγκράτειαν τὴν τε ἐπὶ τούτοις εὐσέβειαν». Aunque en este trabajo no hemos abordado la figura de Moisés como paradigma de perfección, pues nos llevaría por otros derroteros, está presente en la reflexión y puede seguirse el camino marcado por: P. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, T&T Clark, Londres—Nueva York, 2008, pp. 39-55.

actividad en lo trascendente, específicamente en el Principio primero. Así, la prudencia, en cuanto permite al agente dirimir entre los medios para alcanzar el fin, lo que produce es valorar a los medios en sus medidas, siendo lo más valioso el Bien mismo, el Principio llamado Dios. Pero, entonces, ¿hay preeminencia entre las virtudes? En cierto modo sí, en el sentido de que la piedad resulta ser la principal puesto que se ejerce hacia Dios. Quien posee la piedad, la posee porque quiere las demás virtudes y ella misma las promueve. Como suele decirse en la ética platónico-aristotélica y estoica: «Las virtudes están recíprocamente unidas, y quien posee la compañía de las virtudes, tiene también la salvación, que es la conservación del buen estado. De igual manera, tratando separadamente estas virtudes, podremos hacer, respecto de todas, esta constatación: quien tiene una virtud, al modo que la posee el gnóstico, las posee todas por la recíproca interdependencia»³⁹.

2.4. VIRTUD MORAL Y PERFECCIÓN

La perfección a la que aspira el hombre⁴⁰, en su conceptualización filosófica, es un conglomerado de elementos morales e intelectuales, voluntarios y noéticos, dado que su referencia implica conceptos como «bien» y «verdad». En su conceptualización teológica, nos parece, tiene claras resonancias cristológicas, pues Clemente señala de continuo a Cristo. Hay un pasaje particularmente significativo al respecto en el que Clemente asienta: «Siendo una la felicidad, las causas que contribuyen son las múltiples virtudes que la

³⁹ *Ibid.*, II, 18, 80, 2-4: «ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί, καί παρ' ᾧ αἱ τῶν ἀρετῶν ἀκολουθαί, παρὰ τούτῳ καὶ ἡ σωτηρία, τήρησις οὐσα τοῦ εὐῆχοντος, εἰκότως ἔτι περὶ τούτων διαλαβόντες τῶν ἀρετῶν περὶ πασῶν ἂν εἴημεν ἐσκεμμένοι, ὅτι ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πάσας ἔχει διὰ τὴν πάντακολουθίαν».

⁴⁰ En Clemente se pone de relieve que el hombre en concreto ha de poner manos a la obra para alcanzar esta perfección, puesto que, como recuerda Lilla, la virtud no se posee de nacimiento. Se requiere de instrucción y actos moralmente virtuosos, cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, op. cit., p. 66.

favorecen; y de igual manera que el sol, el fuego, el baño y la vestimenta producen calor, así también la verdad es una, aunque sean muchas las cosas que cooperen a su búsqueda; pero se encuentra mediante el Hijo»⁴¹. El bien del hombre, entonces, es conceptuado como felicidad, meta precisamente de la vida moral y, por ende, de la virtud moral, como se puede ver en seguida; la perfección estriba, asimismo, en vivir conforme a la verdad, pues ésta es una sola, como uno solo es Dios. La virtud moral, aunque a veces se le designa como si fuese una sola cosa, se manifiesta de varias maneras, como ya lo preveían los estoicos bajo influencia de la filosofía platónico-aristotélica: en cuanto capacidad para producir el bien moral, la virtud es una, pero es múltiple: «la virtud es una sola en cuanto a capacidad, pero unas veces se llama prudencia cuando se manifiesta en determinadas obras; otras veces templanza, fortaleza o justicia (μία κατὰ δύναμιν ἔστιν ἡ ἀρετή, ταύτην δὲ συμβέβηκεν τούτοις μὲν τοῖς πράγμασιν ἐγγενομένην λέγεσθαι φρόνησιν, ἐν τοῦ τοις δέσσωφροσύνην, ἐν τοῦ τοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην)»⁴². Y para la verdad vale lo mismo: «Así también, aunque la verdad es una, en geometría la verdad es geométrica, en la música musical, y en la correcta filosofía bien puede ser la verdad griega. Pero una sola es la verdad soberana e inexpugnable, la que nos ha enseñado el Hijo de Dios»⁴³.

Así pues, la vida feliz, la vida perfecta, lograda o floreciente, es precisamente resultado de la práctica de la virtud, que tiene en sí misma su premio⁴⁴: «El bien mayor y más perfecto es que uno

⁴¹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 20, 97, 2-3: «ὥς δέ, ἐνὸς ὄντος τοῦ εὐδαιμονεῖν, αἷται τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πλείονες ὑπάρχουσai, καὶ ὥς τοῦ θερμαίνεσθαι ὃ τε ἥλιος τό τε πῦρ βαλανεῖόν τε καὶ ἐσθῆς, οὕτω μίας οὐσης τῆς ἀληθείας πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἡ δὲ εὔρεσις δι' υἱοῦ».

⁴² *Ibid.*, I, 20, 97, 3-4.

⁴³ *Ibid.*, I, 20, 97, 4-98, 1: «ἀνὰ τὸν αὐτὸν οὖν λόγον, καὶ μίας οὐσης ἀληθείας, ἐν γεωμετρίᾳ μὲν γεωμετρίας ἀλήθεια, ἐν μουσικῇ δὲ μουσικῆς, κἀν φιλοσοφίᾳ τῇ ὀρθῇ Ἑλληνικῇ εἴη ἂν ἀλήθεια. μόνῃ δὲ ἡ κυρία αὕτη ἀλήθεια ἀπαρεγχείρητος, ἦν παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμεθα».

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 7, 55, 2.

pueda pasar del mal comportamiento a la virtud y a la buena conducta, como manda la ley (μέγιστον δὲ καὶ τελεώτατον ἀγαθόν, ὅταν τινὰ ἐκ τοῦ κακῶς πράττειν εἰς ἀρετὴν τε καὶ εὐπραγίαν μετάγειν δύνηται τις, ὅπερ ὁ νόμος ἐργάζεται)⁴⁵. Como se dijo anteriormente, la virtud moral está distendida al bien, que en este caso recibe el nombre de εὐδαιμονία. No parece ensombrecer la duda que ésta es precisamente la tesis de Clemente, pues asegura que: «Por la combinación de todas esas [virtudes] es como se produce la vida feliz —puesto que no seremos felices por la eficacia de los nombres—, sino que llamamos felicidad a la vida recta, y dichoso al que tiene el alma adornada de virtudes»⁴⁶. Así, la vida de quien practica virtud moral, que está en consonancia con la gnosis y la fe, es la vida del hombre feliz, que está distendida, como se dijo, al bien, y sobre todo al Bien, a Dios⁴⁷.

Hay además otra fórmula moral que a menudo Clemente tiene en cuenta: la felicidad y el camino que conduce a ella, que no es otro que la virtud, se condensan en el imperativo de semejar a Dios, esto es, en imitarlo⁴⁸. Efectivamente, en el célebre pasaje

⁴⁵ *Ibid.*, I, 27, 173, 1-2.

⁴⁶ *Ibid.*, I, 20, 98, 2-3: «κατὰ σύγχρησιν δὲ τούτων γίνεται τὸ εὐδαιμονώσῃ (μὴ γὰρ δὴ εὐδαιμονῶμεν πρὸς τὰ ὀνόματα), ὅταν τὸν ὀρθὸν βίον εὐδαιμονίαν λέγωμεν καὶ εὐδαίμονα τὸν κεκοσμημένον τὴν ψυχὴν ἐναρέτως». En el proyecto de Clemente se busca un equilibrio entre la vida interior y la exterior, de manera que no se presenten escindidas, por lo cual, con razón, dice Ashwin-Siejkowski: «Como la antropología de Clemente veía a cada ser humano como un microcosmos, era necesario inventar un proyecto de educación cristiana que tuviera en cuenta la relación específica entre la vida interior de fe de la persona y sus actitudes y acciones hacia otras personas y culturas. El proyecto de Clemente pretende producir un equilibrio particular entre estas dimensiones con el fin de facilitar un mayor crecimiento en sabiduría», *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, op. cit., p. 228.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, *Stromata*, v, 13, 96, 6.

⁴⁸ El fundamento antropológico de la imitación de Dios no es otro que el hecho de que el hombre es *imago Dei*; por ello, tiene razón Mondin al escribir que «Sobre la iconicidad divina del hombre Clemente construye toda su espiritualidad. También en este caso retoma mucho de Platón y Filón, pero lo hace releendo sus enseñanzas en clave cristiana. Toda la espiritualidad clementina está centrada en la idea de la asimilación a Dios, tomando como ejemplo al gran Pedagogo, Jesucristo, gnóstico es aquél que imita a

del *Teeteto* que tiene en mente Clemente, Platón pone en boca de Sócrates la tesis de que los males no pueden desaparecer, pues es necesario que algo contrario al bien exista. Sin embargo, esta doctrina se aplica al mundo sensible y no al inteligible; en el mundo de los dioses no hay males: estos últimos están ligados al mundo mortal. Por ello, Platón propone huir del mundo sensible; ¿de qué manera lograrlo? «La huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad»⁴⁹. El filósofo cristiano piensa que esta doctrina platónica tiene su origen en la Ley⁵⁰ y que, aunque hay elementos que obstan para asumirla tal como la tradición la ha venido acuñando, no está equivocada la escuela platónica en lo esencial, a saber: en que la manera en que se asemeja el hombre a Dios es a través de las bellas acciones (la virtud es la belleza del alma, como se consigna en la *República*⁵¹) y los hábitos, que no son otra cosa que la virtud⁵²; además, la virtud es el estado óptimo del hombre; así, siendo la felicidad el estado de los hombres buenos, se sigue que la felicidad, la semejanza con Dios, estriba en los actos buenos y en las buenas disposiciones o hábitos. Por ello remata Clemente: «Nuestro fin es asemejarnos al Logos verdadero, en la medida de lo posible, y el restablecimiento de la perfecta adopción filial por medio del Hijo (cf. Ef. 4, 13), glorificando siempre al Padre por medio del sumo Sacerdote, que se ha dignado llamarnos *hermanos* (Hb. 2, 11) y *coherederos* (Rm. 8, 17)»⁵³.

Dios», *Storia della metafisica*, op. cit., p. 40. Además, cf. H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particularum*, op. cit., pp. 4-8; cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano*, op. cit., pp. 356-357.

⁴⁹ Platón, *Teeteto*, 176b.

⁵⁰ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 22, 133, 2.

⁵¹ Cf. Platón, *República*, 444d-e.

⁵² Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 9, 78, 3.

⁵³ *Ibid.*, II, 22, 134, 2: «ἡ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἶόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἰοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις, δοξάζουσιν αἰεὶ τὸν

Aun a pesar de las vicisitudes, o sea, de los males en que se encuentra inserto el agente moral, es capaz de encontrar o sacar de ellos, como es propio de la sabiduría divina (esto es, de la Providencia), algún buen fin o algo útil, aprovechando, como dice el alejandrino explícitamente, «útilmente lo que parece malo, y hacer de la prueba testimonio (φάυλοις χρῆσθαι καθάπερ καὶ τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ)»⁵⁴. De hecho, el virtuoso, a pesar de los contratiempos, de las circunstancias, los elementos que le resultan dañinos, no es presa del dolor⁵⁵. Está consciente el gnóstico

πατέρα διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ ἀδελφοῦς καὶ συγκληρονόμους καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν». Por supuesto que hay diferencias entre la ética platónica (y posteriormente medioplatónica y neoplatónica) y la cristiana. Sin embargo, dado que Clemente acepta la ayuda de la filosofía para aclarar el Mensaje revelado es que, en vez de ensanchar la distancia entre una y otra, busca tender puentes. La razón más profunda para establecer puentes parece localizarse en que la asimilación de Dios (ὁμοίωσις θεῷ), o sea, su imitación, guarda un paralelo innegable con la enseñanza bíblica de que el hombre ha sido hecho a semejanza del Creador: «καθ' ὁμοίωσιν» (Cf. Gn. 1:26-28). Sin embargo, hay una disparidad asimismo irrefutable entre la concepción platónica y cristiana con relación a la imitación de Dios y, en consecuencia, también en cuanto a los proyectos de perfeccionamiento humano. Esta distancia está en el papel de la Providencia, la cual, aunque posee raíces filosóficas, es interpretada por el cristianismo clementino en el sentido de que Dios provee a sus criaturas: la causalidad de Dios es tanto creativa como administrativa o económica. Tan es así que el Logos tiene providencia sobre los individuos, «una providencia que implica la instrucción de los seres humanos individuales en la ley cósmica», K. Gibbons, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria*, op. cit., p. 87, función que, como hemos visto, Clemente asigna prioritariamente a Cristo como Pedagogo. Finalmente, una diferencia más media entre el proyecto de perfección platónico y cristiano, a saber, que el cristiano perfecto termina por ser igual al ángel y, a su muerte, «va arriba para unirse a los Apóstoles, ganándose su lugar por su lealtad a los mandamientos del Señor y por la excelencia de su vida. Todos los creyentes pueden unirse a las filas de los elegidos, pero los *elegidos de los elegidos*, los veinticuatro jueces, son elegidos por su perfecto conocimiento. En el cielo, los que han vivido en la perfecta rectitud avanzan en gloria a la madurez perfecta. Esta perfección es el monte santo de Dios, la Iglesia celeste, entre los filósofos de Dios, los verdaderos israelitas, que son inocentes y puros de corazón. Aquí, en el octavo cielo, los que han seguido las buenas obras y la semejanza de Dios (*the likeness of God*) disfrutarán de una contemplación incesante», E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 2005, p. 52. Este autor se apoya en *Stromata*, VI, 13, 105.

⁵⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 17, 86, 3.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, VII, 7, 45, 2.

de que, si se mantiene firme en la virtud, será objeto de la sanación de parte de Dios, pues Él es el único capaz de salvar al hombre de manera última y definitiva, que es en lo que estriba la promesa divina⁵⁶. Asienta concordemente nuestro autor: «En consecuencia, aunque al gnóstico le sobrevenga una enfermedad o algo desagradable e incluso lo más temible, como es la muerte, permanece imperturbable en el alma, porque sabe que todo eso es una necesidad de la creación, pero también así, por poder de Dios, devienen *medicina salvadora* (Eurípides, *Fenicias*, 893), beneficiando por medio de la educación a los que son más duros de cambiar, porque está repartido según la apreciación de la providencia realmente buena»⁵⁷. La confianza en Dios, esto es, en su Providencia, que se desprende de la gnosís de que toda la realidad creada depende del Creador, es el fundamento último para mantenerse en la virtud aun en lo desfavorable, pues la economía de la creación conlleva, como dice el cristianismo al unísono, a obtener utilidad o bien a partir incluso de los males.

2.5. CONCLUSIÓN

El peso que tiene la reflexión filosófico-teológica de Clemente alejandrino es de primer orden. Como bien dice Merino, uno de los máximos especialistas en lengua castellana sobre su pensamiento, los escritos de Clemente

dejan entrever en cada una de sus páginas el anhelo por alcanzar la verdad, sirviéndose de todo lo que se encuentra al alcance de su

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, VII, 7, 48, 4.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, VII, 11, 61, 5: «ἀκολούθως ἄρα καὶν νόσος ἐπὶ καὶ τι τῶν περιστάτικῶν τῷ γνωστικῷ, καὶ δὴ μάλιστα ὀφροβρώτατος θάνατος, ἄτρεπτος μένει κατὰ τὴν ψυχὴν, πάντα εἰδὼς τὰ τοιαῦτα κτίσεως ἀνάγκην εἶναι, ἀλλὰ καὶ οὕτως δυνάμει τοῦ θεοῦ φάρμακον γίνεσθαι σωτηρίας, διὰ παιδείας τοὺς ἀπηνέστερον μεταρρυθμιζομένους εὐεργετοῦντα, πρὸς τῆς ἀγαθῆς ὄντως κατ' ἀξίαν μεριζόμενα προνοίας».

mano: en especial, la ciencia humana y la revelación divina. De este sencillo método nacerá el primer tratado teológico y moral de la Patrística, de igual manera que certificará el camino teológico que recorrerán otros autores cristianos para aproximarse al conocimiento de la Verdad divina⁵⁸.

Como se ha visto, Clemente alejandrino destaca por dos elementos en relación con la filosofía. El primero es por el papel que asigna a la filosofía: tiene como utilidad comprender el mensaje cristiano, esto es, permite la intelección de la fe, la *intellectum fidei*. El segundo, porque la filosofía es imprescindible para dialogar con el paganismo, o sea, para confrontar su mensaje con las demás opciones de vida (teóricas y prácticas) de su tiempo. La filosofía es considerada por el santo como un vehículo de comunicación, diálogo y crítica entre cristianismo y paganismo. Se ha visto que el hombre tiene como meta su perfección, hacia lo cual apunta su salvación; y la salvación se da por el conocimiento, por la gnosis, y por la práctica de la virtud moral, y para exponerlo el teólogo se sirve del lenguaje filosófico.

El conocimiento gnóstico y la práctica de la virtud representan el florecimiento del hombre. Se trata, nos parece, del individuo humano que alcanza la *recta ratio*. Un correcto conocimiento de los principios, sobre todo del principio cristiano de que todos los hombres son hermanos por provenir de un único Dios, promueve acciones agápicas entre todos los seres humanos, independientemente de su condición, esto es, aunque sean extranjeros. El otro, el extranjero, es otro yo. Por ello, la virtud de la piedad resulta ser pieza clave para entender la ética cristiana clementina, en cuanto estriba en el conocimiento y reconocimiento de Dios mismo como Principio de todo cuanto existe, de suerte que, en la práctica, conduce a su veneración y a seguir sus mandamientos⁵⁹. Por ser el Principio en común de todo cuanto es, lo

⁵⁸ M. Merino, «Clemente de Alejandría. Un filósofo cristiano», *op. cit.*, p. 805.

⁵⁹ Estamos de acuerdo con Osborn cuando escribe: «Podemos tomar la perfección

es también del género humano; en consecuencia, la piedad, a través de las demás virtudes, se concreta en acciones agápicas hacia los demás hombres. En esto consiste la virtud moral, que se concreta nominalmente en las diversas virtudes, sean la templanza, la justicia, etcétera, en lo que definitivamente consiste la vida del virtuoso, la vida del hombre que alcanza la felicidad, que es otro nombre para designar lo que objetivamente es la perfección humana.

como reconocer la voluntad de Dios, vivir una vida de piedad y aspiración, y por lo tanto cumpliendo sus mandamientos», E. Osborn, *Clement of Alexandria*, *op. cit.*, p. 259.

3. LA NOCIÓN DE VIRTUD MORAL EN EL DE PRINCIPIIS DE ORÍGENES

3.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se estudia la noción de virtud moral desde la filosofía de Orígenes contenida fundamentalmente en el *De principiis*. En este sentido, dejamos de lado las predicaciones en las que se contienen enseñanzas cristianas relativas a la riqueza y pobreza, a la justicia de la Providencia, la importancia de la limosna para socorrer al pobre, la justicia conmutativa en las compra-ventas, la moral sexual, la soberbia, la humildad, etcétera¹. Por ende, no es un estudio que englobe todo el *corpus* de las obras origenianas, sino que se circunscribe a reflexionar sobre el aspecto moral de la fe cristiana contenida en la obra principal de Orígenes conservada hasta la actualidad. Es conveniente decir que se trata de una *notio* y no, como tal, de un *conceptus* totalmente circunscrito, como parecería apreciarse más bien en el comentario a la Epístola a los Romanos de san Pablo².

Es Orígenes un autor de primer orden y del que, sin embargo, en la historia de la ética aparece las más de las veces desatendido, aun a pesar de haber elaborado la primera gran sistematización de lo que se conoce como filosofía cristiana, en seguimiento tanto de Clemente de Alejandría como remotamente del judío Fi-

¹ Cf. J. R. Díaz, *Justicia, pecado y filiación: sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio Teológico de san Ildefonso, Toledo, 1991, 354 pp.

² Cf. A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milán, 1987, pp. 177-208. Sin embargo, es en el Prólogo al comentario origeniano al *Cantar de los Cantares* donde aparece su definición de ética, claramente vinculada a la noción de virtud: «*moralis disciplina, per quam nos vivendi honestus apdatur, et iustitia ad virtutem sententia praeeparantur*», W. Capitaine, *De Origenis ethica*, Monasterii, Aschendorff, 1898, p. 13.

lón, padre de la filosofía religiosa³. En tiempos en que el dogma cristiano no había sido establecido, Orígenes sostiene algunas tesis que posteriormente serán consideradas heréticas⁴; sin embargo, como bien consigna Sofia Vanni Rovighi en su *Storia della filosofia medievale*, lo anterior no debe «hacer olvidar los méritos de la obra de Orígenes, que fue la primera gran sistematización del pensamiento cristiano»⁵. El pensamiento de Orígenes tiene tal envergadura que es visto como creador de la teología sistemática, además de excelente metafísico. Se sirve del modelo de la metafísica platónica⁶, por un lado, para sostener que el mundo

³ No hay trazo, por ejemplo, de Orígenes en la importante obra de: E. Osborne, *La morale dans la pensée chrétienne primitive*, Beauchesne, París, 1997, 316 pp. Aunque ya Bardy ha sostenido que las ideas éticas de Orígenes, sobre todo, las contenidas en sus *Homilías*, continúan la tradición estoica, cf. G. Bardy, «Les idées morales d'Origène», *Mélanges de science religieuse*, XIII, (1956), pp. 23-38, por eso, debiera aparecer en compendios de ética antiguo-medieval. Un trabajo que me ha resultado de ayuda, pero que versa sobre el Comentario de Orígenes a la Epístola de los Romanos, en: F. Cocchini, «Origene e la morale nel Commento alla Lettera ai Romani», en: R. Somos y G. Heidi (Eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, Peeters, Lovaina—París—Walpole, 2009, pp. 115-134.

⁴ Varias de las doctrinas del *De principiis* fueron condenadas por el Concilio Ecuménico de Constantinopla en el 553: «Son sobre todo las doctrinas de las caídas de las inteligencias y del regreso al estado primitivo de la creación. En efecto, Orígenes piensa que originariamente, y *ab aeterno*, se crearon sólo sustancias inteligentes (*noes*): los Ángeles de los que habla la Biblia. Algunas de estas inteligencias, dotadas de libertad, se revelaron a Dios, y de esta rebelión tuvo origen el mundo sensible, puesto que las inteligencias rebeldes cayeron en un cuerpo. Las almas humanas son justamente inteligencias caídas en un cuerpo. Los espíritus caídos más abajo son los demonios. Pero éste no es el estado final del mundo: todas las creaturas serán redimidas y regresarán a su origen; el mundo corpóreo será reabsorbido en el mundo espiritual. La idea de la apocatástasis estaba muy difundida entonces: también los estoicos la compartían. Sin embargo, Orígenes la modifica en sentido cristiano, puesto que no se habla de eterno retorno, sino de un retorno que tendrá un término final», S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale*, op. cit., pp. 8-9. Ciertamente, en una visión más contemporánea, es preciso distinguir entre el pensamiento de Orígenes y el origenismo, pues en este segundo rubro parecen insertarse algunas de estas condenas.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ Aun a pesar de la crítica de Edwards, que ve en Orígenes un crítico del platonismo

sensible requiere del mundo inteligible y, por otro, ordena los misterios cristianos mediante nexos especulativos, dado que, hasta su tiempo, se encontraban dispuestos sólo de acuerdo con la secuencia histórica. Por ello, el historiador de la metafísica Battista Mondin consigna: «Orígenes entrevé la posibilidad de fundir en una gran síntesis la metafísica platónica y los dogmas cristianos dando vida así al nuevo andamiaje de la metafísica cristiana»⁷.

No cabe duda de que el *De principiis* tiene la férrea intención de plasmar con la mayor claridad posible cuál es la ilación lógica de los principios de la teología cristiana, al modo como ha de procederse en filosofía, a saber, con lógica. Ciertamente Clemente de Alejandría es un gran expositor de la doctrina cristiana, pero Orígenes es el gran sistematizador pues, como dice él mismo en el «Prefacio», busca «construir una serie y un cuerpo de doctrinas a partir de las razones y de todo eso, para profundizar con la ayuda de asertos claros y necesarios la verdad de cada punto, a fin de construir con ellos, como hemos dicho, un solo cuerpo de doctrina, ayudándose con comparaciones y afirma-

(ciertamente no es un ciego seguidor de Platón), sí es, a nuestro parecer, un platónico en cuanto se sirve del esquema platónico y neoplatónico para plasmar su filosofía-teología (lo cual no significa que deje de lado los aportes peripatéticos y estoicos, volviéndose ecléctica, en estricto sentido). M. J. Edwards, *Origen against Plato*, Ashgate, 2002, 191 pp. La superposición del mundo inteligible sobre el sensible está claramente indicada por De Faye: «*Il voit superposé sur le monde visible un monde invisible. Celui-ci est le seul réel et le seul immuable. Non seulement il est antérieur au Cosmos, mais le Cosmos en est une dépendance. L'origine et la raison d'être du monde visible se trouvent dans le monde invisible*», E. De Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, t. III, Leroux, París, 1928, p. 16. Además, es prerrogativa del cristianismo el venir a poner orden en la correcta dimensión práctica, cf. R. Somos, «Christianity as practical Philosophy in Origen», en: R. Somos y G. Heidi (Eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, Peeters, Lovaina—París—Walpole, 2009, pp. 327-335.

⁷ B. Mondin, *Storia della metafisica*, op. cit., p. 51. Con un espíritu crítico frente al cristianismo, Blázquez afirma lo siguiente sobre Orígenes: «Fue el mayor coloso intelectual en el cristianismo griego antiguo, metafísico de primer orden de insaciable sed de saber y de enorme espíritu creativo», J. M. Blázquez, «Orígenes y su legado al mundo antiguo y al mundo moderno», *Grión*, xxv11/1, (2009), p. 295.

ciones que se hayan encontrado en las Sagradas Escrituras o que se hayan descubierto, buscando la consecuencia lógica y siguiendo un razonamiento recto»⁸. El enorme mérito de Orígenes ha sido exponer la doctrina cristiana siguiendo el orden de las ideas (como hiciera a su vez Albino sobre la doctrina platónica en el *Didaskalikós*, por cierto), o sea, partiendo del primer principio y, desde ahí, deducir, siguiendo las enseñanzas de la Escritura y sirviéndose de la filosofía para aclarar tales enseñanzas, los principios que explican la totalidad de todo lo que es.

⁸ Orígenes, *De principiis*, «Praefatio», 10, 190-196. El texto de la traducción de Rufino dice: «*qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in uero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, uel his, quas in Sanctis Scripturis inuenerit, uel quas ex consequentiae ipsius indagare ac recti tenore reppererit*». La traducción de Crouzel y Simonetti: «*quand on désire construire comme un ensemble ou comme un corps de doctrine à partir des raisons de tout cela, pour approfondir à l'aide d'assertions claires et nécessaires la vérité de chaque point, afin d'en faire, comme nous l'avons dit, un seul corps de doctrine, à l'aide de comparaisons et d'affirmations, celles qu'on aura trouvées dans les saintes Écritures, ou celles qu'on aura découvertes en recherchant la conséquence logique et en suivant un raisonnement droit*». No es incontrovertible esta afirmación para los estudiosos más importantes de Orígenes, entre quienes descuella Henri Crouzel, el cual, en el apéndice de su importante obra *Origène et la Philosophie* (Aubier, París, 1962), reproduce su artículo «*Origène est-il un systematique?*», donde afirma que Orígenes no puede considerarse un autor sistemático. En una obra posterior, Crouzel sigue manteniendo esta postura, pues, si se entiende por sistemático un conjunto de principios que constituyen un cuerpo de doctrina, habría que sostener que Orígenes es «*muy poco sistemático*» (*fort peu systématique*). Por ello concluye: «*Sa théologie en recherche, ses tensions d'antithèses qu'il ne se préoccupe guère d'équilibrer sur le champ, ses affirmations sous forme dubitative, seraient autant de lézardes dans un pareil édifice. Un théologien d'ailleurs peut-il être systématique? Comment pourrait-on enfermer Dieu dans un principe rationnel pour en tirer des conséquences, alors que, dans son absolue simplicité, il est très au-delà des prises de l'homme qui ne peut que l'entrevoir par une multiplicité de voies, antithétiques les unes aux autres. N'oublions pas que d'après le Thaumaturge Origène critiquait durement le travers systématique des philosophes et aussi qu'il les accusait souvent d'idolâtrie parce qu'ils adorent l'oeuvre de leur esprit. Ainsi les exposés d'Origène sont rarement systématiques, même dans le Traité des Principes*», H. Crouzel, *Origène*, Éditions Lethielleux, París, 1985, p. 222. Más bien, para él, el trabajo de Orígenes corresponde a una síntesis en vez de a un sistema como tal.

3.2. EL PRINCIPIO DE LA LIBERTAD

La importancia de la metafísica origenista es indiscutible. Como se puede poner de realce, se trata de una metafísica construida a partir del principio de la libertad: toda la realidad posee como vértice este principio. En la obra fundamental de Orígenes, los *Principios*, se puede visualizar que la totalidad del cosmos, su origen y desarrollo, dependen del principio de la libertad. En este sentido, su metafísica tiene ese carácter, que será común a otras escuelas filosóficas posteriores, tradicionalmente denominadas voluntaristas, pero no se trata de un voluntarismo no informado por el entendimiento. En efecto, «Es por eso que creo que la sola voluntad del Padre debería ser suficiente para la existencia de todo lo que Él desea que exista. En su querer, no emplea algo que no sea dado a conocer por el consejo de su voluntad»⁹. En consecuencia, el papel del entendimiento está garantizado en la metafísica origeniana, pues de inmediato asienta «se revela por el hecho de entenderse a sí mismo. Tan pronto como se comprende él, también se comprende al Padre, según lo dijo Cristo: *El que me ha visto así, ha visto al Padre (Jn. 14:9)*»¹⁰.

Ahora bien, la primera enseñanza apostólica se refiere a Dios Padre: «*Primo, quod unus est deus, qui omnia creauit atque composuit*»¹¹. Se trata siempre del mismo Dios, es decir, aquel que

⁹ *Ibid.*, 1, 2, 6, 165-167. «*Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat uoluntas patris ad subsistendum hoc, quod uult pater. Volens enim non alia uia utitur, nisi quae consilio uoluntas profertur*». La traducción de Crouzel y Simonetti: «*C'est pourquoi je pense que la volonté du Père doit suffire à faire subsister ce que veut le Père. Dans son vouloir, il n'utilise pas une autre voie que la volonté qu'il émet dans son conseil*».

¹⁰ *Ibid.*, 1, 2, 6, 193-196. «*Reuelat autem per hoc, quod ipse intellegitur. A quo enim ipse fuerit intellectus, consequenter intellegitur et pater, secundum hoc quod ipse dixit: Qui me uidit, uidit et patrem*». La traducción de Crouzel y Simonetti: «*Il révèle par le fait d'être lui-même compris. Dès qu'il est lui-même compris, le Père est en conséquence compris lui aussi, selon ce que le Christ a dit: Qui m'a vu a vu aussi le Père*».

¹¹ *Ibid.*, «*Praefatio*», 3, 4, 59-60.

crea el mundo, se manifiesta a los Profetas, libera al pueblo de Israel y que entrega los Mandamientos. Contra los marcionitas, afirma «*Hic deus iustus et bonus, pater domini nostri Iesu Christi*»¹². La segunda es que Cristo ha nacido del Padre («*natus ex Patre est*»), en los últimos días se encarna; aun siendo Dios, padece, muere y resucita. En tercer término, el Espíritu Santo tiene la misma dignidad que el Padre y el Hijo, pero no se puede decir de Él que sea engendrado o inengendrado («*utrum natus aut innatus*»), si es también Hijo de Dios («*vel filius etiam ipse dei*»); lo que sí se sabe es que se trata de un mismo Espíritu el que inspira a los santos y Profetas. Finalmente, es enseñanza apostólica que el alma, «que tiene una substancia y vida propias, cuando haya salido de este mundo, recibirá un destino según sus méritos: obtendrá la herencia de la vida eterna y la felicidad, si sus acciones lo procuraron, o será entregada al fuego eterno y al castigo, si la culpa de sus crímenes la ha llevado a eso»¹³.

Resulta claro que Orígenes sigue el esquema causal derivativo ya usado por los platónicos pitagorizantes y los neopitagóricos, el cual subordina el Hijo y el Espíritu al Padre¹⁴. El esquema origeniano busca garantizar la distinción de las tres hipóstasis utilizando como criterio su origen. Aunque las tres hipóstasis de la Trinidad sobrepasan por su ser a la totalidad de las criaturas, «el Padre debe ser reconocido como fuente trascendente del ser para las otras dos, que reciben de él la esencia y la divinidad. Así ex-

¹² *Ibid.*, 3, 4, 68-69.

¹³ *Ibid.*, 5, 8-13. «*quod anima substantiam uitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, siue uitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, siue igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit*». La traducción de Crouzel y Simonetti: «*qui possède une substance et une vie qui lui sont propres, lorsqu'elle aura quitté ce monde, recevra un sort conforme à ses mérites: ou bien elle obtiendra l'héritage de la vie éternelle et de la béatitude, si ses actions le lui valent, ou bien elle sera abandonnée au feu éternel et aux supplices, si les péchés commis par ses méfaits l'y entraînent*».

¹⁴ Cf. H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, París, 1989, p. 131.

plica que el Hijo-Sabiduría sea llamado imagen (εἰκών), emanación (ἀπόρροια) y espejo (ἑσποπτρον) por las Escrituras¹⁵. Y, por su parte, el Espíritu Santo goza de las mismas prerrogativas que el Hijo, de suerte que la participación que de Él tienen quienes son iluminados por su gracia es análoga a la que tienen de la medicina los que conocen el arte de curar¹⁶.

Lo central para Orígenes estriba en afirmar que Dios es espíritu. Como es bien reconocido, hasta su tiempo muchas escuelas filosóficas habían afirmado la corporeidad de Dios, entre los que descuellan los estoicos y los epicúreos e incluso entre los cristianos tal doctrina llega a aparecer a la manera ígnea que tiene ya en Heráclito y sus seguidores como Zenón de Citio y Epicuro. Por ello, al inicio del libro I de los *Principios*, el alejandrino, haciendo eco de la misma línea de pensamiento de Alejandría, afirma que Dios no es cuerpo y, rebatiendo las doctrinas que lo representan como fuego o como luz (en sentido corpóreo) muestra que las palabras del Salmo 35 que dicen: «En tu luz veremos la luz» (v:10) serían absurdas si se entendiera a Dios como una Luz en sentido corpóreo; por el contrario, Dios es Luz en sentido incorpóreo, pues es la luz que ilumina a todo entendimiento. Así, la Escritura contrapone de continuo lo corporal y lo intelectual o espiritual, como cuando dice: «La letra mata, pero el espíritu da vida» (2a Co. 3:6): «significando, sin duda, por letra lo corporal, y por espíritu lo intelectual, que también llamamos espiritual (*In quo sine dubio per litteram corporalia significat, per spiritum intellectualia, quae et spiritalia dicimus*)»¹⁷.

¹⁵ F. Bastitta, «Tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría», en: *Diánoia*, LVII/68, (2012), p. 150.

¹⁶ Evidentemente Orígenes se sirve, como muchos otros, del recurso de la analogía, pues el Espíritu Santo es *subsistentia*: «*sanctus spiritus subsistentia est intellectualis*», Orígenes, *De principiis*, I, 1, 3, 82-83.

¹⁷ *Ibid.*, I, 1, 2, 48-49. Debido a la corporeidad humana, el hombre no alcanza a comprender la naturaleza de Dios: «La mirada de la inteligencia humana no puede absolutamente percibir ni contemplar su naturaleza, aunque sea una inteligencia muy pura y clara (*cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea*

Como bien pone de relieve Francisco Bastitta con relación al bien, Orígenes tiene especial atención por diferenciar a la Trinidad del resto de los entes. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen el bien de modo esencial, *substantialiter* (οὐσιωδῶς) mientras que las demás entidades son buenas accidentalmente, *per accidens* (κατὰ οὐμβεβηκός), a saber, por participación.¹⁸ Según Bastitta, Orígenes recurre más bien a la terminología de la primera Academia, que usa los términos griegos de «absoluto» (καθ' αὐτό) y «relativo» (πρός τι), pero con el significado precisamente *substantialiter* y *accidentaliter*¹⁹. Orígenes mismo plantea que el ser del Padre y el Hijo es esencial: «Pero nosotros siempre hemos mantenido que Dios es el Padre de su Hijo unigénito, quien ciertamente nació de Él y trae de Él lo que Él es, pero sin comienzo ni principio»²⁰; y más abajo afirma que «Porque sólo

sit purissima mens ac limpidissima, non potest)), Orígenes, *De principiis*, I, 1, 5, 133-135; puesto que la naturaleza de Dios es simple («*intellectualis natura simplex*», *De principiis*, I, 1, 6, 150), y la del hombre compuesta, resulta que sólo nos es inteligible reflejamente. En efecto, Dios es cognoscible, *quod nos*, a través de sus obras, no directamente; de manera oblicua, así como el sol se conoce a través de los rayos que iluminan las realidades, conocemos a Dios a través de sus actos. Sobre la espiritualidad de Dios, abunda en II, 2, 2.

¹⁸ Dios es bueno, y lo es en sí y por sí mismo, y puesto que el Hijo y el Espíritu son el mismo Dios, se sigue que son igualmente buenos, *cf.* Orígenes, *De Principiis*, I, 2, 13. De ahí cabe destacar este pasaje: «*principalis bonitas in deo patre sentienda est, ex quo uel filius natus uel spiritus sanctus procedens sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte, de quo uel natus est filius uel procedit spiritus sanctus*» (457-461). Posiblemente este es un texto modificado por Rufino, en lo que se refiere a la procedencia del Espíritu Santo (*cf.* Jn 15:26); *cf.* G. Rossi, *Saggio sulla metafisica di Origene*, Sodalitas, Milán, 1924, p. 9.

¹⁹ F. Bastitta, «Tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría», *op. cit.*, p. 147. Apunta ahí mismo: «El adverbio οὐσιωδῶς ya había sido utilizado por Alejandro de Afrodisia como un modo de predicación esencial, y es muy probable que su uso fuera corriente en las escuelas platónicas para designar lo absoluto en el tiempo de Orígenes», pp. 147-148.

²⁰ Orígenes, *De principiis*, I, 2, 2, 42-45. «*Propter quod nos semper deum patrem nouimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio*». La traducción se Crouzel y Simonetti dice: «*C'est pourquoi nous savons que Dieu est toujours le Père de son Fils unique, né de lui, tenant de lui ce qu'il est, sans aucun*

en la Trinidad, que es el autor de todo, existe la bondad substancialmente (*In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest*)»²¹. Esta interpretación también es asumida por Claudio Moreschini cuando afirma que «sólo la Trinidad, por ende, posee el bien en la propia substancia. Los entes creados poseen el bien como accidente y, en consecuencia, pueden perderlo [...] Todas las otras naturalezas, incluso si son santas, reciben la santidad como un beneficio de la providencia divina y, por ello, su santidad no es substancia, sino accidente»²².

Con esta doctrina, puede entenderse que el alejandrino asegure, mucho más adelante, que la libertad es la condición de las criaturas racionales²³, y esto por la razón de que el ser no se lo dan a sí mismas, sino que el ser les es participado por el Creador:

Las cosas que son en sí mismas ni eternamente duraderas, sino dadas por Dios. No siempre fue, y lo que se ha dado se puede quitar o perderse. La causa de esta pérdida estará en él, si los movimientos de las almas no se dirigen de manera recta y loable. Porque el creador concedió a las inteligencias creadas por él libres y voluntarios movimientos, a fin de que el bien fuese de su propiedad, cuando se sirven de su propia voluntad²⁴.

commencement cependant». Ahí mismo se afirma que el Hijo, que es sabiduría, contiene en sí todas las especies, formas y principios de los demás seres, con lo cual se aprecia que Orígenes sigue las huellas de la tradición neoplatónica. En este sentido tiene razón Bastitta al decir que, para Orígenes, la Sabiduría tiene dos instancias: «la primera, en su relación sempiterna con el Padre, y la segunda, en su volverse hacia la creación. Estamos aquí ante un punto neurálgico de la teoría origeniana, que permite conciliar en cierto modo la afirmación de una unidad absoluta del primer principio trinitario, por un lado, y la clara subordinación del Lógos-Hijo con respecto al Padre por el otro», *op. cit.*, p. 154.

²¹ Orígenes, *De principiis*, I, 6, 2, 59-60.

²² C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, *op. cit.*, pp. 418-419.

²³ Más que de criaturas inteligentes, en Orígenes parece correcto hablar de criaturas racionales, puesto que sólo Dios (La Trinidad) es incorpóreo; en cambio, los ángeles, demonios, hombres, etcétera, requieren siempre un cuerpo, por más sutil que sea.

²⁴ Orígenes, *De principiis*, II, 9, 2, 36-43. «*Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam*

Desde la creación misma efectuada por Dios, que es un acto libre, hasta la condición de las criaturas racionales, que son libres, se visualiza que el punto neurálgico o vértice de lo real es el libre arbitrio. Además de explicar con esta doctrina la diversidad de las especies, permite comprender por qué Orígenes estima que es la causa de la maldad en el mundo. El alma racional que busca imitar a Dios se mantiene en el bien, mientras que, desviándose de su ejemplo, se precipita en el mal, aunque eventualmente pueda salir de él. La causa del mal no está en Dios (con lo cual claramente se opone al gnosticismo), sino en la criatura, por lo cual los males humanos, los males que afligen a la totalidad de la raza humana y los que individualmente son propiciados, son causados exclusivamente por la agencia personal.

3.3. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y VIDA MORAL

Orígenes comparte la tesis tradicional de que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma: «*nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu*»²⁵, aunque el hombre

aufferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id uoluntate propria seruaretur».

La traducción de Crouzel y Simonetti dice: «*Ce qu'elles sont n'est pas en elles propre et éternellement durable, mais donné par Dieu: il n'a pas toujours été et ce qui a été donné peut être enlevé ou régresser. La cause de cette régression sera en lui, si les mouvements des intelligences ne sont pas dirigés de manière convenable et louable. Car le créateur a accordé aux intelligences créées par lui des mouvements volontaires et libres, afin que certainement le bien devienne leur propriété lorsqu'elles le conservent par leur volonté propre*». Téngase presente también que en *De principiis*, Orígenes subraya que todas las cosas que existen son por participar de Aquel que es verdaderamente, *Cf.* 1, 3, 6.

²⁵ *Ibid.*, 1, 1, 6, 187-188. Según De Faye, Orígenes es el primer pensador cristiano que elabora una ciencia del hombre, aunque no sea original, *cf. Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, op. cit.*, p. 166. La origeniana es una antropología en la que el alma está asociada al cuerpo, según el modelo de *ψυχή και σῶμα*, *cf. ibid.*, p. 175. De todas maneras, la afirmación de la primacía de Orígenes en torno a la antropología cristiana no es del todo segura, pues también Ireneo de Lyon la elabora y le precede en el tiempo.

sea fundamentalmente su alma. Todas las criaturas vivientes están dotadas de alma, pero en los casos del hombre y las criaturas racionales sobrepasan el movimiento y la sensación²⁶. En efecto, el hombre es parte del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, lo sobrepasa, como han enseñado un enorme número de escuelas desde la Antigüedad. Además de la enseñanza de la Sagrada Escritura, la filosofía medioplatónica también sostiene esta doctrina, por lo que es común a varios de los autores tardo-antiguos. En el libro I de los *Principios*, Orígenes se alinea a esta doctrina, de acuerdo con la cual la mente humana es incorpórea porque es capaz de alcanzar el conocimiento de los inteligibles²⁷; en otro orden, si el hombre es inteligente, entonces posee la facultad para entender, siendo éste un acto de distinta naturaleza al sentir, esto es, a la sensación, acto por el cual el sentido y lo sensible se vinculan: sentir no es otra cosa que el acto por el cual el sentido aprehende al sensible; análogamente, entender es el acto por el cual el intelecto, la mente, aprehende lo inteligible. Por conocer intelectualmente, el hombre sobrepasa al mundo sensible, al mundo meramente material. La razón última del sobrepaso está, pues, en la naturaleza misma de la mente (*mens, νοῦς*²⁸): «la mente, para sus movimientos u operaciones, no tiene necesidad de ningún espacio físico, ni magnitud sensible, ni de hábito corporal o color, ni de ninguna otra cosa de las que son propias del cuerpo o de la materia (*Mens uero ut moueatur uel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine uel corporali habitu aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corpo-*

²⁶ Nos parece que es en este sentido que debe entenderse la tesis origeniana de que el entendimiento se vuelve alma, «*Verum tamen quod diximus mentem in animam uerti*», Cf. Orígenes, *De principiis*, II, 8, 3, 184-185. Como bien indica de De Faye, Orígenes sigue a Platón en su concepción del alma como movimiento, cf. Origène, *sa vie, son œuvre, sa pensée*, op. cit., pp. 171-172.

²⁷ Cf. J. Leal, «Las dos almas de la teología del siglo III: Tertuliano, *De anima*», Orígenes de Alejandría, *De Principiis*», Teología y Vida, LV/1 (2014), p. 16.

²⁸ Cf. E. De Faye, Origène, *sa vie, son œuvre, sa pensée*, op. cit., pp. 177-178.

ris uel materiae propria sunt)»²⁹. Así, por ejemplo, una cosa es ver (*videre*) y otra conocer (*cognoscere*), de suerte que «ser visto y ver son cosas propias de los cuerpos; ser conocido y conocer corresponde a la naturaleza intelectual (*uideri et uidere corporum res est; cognosci et cognoscere intellectualis naturae est*)»³⁰.

Ahora bien, Orígenes considera que el alma preexiste al cuerpo, y que la materia, como último estrato de la realidad, es creada después de la caída. ¿Cómo se entiende, en este contexto, que el hombre haya sido hecho a imagen de Dios? Como escribe Caram, hay dos posibilidades: la imagen está en la unidad de cuerpo y alma, o bien sólo en el alma: «La primera posibilidad es rechazada por Orígenes, ya que esto podría significar que Dios tendría alguna forma de compuesto, lo cual es imposible, dada la absoluta simplicidad divina. La única posibilidad es que la imagen de Dios esté relacionada con el hombre interior (ἔσω ἀνθρώπου), como el Alejandrino lo designa. Eso nos conduce a otra parte fundamental de la comprensión de la realidad humana: lo que se ha denominado como la *teoría de las dos almas*»³¹.

Orígenes se sirve predominantemente del término ψυχή para designar al alma, y aunque esté vinculada con el cuerpo, se trata de una realidad inmaterial. Ésta es la que los estudiosos llaman «alma terrenal», pero en el contexto de la antropología de Orígenes, así como de otros autores, como Tertuliano, hay también un

²⁹ Orígenes, *De principiis*, I, 1, 6, 154-158. La traducción de Crouzel y Simonetti: «Pour se mouvoir et pour agir, l'intelligence n'a pas besoin de lieu corporel, ni de grandeur sensible, ni de figure corporelle, ni de couleur, ni absolument de rien qui soit propre au corps et à la matière».

³⁰ *Ibid.*, I, 1, 8, 278-279. Crouzel y Simonetti traducen así: «Voir et être vu sont le propre des corps; connaître et être connu, de la nature intellectuelle». Como bien apunta el alejandrino, en la Escritura a veces el término *cor* aparece como sinónimo de *mens*: «Cor sane pro mente, id est pro intellectuali uirtute nominari in omnibus scripturis nouis ac ueteribus abundanter inuenies», *De principiis*, I, 1, 9, 312-314.

³¹ G. Caram, «La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, xxv/1, (2020), p. 125.

«alma celestial»³². Esta alma es la que Dios ha creado antes de constituir la unidad alma-cuerpo, y es en ella donde la imagen de Dios está impresa. De esta manera, la creación del hombre tiene dos instancias: la creación del hombre interior (el alma celestial) antes de la caída, y el hombre creado a partir del barro, en donde se finca la unidad de alma y cuerpo. Así lo explica Caram: «En *Dialogus cum Heraclide* se expresa abiertamente que las Sagradas Escrituras afirman que el ser humano consiste en dos *hombres*: *Δύο ἀνθρώπους ἡ γραφή λέγει εἶναι τὸν ἄνθρωπον*. Esto es, uno que permanece ligado a la incorruptibilidad e inmortalidad, y otro, que será alguna vez abatido por la muerte y aniquilación del cuerpo. Sin embargo, no se trata de una dualidad de tipo platónica, sino de una profunda convivencia, en la cual el hombre exterior contribuye con el camino espiritual para el que ha sido destinado este ser»³³. Antes de la caída, todas las inteligencias (νόες) se encuentran absortas en la contemplación de Dios, entre ellas los seres que, después del pecado, se vuelven hombres terrenales, por lo que Caram nuevamente asegura:

De este modo, según este pensamiento, un número definido de seres espirituales incorpóreos, o naturalezas espirituales libres, fue creado al principio, todos originariamente semejantes entre ellos. Así, la diversidad en la creación surgió como consecuencia de las opciones que tuvieron estas naturalezas para escoger una forma corpórea determinada; fueron creadas con la posibilidad de que libremente pudieran conocer y adherirse a Dios, su único bien. Poseían libre albedrío, como un atributo inseparable de su existencia, con lo cual

³² Cf. J. Leal, «Las dos almas de la teología del siglo III: Tertuliano, *De anima*—Orígenes de Alejandría, *De Principiis*», *op. cit.*, pp. 7-27. Es importante tener presente esta doble alma, o dos partes del alma, en el marco del problema de la vida y progreso moral. El alma es, en esencia, para Orígenes, libertad, y esto se debe, según interpreta Leal, a que, contrario a los herejes, «esta libertad no cesa cuando el alma se separa del cuerpo» (p. 19).

³³ G. Caram, «La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis», *op. cit.*, p. 127. La cita del *Dialogus cum Heraclide* es: 15, 28-16, 4.

sus decisiones morales no fueron uniformes, en virtud de las que merecieron recibir unos cuerpos u otros. Sólo el uso de su libertad introdujo las desigualdades entre ellos. Para este propósito hizo Dios el mundo material, que tuvo un comienzo en el tiempo; este mundo, donde cada cual nace según los méritos o deméritos de su existencia espiritual, se manifiesta, por tanto, como «un juicio antes del juicio final» y «la historia del mundo es el juicio del mundo»³⁴.

Ahora bien, desde el punto de vista del hombre terrenal, éste, aunque sea asimismo cuerpo, sobrepasa al mundo sensible en cuanto es un alma racional, y «toda alma racional está dotada de libre albedrío y de voluntad (*omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et uoluntatis*)»³⁵. Sin embargo, no ha de pensarse que sólo el hombre es racional, para Orígenes. Él atribuye razón a toda entidad que es capaz de transgredir su estatuto ontológico, de manera que puede desviarse del camino recto y justo. «Y esto también debe pensarse del mismo diablo y de sus secuaces, que son llamados sus ángeles (*Quod etiam de ipso diabolo et his, qui cum ipso sunt et dicuntur eius angeli, sentiendum est*)»³⁶. Ahora bien, aun estando a merced de determinarse a sí mismo gracias a su voluntad y libre arbitrio; por ende, «si vivimos recta y sabiamente, nos esforzamos por sacudirnos de esas manchas [del pecado] (*nos uero si recte consulteque uiuamus, ab huiusmodi labe exuere nos conemur*)»³⁷. Y es que, en efecto, la verdad, que es el conocimiento de la vida correcta, es la que hace libre al hombre, la que lo vuelve libre de la carga del pecado. El hombre tiene en su poder el decidir obrar bien o mal moralmente; para Orígenes, algunas potencias (de acuerdo con el modo de expresarse que proviene de la escuela alejandrina de Filón inspirada

³⁴ G. Caram, «La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis», *op. cit.*, pp. 129-130.

³⁵ Orígenes, «Praefatio», 4, 104-105.

³⁶ *Ibid.*, I, 5, 2, 38-39.

³⁷ *Ibid.*, «Praefatio», 5, 22-23.

en las Escrituras) nos inclinan o promueven a obrar bien o mal, pero el hombre, en cuanto es una entidad racional y, por ende, al poseer una voluntad dotada de libre arbitrio, elige su propio género de vida. El género de vida bueno o malo se debe, en consecuencia, a las propias obras, es decir, a las que se eligen libremente.

En Orígenes se puede ver, precisamente por la postulación del principio de la libertad, que asigna a toda criatura racional, el libre arbitrio³⁸. Incluso en sus doctrinas teológicas más criticadas, como aquélla según la cual toda la creación y, por ende, todas las criaturas racionales, ángeles, hombres y demonios están conducidos hacia el final de los tiempos a la restauración definitiva, aparece el principio del libre albedrío de manera resplandeciente: «Por lo cual, opino, debe deducirse como consecuencia que cada naturaleza racional, al pasar de un orden a otro y avanzar por todos y cada uno, mientras están sometidas a los varios grados movimiento y conatos según sus propias acciones y esfuerzos, gozan del poder de su libre arbitrio»³⁹. Al inicio del libro III del *De principiis*, Orígenes profundiza en la doctrina del libre arbitrio, y lo hace de la manera siguiente. Unas cosas se mueven a sí, como plantas, animales, hombres, etcétera, están vivas, y se mueven a causa de la fantasía, como la araña que se forma el fantasma de la telaraña y la abeja de la cera. Pero el hombre, además de la fantasía, posee la razón, que es la que le

³⁸ Doctrina de raigambre aristotélica, concretamente de la *Ética* a Nicómaco, cf. E. De Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, op. cit., p. 173.

³⁹ Orígenes, *De principiis*, I, 6, 3. «Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa uidetur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos peruenire, dum accessus profectuum defectuumue, uarios pro motibus uel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur». La traducción de Crouzel y Simonetti dice: «C'est ce que montre, à mon avis, la logique : chaque nature raisonnable peut passer d'un ordre à l'autre et parvenir à tous à travers chacun et à chacun à travers tous, puisque chaque être, à cause de la faculté du libre arbitre, est susceptible de progrès ou de déchéances variés, selon ses mouvements et efforts propres».

permite dirigir entre unas y otras fantasías, y de manera más profunda, entre la virtud y el vicio:

Que una incitación venga de fuera, provocando dentro de nosotros esta u otra representación, son cosas que no dependen de nuestra potestad; pero en cuanto a juzgar si debemos utilizar de esta u otra forma lo que sucede, es sólo prerrogativa de la razón que está en nosotros, la cual, cuando se presenta la ocasión, afianza en nosotros los impulsos que nos conducen a hacia el bien y lo conveniente o, por el contrario, desviarnos de él⁴⁰.

Orígenes indica que el juicio, el juzgar (*iudicare*) es prerrogativa de la razón; aquello que sí está en poder del agente racional es el juicio. Cualquiera puede percatarse de que es así en su interior. Por ello, usando el símil del casto a quien se le presenta una mujer para efectuar la cópula; si no se mantiene incólume, con el uso de su razón, o sea, con el juicio que efectúa sobre la licitud o ilicitud del acto, realiza un acto reprochable. Quien ejerce el auto-control a través de la razón, realiza un acto alabable. Si el juicio de la razón fuese causado inexorablemente por el objeto apetecible, esto es, por el fantasma, entonces no sería libre; pero, puesto que es posible comparar el fantasma con la idea de la castidad, siendo esta última la virtud, y dirimir entre el fantasma y la idea, entonces se sigue que el juicio es libre. Éste es el *liberum arbitrium*: «La razón, que está dentro de nosotros, nos demuestra

⁴⁰ *Ibid.*, III, 1, 3, 71-80. «*quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate ne incidunt vel occurrant: iudicare vero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est vel opus nisi rationis eius, quae est in nobis, id est nostri iudicii; cuius rationis iudicio incidentibus extrinsecus concitamentis abutimur ad id, quodcumque ipsa ratio probaverit, naturalibus motibus nostris nutu eius vel ad bona vel ad contraria gubernatis*». El texto de Crouzel y Simonetti : «*Qu'une incitation vienne du dehors, provoquant telle ou telle représentation, cela, de l'aveu de tous, ne dépend pas de notre libre arbitre. Mais quant à juger si on doit se servir de cette façon ou de cette autre de ce qui s'est produit, c'est l'oeuvre seulement de la raison qui est en nous et qui, à partir de ces occasions, fortifie en nous les impulsions qui nous entraînent vers le bien et le convenable, ou au contraire nous en détournent*».

que discernir y juzgar la manera en que usamos las cosas, es nuestra potestad (*ea ratione, quae intra nos est, discernente ac diiudicante quomodo his uti oporteat, nostrae est potestatis*)»⁴¹.

3.4. BIEN ÚLTIMO Y FELICIDAD

El objetivo de la vida humana estriba en alcanzar su bien propio, que es lo mismo que decir que lograr la felicidad. De manera más específica, la vida del cristiano está animada por el mismo principio, sólo que medida por la enseñanza de Cristo, como se dice en el «Prefacio» a los *Principios*: «la sabiduría que induce a los hombres a vivir bien y alcanzar la felicidad no viene de otra parte que de las mismas palabras y enseñanzas de Cristo (*scientiam quae prouocat homines ad bene beateque uiuendum non aliunde quam ab ipsis Christi uerbis doctrinaque suscipiunt*)»⁴². La manera en que los seres racionales pueden acceder a su objetivo definitivo es imitando a Dios, como se dice comúnmente en la filosofía platónica y medioplatónica, y que Orígenes estima conquista de la Revelación. En palabras del alejandrino: «El bien supremo, cuyo fin persiguen todas las naturalezas racionales, que también es llamado el fin de todas las cosas, es asimismo expresado por muchos filósofos así: el mayor bien consiste en hacerse tan semejante a Dios como sea posible. Pero considero que esta definición no es tanto un descubrimiento suyo como nuestro, derivado de la santa Escritura»⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, III, 1, 5, 136-138. Aun a pesar de que ciertos poderes obren sobre el hombre (ángeles y demonios), si no se sufre posesión total del demonio (*energúmeno*), el hombre sigue manteniendo su libre arbitrio, cf. Orígenes, *De principiis*, III, 3, 5.

⁴² *Ibid.*, «Praefatio», 1, 5-7.

⁴³ *Ibid.*, III, 6, 1, 7-12. «*Igitur summum bonum ad quod natura rationalis universa festinat, quod etiam finis omnium dicitur, a quam purimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri Deo. Sed hoc non tam ipsorum inventum, quam ex divinis libris ab eis assumptum puto*». La traducción de Crouzel y Simonetti dice: «*Le bien suprême donc, vers lequel se hâte toute la nature raisonnable et qui est dit aussi la fin de toutes choses, a été exprimé pareillement par de très nombreux en ces*

El imperativo moral de asemejarse a Dios está signado desde la creación del hombre, que es *imago Dei*. La similitud con Dios está reservada para la consumación; aunque el hombre es semejante a Dios por su origen, requiere actuar en conformidad con el Modelo para alcanzar su fin, es lo que Orígenes llama *consummatione*, por lo que Capitaine tiene razón al decir que «*totus homo et tota voluntatis vis et directio ad Deum tendere debet*»⁴⁴. El ser humano está en condiciones de semejarse al Creador, pero requiere obrar en consecuencia para alcanzar su punto culminante. En proporción con las propias obras, Dios ha de conceder la semejanza con Él mismo al apunte racional. Como suele repetir Orígenes a lo largo de todos los *Principios*, su interpretación está sustentada en la carta del Apóstol a los Corintios, donde dice que la consumación se llevará a cabo cuando todo esté con todo (15:28). Por supuesto que Orígenes está consciente de que Dios no es todas las cosas, pero sí que ha de estar en todas. Ahora bien, cuando el agente racional esté lleno de Dios, es que se usa la expresión paulina para referirse a él, de manera que

Será todo en cada ser en el sentido de que cualquiera que sea una inteligencia razonable, purificada de toda la inmundicia de los vicios y completamente limpia de todas las nubes de malicia, pueda sentir, comprender y creer, todo esto será Dios, y lo hará. No hará más que sentir a Dios, pensar en Dios, ver a Dios, tener a Dios, Dios serán todos sus movimientos: y así Dios será todo. No habrá más discernimiento del mal y del bien, porque no habrá más maldad; Dios, de hecho, lo es todo, aquel en quien no hay maldad, y ya no habrá deseo por comer del árbol de la ciencia del bien y el mal, pues siempre está el bien, ya que Dios es todo⁴⁵.

termes: le bien suprême consiste à devenir semblable à Dieu dans la mesure du possible. Mais cela, je ne pensé pas qu'ils l'aient trouvé eux-mêmes, ils l'ont emprunté aux livres divins».

⁴⁴ / W. Capitaine, *De Origenis ethica*, op. cit., p. 113.

⁴⁵ Orígenes, *De principiis*, III, 6, 3, 68-78. «*Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens expurgata omnium uitiorum faece, atque omni penitus abs-*

Los seres racionales que conducen su vida en la vida recta, en la virtud moral, que para Orígenes equivale a los caminos de Cristo (por eso ha dicho, como se ha visto, que Dios viene a ser mensura para el virtuoso: todo lo ve desde la perspectiva de que Dios es el Ser supremo), como había dicho también Clemente alejandrino, pues el Hijo es el camino, adquiere la bendición del Espíritu Santo. Sólo los seres racionales son susceptibles de la acción salvífica del Espíritu; los seres irracionales y la naturaleza inanimada no son objeto de la acción del Espíritu Santo: «La acción del Espíritu Santo está en aquellos que se van orientando hacia las cosas mejores y andan en los caminos de Cristo Jesús, a saber, los que se ocupan de las buenas obras y permanecen en Dios»⁴⁶. Todos los seres, sin excepción, participan del Padre y del Hijo, pues siendo Dios el Ser por antonomasia (como se cita de continuo en *Éxodo* 3:14), resulta que, si algún ente es, lo es porque Dios así lo participa; por tanto, tanto justos como pecadores participan de Él. Sin embargo, los pecadores no participan del Espíritu de Dios, esto es, del Espíritu Santo (pues en Orígenes el Espíritu de Dios es equivalente al Espíritu Santo): «Esto es sin duda lo que el Señor quiso señalar en el Evangelio, cuando dijo que el vino nuevo no

tersa nube malitiae, uel sentire, uel intelligere, uel cogitare potest, omnia deus sit, nec ultra iam aliud aliquid nisi deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit omnia deus: non enim iam ultra boni malique discernit, quia nasquam malum; omnia enim deus est, cui iam non adiacet malum; nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum manducare concupiscet, qui semper in bono est, et cui omnia deus est». La traducción de Crouzel y Simonetti: «Il sera tout en chaque être en ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures de vices et nettoyée complètement de tous les nuages de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu, et elle ne fera rien d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements : et c'est ainsi que Dieu lui sera tout. Il n'y aura plus de discernement du mal et du bien* car il n'y aura plus de mal —Dieu en effet lui est tout, lui en qui il n'y a pas de mal— et celui-là ne désirera plus manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui est toujours dans le bien et à qui Dieu est tout».

⁴⁶ *Ibid.*, I, 3, 5, 151-154. «In illis autem solis esse arbitror opus spiritus sancti, qui iam se ad meliora conuertunt et per uias Christi Iesu incedunt, id est qui sunt in bonis actibus et in deo permanent».

puede ser puesto en botellas viejas, sino que mandó que las botellas también fueran nuevas, esto es, que los hombres deberían andar en novedad de vida para que pudieran recibir el vino nuevo, esto es, la novedad de gracia del Espíritu Santo»⁴⁷. Por el *Logos*, por el *Verbum*, o sea, por el Hijo, que es Sabiduría y contiene todas las especies, el hombre es razón, es *logos*, posee verbo, y dado que el hombre es racional, es que se deduce que son capaces de alabanza o vituperio, y esto gracias a la virtud y el vicio que cada uno elige libremente. Es importante notar, como lo hace Domenico Pazzini, que la doctrina de la virtud está atravesada en Orígenes por la *ἐπίνοια* de Cristo («virtud de Dios»), que lleva del cuidado del Salvador, al que transforma por las virtudes, hasta conducirlo a la contemplación y gloria⁴⁸. Cuando esto último se alcanza, entonces se es partícipe también del Espíritu. En suma, el hombre recibe el ser del Padre, la razón del Hijo y la santidad del Espíritu Santo⁴⁹. Así pues, el individuo humano, para alcanzar la plenitud de su ser, es decir, para alcanzar la dignidad del Padre, requiere perfeccionarse libremente a sí mismo; éste es el progreso de la vida del hombre, progreso que se traduce en la vida moral, por la cual alcanza su ser pleno y su existencia continua: ésta es la vida santa y feliz a la que está llamado el hombre en presencia de Dios. Es precisamente por la transformación virtuosa que el alma puede recuperar la semejanza perdida: «Y la transformación en las virtudes consiste en la renovación de la

⁴⁷ *Ibid.*, 1, 3, 7. «Hoc est nimirum quod et ipse saluator dominus in euangelio designabat, cum uinum nouum in utres mitti posse ueteres denegabat, sed iubebat utres fieri nouos, id est homines in nouitate uitae ambulare, ut uinum nouum, id est spiritus sancti gratiae susciperent nouitatem».

⁴⁸ D. Pazzini, «Virtù», en: A. Monaci Castagno (Ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 468. Sobre este tema, Orbe concluye: «Estamos pues autorizados a englobar, bajo el término *Epinoias* lo que Orígenes denomina asimismo mediante otras expresiones (*Denominaciones, Bienes*): a saber, las perfecciones objetivas de Cristo», A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares de la distinción κατ' ἐπίνοιαν*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1955, p. 17.

⁴⁹ Cf. Orígenes, *De principiis*, 1, 3, 8.

mente. Virtud, transformación, gloria: ésta es la secuela. O bien: de la mente al corazón, a la visión. La virtud es el fundamento de un itinerario»⁵⁰.

Como se ha visto, la Trinidad posee la bondad *substantialiter*, mientras que las demás entidades la tienen *accidentaliter*. La bondad, entendida como el fin de cada criatura, esto es, su cumplimiento, es accidental y perecedera, de suerte que la felicidad, que es el cumplimiento o florecimiento de la naturaleza racional, se da «cuando participan en la santidad, en la sabiduría y en la misma divinidad (*cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant*)»⁵¹. Esto queda más claro en el libro IV cuando asienta:

En él (la criatura racional) se reconocen manifestamente los indicios de la imagen divina, no en la imagen del cuerpo que se corrompe, sino en la prudencia del ánimo, la justicia, la moderación, la virtud, la sabiduría, la disciplina, en suma, en todo el coro de virtudes que, hallándose innatas en Dios por razón de su sustancia, pueden estar en el hombre mediante la diligencia y la imitación de Dios⁵².

Así, dado que todos los seres racionales, máxime el hombre, son susceptibles del bien y el mal, y el bien y el mal es elegible por la virtud o por el vicio, y la virtud conduce a la bienaventuranza, se sigue que todos los hombres son susceptibles de ser bienaventurados, con lo cual participan de Dios más directamente. Las distintas virtudes signan el paso del hombre en su búsqueda de Dios. Pero el hombre puede perder la condición bienaventurada y, por ende, dejar de lado la bendición del Espíritu, pues mientras pueda determinarse libremente puede hacerlo hacia la vir-

⁵⁰ **D. Pazzini, «*Virtù*», *op. cit.*, p. 469.

⁵¹ Orígenes, *De principiis*, I, 6, 2, 62-63.

⁵² *Ibid.*, IV, 4, 10, 391-397. «*in quo et manifeste diuinae imaginis cognoscuntur indicia, non per effigiem corporis quae corrumpitur, sed per animi prudentiam, per iustitiam, per moderationem, per omnem denique uirtutum chorum, quae cum in deo insint per substantiam in homine possunt esse per industriam et per imitationem dei*».

tud o el vicio, o sea, puede determinarse en su imitación o alejamiento de Dios, que resplandece en Cristo. Por eso dice Orígenes: «Se puede tener así un hombre que posea una justicia accidental, de donde se sigue que la puede perder. También hay sabiduría accidental en el hombre, aunque está en nuestro poder volvernos sabios, por el propio celo y el esfuerzo de nuestra vida; y si nos ocupamos siempre de su estudio, siempre participaremos de la sabiduría, y este resultado se conseguirá en mayor o menor grado, según los méritos de nuestra vida o por la importancia de nuestro celo»⁵³.

Sin embargo, el fin último del hombre, o sea la bienaventuranza, estriba básicamente en tener a Dios como todo; en otras palabras, la bienaventuranza se da cuando el agente racional queda purificado de toda malicia, de todo pensamiento y sentimiento que no tenga por mensura a Dios mismo: es precisamente el uso del libre arbitrio el que posibilita este paso, a saber, la recuperación progresiva, a través de Cristo, de la *imago Dei*⁵⁴. En este estado ni siquiera la muerte puede ser objeto de temor, pues si Dios es la Vida, la vida se tiene inagotablemente en Él. En la condición restaurada del hombre que se ha purificado del vicio a través del seguimiento de Cristo; ni siquiera el cuerpo, como dicen las promesas evangélicas, será considerado carga, pues el cuerpo será espiritual, como dice el Apóstol (I Cor. 15:44); no es un cuerpo, el de la resurrección consignada a los bienaventura-

⁵³ *Ibid.*, I, 8, 3, 104-111. «*Ita et iustitiam accidentem quis habere potest, unde et decidere eam possibile est. Sed et sapientiam quis accidentem nihilominus habet, quamvis in nostra sit positum potestate, studio nostro et uitae merito, si sapientiae operam demus, effici sapientes, et si semper id studii geramus, semper sapientiae participemus, et id nobis uel plus uel minus accadat siue pro uitae merito siue pro studii quantitate*». La traducción de Crouzel y Simonetti: «*On peut avoir ainsi une justice accidentelle, d'où il suit qu'on peut la perdre. On a pareillement une sagesse accidentelle, mais il est en notre pouvoir, par notre zèle et le mérite de notre vie, par la pratique de la sagesse, de devenir sages : si nous y mettons tous nos soins, nous participons toujours à la sagesse, et ceci plus ou moins selon le mérite de notre vie ou l'importance de notre zèle*».

⁵⁴ Cf. F. Cocchini, «Origene e la morale nel Commento alla Lettera ai Romani», *op. cit.*, p. 129.

dos⁵⁵, como el que conocemos, sino que una factura mayor, pues es eterno y digno de los cielos. Según Orígenes, por esta purificación gradual de los seres, y concretamente del ser humano, éste se irá reconciliando con Dios hasta alcanzar la unidad con Él: «Entonces, cuando todos los seres racionales hayan sido restaurados, la naturaleza de este nuestro cuerpo será transmutada en la gloria del cuerpo espiritual. Así como las almas que han sido pecadoras son reconciliadas con Dios y entran en un estado de felicidad después de su conversión, debemos considerar que nuestro cuerpo, del que ahora hacemos uso en un estado de miseria, corrupción y debilidad, será diferente del que poseeremos en un estado de incorrupción, poder y gloria, sino que será el mismo cuerpo, que habrá arrojado lejos las enfermedades que ahora le aquejan, será transmutado en una condición de gloria, convertido en espiritual, para que un vaso de deshonra, siendo limpiado, sea un vaso de honor y un habitáculo de felicidad»⁵⁶.

⁵⁵ Retomando la imagen de san Pablo, así como la semilla se vuelve planta y, en cierto modo, cambia de manera importante, el hombre terrestre adquiere constitución celeste en la resurrección, Cf. Orígenes, *De principiis*, II, 10, 3. Para una visión actualizada de este debate, cf. A. D'Anna, «La resurrezione dei morti nel *De principiis* di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti», *Teología y Vida*, 55/1 (2014), pp. 65-82.

⁵⁶ Orígenes, *De principiis*, III, 6, 6. «Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur. Sicut enim de rationabilibus naturis videmus non alias esse, quae pro peccatis in indignitate vixerint, et alias, quae pro meritis ad beatitudinem inuitatae sint, sed has easdem, quae antea fuerant peccatrices, conuersas postmodum et deo reconciliatas uidemus ad beatitudinem reuocari: ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in uirtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis vas, hoc ipsum expurgatum fiat vas honoris et beatitudinis habitaculum». Por ello tiene razón Caram al decir: «Expresa el teólogo que tanto unos como otros llegarán finalmente a la meta de la unión con Dios, aunque sea después de infinitas edades. Luego, con la segunda venida de Cristo, llegará el fin y ocurrirá la resurrección de los cuerpos de los hombres, cuerpos espirituales y gloriosos. Dios será entonces todo en todos y todas las cosas creadas vivirán en la plena visión de la divinidad», *op. cit.*, p. 133. De manera semejante Leal dice: «Para Orígenes, el cuerpo no se destruye, sino que se transforma por mérito del alma, que viene a ser entonces responsable del pecado. Pero esta transforma-

3.5. CONCLUSIÓN

Hemos visto la importancia que tiene el principio de la libertad para Orígenes. En efecto, como bien asienta Mondin, «Dominada por el principio de la libertad, la estructura del universo origeniano es altamente dinámica en todo nivel, y la inestabilidad en el bien que caracteriza a las criaturas al momento de su creación permanece inmutada: toda criatura, tanto en el premio (ángeles) como en el castigo más (demonio) o menos graves (hombres) preserva la prerrogativa de libre arbitrio, que permite a quien ha pecado purificarse y alcanzar la antigua condición, pero también hace que la criatura que se encuentre actualmente en la posesión del bien lo pueda perder por su culpa y caer en el pecado, alejándose de Dios de manera más o menos relevante. Tenemos así pasajes de una a otra categoría de los seres: los demonios pueden volverse hombres y luego ángeles; los hombres pueden progresar al rango angélico o regresar al demoníaco; los ángeles pueden degradarse hasta volverse hombres y diablos. Como se ve en el universo metafísico origeniano la libertad reina soberana»⁵⁷.

Aunque en *De principiis* no hay un tratamiento exhaustivo sobre el concepto de virtud (y menos específicamente sobre la virtud moral⁵⁸), sí que aparece indicada a lo largo del trabajo del

ción, que debe identificarse con la resurrección, no se produce de un modo instantáneo, sino progresivamente, a medida que el cuerpo —por contacto con el alma, si es que se puede hablar así— alcanza la enmienda total, que termina con la destrucción de la misma muerte. Es decir, cuerpo y alma se transfiguran contemporáneamente conforme a sus méritos», «Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, *De anima* -Orígenes *De principiis*», en: *Teología y vida*, 55/1, 2014, p. 24.

⁵⁷ B. Mondin, *Storia della metafisica*, op. cit., p. 52. Algo parecido asienta Leal en su artículo: «el alma, al ser inmortal y eterna, vaga por los inmensos espacios a través de los siglos y por eso le es posible no solo descender del sumo bien hasta los ínfimos males, sino también recuperarse desde los males definitivos a los sumos bienes», op. cit., p. 23.

⁵⁸ Estos temas están esparcidos a lo largo de la obra de Orígenes, como ha puesto de relieve W. Capitaine, *De Origenis ethica*, op. cit., pp. 131-152. En efecto, como bien explica este autor, Orígenes comparte la idea griega de virtud como *ἔξις*, en cuanto a la disposición que permite al espíritu humano vincularse a Dios a través del *Verbum*. Distingue el

filósofo alejandrino. La virtud moral consiste en el vínculo que el agente moral, por el uso de su libre arbitrio, establece con Dios, fin último de su ser, además de principio. El principio de la libertad se juega sobre todo en los actos que tienen carácter moral, en el sentido de que el agente racional se determina a sí mismo, en lo más íntimo de su ser, cuando se delimita en cuanto virtuoso o vicioso. Ser virtuoso moralmente equivale, desde la visión origeniana, en acercarse más a Dios, en imitarlo más fidedignamente; ser vicioso, por el contrario, corresponde a alejarse del Principio primero del ser y la bondad.

alejandrino entre *virtus naturales et supernaturales*, y ahonda en las virtudes teologales (*fides, spes y caritas*) y cardinales (*temperantia, fortitudo, iustitia et prudentia*). Con relación a las intelectuales, distingue entre la *sapientia divina et humana*.

4. AMOR, PLATONISMO Y HOMBRE INTERIOR EN EL COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES DE ORÍGENES

4.1. INTRODUCCIÓN

La exégesis cultivada en la época patrística tiene una importancia que no se limita a su tiempo, sino que puede ser labrada en otros momentos, entre los que descuellan los actuales: sus métodos y profundas lecturas de las Escrituras son patrimonio permanente para todo estudioso interesado en acercarse a Dios de manera viva o existencial. Ahora bien, los exégetas patrísticos tienen en cuenta el instante que les toca vivir, por lo que se sirven de los referentes en que se encuentran insertos tanto ellos como los destinatarios de sus textos (los oyentes y lectores, entre los que nos encontramos), ya sean comentarios, homilías, testimonios, etcétera. Por ello Barrios tiene razón cuando dice: «La labor exegetica de los Padres al comienzo de los estudios bíblicos fue afortunada en abordar el texto bíblico y lograr una lectura en la cual el acercamiento al texto bíblico desembocaba en una hermenéutica teológica que interpretaba e iluminaba la situación de sus oyentes»¹. Es preciso insistir en que el trasfondo platónico es habitual entre los autores tardo-antiguos, pues resulta una suerte de lenguaje común de la época, y muchos de los Padres de la Iglesia lo asumen en mayor o menor medida: les interesa, nos parece, transmitir el mensaje del texto sagrado penetrando en sus significados supra-literales para vivificar existencialmente, esto es, para obtener «alimento» espiritual. La escuela de Alejandría es paradigmática a este respecto; resulta ser un semillero fecundo para el platonismo cristiano de la Antigüedad; entre sus más célebres maestros se cuentan Panteno, Clemente y Oríge-

¹ H. Barrios, «Exégesis patrística y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica», *Franciscanum*, LVII/164, (2015), p. 173.

nes². Tanto Clemente como Orígenes despuntan por la manera en que han asumido el platonismo bajo la autoridad indiscutible de la Escritura. En el caso de Orígenes, como profusamente explica Manlio Simonetti,

La distinción de Pablo y Juan entre la Jerusalén terrestre y la Jerusalén celeste, entre el mundo de aquí abajo y el mundo de allá arriba, viene ampliada por Orígenes precisamente, en sentido platónico, en la contraposición entre un mundo terreno, sensible, fenoménico y un mundo celeste, ideal, inteligible. Ambos son reales, pero, a muy distintos niveles: el mundo sensible, más allá de su real, pero modesto grado de autenticidad, es imagen desvalorizada, y por eso símbolo del mundo inteligible, superior. En cada ámbito de su actividad, el esfuerzo constante de Orígenes fue el de pasar de la apariencia terrena a la autenticidad celeste, del símbolo a la verdadera realidad inteligible y espiritual; y, sobre esta base, planteó la distinción entre cristianos sencillos y cristianos perfectos o que de cualquier modo intentan progresar en la posesión de la verdad y del bien: los primeros se contentan con la realidad sensible, terrena, inferior; los otros buscan trascenderla para llegar a la realidad espiritual superior³.

La exégesis origeniana está cimentada en tres pilares, a saber, la *ὠφέλεια* (la Escritura es útil para el intérprete, es decir, le dice algo, lo auxilia), la identificación entre el contenido espiritual y el

² Cf. A. Le Boulluec, *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2006, 478 pp. La mediación de Filón Alejandrino y Ammonio Saccas no puede ser soslayada a este respecto, pues parecen ser quienes acercan a Orígenes al platonismo, cf. J. W. Trigg, *Origen*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002, pp. 11-14. A propósito de Ammonio, dice este autor: «Presumiblemente a través de Ammonio, Orígenes obtuvo familiaridad con Platón, Aristóteles, los filósofos estoicos y los filósofos que hoy llamamos platónicos medios», p. 12.

³ M. Simonetti, «Introducción», a: Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares* (traducción de Argimiro Velasco), Ciudad Nueva, Madrid, 2007 (3a. ed.), pp. 14-15. Ahora bien, existen interpretaciones que estiman que Orígenes, en el fondo, no es platónico, por lo que puede hablarse de una contraposición: M. J. Edwards, *Origen Against Plato*, op. cit. Sin embargo, a nuestro juicio, Orígenes es platónico.

cristológico (sólo al alcanzar a Cristo se logra un estudio verdaderamente útil de la Escritura) y el platonismo, al cual Simonetti denomina «estructural», que son los dos niveles que Orígenes observa en el universo: es el fundamento teórico más importante⁴, y lo plasma en estos términos el patrólogo romano:

esta distinción significa que a la interpretación literal, inherente a la realidad material del texto sagrado, se contrapone la interpretación espiritual, que, con método alegórico, intenta descubrir el significado más verdadero de la Escritura, el significado precisamente espiritual, del que el literal es imagen y símbolo; quien se atiene al significado literal, nunca podrá progresar más allá de la condición de simple, de principiante, porque, sólo se progresa en el conocimiento de Dios gracias a la profundización del texto sagrado en busca del significado espiritual, oculto bajo el velo de la letra. Para entender con exactitud la complejidad de este planteamiento exegético debe tenerse presente que, si el significado literal es destinado por Orígenes a ser transcendido por la interpretación espiritual mediante el método alegórico, aquél, por otro lado, constituye el punto de partida imprescindible para toda interpretación de tipo alegórico: en efecto, el sentido literal es imagen y símbolo del sentido espiritual, y sólo partiendo de la letra se puede llegar al espíritu de la Escritura⁵.

Uno de los trabajos que nos ha llegado de Orígenes, aunque no de modo completo (en tres o cuatro libros), a través de la traducción latina de Rufino, es su *Comentario al Cantar de los cantares*; pertenece a los τόμοι, de acuerdo con los cuales el maestro, ante un auditorio selecto, profundiza sistemáticamente, sin límites de espacio y tiempo, sobre un argumento delimitado⁶,

⁴ Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985, pp. 79-80.

⁵ *Ibid.*, «Introducción», p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

que en este caso se refiere a los versos que constituyen el *Cantar de los cantares*. Para lograrlo, Orígenes tiene extremo cuidado en el texto, pues busca ser exacto en sus citaciones (e incluso menciona alguna variante de los versos, cuando la hay). Este cuidado le permite introducirse en el sentido del texto para desentrañar, palabra por palabra, el *sensus auctoris* que, más allá de Salomón, resulta ser Dios. Como de nueva cuenta recalca Simonetti, «no se limita a considerar la Escritura como libro divinamente inspirado por el Espíritu Santo, sino en cuanto palabra divina se identifica efectivamente con Cristo=Logos, palabra de Dios»⁷. Es Dios mismo quien habla al hombre a través de los libros que conforman las sagradas Escrituras, y por ello los exégetas patrísticos se acercan a Ellas para desentrañar el Mensaje que el Creador transmite al hombre.

4.2. EL PLATONISMO ORIGENIANO EN EL CANTAR DE LOS CANTARES

De acuerdo con algunos especialistas, el *Comentario al Cantar de los cantares* fue compuesto por Orígenes durante una estancia en Atenas⁸. Ahora bien, el sello de Platón y su escuela están indeleblemente grabados en el pensamiento tardo-antiguo, y los Padres de la Iglesia están imbuidos de él. Orígenes mismo tiene en cuenta estas enseñanzas a lo largo de su *Comentario* (por no decir que en su obra entera, cuyo libro central, por unanimidad, es el *De principiis*: ahí mismo hay trazos muy nítidos de platonismo⁹). Sin embargo, en vez de citar a Platón en el *Comentario*,

⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸ J. W. Trigg, *Origen*, *op. cit.*, p. 45.

⁹ Cf. F. Bastitta, «Tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría», *op. cit.*, pp. 141-164; cf. J. Buganza, «La noción de virtud moral en el *De principiis* de Orígenes», *Efemérides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 39/116, (2021), pp. 155-182.

recurre a las enseñanzas del Apóstol¹⁰, de quien aprende lo siguiente:

El apóstol Pablo nos enseña a comprender las cosas invisibles de Dios a través de las visibles, y a contemplar, sobre la base de la razón y de la semejanza, las cosas que no se ven, partiendo de las que se ven. Con ello Pablo nos demuestra que este mundo visible nos instruye sobre el invisible, y que esta situación terrenal contiene ciertas reproducciones de las realidades celestes, de modo que desde las cosas de abajo podemos subir a las de arriba, y por las que vemos en la tierra podemos percibir y comprender las que hay en el cielo¹¹.

Efectivamente, para conocer lo que hay en el ámbito inteligible, es necesario partir del conocimiento de lo sensible. Sin embargo, la enseñanza platónica subraya que este segundo ámbito debe ser superado a través de la filosofía, cuyo carácter dialéctico él viene a acentuar¹². Puesto que el hombre conoce originariamente el

¹⁰ Son numerosos los pasajes que, a propósito, se pueden traer a colación. Pero baste el siguiente: «En efecto, la leve tribulación de un momento nos procura, sobre toda medida, un pesado caudal de gloria eterna, a cuantos no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las cosas visibles son pasajeras, mas las invisibles son eternas», II Co 4:17-18.

¹¹ Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares* (en adelante CCt.), III, 13, 9: «Paulus nos Apostolus docet quod invisibilia Dei ex visibilibus intelligantur et ea quae non videntur ex eorum quae videntur ratione et similitudine contemplentur, ostendens per haec quod visibilis hoc mundus de invisibili doceat et exemplaria qua edam caelesium contineat positio ista terrena, ut ab his quae deorsum sunt ad ea quae sursum sunt possimus adscendere atque ex his quae videmus in terris sentire et intelligere ea quae habentur in caelis». En gran medida, hemos seguido la traducción castellana de Argimiro Velasco; hemos contrastado su versión, muy atinada, con la traducción latina de Rufino contenida en la excelente edición de Brésard, Crouzel y Borret.

¹² Se trata de la segunda navegación. Como explica Reale: «constituye una conquista que signa, en cierto sentido, la etapa más importante en la historia de la metafísica. En efecto, todo el pensamiento occidental será condicionado, en modo decisivo, precisamente por esta distinción, sea en cuanto o en la medida en que la aceptará (y esto es obvio), sea también en cuanto o en la medida en que no la aceptará; efectivamente, en este último caso deberá justificar polémicamente la no aceptación de tal distinción, y por

mundo suprasensible, y ha caído por un pecado que no es posible dirimir, le es posible acceder a él. Hay una suerte de semejanza entre el alma, por un lado, y lo inteligible, por el otro. Ahora bien, en la cosmología del *Timeo*, el demiurgo ha dado forma al mundo sensible observando lo inteligible, de manera que, para cada cosa afirmativa que hay en el mundo terrenal, en el que reina la diversidad, hay una Idea que la agrupa¹³. Es sintomática la expresión de Orígenes en el *Comentario*, especialmente ahí donde asienta: «Y quizá también cada una de las realidades terrenas tiene imagen y semejanza en las celestes hasta tal punto, que el mismo grano de mostaza, que es la más pequeña entre todas las semillas, tiene su tanto de imagen y semejanza en los cielos»¹⁴. Por supuesto que la Escritura, y no Platón directamente, es rectora para la interpretación de Orígenes: aun cuando su expresión y en alguna medida su pensamiento puede ser tildado de platónico, en mayor medida lo es cristiano. Así, el ejemplo del grano de mostaza tiene connotaciones escriturales inobjetables: aunque dicho grano sea el más pequeño, es el que genera el árbol más frondoso de todos, de manera que es símbolo de la Iglesia en la que todas las aves, es decir, todos los hombres, pueden abrigarse y anidar.

esta polémica quedará siempre dialécticamente condicionado. Es luego de la segunda navegación platónica (y sólo después de ella) que se puede hablar de corpóreo e incorpóreo, sensible y suprasensible, empírico y metaempírico, físico y suprafísico. Y es a la luz de estas categorías (y sólo a la luz de estas categorías) que los Físicos anteriores resultan ser materialistas, y naturaleza y cosmos físico no resultan ser la totalidad de las cosas que son, sino la totalidad de las que aparecen. La filosofía ha ganado el mundo inteligible, la esfera de las realidades que no son sensibles, sino sólo pensables. Contra todos los predecesores y contra muchos contemporáneos, Platón no se ha cansado, por toda la vida, en reiterar su descubrimiento fundamental verdaderamente revolucionario: ¡hay muchas más cosas de cuantas vuestra filosofía limitada a la dimensión física no conoce!», G. Reale, *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*, Vita e Pensiero, Milán, 1996 (17a. ed.), p. 153.

¹³ Cf. Platón, *Timeo*, 29c-d.

¹⁴ Orígenes, *CCt.*, III, 13, 10: «*et fortasse in tantum singula quaeque quae in terris sunt habent aliquid imaginis et similitudinis in caelestibus, ut etiam granum sinapis, quod minimum est in omnibus seminibus, habeat aliquid imaginis et similitudinis in caelis*».

Ahora bien, al conocer las cosas terrestres, el hombre es capaz de elevarse paulatinamente a las realidades celestes, es decir, el alma individual es susceptible de conocer cada vez más inteligiblemente, lo cual se traduce como una elevación a las cosas espirituales, en las cuales puede hallar las causas de aquéllas, pues en último término la causa del mundo sensible se sitúa fuera de él, a saber, en el mundo espiritual, y esto significa que en Dios, quien no es el cosmos, sino que está fuera de él. Esta causa es la que Orígenes interpreta como «oculta», es decir, como «incorpórea» e «invisible», y que no es evidente, sino que requiere dedicación y de los auxilios que vienen de lo alto:

Por consiguiente, según lo que hemos dicho antes, todas las cosas visibles pueden ser relacionadas con las invisibles, las corpóreas con las incorpóreas y las manifestadas con las ocultas, de modo que la misma creación del mundo puede entenderse como hecha por la divina sabiduría con una disposición tal que, sirviéndose de las cosas mismas como ejemplos, nos enseñe sobre las realidades invisibles, y de lo terrenal nos transporte a lo celestial¹⁵.

Por supuesto que Orígenes no piensa que el conocimiento de lo que denomina oculto sea posible de manera definitiva en la vida terrena, sino que, por el contrario, sólo se accede a él a través de indicios, figuras, imágenes o, mejor, símbolos: la claridad de la sabiduría divina no es posible para quien está, como el hombre terrenal, recubierto con la corporeidad¹⁶. Sin embargo, y a pesar de dicha carga, al hombre que se compromete a ello le es posible vislumbrar, aunque sea de pasada, por así decir, dicha sabiduría

¹⁵ *Ibid.*, III, 13, 27: «Ita igitur cuncta secundum ea quae praefati sumus ex visibilibus referri possunt ad invisibilia et a corporalibus ad incorporea et a manifestis ad occulta, ut ipsa creatura mundi tali quadam dispensatione condita intelligatur per divinam sapientiam, quae rebus ipsis et exemplis invisibilia nos de visibilibus doceat et a terrenis nos transferat ad caelestia».

¹⁶ Sobre el tema del cuerpo en Orígenes, cf. A.-C. Jacobsen, «Origen on the human body», en: AA. VV., *Origeniana octava*, 1, (2003), pp. 649-656.

que es la que más lleva a su plenitud al hombre. No deja de ser significativo el uso de la metáfora de las alas, según el cual el alma vuela, partiendo de los sentidos (la vista y el oído, que son traslaticiamente ventanas), hasta alcanzar las alturas de las «interpretaciones espirituales (*intellectibus spiritalibus*)» que busca destacar con su exégesis el Adamantino¹⁷. El alma que así asciende lo hace porque ha dejado atrás la borrasca del vicio (que carece, como dicen los platónicos, de substancia y, por ende, de bien), que es el invierno simbólicamente del *Cantar* (Ct 2:11), un alma así se dirige hacia la sabiduría y ciencia de Cristo que le permiten reposar (*requiescare*) de toda tribulación.

4.3. LA EXÉGESIS ORIGENIANA DEL CANTAR DE LOS CANTARES

De acuerdo con la manera de interpretar la Escritura de la escuela alejandrina, Orígenes descifra el *Cantar de los cantares* de Salomón, el cual describe, a modo de «canto», cómo es que la novia está a la espera del esposo y cómo es que está inflamada de amor por él: el novio no es otro que el *Verbum*, es decir, Cristo, que palpita, por decir así, en la Iglesia. Pero la esposa representa no sólo a la Iglesia, sino también al alma: la novia representa tanto a una como a otra. El *Cantar* de Salomón, además, está estructurado dramáticamente, pues no sólo se presentan la novia y el novio, sino las amistades tanto de una como del otro: «El presente escrito contiene cada uno de estos elementos por su orden, y todo su meollo está formado por coloquios místicos»¹⁸. En otros términos, el *Cantar* contiene elementos ocultos dignos de ser explicitados, lo cual es precisamente el objeto de Orígenes. Estos elementos ocultos se vuelven temáticos para aquellos que, abandonando la etapa

¹⁷ Cf. Orígenes, *CCt.*, IV, 1, 4.

¹⁸ *Ibid.*, Pról., I, 3: «*Quae singula suo ordine scriptura haec continet, totumque eius corpus mysticis formatur eloquiis*».

pueril¹⁹, ahora buscan un alimento más sólido, que es lo mismo que decir que el solo sentido literal es insuficiente y se requieren nuevos elementos para hacer progresar al espíritu que se halla en busca de Dios. Este espíritu no es otro que el paulino hombre interior, el cual requiere de cierta maduración para acceder al texto y no quede desviado por el sentido literal, por lo que advierte:

La razón es porque, al no saber escuchar con pureza y castos oídos las expresiones del amor, hará que toda acción de oír se desvíe del hombre interior al hombre exterior y carnal, del espíritu se volverá hacia la carne, nutrirá en sí mismo concupiscencias carnales y parecerá que la Escritura divina es para él ocasión de dejarse mover e incitar al deseo carnal. Por eso, yo advierto y aconsejo a todo el que aún no está libre de las molestias de la carne y de la sangre, ni ha renunciado a los afectos de la naturaleza material, que se abstenga por completo de leer este libro y cuanto se dirá sobre él²⁰.

No resulta gratuito, entonces que, inspirado en Job, Orígenes diga que la vida del hombre sobre la tierra es sombría, a causa de que el alma está cubierta por la sombra del cuerpo²¹.

¹⁹ Etapa identificada como meramente erótica, cf. J. W. Trigg, *Origen, op. cit.*, p. 47.

²⁰ Orígenes, CCt., Pról., 1, 6: «*Audire enim pure et castis auribus amoris nomina nesciens, ab interiore homine ad exteriorem et carnalem virum omnem deflectet auditum, et a spiritu convertetur ad carnem nutritque in semet ipso concupiscentias carnales, et occasione divinae scripturae commoveri et incitari videbitur ad libidinem carnis. Ob hoc ergo moneo, et consilium do omni qui nondum carnis et sanguinis molestiis caret, neque ab affectu naturae materialis abscedit, ut a lectione libelli huius eorumque quae in eum dicuntur penitus temperet*». Con enorme claridad asienta Pelletier: «A partir de esta visión inicial de los dos hombres se engendra una serie de parejas que distinguen dos tipos de vidas, dos inteligencias (ψυχή y νοῦς), dos amores (ἔρως y ἀγάπη) y también dos registros de los sentidos. El segundo término es el que se valora como portador de una dimensión espiritual específica. El primer término, por el contrario, se refiere al ámbito de las realidades corporales sensibles y limitadas», A.-M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989, p. 244.

²¹ Cf. *Ibid.*, III, 5, 16. El paralelismo platónico es, asimismo, indiscutible. El siguiente pasaje del *Fedón* interesa, además, por la referencia a la caída del alma de las esferas

La compleja antropología filosófico-teológica que se encuentra en la posición de Orígenes, que distingue entre el hombre exterior y el interior de inspiración paulina, se pone de realce al momento de explicar los sentidos que se tienen para penetrar en la Escritura: los sentidos externos o corpóreos no son los únicos de los que dispone el ser humano, sino que también está dotado de los sentidos divinos o *sensus interioris hominis*. Si en el caso del sentido externo, por ejemplo, la vista, toma un color por otro (en donde ya hay participación del intelecto, pues su juicio se ve enturbiado), análogamente el sentido interior, si no se ejercita para discernir el bien del mal, como por una ceguera al bien, o por algún vicio, «de ninguna manera podrá ver la distinción entre el bien y el mal, y, en consecuencia, ocurrirá que obrará el mal en vez del bien y despreciará el bien en lugar del mal»²². Cuando se aplica el mal a cada sentido externo, como la ceguera a la vista, el endurecimiento al oído o la cerrazón al olfato, se indican, alegóricamente, a la inteligencia tales males, que estriba en ser incapaz de diferenciar entre el bien y el mal: no se es capaz, pues, de visualizar lo espiritual, que tiene carácter inteligible.

4.4. ANTROPOLOGÍA Y AMOR

Ahora bien, el tema del amor resulta central para Orígenes²³, y se asume como cultivador de un problema que han atendido otros grandes pensadores, entre los que descuella, por el argumento, el Platón del *Banquete*, que resulta ser un festín de dis-

supracelestes: «El alma que ha perdido las alas viene abajo, hasta que se apresura a algo sólido. Aquí vive; aquí asume un envoltorio corpóreo y a éste hace que se mueva por sí mismo, mientras que es su potencia la que lo mueve. El todo fue llamado viviente animal, y este todo, alma y cuerpo juntos acompañados, toma nombre justamente de mortal», Platón, *Fedón*, 246e.

²² Orígenes, *CCT.*, I, 4, 18: «*discrimen boni aut mali capere nullatenus possit et inde fit, ut mala pro bonis agat, bona vero pro malis spernat*».

²³ Cf. J. W. Trigg, *Origen, op. cit.*, p. 48.

cursos²⁴. Teniendo en cuenta de nuevo la distinción paulina entre el hombre exterior y el interior, que genéticamente hace depender Orígenes del *Génesis* con el doble relato de la creación del hombre (el primero corresponde al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios de Gn 1:26; el segundo atañe al hombre hecho del barro de Gn 2:7), interpreta que «en cada hombre hay dos, y nos recuerda que uno de ellos, el interior, se va renovando de día en día mientras el otro, el exterior, se va corrompiendo y debilitando, incluso en santos de la calidad del propio Pablo»²⁵. Aunque la Escritura utilice homónimos o el mismo vocablo para designar al hombre interior y al exterior, es preciso estar atento al sentido de la expresión para inteligir lo que corresponde. Hay una tripartición de edades del alma que Orígenes tiene en cuenta, a saber, la infantil, la juventud y la madurez, que corresponden a ser muchacho, joven y padre (en cuanto este último es capaz de conducir al hijo hacia la vida perfecta). Ya en la *Epístola a los efesios*, san Pablo indica que el fin de la vida es alcanzar el estado el hombre perfecto (4:13) cuyo paradigma es Cristo:

Por consiguiente, de la misma manera que los nombres de las edades mencionadas se asignan con los mismos vocablos al hombre exterior y al hombre interior, así también hallarás que incluso los nombres de miembros corporales se trasladan a los miembros del alma, o más bien éstos deben llamarse facultades y sentimientos del alma²⁶.

²⁴ Es conocida la tesis de Ceresa-Gastaldo en torno a la presencia del *Banquete* en el *Comentario* de Orígenes, cf. A. Ceresa-Gastaldo, «La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del *Cantico dei Cantici*», en: R. Cantalamessa y L. F. Pizzolato (Eds.), *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milán, 1979, p. 188.

²⁵ Orígenes, CCt., Pról., II, 5: «*de duorum hominum factura vel figmento scripserit in principio Genesis, cum videat Paulum, qui melius utique quam nos intelligebat ea quae a Moyse scripta sunt, duos homines esse per singulos quosque dicentem*».

²⁶ *Ibid.*, Pról., II, 9: «*Igitur sicut haec quae memoravimus aetatum nomina iisdem vocabulis et exteriori homini adscribuntur et interiori, ita invenies etiam membrorum nomina*

En suma, así como hay edades corpóreas (que en la interpretación origeniana del *Cantar* va de la novia, en cuanto niña, a esposa, en cuanto adulta), hay edades del alma, y estas últimas se comprenden como facultades y sentimientos: términos como «vientre», «brazo», etcétera, no se refieren exclusivamente, en lo que resulta ser el sentido literal, a ciertos sucesos corpóreos, sino que la exégesis que requieren supera a la literalidad, por lo cual se comprenden alegóricamente, como en el *Salmo* 9: «Quiebra el brazo del pecador y del malvado» (36):

Por ellos se demuestra con toda evidencia que esos nombres de miembros no pueden en modo alguno ajustarse al cuerpo visible, sino que deben ser referidos a las partes y facultades del alma invisible, porque, si es cierto que tienen vocablos semejantes, también es claro y palmario que presentan significados del hombre interior, no del exterior²⁷.

Una cosa es el hombre en su desarrollo y eventual decaimiento exterior, y otra el desenvolvimiento progresivo del hombre interior. En consecuencia, así como el hombre exterior requiere del alimento terreno para mantenerse en vida, de la misma manera el hombre espiritual o interior requiere nutrirse: «Así pues, se da semejanza total de vocablos para uno y otro hombre, pero se mantiene distinta la naturaleza propia de cada uno: lo corruptible se presenta al hombre corruptible y lo incorruptible se propone al hombre incorruptible»²⁸.

corporaliū transferri ad animae membra, seu potius efficientiae haec animae affectusque dicendi sunt».

²⁷ *Ibid.*, Pról., II, 11: «Ex quibus evidenter ostenditur membrorum haec nomina nequaquam corpori visibili aptari posse, sed ad invisibilis animae partes virtutesque debere revocari, quoniam vocabula quidem habent similia, aperte autem et sine ulla ambiguitate non exterioris, sed interioris hominis significantias gerunt».

²⁸ *Ibid.*, Pról., II, 13: «Sic ergo per omnia similitudo quidem vocabulorum secundum utrumque hominem ponitur, rerum vero proprietas unicuique discreta servatur, et corruptibili corruptibilia praebentur, incorruptibili vero incorruptibilia proponuntur».

Las consideraciones anteriores permiten a Orígenes distinguir entre un amor carnal, que entre los griegos recibe el nombre de Ἔρως (y que en castellano corresponde con mayor propiedad al término «deseo»), y un amor espiritual, que resulta ser ἀγάπη (el amor en su sentido más plenificado²⁹): el primero «siembra» en la carne, el segundo en el hombre interior: en un esfuerzo por detallarlo todavía más, Vito Limone afirma que la pareja de términos *cupido seu amor*, eros o amor, corresponden al amor carnal, mientras que la pareja *caritas vel dilectio* designa el amor espiritual³⁰. Pero más allá de este importante detalle, si el amor es precisamente lo que suscita el movimiento, se sigue que el amor terreno mueve hacia las cosas materiales, mientras que el espiritual hacia las celestes: «Ahora bien, el alma es movida por el amor y deseo celestes cuando, examinadas a fondo la belleza y la gloria del Verbo de Dios, se enamora de su aspecto y recibe de Él como una saeta y una herida de amor»³¹. El amor al Verbo significa el amor hacia la imagen visible del Padre, en cuanto es primordial (o «primogénito»), en quien todo ha sido creado³²; y es que todo aquel que ha inteligido de alguna manera al Verbo, queda impregnado por amor hacia Él, como si fuera atravesado por una «saeta» en lo más íntimo de sí, es decir, en el hombre

²⁹ Aunque en Aristóteles ya aparece como «afección desinteresada» (el pasaje dice: «mientras que los bienhechores quieren y aman (ἀγαπῶσι) a sus favorecidos, aun cuando éstos no son ni puedan serles útiles en el futuro», *Ética nicomáquea*, ix, 7, 1167b31-33), han sido los Padres de la Iglesia quienes le dan el sentido más difundido al término. En el caso de Orígenes, «se refiere siempre a aquel amor espiritual que se da entre hombre y hombre, o entre hombre y Dios, o entre el Padre y el Hijo. La confrontación entre los fragmentos griegos en los que aparece y los pasajes paralelos correspondientes mostrará que siempre es traducido por Rufino con *caritas* o *dilectio*», v. Limone, «Amore e bellezza in Origene. Una ricerca sui lessici erotico ed estetico nella traduzione latina del *Comento al cantico dei cantici*», *Rivista di cultura classica e medioevale*, 58/1, (2016), p. 127.

³⁰ v. Limone, «Amore e bellezza in Origene», *op. cit.*, p. 126.

³¹ Orígenes, CCl., Pról., II, 17: «*Amore autem et cupidine caelestiagitur anima, cum perspecta pulchritudine et decore Verbi Dei speciem eius adamaverit, et ex ipso telum quoddam et vulnus amoris acceperit*».

³² Cf. Orígenes, *De Principiis*, Pról., 4.

interior. Esto no obsta para que espiritualmente el hombre esté libre de caer en un amor que no le corresponde, que nos parece es el *eros illicitus* o *contra legem* que extrae Pietras³³, y que Orígenes ejemplifica recuperando a Oholá y a Oholibá, las dos prostitutas que se prostituyeron en Egipto que relata el profeta Ezequiel (23).

Los discursos trinitario y cristológico están presentes en la interpretación de Orígenes. Como es bien sabido, san Juan afirma que «Dios es amor (*Deus caritas est*)» (1 Jn 4:7-8), por lo cual, si el Padre es amor, y el Hijo es amor, resulta que no difieren entre sí: «Y por esta razón es pertinente que Cristo, igual que se llama sabiduría, fuerza, justicia, palabra y verdad se llame también amor»³⁴. Así pues, si el amor o *caritas* se inserta, como la saeta mencionada, en el interior del hombre, lo mueve a unirse con lo incorruptible, con lo imperecedero, con la inmortalidad, con aquello que supera cualquier rastro de creación, lo cual es justamente Dios. De ahí la promesa evangélica de dar la inmortalidad, esto es, la vida eterna a quien cree en Cristo:

Y como quiera que Dios es amor, y el Hijo, que procede de Dios, también es amor, está exigiendo en nosotros algo que se le asemeje, de modo que por medio de este amor que hay en Cristo Jesús, que es amor, nos unamos a Él con una especie de parentesco por el amor, en el sentido de aquel que, ya unido, le decía: *¿Quién nos separará del amor manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro?* (Rm 8:35-39)³⁵.

³³ Cf. H. Pietras, *L'amore in Origine*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, p. 73.

³⁴ Orígenes, *CCt.*, Pról., II, 27: «*Et ideo convenienter Christus, sicut sapientia et virtus et iustitia et verbum et veritas, ita et caritas dicitur*».

³⁵ Orígenes, *CCt.*, Pról., II, 29: «*Et quia Deus caritas est, et Filius qui ex Deo est, caritas est, sui simile aliquid requirit in nobis, ut per hanc caritatem quae est in Christo Iesu, Deo qui est caritas, velut cognata quadam per caritatis nomen affinitate sociemur, sicut et ille qui iam coniunctus ei dicebat: Quis nos separabil a caritale Dei quae est in Christo Iesu Domino nostro?*». Es importante resaltar, como hace Cocchini, que la grandeza del

El amor a Dios es piedra angular del amor al prójimo, como acaece en la parábola del buen samaritano, de suerte que, quien ama a Dios, ama también al prójimo, pues el amor a Dios se traduce como amor a todo hombre:

Efectivamente, por naturaleza todos somos prójimos unos de otros, sin embargo, por las obras del amor, el que puede hacer el bien se convierte en prójimo del que no puede. De ahí que también nuestro Salvador se hiciera prójimo nuestro y que no pasara de largo cuando yacíamos medio muertos por las heridas de los salteadores³⁶.

Por ende, si el amor se dirige a Dios, y si por Él se mira al prójimo, todo ser humano ha de amarse de acuerdo con esta configuración, a saber, como un amor en cierto modo desinteresado, que busca el bien porque este último vale *per se*. Es precisamente este amor el que conduce hacia Dios y al prójimo³⁷.

El término amor, entonces, se aplica propiamente a Dios (a la Trinidad, apunta Orígenes); de manera analógica o derivada, en este caso, a todo aquello que el Evangelio enseña, es decir, «a aquellos a quienes se dirige la palabra de Dios»; finalmente, de manera más bien equívoca, a los demonios de los gentiles (los dioses de los paganos). De ahí que escriba:

Pues, de modo parecido, también el nombre de amor se aplica en primer lugar a Dios, y por eso se nos manda amar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuer-

amor sólo puede conocerse, con toda profundidad, en la Trinidad, «puesto que sólo ellos se conocen recíprocamente en su común ser amor», F. Cocchini, «Amore», en: A. Monaci Castagno (Coord.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 5.

³⁶ Orígenes, CCT., Pról., II, 31: «*Etenim natura omnes nobis invicem proximi sumus; operibus vero caritatis fit proximus ille qui potest benefacere ei qui non potest. Unde et Salvator noster factus est proximus nobis nec pertransivit nos, cum semineces ex iatronum vulneribus iaceremus*».

³⁷ Cf. H. Pietras, *L'amore in Origene*, op. cit., p. 75.

zas como origen que es de nuestra misma capacidad de amar. Y sin duda alguna, en ese mismo amor va ya incluido también nuestro amor a la sabiduría, a la justicia, a la piedad, a la verdad y a todas las virtudes, pues una sola y misma cosa es amar a Dios y amar el bien. En segundo lugar y en sentido impropio y derivado, se nos manda amar al prójimo como a nosotros mismos. En tercer lugar, sin embargo, está lo que sin razón alguna se expresa con el nombre de amor: amar el dinero, los placeres o todo lo que tiene que ver con la corrupción y el error³⁸.

Debido a lo anterior, Pietras afirma que «*agape* puede ser sustituido por (o implicado como) *eros*, sólo si este último es apresado en sentido positivo, utilizando el mejor significado entre todos los existentes»³⁹. Aunque con equivocidad se denomine amor (deseo) al sentimiento que genera la posesión de los bienes terrenales, más bien lo que les corresponde es su «uso». Sin embargo, lo que compete primariamente a Dios y secundariamente al hombre es el amor: a Dios en cuanto se ama lo incorruptible e inmortal, que es donde ha de situarse primeramente este movimiento, y al hombre en cuanto es imagen y semejanza de Dios. Puesto que la naturaleza humana siempre ama algo⁴⁰, pues es

³⁸ Orígenes, CCT., Pról., II, 35: «*Ita ergo et primum caritatis nomen in Deo est, propter quod iubemur diligere Deum ex toto corde nostro et ex tota anima nostra et ex totis viribus nostris, utpote eum a quo habemus hoc ipsum ut diligere possimus. In ipso iam sine dubio continetur ut et sapientiam et iustitiam et pietatem et veritatem omnesque virtutes pariter diligamus; unum enim atque idem est diligere Deum et diligere bona. Secundo in loco, quasi abusivo et inde derivativo nomine etiam proximum diligere iubemur tamquam nos ipsos. Tertium vero est, quod falso sub caritatis titulo nominatur, diligere vel pecuniam vel voluptates vel omne quidquid ad corruptelam pertinet et errorem*».

³⁹ H. Pietras, *L'amore in Origine*, op. cit., p. 75.

⁴⁰ En cuanto es don de Dios, cf. H. Pietras, *L'amore in Origine*, op. cit., p. 76. El siguiente resumen es interesante a propósito de cuanto se ha dicho: «1. *Eros* tiene varios significados propios: el amor espiritual, el amor carnal o terreno y, en todos los casos, se pueden distinguir el amor lícito y el ilícito. 2. *Agape* genéricamente es usado para describir todo lo que es propio del *eros*, pero su significado verdadero y propio es sólo el amor que es Dios, el amor por Dios y por las virtudes. En todos los otros casos la pa-

ininteligible lo contrario, pide Orígenes a su lector el percatarse de qué cosa se ama: cuando se ama lo que se debe, entonces se ama recta y provechosamente; cuando se ama lo que no se debe, tal amor no recibe tal calificación. Este amor «debido» es tal precisamente por distenderse hacia lo «bueno», y nada hay más bueno que Dios (y añade las «potencias del alma», en cuanto, nos parece son imagen y semejanza de Dios): en la «perfección del amor» está el compendio de la ley y los profetas: en amar lo que debe ser amado y en postergar lo que no debe ser amado primordialmente. Es de este amor sobre el que habla la Escritura, específicamente en el *Cantar de los cantares* que, en la visión origeniana significa que está atravesado e inflamado por el amor al Verbo movido por el Espíritu Santo: la Iglesia se distiende, movida por el Paráclito hacia el Verbo de Dios, y es por Él que busca de sus «hijos», que son los cristianos, dirijan su mirada amorosa hacia aquello que es Bien en sí mismo.

Ahora bien, resulta interesante que, en el contexto de por qué se distribuyen gradualmente las tres obras de Salomón, a saber, *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Cantar de los cantares*, Orígenes asegura que resulta concorde con la tripartición de la filosofía de la época: moral, física y metafísica, a la que añade la lógica que es común a las tres. No deja de resaltarse que la física y la metafísica (contemplativa) estén separadas, dado que lo habitual en las escuelas filosóficas post-aristotélicas era la tripartición en moral, física y lógica. Pero más allá de esto, resalta la definición que Orí-

labra es adoptada en sentido impropio, analógicamente. 3. La capacidad para amar o el sentimiento del amor (*amoris affectus*) es un don de Dios que depende del hombre a que objeto se aplica. 4. *Agape* puede ser sustituida por *eros* sólo cuando el significado de este último se restringe al *agape* en sentido propio, porque sólo entonces no habrá equívoco y el sentido real de uno corresponderá al sentido real del otro. 5. El uso de *eros* con sus significados diversos del de *agape*, cuando ésta es usada en sentido analógico puede crear confusiones, especialmente en los lectores menos expertos en la interpretación de los misterios. Podemos agregar que tal procedimiento no sería correcto desde el punto de vista lógico, en el momento en que todos los significados de *eros* le son propios, mientras que los de *agape* son sólo analógicos», *Ibid.*, pp. 77-78.

genes da de moral: «Moral llamamos a la ciencia por la cual se dispone una conducta honrada y se proveen normas tendentes a la virtud»⁴¹. Pero con relación a la física es sugerente la manera en que está vinculada con la moral, pues dice: «Natural llamamos a la ciencia en que se discute la naturaleza de cada cosa, con el fin de que en la vida nada hagamos contra la naturaleza, sino que apliquemos cada cosa a los usos para los que el Creador las hizo»⁴². La metafísica o contemplativa (*inspectiva*), por su parte, es «la ciencia por la que, yendo más allá de lo visible, contemplamos algo de las cosas divinas y celestiales, y las consideramos sólo con la mente, porque exceden a la visión corporal»⁴³. Las tres ciencias filosóficas están claramente engarzadas, y late en ellas el tema del amor, es decir, la metafísica precisamente conduce al alma a la contemplación de las realidades supra-materiales, de manera que se acostumbre a vislumbrar lo que tiene mayor peso ontológico, que es lo celeste, cuyo vértice no es otro que Dios. La física permite estudiar qué es cada cosa, pero no por mero afán intelectual, sino para hacer «uso» de ella rectamente, por lo cual la moral, en cuanto característica de la vida humana, es decir, en cuanto toda vida humana está impregnada de moralidad, resulta ser la ciencia que permite dirimir entre lo bueno y lo malo, para que el alma se decante por la virtud. Más allá de la plausible exageración de que los filósofos griegos deben su pensamiento a los autores veterotestamentarios, especialmente de Moisés y, en este caso, de Salomón, lo que descuella es la impor-

⁴¹ Orígenes, *CCt.*, Pról., III, 3: «*Moralis autem dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur*». La virtud es la que vuelve bella al alma, aunque también las pasiones, cf. Orígenes, *CCt.*, IV, 2, 18. Nos parece que las pasiones aludidas, que son denominadas hermosas por Orígenes, lo son en cuanto racionales, o sea, adecuadas al objeto.

⁴² *Ibid.*, Pról., III, 3: «*Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita, sed unumquodque his usibus deputetur, in quos a creatore productum est*».

⁴³ *Ibid.*, Pról., III, 3: «*qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque mente sola intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur adspectum*».

tancia que Orígenes otorga a la dimensión moral del hombre. Los *Proverbios* son un compendio de moral elaborado en breves sentencias y normas; el *Eclesiastés* diferencia entre lo vano e inútil y exhorta a servirse de lo necesario, útil y recto; finalmente, el *Cantar de los cantares* predispone al lector a la contemplación de lo que es verdaderamente digno de ser amado, mediante la narración dramática entre la novia y el prometido, de manera que, a la postre, se llegue a la «unión con Dios por los caminos del amor»⁴⁴.

Lo anterior está en consonancia, desde la exégesis origeniana, con lo que el propio Salomón afirma al inicio de los *Proverbios* y con la disposición de sus libros:

es necesario que quien desee conocer la sabiduría comience por la instrucción moral y comprenda lo que está escrito: *Deseaste la sabiduría: guarda los mandamientos y el Señor te la dará* (Si 1:26). Por la misma razón este maestro, el primero en enseñar a los hombres la filosofía divina, puso como preámbulo de su obra el libro de los Proverbios, en el que, según dijimos, se enseña la moral, de suerte que, cuando uno haya progresado en la inteligencia y en las costumbres, pase también a la disciplina del conocimiento de la naturaleza, y allí, al distinguir las causas y la naturaleza de las cosas, reconozca que es preciso abandonar la vanidad de vanidades y apresurarse, en cambio, hacia las realidades eternas y perpetuas⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, Pról., III, 7.

⁴⁵ *Ibid.*, Pról., III, 14: «*eum qui sapientiam scire desiderat incipere ab eruditione morali, et intelligere illud quod scriptum est: Concupisti sapientiam, custodi mandata, et Dominus dabit eam tibi. Ob hoc ergo magister hic qui primus homines divinam philosophiam docet, operis sui exordium Proverbiorum posuit libellum in quo, ut diximus, moralis traditur locus, ut, cum intellectu quis moribusque profecerit, veniat etiam ad naturalis intelligentiae disciplinam, atque ibi rerum causas naturasque distinguens agnoscat vanitatem vanitatum reliquendam, ad aeterna autem et perpetua properandum*». Este platonismo origeniano también aparece, en esta obra, al hablar de los adornos de oro que los amigos del esposo (los ángeles y los profetas) han producido para la esposa en su juventud (cf. Ct 1:11): el oro, símbolo de realidad, puede ser verdadero (*aurum verum*) o sombrío: «*Quod scilicet aurum verum in illis quae incorporea sunt et invisibilia ac spiritalia intelligatur, si-*

Por lo anterior, si el *Eclesiastés* enseña que todo lo que cae bajo nuestros sentidos está atravesado por la fragilidad y la caducidad, el *Cantar de los cantares* permite el ascenso amoroso hacia lo que es imperecedero e inmortal. Es así que se entiende que, después de la preparación moral, pasando por la consideración de la vacuidad y vanidad de las cosas sensibles, se puede comprender cómo el alma (la esposa) ama unirse al Verbo, que es el esposo celeste: «Efectivamente, una vez establecidos los medios por los cuales el alma se purifica en las acciones y en las costumbres, y alcanza el discernimiento de las cosas naturales, es el momento adecuado para pasar a lo doctrinal y místico y elevarse con amor sincero y espiritual a la contemplación de la divinidad»⁴⁶.

El hecho de que el *Cantar de los cantares* lleve este título (que recuerda a otras expresiones bíblicas como *santo de los santos*, *siglo de los siglos*, etcétera) se debe básicamente a que los «amigos» del esposo son los que anuncian su venida, análogamente a como los ángeles y los profetas anuncian la venida de Cristo. La esposa, pues, que sabe de la venida del esposo por el canto de los amigos; está a la espera de recibirlo y escucharlo a él mismo. El canto del esposo resulta ser el central y ha sido anunciado por los cantos de los amigos. Alegóricamente, el primer canto ha sido el efectuado por Moisés y los hijos de Israel cuando vieron morir a los egipcios luego de la persecución. De hecho, el pueblo de Israel canta la victoria del Señor por haberlos librado de la

miliuudo vero auri, in quo non est ipsa veritas, sed umbra veritatis, ista corporea et visibilia accipiantur», II, 8, 17; cf. *Ibid.*, II, 8, 19. Esta interpretación platonizante también se aplica a la doctrina judía, que es imitación o sobra del oro genuino, cf. *Ibid.*, II, 8, 21.

⁴⁶ Orígenes, CCT., Pról., III, 16: «*Praemissis namque his quibus purificatur anima per actus et mores, et in rerum discretionem naturalium perducitur, competenter ad dogmatica venit et ad mystica atque ad divinitatis contemplationem sincero et spiritali amore ascenditur*». Orígenes, recurriendo todavía más al principio de que la Escritura se explica a partir de sí misma, interpreta que Abrahán representa la filosofía moral por su obediencia a los mandatos de Dios (el sacrificio de Isaac); Isaac, por su parte, representa la filosofía natural (cava pozos y escudriña la naturaleza); y, finalmente, Jacob representa la filosofía contemplativa, pues divisa las cosas divinas.

esclavitud. El segundo canto viene del valle de Zared, del libro de los *Números*, cuando Moisés, por indicación de Dios, señala dónde puede saciar su sed el pueblo israelita. Otro canto más se halla en el *Deuteronomio*, en donde se describe la doctrina de Dios como una lluvia que cae desde lo alto. El cuarto cantar aparece en *Jueces*, y se refiere al de Deborah y Baraq, luego de la victoria frente a los enemigos. El quinto canto lo encuentra Orígenes en el segundo de *Reyes*, cuando David canta que Dios es su roca y baluarte al librarlo de Saúl. Un sexto canto se encuentra en *Paralipómenos*, cuando el mismo David recomienda a Asaf cantar las maravillas de Dios, creador de todo. El séptimo canto es precisamente el *Cantar de los cantares*.

4.5. AMOR A LA SABIDURÍA Y CIENCIA DE CRISTO

La exégesis espiritual está claramente trazada por Orígenes con toda consciencia. Su *Comentario* implica tanto los elementos literales como los elementos espirituales⁴⁷. Desde el punto de vista literal, el argumento del *Cantar de los cantares* es de sobra conocido: una novia que está a la espera del esposo y que ha recibido de éste un gran número de regalos. Ella está ansiosa amorosamente por la aparición del esposo. Ella suplica que el esposo finalmente se haga presente, por lo que está escrito «¡Que me bese con los besos de su boca!» (Ct 1:2). Alegóricamente, la esposa puede entenderse, primero, como la Iglesia que está a la espera del Mesías, y ha recibido antes la visita de ciertos heraldos, que son la ley, por mediación angélica, y los profetas, que han hablado de la venida de Cristo mediante sus inflamadas palabras promulgadas por el Espíritu Santo, las cuales han despertado el amor ferviente de la Iglesia. Esta última eleva su oración y, pidiendo compasión a Dios por el amor que tiene,

⁴⁷ Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, op. cit., p. 84.

al fin me lo envíes, para que no me hable ya más por medio de sus servidores, los ángeles y los profetas, sino que él mismo venga en persona y *me bese con los besos de su boca*, es decir, infunda en mi boca las palabras de su boca y yo le oiga hablar a él personalmente y le vea enseñar. Éstos son, realmente, los besos que Cristo ofreció a la Iglesia cuando en su venida, presente en la carne, le anunció palabras de fe, de amor y de paz, según había prometido y había dicho Isaías cuando fue enviado por delante a la esposa: no un embajador ni un ángel, sino *el Señor mismo nos salvará* (Is 33:22)⁴⁸.

La esposa también puede entenderse, en segundo lugar, como un alma individual, cuyo deseo amoroso por el Verbo es igual de encendido por los dotes que ha recibido: «En efecto, como la dote de la Iglesia fueron los volúmenes de la ley y de los profetas, así también póngase a cuenta de esta alma, como regalo dotal, la ley natural, la razón y el libre albedrío»⁴⁹. Puesto que tiene la razón y la libertad como dones, pero para cultivarlos convenientemente requiere de maestros, y estos los ha tenido, ahora solicita un Maestro incólume, que es el Verbo de Dios, quien viene a «besar» al alma del estudiante, que bajo este respecto es llamada perfecta. Dios sabe en qué momento ha de iluminar a cada alma, cuyas capacidades conoce de sobra; por ende, sabe qué besos requiere cada uno.

El siguiente versículo dice: «Mejores son que el vino tus pechos», significando «pechos» también «amores», en cuanto el corazón se halla justamente localizado en el pecho. Por esta ra-

⁴⁸ Orígenes, *CCT.*, I, 1, 7-8: «*ut iam non mihi per ministros suos angelos dumtaxat et prophetas loquatur, sed ipse per semet ipsum veniat et osculetur me ab oculis oris sui, verba scilicet in os meum sui oris infundat, ipsum audiam loquentem, ipsum videam docentem. Haec enim sunt Christi oscula quae porrexit ecclesiae, cum in adventu suo ipse praesens in carne positus locutus est ei verba fidei et caritatis et pacis, secundum quod Esaias promiserat, praemissus ad sponsam et dixerat: non legatus neque angelus, sed Ipse Dominus salvabit eos.*».

⁴⁹ *Ibid.*, I, 1, 9: «*Sicut enim ecclesiae dos fuit legis et prophetarum volumina, ita huic lex naturae et rationabilis sensus ac libertas arbitrii dotalia munera deputentur.*».

zón, Orígenes entiende que el significado profundo de la Escritura apunta a lo siguiente: «Tu corazón y tu mente, esposo mío, es decir, los pensamientos que hay dentro de ti y la gracia de la doctrina, son mejores que todo el vino que suele alegrar el corazón del hombre»⁵⁰. Los pechos del novio, entonces, contienen riquezas que superan cualquier otro bien que hay sobre la tierra, cualquier otra enseñanza que haya dado cualquier otro maestro, por lo que en su corazón hay *sapientia* y *scientia* que superan a todas las demás, incluidas las enseñanzas angélicas y proféticas, a saber, los *dogmata et doctrinae* que preanuncian la sabiduría y ciencia de Cristo⁵¹. Un paralelo resulta de sumo interés para sostener el argumento de Orígenes, a saber, el conocido pasaje en donde Cristo, en las bodas de Caná, produce un mejor vino que aquel que se había agotado (Jn 2:1ss), dando a entender, precisamente, que el vino que Jesucristo produce es de una calidad tan excepcional que el anterior se visualiza bajo la perspectiva del mejor:

Buenos son, pues, los pechos del esposo: en él, efectivamente, hay escondidos tesoros de sabiduría y de ciencia, los cuales, cuando hayan sido descubiertos y revelados a los ojos de la esposa, le parecerán incomparablemente más excelentes que lo fuera antes este vino de la ley y de los profetas⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, I, 2, 6: «*cor tuum, sponse, et mens, id est dogmata quae intra te sunt, vel doctrinae gratia, superat omne vinum quod cor hominis laelificare solet*».

⁵¹ Téngase presente que, para Orígenes, la *sapientia* de Cristo consiste en visualizar, sin mediación, los asuntos divinos, y la distingue de la *prudentia* que estriba en entender los asuntos humanos, cf. Orígenes, *CCt.*, II, 1, 31. Orígenes entiende que la sabiduría y la ciencia son don del Espíritu Santo (así como el don de la palabra), cf. Orígenes, *De Principiis*, Pról., 3. También compara la sabiduría y ciencia de Cristo con un fruto delicioso a partir del verso «su fruto me endulza la boca» (Ct 2:3), cf. Orígenes, *CCt.*, III, 5, 9-12.

⁵² Orígenes, *CCt.*, I, 2, 22: «*Bona sunt ergo uera sponsi; thesauri enim sunt sapientiae et scientiae in eo absconditi, qui cum aperti et revelati fuerint oculis sponsae, multo praestantiores ei videbuntur quam fuit prius illud vinum legis et doctrina prophetica*». Cabe resaltar que Orígenes insiste constantemente en la capacidad que tiene el hombre para

Si la Iglesia, que recibe este «vino» mejor y a partir de él interpreta el vino anterior transmitido por la ley y los profetas, también el alma individual es susceptible de una exégesis análoga. En efecto, el alma que está en vías de perfeccionamiento, en su navegación hacia los campos fértiles imperecederos, se alimenta del vino, del tesoro de la doctrina y los dogmas, sobre todo a través de los dones que posee y que el propio Orígenes ha puesto de relieve, que son el libre arbitrio, la razón, la ley natural, que la filosofía puede hallar, una vez que vuelve *nazir*, o sea, se consagra a Dios, entonces encuentra al vino mejor, pues el Verbo de Dios supera sin comparación los licores de la filosofía⁵³. Por ende, ama más la sabiduría y ciencia de Cristo que los dogmas y doctrinas de la filosofía, pero han sido necesarias (o se podría inferir), aun con todo, para que pueda paladear la enseñanza de Jesucristo. La doctrina de la filosofía no deja de ser terrenal, aunque apunte hacia lo suprasensible, como acaece históricamente con la provechosa corriente del platonismo medio y el neoplatonismo naciente en tiempos de Orígenes; pero son la sabiduría y ciencia de Cristo superiores a la anterior, en cuanto es con plenitud celestial e inteligible. La enseñanza de Cristo supera, en términos origenianos, a las doctrinas y dogmas de las filosofías morales y naturales⁵⁴.

La enseñanza de Cristo es como un perfume que se derrama y que, por la excelencia de su olor, atrae a las almas a su disfrute: si la *substantia* de Cristo fuese no sólo olida, sino que además estuviera presente al alma sin mediación alguna, no hay duda, diría Orígenes, que el amor ya no implicaría movilidad, sino que estaría «encadenada» por su amor; dice el alejandrino que el

autodeterminarse hacia el bien o el mal, en polémica seguramente antignóstica, cf. *Ibid.*, IV, 1, 20.

⁵³ De manera más preclara en: Orígenes, *De Principiis*, Pról., 2.

⁵⁴ Cf. Orígenes, *C Ct.*, I, 3, 12-13. Como apunta Simonetti, la historia de la salvación origeniana está signada por este triple paso que va de la Ley a los profetas, y de estos al Evangelio, con su paralelo fundado en la distinción antropológica origeniana, de arranque paulino (hombres somáticos, anímicos y pneumáticos), entre hombres *simpliciores*, *profredientes* y *perfecti*, cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, op. cit., pp. 81 y 88-89.

alma estaría amarrada a Cristo, alcanzando la «unidad» a la que apunta la revelación cristiana: «serán un solo espíritu con El y se cumplirá en ellas [las almas] lo que está escrito: *Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también éstos sean uno en nosotros* (Jn 17:21)»⁵⁵. Pero se da también el otro movimiento, a saber, del perfume, que es el Verbo, al alma, pues todo aquel que se encuentra en vías de perfeccionamiento moral y natural atrae a Cristo: «pues viene con grandísimo placer a las almas instruidas, y con gran condescendencia acepta y bondadosamente concede que ellas le atraigan»⁵⁶. Dios se ofrece a cada uno de acuerdo con sus capacidades, pues, como había afirmado también ya Clemente de Alejandría en su descripción pedagógica, así Orígenes hace ver que se ofrece como líquido (leche, en el caso de Clemente) o verdura para los que todavía no alcanzan perfección alguna, pero se vuelve alimento sólido para quienes ya han progresado en la perfección, dado que ésta estriba en que «tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal» (Hb 5:14). Quienes alcanzan la perfección degustan la presencia de Dios de maneras que el lenguaje no logra apresar, sólo simbolizando por el Edén como lugar de las delicias:

Pero no se deleitará con un solo sentido, el de comer y gustar, sino también con el oído, con la vista, con el tacto y con el olfato, pues correrá al olor de su perfume. Y así se deleitará con todos sus sentidos en el Verbo de Dios el que haya llegado a la cima de la perfección y de la dicha⁵⁷.

⁵⁵ Orígenes, *CCt.*, I, 4, 9: «*sed sint cum eo unus spiritus et compleatur in illis hoc quod scriptum est: Sicut tu Pater in me et ego in te unum sumus, ita et isti in nobis unum sint*».

⁵⁶ *Ibid.*, I, 4, 7: «*et libens trahitur, gratissime enim ad eruditae animas venit et trahi se ab his indulgenter accipit benigneque concedit*».

⁵⁷ *Ibid.*, I, 4, 15: «*Deliciabitur autem non in uno solo edendi gustandique sensu, sed et auditu deliciabitur et visu et tactu odoratuque deliciabitur. In odorem namque unguenti eius curret. Et ita omnibus sensibus suis deliciabitur in Verbo Dei is qui ad summam perfectionis ac beatitudinis venerit*».

El verso «El rey me introdujo en su cámara del tesoro; exultemos y alegrémonos en ti» (Ct 1:4), permite ahondar en el argumento, no sólo literal, en el que la esposa entra a la cámara del marido (del rey, en cuanto encierra numerosas riquezas) y juntos gozan, sino sobre todo alegórico. La cámara del tesoro es el «*ipse Christi arcanus et reconditus sensus*»: la novia, en cuanto Iglesia y alma individual, se introduce en la cámara nupcial, que es el pensamiento de Cristo: «Por tanto, cuando Cristo introduce a un alma en la inteligencia de su pensamiento, entonces esa alma se dice introducida en la cámara del tesoro del rey, donde *están ocultos los tesoros de su sabiduría y de su ciencia* (Col 2:3)»⁵⁸. La Iglesia y el alma individual que entran en la cámara arcana del rey se vuelven, por ello, reinas. Ya sea que las doncellas busquen también la cámara del rey, ya que se alegren por el cumplimiento de la promesa a la esposa que ha yacido con el esposo, de nueva cuenta se reitera que el corazón (los pechos) de este último es más amable que el vino. Las doncellas, que representan a aquellos que están en vías de perfeccionamiento⁵⁹, anhelan el alimento definitivo, pero, aunque principiantes, ya se educan y dejan guiar por los maestros; una vez que las almas de estos hombres están preparadas o maduras para paladear la sabiduría y ciencia de Cristo, entonces se precipitan a los pechos del esposo. Pero mientras no estén preparadas, permanece en ellas cierta *iniquitate*, o sea, no han alcanzado la *aequitate*, que estriba en amar más la sabiduría y ciencia celestial que cualquier otro dogma o doctrina (filosófica, incluso). De ahí que, para Orígenes, el culmen de la equidad se sitúe en el amor: «Por consiguiente, dado que la cima de la perfección consiste en el amor y que el amor no admite iniqui-

⁵⁸ *Ibid.*, I, 5, 4: «Cum igitur animam Christus in intelligentiam sui sensus inducit, in cubiculum regis introducta dicitur, in quo sunt thesauri sapientiae ac scientiae eius absconditi».

⁵⁹ De acuerdo con Rius Camps, «la iglesia terrena es representada por las adolescentes que acompañan a la Esposa», de manera que embona perfectamente la Iglesia viandante que se encuentra en vías de perfeccionamiento, J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1970, p. 443.

dad alguna, y allí donde no hay ni rastro de iniquidad, allí está, indudablemente, la equidad, con toda razón se dice que la equidad ama al esposo»⁶⁰.

4.6. AMOR A LA BONDAD DE CRISTO

Amar a Cristo significa, según el Evangelio, amar sus mandamientos (cf. Jn. 14:15), los cuales son, como bien se sabe, amar a Dios y al prójimo como a uno mismo. Estos mandamientos son el compendio de la equidad. Quien obra sin observar los mandamientos, es decir, el inicuo, en consecuencia, no ama a Cristo. Es muy destacable cómo Orígenes pone de realce que el cumplimiento de los mandamientos es equivalente a amar a Cristo, de suerte que, pendiendo de la iniquidad con que se actúe, depende, en consecuencia, el alejamiento del amor a Cristo. La equidad, en cuanto cumplimiento de los mandatos de Dios, significa actuar con rectitud, y nada es más recto que amar a Dios y al prójimo. De aquí brota la interpretación origeniana de las virtudes, pues equipara equidad a otros conceptos propios de la moralidad, como son *iustitia*, *veritas*, *sapientia* y *pudicitia*, así como a cada una de las virtudes: «Y no te extrañes en absoluto, si decimos que son las virtudes las que aman a Cristo, pues en otros pasajes solemos entender a Cristo como substancia de las mismas virtudes»⁶¹. Así pues, Jesucristo es precisamente Justicia, Verdad, Sabiduría, Castidad, entre otras virtudes, dentro de las que descuella también la Paz.

Hay también sentido moral en el verso que habla de la negrura de la novia (Ct 1:5). De las múltiples interpretaciones que

⁶⁰ *Ibid.*, I, 6, 8: «Quia ergo summa perfectionis in caritate consistit, caritas autem nihil iniquitatis admittit —ubi autem nihil iniquitatis est, ibi sine dubio est aequitas—, merito ergo aequitas esse dicitur quae diligit sponsum».

⁶¹ *Ibid.*, I, 6, 13: «Nec mireris sane, si dicimus virtutes esse quae diligunt Christum, cum in aliis ipsarum virtutum substantiam Christum soleamus accipere».

Orígenes extrae, entre las que sobresale ciertamente la racial, es decir, la que se refiere a la efectiva negritud de la piel, que se debe más bien al sol abrazador o la herencia genética, ambas recibidas accidentalmente, resulta decisiva la que se aplica al alma y, por ende, no al cuerpo. En efecto, el alma puede ser estimada «negra» en este sentido, y aunque es accidental, se debe a una cualidad que el alma misma ha adquirido. El alma que se descuida a sí adquiere este carácter oscuro: la causa es la *negligentia*. Esta negligencia, que tiene carácter libre, se traduce como pecado. No hay duda de que Orígenes sostiene la visión clásica del hábito moral, pues, en un pasaje que redacta casi al finalizar lo que nos queda de la traducción de Rufino de este *Comentario*, afirma que, mientras un pensamiento negligente, o sea, un pensamiento descuidado está todavía en ciernes, es más fácil extirparlo para que no infecte al corazón. Sus palabras son insuperables:

Efectivamente, mientras un mal pensamiento está todavía en los comienzos, puede ser expulsado fácilmente del corazón. Pero si se repite con frecuencia y permanece largo tiempo, sin duda alguna induce al alma a consentir, y después que el consentimiento se afirma en el corazón, es inevitable que tienda a realizarse. Por eso, mientras está en los comienzos y es pequeño, ese pensamiento debe ser cazado y rechazado, no sea que se haga adulto e inveterado, y ya no sea posible expulsarlo⁶².

Ahora bien, recurriendo a la imagen que el propio *Cantar* contiene de la bajada y subida de la amante, y sirviéndose de alguna manera de la explicación platónica del fenómeno de descenso y ascenso del alma, Orígenes entiende que la bajada de la novia se

⁶² *Ibid.*, IV, 3, 6: «*Dum enim cogitatio mala in initiis est, facile potest abici a corde. Nam si frequenter iteretur et diu permaneat, adducit animam sine dubio ad consensum; et post consensum intra cor suum confirmatum certum est quia ad peccati tendat effectum. Dum ergo in initiis est et pusilla est, capi debet et abici ne, si adulta fuerit et inveterata, iam non possit expelli*».

da por el pecado, mientras que su subida final se debe a la redención:

Por tanto, se hizo negra porque bajó; ahora bien, en cuanto haya comenzado a subir y a recostarse sobre el amado y adherirse a él, sin separarse de él lo más mínimo, irá emblanqueciendo hasta ser totalmente blanca, y entonces, eliminada toda negrura, fulgurará envuelta por el resplandor de la verdadera luz⁶³.

El resplandor de la luz no es otra que la justicia (*sol iustitiae*), la equidad, de manera que el «sol» ahora ha puesto su mirada en el gentil, como otrora lo hiciera en Israel, para cuidarlo. El gentil que ahora sigue a Cristo es iluminado por este *sol iustitiae*, de manera que su andar, ya no siguiendo la metáfora de la ascensión, sino de la vía recta, no se precipita ni a derecha ni a izquierda⁶⁴, lo cual significa, nos parece, que no posee doblez alguna, pues ni su sombra le hace mella.

De nueva cuenta, la virtud sobresale en la exégesis origenista, pues el camino recto es camino virtuoso, pues si la criatura racional se aparta de dicha senda, recibe el golpe fuerte del sol justiciero, de manera que el alma se ennegrece, pues no recibe, como se debe, la luz. El sol que conceptúa Orígenes tiene carácter simbólico, e incluso platónico, en cuanto el *sol iustitiae* referido no es creado bajo ningún respecto, sino que es trascendente. Se trata, para él, de la *verum lumen*, pues puede tanto iluminar como quemar: «Ahora bien, según sean las cosas o los materiales que se le someten, bien ilumina algo con su luz, bien lo ennegrece y endurece con su calor»⁶⁵. Está en potestad de la criatura racional la

⁶³ *Ibid.*, II, 2, 4: «Effecta est ergo nigra, quia descendit; si autem coeperit adscendere et incumbere super fraternum suum et adhaerere ei nec omnino separari ab eo, erit dealbata et candida abiecta que omni nigredine veri luminis circumfusa luce radiabit».

⁶⁴ *Cf. Ibid.*, II, 2, 10-11.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 2, 16: «pro rebus et materiis subiacentibus aut illuminat aliquid luce aut infuscat et obdurat ardore».

decisión, en último término, de la manera en que quiere relacionarse con el sol de la justicia, a saber, para que lo ilumine en su caminar, o bien para perecer calcinado bajo él: «De hecho, como dijimos, el sol tiene doble poder: ilumina a los justos, sí, pero no ilumina, sino quema, a los pecadores, porque éstos, al obrar mal, odian la luz»⁶⁶. El justo o virtuoso opta por la iluminación de Dios, mientras que el vicioso o injusto se decanta por la abrasión del Creador. Esta opción no deja de ser caracterizada como una lucha, pues, aunque el alma se convierta a la fe y, en consecuencia, se pliegue hacia la luz recta, mantiene todavía ciertos «*cogitationum pugnas et obluctationes daemonum*», que buscan regresarla al error y a su vida anterior⁶⁷. Por ello es preciso dedicar tiempo a conocerse a uno mismo, como decía también el oráculo de Delfos, de manera que se averigüe qué es, en cuanto a la substancia, uno mismo⁶⁸, y de qué manera se comporta, de forma que el hombre, en este caso, que está en vías de progresar, comprenda las cosas y aumente en sus virtudes⁶⁹, o bien para que adquiera consciencia de qué le hace falta para elevarse por el camino recto. Es el camino del discernimiento, pues, como hemos dicho, lo fundamental estriba en distinguir el bien del mal, de manera que se alcance consciencia para «lo que debes hacer y lo que debes evitar, lo que te falta y lo que te sobra, lo que debes enmendar y lo que debes conservar; en cambio, si quieres obrar indiferentemente entre las otras almas de la vulgar vida de los hombres»⁷⁰.

⁶⁶ *Ibid.*, II, 2, 21: «*Ut enim diximus, duplicis virtutis est sol; iustos quidem illuminat, peccatores vero non illuminat, sed adurit, quoniam et ipsi oderunt lucem, quia male agunt*».

⁶⁷ *Cf. Ibid.*, II, 3, 15.

⁶⁸ Por ejemplo, si el alma es simple o compuesta, si es creada, si preexiste al cuerpo, etcétera, *cf. Ibid.*, II, 5, 21-23. Para Orígenes, el alma es simple, creada y preexiste al cuerpo.

⁶⁹ *Cf. Ibid.*, II, 11, 5-8.

⁷⁰ *Ibid.*, II, 5, 16: «*quae cavenda, quid desit tibi et quid abundet, quid emendandum sit quidve servandum, sed si volueris indifferenter agere inter ceteras animas communis vitae hominum*».

El discernimiento, representado por la esposa, y aplicado a la Iglesia y al alma (al hombre interior, sobre todo), es anunciado por los ángeles a través de la Ley y por los profetas merced el Espíritu Santo. Ellos han preparado, pedagógicamente, a la humanidad para recibir el mensaje de Cristo, que es el amor. No se entendería de otro modo que Orígenes asiente: «Ellos eran, efectivamente, la Iglesia que Él amó para acrecentarla en número, honrarla con las virtudes y trasladarla de la tierra al cielo por el amor perfecto»⁷¹. Siendo así, los misterios, vistos todavía opacamente a través de la ley y los profetas, son preparaciones para que, tanto la Iglesia como el alma individual reciban el Mensaje revelado en su claridad y solidez, pues ha sido transmitido merced al amor que Dios prodiga a los seres humanos. Es tarea tanto de la Iglesia como del alma el cultivo de sí, en vistas a alcanzar la perfección y, así, la dignidad para recibir la ciencia y sabiduría que Cristo transmite a la humanidad. Así pues, la Iglesia y el alma han de prepararse para recibir el Mensaje de Dios, y lo nuclear de Éste resulta ser el amor⁷².

En este orden de ideas, cuando la Iglesia y el alma se acercan, como la esposa, al esposo, adquieren una beldad todavía más elevada: «¡Qué bella eres, amor mío, qué bella eres! Palomas son tus ojos» (Ct 1:15). Por su cercanía con Cristo, éste le expresa su hermosura y amor, de suerte que la referencia a los ojos la entiende Orígenes como comprensión espiritual:

En esto se pone de manifiesto un gran progreso, en el sentido de que la que antes era llamada hermosa solamente entre las mujeres ahora lo es en cuanto cercana, indudablemente porque del mismo esposo recibe el esplendor de su belleza y de tal suerte que, recibida de él la belleza una vez por todas, aun cuando le ocurra tener que sufrir un poco la ausencia del esposo, no obstante sigue siendo hermosa.

⁷¹ *Ibid.*, II, 8, 7: «*Ipsi enim erant ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate auge-
ret vel virtutibus excoleret vel perfectionis caritate de terris transferret ad caelum*».

⁷² *Cf. Ibid.*, II, 8, 41.

Ahora bien, en cuanto al hecho de ser comparados a palomas sus ojos, en realidad ocurre porque la esposa entiende las Escrituras, no ya según la letra, sino según el espíritu, y ve en ellas los misterios espirituales. Efectivamente, la paloma simboliza al Espíritu Santo, y por eso, entender la ley y los profetas en sentido espiritual es tener los ojos de la paloma⁷³.

La contemplación amorosa de la esposa obra una transformación radical en sí misma, de suerte que, puede decirse, su belleza se ve transfigurada en cuanto se impregna de las fragancias y visiones del esposo. Los ojos de paloma de la esposa se elevan al vuelo y reflejan la presencia del Espíritu Santo, tanto que, como expresa inflamado Orígenes, «creo que en modo alguno puede parecer absurdo el decir que son Espíritu Santo los ojos de aquellos que comprenden y que juzgan espiritualmente, según el hombre interior»⁷⁴.

4.7. ORDO CARITATIS ORIGENIANO

Ahora bien, esta contemplación amorosa se entiende, también, sobre todo, como un cierto orden. La forma en que Orígenes se percata del elemento ordenador del amor es destacable. En efecto, un verso del *Cantar* afirma, en su traducción, «ordenad en mí

⁷³ *Ibid.*, III, 1, 3-4: «*Grandis in hoc profectus eius ostenditur, ut, quae prius tantum speciosa in mulieribus dicta est, nunc proxima et speciosa dicatur, ex ipso sine dubio sponso splendorem decoris accipiens, ut semel ab ipso sumpta pulchritudine, etiamsi accidat ei paululum sponsi absentiam pati, nihilominus pulchra permaneat. Quod autem oculi eius comparantur columbis, ob hoc profecto quia Scripturas divinas non iam secundum litteram, sed secundum spiritum intelligat, et adspiciat in iis spiritalia mysteria; columba enim indicium est Spiritus sancti. Spiritualiter ergo sensu intelligere legem et prophetas, hoc est oculos columbae habere.*

⁷⁴ *Ibid.*, III, 1, 7: «*nihil puto absurdum videri, si et oculi eorum qui secundum interiorem hominem spiritaliter intelligunt et spiritaliter diiudicant, Spiritus sanctus esse dicantur.*

el amor (*ordinate in me caritatem*)» (Ct 2:4), por lo que infiere el alejandrino: «Pero el amor que nos ocupa, sin embargo, en algunos procede conforme a un orden y ajustado a una regla, mientras que en la mayoría procede contra el orden»⁷⁵. Aquí se pueden encontrar algunas de las pautas que Orígenes posee en relación con el actuar moral, que entiende en términos amorosos: el amor que resulta ordenado, lo es por ajustarse a una norma; el amor que se distribuye sin ajustarse a la norma es, por el contrario, desordenado. El orden, por ende, lo brinda la norma: el ajuste del amor es indispensable para entender el carácter ético. Y Orígenes es profuso al respecto:

Ahora bien, se dice que el amor procede en uno contra el orden cuando, o bien ama lo que no debe, o bien ama lo que debe pero más o menos de lo justo. Por eso se dice que en éste el amor es desordenado; en cambio, en aquellos —y creo que son muy pocos— que caminan por la senda de la vida sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, y únicamente en éstos, el amor está ordenado y mantiene su regla⁷⁶.

El mandato del amor está regulado, por lo cual hay una caridad ordenada⁷⁷, consistente en amar lo que debe amarse, esto es, en hacerlo justamente: en otras palabras, la norma se encuentra en la cosa amada, de suerte que la exigencia de qué tanto amor requiere prodigársele tiene su medida en ella: el amante ha de ajustarse a la cosa y amarla conforme a lo que es ella. Pero hay un

⁷⁵ *Ibid.*, III, 7, 2: «*Sed hic amor vel haec caritas in nonnullis quidem suo ordine et convenienter aptata procedit, in plurimis vero contra ordinem*».

⁷⁶ *Ibid.*, III, 7, 3: «*Dicitur autem contra ordinem esse in aliquo caritas, cum aut id diligit quod non debet, aut quod debet diligit, sed plus iusto diligit aut minus iusto. In istis ergo inordinata esse caritas dicitur, in illis vero quos valde paucos esse arbitror, qui scilicet per viam vitae incedant et non declinent neque ad dexteram neque ad sinistram, in ipsis solis ordinata est caritas et ordinem suum tenet*».

⁷⁷ H. Pétré, «*Ordinata Caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*», *Recherches de Science Religieuse*, 42, (1954), pp. 40-57.

caso en que el amor es desmedido, y no es otro que el caso de Dios. Con su nitidez característica, Orígenes asienta:

Ahora bien, el orden y la medida de este amor es, por ejemplo: En amar a Dios, no hay límite ni medida, sino esta sola: que le des todo cuanto tienes; efectivamente, en Cristo Jesús hay que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas: por eso en este amor no hay medida ninguna⁷⁸.

En términos más contemporáneos, puesto que el ser de Dios es infinito, el amor que se le prodiga ha de ser infinito, es decir, fuera de toda medida. En relación con otras entidades la cosa amada es la *mensura* misma a la cual se ajusta el amor: «Sin embargo, en el amor al prójimo hay cierta medida: Amarás —dice— a tu prójimo como a ti mismo»⁷⁹. La medida del amor con relación al prójimo está signada por el amor a uno mismo, de forma que, si la igualdad no se da en las acciones, la injusticia, que es lo mismo que un amor desproporcionado, irrumpe. No extraña que Orígenes denomine a esto *ordo caritatis*, que es en cierto modo equivalente al *ordo amoris* que ha difundido el Hiponense.

Este orden del amor origeniano lo explora de manera extraordinaria nuestro autor recuperando algunos pasajes del Apóstol, como aquel donde dice que somos miembros los unos de los otros (cf. Ef 4:25): si es así, el prójimo, en cuanto extenso, por ejemplo, debe amarse como se aman los miembros del propio cuerpo. En cambio, si se tiene en mente el pasaje de san Pablo que afirma: «Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables. Y a los que nos parecen los más

⁷⁸ Orígenes, CCt., III, 7, 4: «*Est autem ordo eius et mensura huiusmodi, verbi gratia, Deum diligere nullus modus, nulla mensura est, nisi haec sola, ut totum exhibeas quantum habes. In Christo enim Iesu diligendus est Deus ex toto corde et ex tota anima et ex totis viribus. In hoc ergo nulla mensura est.*».

⁷⁹ *Ibid.*, III, 7, 4: «*Diligere vero proximum est iam mensura aliqua. Proximum, inquit, tuum diliges sicut te ipsum.*».

viles del cuerpo, los rodeamos de mayor honor. Así a nuestras partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad» (1 Co 12:22-23): en proporción con los méritos, entendiendo las partes del cuerpo como partes del cuerpo mismo, ha de distribuirse el amor. Ciertamente, Orígenes no propone amar a todos por igual, aunque la norma de uno mismo sea la guía indiscutible. No resulta igual amar al prójimo benévolo que a aquel que no lo es, como sucede con los presbíteros, los cuales, aconseja san Pablo, merecen el doble de remuneración por afanarse en la predicación y en la enseñanza (1 Tm 5:17). Orígenes utiliza la expresión «presenta mayores obras de amor hacia él (*maiores caritatis erga se causas*)» para explicitar este fenómeno amoroso: el presbítero ayuda al cristiano a no caer en el error, en el pecado, que equivale a la muerte del alma; por ende, resulta más amable a causa de su obra. Algo parecido sucede con aquel hombre que, aunque no sea presbítero y difunda el Evangelio, encarna en su vida los ideales cristianos, es decir, tiene una santa vida, es inocente, puro, etcétera: hay que amar enormemente a estos hombres.

¿Qué sucede en el caso del enemigo, sobre el que muchos pasan de la Escritura versan? Orígenes distingue entre quien es enemigo por errar en algo, pero no en su vida entera, es decir, que puede ser honesto y sobrio y, empero, ser mi contrario; y alguien que, además de ser mi contrario, es enemigo de sí, que en términos origenianos significa de su alma y vida, como es el caso del criminal. La caridad que se prodiga a ambos ha de ser distinta (*diversitas*):

Por estos ejemplos quedará suficientemente claro —así lo pienso— que la fuerza del amor es ciertamente una sola pero que, sin embargo, hay muchas causas y muchos modos de amar, y por eso ahora la esposa dice: *Ordenad en mí el amor*, esto es, enseñadme los diversos órdenes del amor⁸⁰.

⁸⁰ *Ibid.*, III, 7, 15: «*Puto quidem quod ex his satis abunde patuerit esse vim quidem caritatis unam, multas tamen habere causas et multos ordines diligendi et propter hoc dicere nunc sponsam: Ordinate in me caritatem, hoc est docete me diversos ordines caritatis*».

Otra manera de exponer la misma tesis estriba en dirimir el orden del amor que corresponde a las mujeres: entre ellas, máxime a la madre; enseguida, a las hermanas; la esposa debe amarse privativamente; después, a las demás mujeres, con castidad y de acuerdo con su mérito; análogo asunto sucede con el padre, hermanos y demás hombres. La razón del amor encuentra su base, de acuerdo con esto, en el conocimiento. Por tanto, todo aquel que busca la perfección debe conocer con rectitud y amar de acuerdo con lo que conoce. Sería ininteligible de otra manera que diga nuestro autor:

La esposa, al observar esa diversidad y coligiendo de todo ello que el alma que tiende a la perfección necesita el conocimiento de las cosas para poder mantener las proporciones de cada caso y del orden del amor, dice a los amigos del esposo, a los que sirven al Verbo de Dios: *Ordenad en mí el amor*, o sea, enseñadme y dadme a conocer de qué manera debo guardar el orden del amor en cada caso⁸¹.

En suma, todos los hombres, por ser racionales, como uno mismo, deben ser amados, pero entran ciertas diversidades o consideraciones especiales, de acuerdo con las cuales unos deben ser más amados que otros, entre los que sobresalen los presbíteros, los hombres rectos, etcétera. De esta manera, tanto la Iglesia como el alma individual en su búsqueda de la perfección asumen que el amor resulta ser lo definitorio, y que es preciso amar todo, aunque reconoce que hay un *ordo caritatis* que debe ser observado.

⁸¹ *Ibid.*, III, 7, 21: «*Quas diversitates intuens sponsa et videns de his omnibus animae ad perfectionem tendenti necessariam videri scientiam rerum, ut uniuscuiusque loci et ordinis mensuras possit tenere caritatis, dicit ad amicos sponsi, eos videlicet qui Verbum Dei subministrant: Ordinate in me caritatem, hoc est docete me et tradite mihi quomodo per haec singula ordinem servare debeam caritatis*».

4.8. CONCLUSIÓN

El *Comentario al Cantar de los cantares* de Orígenes descubre la enorme piedad y devoción de su autor hacia Dios. Ya el verso que afirma «¡Que me bese con los besos de su boca!» indica, por su lenguaje, que, para Orígenes, «la experiencia mística, si decidimos llamarla así, es tanto cognitiva como afectiva. Así, el *Cantar de los cantares* nos enseña que la interpretación bíblica es, en sí misma, erótica»⁸². Por ello, la interpretación que Orígenes brinda del amor en su *Comentario al Cantar de los cantares* resulta emblemática, ya que permite comprender cómo es que se interpreta con el «espíritu de los Padres». El Adamantino tiene en cuenta la importante tradición platónica que resulta ser el lenguaje culto común de su momento, pero al mismo tiempo pretende transmitir el Mensaje cristiano de manera vivencial o existencial a los escuchas o lectores de su tiempo. Pero la manera en que los autores patrísticos se acercan a la lectura de la Escritura no se concluye con ellos, sino que, por el contrario, y de acuerdo con Barrios, resulta de enorme actualidad: «Seguir la huella de la metodología y la lectura exegética de algunos exponentes de la patrología primitiva para fortalecer el quehacer de la exégesis actual es una propuesta pertinente y necesaria para los estudios bíblicos hoy»⁸³.

Esta exégesis a la que se refiere Barrios se comprende como exegética sincrónica, no meramente diacrónica, que ve al texto como objeto histórico: la exegética sincrónica «se detiene en el presente del texto y realiza el paso hacia la consideración del texto como un espejo que permite no solo entablar un diálogo frontal sino también un encuentro entre sujetos y horizontes»⁸⁴. La fusión de horizontes que tiene en mente Barrios para plantear la actualidad de los Padres de la Iglesia implica que hay algún ele-

⁸² J. W. Trigg, *Origen, op. cit.*, p. 49.

⁸³ H. Barrios, *Exégesis patrística y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica, op. cit.*, p. 176.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 185.

mento común entre los antiguos y los contemporáneos, y éste parece ser, a nuestro juicio, el Mensaje de Dios que se transmite a través de los dos Testamentos. El Mensaje divino no se comunica sólo a unos cuantos, sino a todos los hombres que quieran oírlo. Y justamente la manera en que los Padres de la Iglesia se han adentrado a desentrañar el Mensaje resulta paradigmática: la escuela alejandrina; por ello, brinda claves para penetrar en la Palabra de Dios, en cuanto es el mismo Logos quien se revela en la Escritura. Orígenes, como representante colosal de esta escuela, continúa siendo un maestro para todo aquel que, aun teniendo oídos, requiere de auxilio para oír con mayor nitidez lo que Dios ha revelado al hombre.

5. TRAZOS METAFÍSICO-MORALES EN SAN IRENEO

5.1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se limita exclusivamente a indicar los trazos fundamentales por los que transitan las propuestas, que cabe tildar de metafísico-morales, de san Ireneo de Lyon. Nos limitamos a recuperar su perspectiva, bastante amplia, por cierto, contenida primordialmente en el *Adversus haereses*, texto clásico de carácter polémico cuya finalidad es confutar las herejías del siglo II, que el santo conoce admirablemente. Primero expondremos cuáles son las tesis esenciales del gnosticismo de acuerdo con la interpretación del santo, buscando destacar, por otra parte, la postura que le contrapone a los herejes (cultivadores de la falsa doctrina, para él, pues se contraponen a la *regula veritatis*). Aun teniendo arraigada la metafísica platónica, característica de la época, san Ireneo se separa en su interpretación del ser del hombre¹. Propone que el hombre es tanto su parte anímico-espiritual como su parte somática; considerar al hombre sólo como espíritu va en contra de las enseñanzas del Evangelio; si alguien ha de salvarse, y por salvación se entiende la posesión de Dios definitiva, ése ha de ser el hombre entero, sin mutilación alguna.

¹ Desde la perspectiva teológico-revelada, la Encarnación viene a impregnar todo lo que es el hombre. La Persona humana de Cristo permite adentrarse en el misterio de Dios y en el complejo problema de la salvación (común en la época, pues no sólo lo tratan los cristianos, sino los filósofos y religiosos en general). Por otro lado, el concepto de *liberum arbitrium* es central para los cristianos, en cuanto gracias a esta potencia el hombre se pliega al bien o no. Sobre la libertad en san Ireneo, cf. R. Berthouzos, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne*, Editions Universitaires, Friburgo, 1982, 285 pp.

5.2. LA OPOSICIÓN IRENIANA AL GNOTICISMO

De entre los muchos aspectos por los cuales destaca san Ireneo de Lyon para la ortodoxia de la Iglesia, sin duda, el relacionado con la contraposición al gnosticismo, sobre todo de Valentín y Marción², es el más conocido. El gnosticismo, sin raíces claramente delimitadas³, sino que se refiere más a una suerte de nuevo conjunto de creencias, posee un carácter sincrético y, de acuerdo con el lugar en donde se adopta, adquiere una morfología distinta, siendo, en todos los casos, un conjunto de creencias, pues «conocimiento», para el gnosticismo, «tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural y hace referencia a objetos a los que en nuestros días llamaríamos, más que objetos de la razón, objetos de fe»⁴. Sin embargo, san Ireneo piensa encontrar algunos elementos unificadores. Efectivamente, su *Adversus haereses* es una pieza clave para la historia de la teología y la filosofía, en general, y para la historia de la Iglesia, en particular. En esta obra, que es de lo poco que queda en nuestros días de su autoría, que es reputada como vasta, se encuentran los trazos metafísicos de lo que será la teología cristiana ortodoxa, la antropología filosófico-teológica y la visión soteriológico-moral que caracterizan a una parte importante de la tardo Antigüedad y la Alta Edad Media.

Después del Prólogo al *Adversus haereses*, san Ireneo expone *grosso modo* la visión de los gnósticos⁵: de inicio, colocan un

² Marción tiene una posición ascético-moral destacable. Sostiene la negación de lo material, en cuanto es fuente del mal. Aunque lo material es rechazado, admite el cuerpo, en cuanto cuerpo aparente (docetismo): la resurrección es del alma, no del cuerpo. De aquí surge su encratismo, su rechazo a la unión matrimonial y consiguiente procreación.

³ Cf. A. Di Bernardino, *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, t. 1, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 952-956.

⁴ H. Jonas, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2003 (2a. ed.), p. 68.

⁵ Ya desde el siglo II se comienza a utilizar el nombre «católico» (καθολική, o bien καθολικός) para diferenciar a la Iglesia (ἐκκλησία) de otras corrientes que, aun siendo

Eón perfecto (*perfectum Aeonem*), al que denominan de distinto modo, sea como «Protoprincipio» (*Proarchen*), «Protopadre» (*Propatora*) o «Abismo» (*Bythos*). Se encuentra absolutamente separado y así vive por muchos siglos, junto al Pensamiento (*Ennoia*), llamada Gracia (*Charis*) o Silencio (*Sigê*)⁶, hasta que en un cierto momento el Abismo decide depositar su esperma en el Silencio, que en griego es femenino (*Sigê*). Al quedar preñada, engendra a la Mente (*Noûs*), de acuerdo con su imagen y semejanza, y Ésta es el Unigénito (*Monogené*), «Padre o Principio de todas las cosas (*Patrem, et initium omnium*)», y junto a Él se emitió la Verdad (*Alêtheia*). Según interpreta Ireneo, esta doctrina equivale a la Tétrada de Pitágoras, raíz de todo: «*Est enim Bythus et Sige, deinde Nus et Alethia*»⁷. A su vez, el Unigénito engendra al Verbo (*Lógos*) y la Vida (*Zoê*), que es lo que constituye todo el Pléroma. Al unirse Logos y Vida, engendran al Hombre (*Anthropos*) y la Iglesia (*Ekklesia*), a lo que llaman Ogdóada: «*Bython, et Nun, et Logon, et Anthropon*»⁸. Estos Eónes todavía engendran una larga serie de emisiones que no es preciso recordar aquí.

Ahora bien, para el gnosticismo Cristo no es equivalente al Unigénito, sino que Él y el Espíritu Santo son producto del Unigénito, que es el único que conoce al Protopadre. Cristo y el Espíritu Santo son generados por el Unigénito con el fin de que no se presente (o vuelva a presentar) una pasión en el Pléroma (πλήρωμα), que es el elemento en donde se encuentran los Eones, o sea, el conjunto de las divinidades que provienen del Abismo. Cristo y el Espíritu Santo llevan a los Eones a su perfección; «Cristo les enseñó la naturaleza del matrimonio (*Christum enim*

«cristianas» o que han asimilado partes del Evangelio, no son del todo ortodoxas. En este sentido, el término católico, que connota «verdad», se utiliza para oponerse a lo falso, Cf. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, t. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1956, pp. 495ss.

⁶ Ésta es la «dualidad innombrable» de Valentín y sus secuaces.

⁷ San Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 1, 1.

⁸ *Ibid.*, I, 1, 1, 27-28.

docuisse eos conjugationis naturam)», «y les declaró sobre el conocimiento del Padre, revelándoles que es incomprensible, inaferrable, y que nadie puede verlo ni oírlo sino sólo mediante el Unigénito. La causa de la permanencia eterna de los Eones es lo incomprensible del Padre; y la causa del engendramiento y formación del Unigénito es lo que en éste hay de comprensible, esto es, del Hijo. Esto es lo que el Cristo llevó a cabo apenas fue emitido»⁹. El Espíritu Santo, por su parte, concede reposo a los Eones y les enseña a dar gracias.

El Demiurgo, por otro lado, resulta ser distinto al Protopadre. Tomando como base o modelo al Pléroma, da forma al mundo a partir de la materia: «De esta manera él Demiurgo devino en Dios y Padre de todo cuanto existe fuera del Pléroma, siendo el Autor de todos los seres psíquicos y materiales (*Patrem itaque et Deum dicunt factum eorum quae sunt extra Pleroma, Fabricatorem esse omnium psychicorum et hylicorum*)»¹⁰. El Demiurgo es quien fabrica al hombre, una vez que el mundo ha sido hecho: «No lo hizo de tierra seca, sino de la substancia invisible, de fluidez e inconstancia de la materia, en la cual sopló el elemento psíquico (*non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt*)»¹¹. Ahora bien, el origen del hombre parece ser tripartito, pues el Demiurgo le infunde el elemento psíquico, el cuerpo proviene del lodo y la carne de la materia. Por

⁹ *Ibid.*, I, 2, 5, 78-85. «*declarasse quoque in eis Patris agnitionem, quoniam incapabilis est, et incomprehensibilis, et non est neque videre, neque audire eum, nisi per solum Monogenem. Et causam quidem aeternae perseverationis iis omnibus incomprehensibile Patris esse; generationis autem, et formationis, comprehensibile ejus, quod quidem Filius est. Et haec quidem, qui nunc emissus erat, Christus in eis operatus est*».

¹⁰ *Ibid.*, I, 5, 2, 26-28.

¹¹ *Ibid.*, I, 5, 5, 89-92. En este aparte, el propio san Ireneo declara inmediatamente: «*Et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum: secundum imaginem quidem hylicum esse, proximum quidem, sed non eiusdem substantiae esse Deo; secundum similitudinem uero psychicum, unde et spiritum uitae substantiam eius dictam, cum sit ex spiritali deflutione*».

ello se habla de tres tipos de hombre y de tres destinos diferentes para cada uno: el hombre material o hílico perece; el psíquico, que es intermedio entre lo espiritual y lo material, se inclina hacia alguno de esos lados; el espiritual o pneumático es enviado al psíquico para que lo eduque: «En efecto, el hombre psíquico necesitaba una educación por los sentidos. Dicen que por esta causa el mundo habría sido fabricado y el Salvador habría venido al lado de este hombre animado (psíquico), porque es libre, para salvarlo»¹². De la parte material del hombre nada puede ser salvado, sino sólo lo espiritual; cuando se salve lo espiritual, se consumará todo, y esto se da mediante la gnosis. Los hombres que se educan en la gnosis son los hombres pneumáticos y son ellos los que han de salvarse. Los gnósticos son, pues, estos hombres, afirma san Ireneo en su exposición del gnosticismo. Empero,

También hay enseñanzas psíquicas (o sea, animales), que los hombres psíquicos (los animados) han recibido, por aquellos que, mediante la fe sencilla y las obras han sido confirmados, pero no tienen la gnosis perfecta: éstos somos, dicen, los hombres que formamos la Iglesia. Por eso nos hace falta una buena conducta, pues de otra manera no podremos salvarnos. En cambio, ellos enseñan que no se salvan a sí por las obras, sino que, por el hecho de ser de naturaleza espiritual, de cualquier modo se salvan¹³.

¹² *Ibid.*, I, 6, 1, 9-12. «*Opus erat enim animali sensibilibus disciplinis. Ob quam causam et mundum fabricatum dicunt, et Salvatorem ad hoc venisse animale, quia suae potestatis est, ut id saluet*». Como bien explica Orbe, «Los valentinianos comenzaron a escindir la unidad del género humano, inspirándose en la triconomía de san Pablo (1 Thes. 5, 23) para hacer tres géneros esencialmente diversos de hombres: espirituales o divinos, psíquicos o racionales, hílicos o materiales», A. Orbe, «Definición del hombre en la teología del siglo II», *Gregorianum*, XLVIII/3, (1967), p. 567.

¹³ San Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 6, 2, 24-32. «*Eridiuntur autem psychica (id est animalia), psychici (id est animales) homines, qui per operationem, et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem habent. Esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia, dicunt. Quapropter et nobis quidem necessariam esse bonam conversationem respondent; aliter enim impossibile esse salvari. Semetipsos autem non per operationem, sed eo quod sint naturaliter spirituales, omnimodo salvari dicunt*». Al tener presente este pasaje, Jonas explica que san

Aquí san Ireneo, usando el símil del oro que no puede ensuciarse en el lodo, pues mantiene sus propiedades aun a pesar de la suciedad que lo recubre, explica que de la misma manera los gnósticos aseguran que su salvación no se destruye en razón de sus obras materiales, por más que se aparten de la rectitud moral. Los gnósticos tienen sembrada desde inicio la semilla del conocimiento, lo cual les permite, alcanzado el florecimiento de la semilla a través de la gnosis, volver al Pléroma, al lugar intermedio destinado para ellos. Los espirituales, en otros términos, están destinados a unirse en el Pléroma con los ángeles, que forman el entorno del Salvador. En cambio, los psíquicos, los miembros de la Iglesia, requieren contenerse de cometer pecado, so pena de perder cualquier esperanza de salvación.

San Ireneo, después de la exposición cuidadosa de la posición gnóstica, de acuerdo con su lectura, asegura que

Esta es su argumentación, que ni los profetas predicaron, ni el Señor enseñó, ni los Apóstoles transmitieron; se congratulan por haber recibido de estas cosas un conocimiento más elevado que todos los demás. Siempre citan textos que no se leen en las Escrituras y, como suele decirse, fabrican lazos con arena. No les preocupa acomodar a sus doctrinas, de una manera verosímil, a veces las parábolas del Señor, otras los dichos de los profetas, o bien la predicación de los Apóstoles, para que no se vea que carecen de testimonio. Por eso cambian el orden y el texto de las Escrituras, y en cuanto pueden separan los miembros de la verdad. Transponen y transfiguran todo

Ireneo extrae el libertinaje moral de los gnósticos, análogamente a como lo ha hecho Plotino en sus tratados *Contra los gnósticos*: «se basa en la idea de la existencia de naturalezas o substancias invariables, y según este argumento el pneumático *se salva naturalmente*, es decir, se salva por la virtud de su naturaleza. La inferencia práctica que se extrae de esta idea es un precepto de licencia general, que permite al pneumático el uso indiscriminado del reino natural. La diferencia inherente al mundo entre el bien y el mal ha estado sumergida en la indiferencia esencial de todo lo cósmico hacia el destino del yo acósmico. Pero la historia del libertinaje gnóstico no se reduce a la indiferencia. La última frase de la cita de Ireneo sugiere ya un gusto por el exceso», *La religión gnóstica, op. cit.*, p. 290.

y, mezclando una cosa con otra, seducen a muchos mediante la fantástica composición que resulta a partir de las palabras del Señor¹⁴.

La metafísica que san Ireneo sostiene es de cuño platónico, pero se separa de las enseñanzas de Platón en relación con la metafísica del hombre. Como suele suceder en su época, la metafísica platónica tiene enorme preeminencia sobre las demás concepciones, pues es habitual que, bajo el marco general de las tesis del sabio ateniense se integren e interpreten los aportes de otras escuelas filosóficas, como el peripatetismo y el estoicismo, o bien se lea en clave platónica a las religiones, descollando entre ellas, ciertamente, el judaísmo, con Filón alejandrino a la cabeza, y el reciente cristianismo, como puede verse en Clemente de Alejandría y Orígenes. Esta visión platónica es la que le permite a san Ireneo acercarse a la Escritura y leerla de acuerdo con ciertas claves. En primer lugar, y buscando mantener la *regula fidei* heredada a través de los Apóstoles, la tesis de que Dios es uno está claramente delineada en el pensamiento ireniano frente a la lectura gnóstica que tiende a la visión dualista, a saber, basada en el Abismo y el Silencio, como se ha visto. Para san Ireneo, se trata de una suerte de *fabula*, mito o cuento el que presentan los gnósticos. Opone la tesis siguiente:

La Iglesia, en efecto, aunque extendida por el orbe hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos su fe en un solo Dios Padre omnipotente *que hizo los cielos y la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos* (Ex 20:11; Sal 145:6; Hech 4:24; 14:15), y

¹⁴ San Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 8, 1, 1-14. «Cum sit igitur tale illorum argumentum, quod neque prophetae praedicaverunt, neque Dominus docuit, neque apostoli tradiderunt, quod abundantis gloriantur plus quam ceteri cognovisse, de iis qua non sunt scripta legentes, et, quod solet dici, de arena resticulas nectere affectantes, fide digna aptare conantur iis quae dicta sunt, uel parabolas dominicas, uel dictiones propheticas, aut sermones apostolicos, ut figmentum illorum non sine teste esse videatur; ordinem quidem et textum Scripturarum supergredientes, et, quantum in ipsis est, solucentes membra ueritaris. Transferunt autem et transfigunt et alterum ex altero facientes, seducunt multos, ex iis, quae aptant ex dominicis cloquiis male compositio phantasmata».

en un solo Jesucristo Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación (Jn 1:14), y en el Espíritu Santo, que por los profetas proclamó las disposiciones de Dios y su advenimiento, la generación por medio de la Virgen, la pasión y la resurrección de entre los muertos y la ascensión a los cielos (Lc 9:51) del amado (Ef 1:6) Jesucristo nuestro Señor, y su venida del cielo en la gloria del Padre para *recapitular todo*, y resucitar toda la carne del género humano¹⁵.

Esta fórmula, que encierra las verdades de la fe cristiana, la *regula fidei*, es una sola y no está a la espera de ser interpretada a la luz de las teorías (fantásticas) de los gnósticos. Todas las iglesias predicán la misma verdad puesto que, así como hay un solo sol, así hay una sola Verdad de la Iglesia. Sólo hay, entonces, un solo Dios, un solo Unigénito, que es su Hijo, y un solo Espíritu Santo. Esta defensa posee pleno sentido si se comprende que, para varios gnósticos, que hacen depender todo lo que es de una dualidad originaria, o innombrable, como hace Valentín, o bien entre el Protopadre y el Demiurgo, les lleva a sostener una dualidad de Dioses primigenios, que se ve plasmada en el Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento. Por eso dice, con razón, Battista Mondin:

Los gnósticos contraponen al Dios del Nuevo Testamento, que sería el Dios del amor, al Dios de Antiguo Testamento, que sería el Dios de la justicia y la venganza. Ireneo hace ver, en cambio, que, no obstante la diversidad de los dos Testamentos, Dios permanece siendo uno solo, soberano del universo y creador de nuestro mundo y del hombre, autor tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La

¹⁵ *Ibid.*, I, 10, 1, 1-13. «*Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit caelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum et eam, quae est ex virgine, generationem et passionem et resurrectionem a mortuis, et in carne in caelos ascensionem dilecti Iesu Christi Domini nostri, et de caelis in gloria Patris adventum eius ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis*».

unidad de Dios es atestiguada por el carácter unitario de la economía divina, por el plan de salvación. Inspirándose en el ejemplarismo platónico, Ireneo presenta a Dios como una artista que antes proyecta y luego realiza el entero plan de salvación, y lo hace según las exigencias del ejemplarismo, permaneciendo, por ende, fiel en la ejecución de la copia en relación con la imagen originaria. El Artista divino no necesita *de un operador poco capaz o de un joven que comienza a aprender un arte*, de un modelo extraño para copiar. Dios toma el modelo originario de sí mismo: es su Hijo, su Palabra, el Logos. En él, el Padre expresa de manera perfecta y, al mismo tiempo, proyecta todo lo que quiere crear¹⁶.

En definitiva, san Ireneo, inspirado en el platonismo, asegura que hay un solo Dios (que es el mismo Dios del Antiguo y Nuevo Testamentos), tiene un solo Hijo, el Unigénito, que es Jesucristo, y hay un solo Espíritu Santo; por ende, no hay varios principios primeros, varios dioses y tampoco un Pléroma de divinidades.

5.3. LA ANTROPOLOGÍA-MORAL DE SAN IRENEO

Sin embargo, en la doctrina sobre el hombre san Ireneo no es ya claramente platónico, sino que se decanta por una concepción de la naturaleza humana que implica tanto el elemento espiritual como el corpóreo (aun a pesar de sostener, en cierto modo, la clásica tricotomía platónica que, en san Ireneo, así como en otros pensadores cristianos de su época, viene a ser el cuerpo, el alma y el espíritu¹⁷). En efecto, para este pensador eclesiástico el hom-

¹⁶ B. Mondin, *Storia della metafisica*, op. cit., p. 86.

¹⁷ A. Orbe, «Definición del hombre en la teología del siglo II», op. cit., pp. 548-549. Los tres tipos de alma son referidos por Platón, por ejemplo, en este pasaje conocido: Así como dijimos a menudo que en nosotros habitan *tres especies del alma* en tres lugares, cada una con sus movimientos propios [...]. Por ello, hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí. Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con abso-

bre es un compuesto de alma y cuerpo, pero, como bien apunta el máximo especialista castellano sobre san Ireneo, «entre animal, compuesto simplemente de cuerpo y alma, y el espiritual, dotado además del Espíritu de Dios, hay la diferencia que entre el primer Adán y el segundo; entre el destinado a ser imagen y semejanza de Dios, y el que realiza en sí tal destino»¹⁸. Siguiendo las indicaciones de Orbe y Mondin, puede rastrearse como definición ireneana del hombre la que dice: «*Homo est enim temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum quibus et dixit: Faciamus hominem*»¹⁹. La naturaleza del hombre implica tanto al alma como al cuerpo, de suerte que el cuerpo no es una mera degradación, como se suele leer en los textos medio-platónicos; más bien el cuerpo, por haber sido creado por Dios, así como sucede con la materia en general, tiene carácter positivo, pues es evidentemente más que la nada. Como bien asienta Orbe: «El hombre histórico, colocado por su autor en el bivio entre la muerte de la materia y la Vida de Dios, lleva en su carne una tendencia positiva hacia la ἀφθαρσία divina. No es simplemente mortal, sino —conforme a la teología de Teófilo Antioqueno— capaz de corrupción e incorrupción, de muerte y de vida»²⁰. En la antropología del *Doctor unitatis*, el cuerpo tiene un

luta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado», Platón, *Timeo*, 89e-90b. Además, Filón alejandrino ya pone en circulación, dentro de la filosofía religiosa, esta distinción, cf. Filón, *Quis heres*, 40, 52-57. El espíritu es lo que finalmente nos salva, cf. San Ireneo, *Adv. Haer.*, v, 9, 1.

¹⁸ A. Orbe, «Definición del hombre en la teología del siglo II», *op. cit.*, p. 575; cf. J. Fantino, «Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon», *Vigiliae Christianae*, 52/4, (1998), pp. 418-429.

¹⁹ San Ireneo, *Adv. Haer.*, iv, Pr. 4, 62-65.

²⁰ A. Orbe, «Definición del hombre en la teología del siglo II», *op. cit.*, p. 550.

peso importante, tanto como el alma espiritual. Efectivamente, contra los gnósticos, que sólo afirman la salvación de la parte espiritual del hombre, san Ireneo se opone afirmando que el hombre entero es quien se salva, no sólo el espíritu, pues el ser humano ha sido creado corpóreo por Dios y, por otro lado, está llamado a la resurrección de la carne en la conclusión del tiempo.

Ahora bien, todo aquel que se acerca a la antropología filosófico-teológica de san Ireneo recurre a la distinción, célebre en este autor, entre el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (el primer Adán) y el hombre que manifiesta esta imagen y semejanza. En efecto, es reconocida su interpretación del *Génesis* (1:26) sobre este punto:

La verdad de todo esto se apareció cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, haciéndose él mismo semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a él, para lo cual, por la semejanza con el Hijo, el hombre se haga precioso para el Padre. En los tiempos pretéritos, en efecto, se decía que el hombre había sido hecho según la imagen de Dios, pero no se mostraba, pues todavía era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre fue hecho. Por tal motivo fácilmente perdió la semejanza. Pero cuando el querido Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1:14), confirmó ambas cosas: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen, y nos restituyó la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible²¹.

²¹ San Ireneo, *Adv. Haer.*, v, 16, 2, 21-34. «*Tunc autem hoc verum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quid erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum*».

Hay aquí una enseñanza característica de la antropología del pensador eclesiástico, a saber, que hay una doble valencia en la *imago* y la *similitudo*, que tiene especial importancia para los Padres de la Iglesia y los escolásticos. Battista Mondin explica lúcidamente esta doble valencia con estos términos:

La *imago* se encuentra en la naturaleza humana, alma y cuerpo, y no viene a menos ni siquiera después del pecado de Adán. Mientras que la *similitudo* es un don sobrenatural concedido a Adán, perdido con el pecado y restituido por Jesús con la gracia. La *similitudo* consiste esencialmente en la presencia del Espíritu Santo: *similitudinem vero assumens per Spiritum*. La infusión del Espíritu Santo provoca en el hombre un auténtico y profundo cambio de ser: le restituye la esencia originaria. La carne, o sea, el hombre natural, cuerpo y alma, aun siendo lo que es, se ignora y asume el modo de ser del Espíritu. Esto no sucede de golpe: la *similitudo* es el resultado de un largo proceso que ni siquiera llega a su fin en la vida presente. La semejanza plena con Dios tendrá lugar con la resurrección, que abre la puerta a la visión de Dios, a la comunión con Él, a la gloria, a la inmortalidad: privilegios todos del hombre espiritual o perfecto. La *similitudo*, realizando el proyecto concebido por Dios con la creación del hombre, comprometido por la caída, es como una creación continua puesta en acto por las *Manos de Dios* (el Verbo encarnado y el Espíritu Santo), puesto que el don del Espíritu, que es el constitutivo esencial de la *similitudo*, procede del Padre y el Hijo²².

El alma es el soplo que Dios ha impreso al plasma, a la materia, por la que hace al hombre animal racional²³. La creación del

²² B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 89. Sobre el concepto de las «Manos de Dios», cf. J. Mambrino, «Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de s. Irénée», *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, (1957), pp. 355-370. Sobre el proceso de asimilación a Dios en san Ireneo, cf. Y. de Andía, *Homo vivens: incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Etudes Augustiniennes, París, 1986, 395 pp.

²³ A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid, 1967, p. 17. Que el hombre sea racional implica que sea libre, como Dios mismo (cf. San Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 37,

hombre implica, por ende, tanto la parte somática como la anímica; no están, pues, separadas una de la otra, sino que juntas constituyen la unidad del hombre. Sin embargo, a partir de la visión tripartita que parece sostener san Ireneo, la racionalidad humana, si sólo se considera su parte psíquica, es insuficiente para concebir la naturaleza humana en su totalidad. Se requiere considerar también la parte espiritual, que es la que permite el «salto» de lo animal a lo divino²⁴. Aquí se nota el acento que pone san Ireneo sobre el aspecto espiritual del hombre, descuidando en cierto modo el psíquico, aunque, como se ha visto, recupera el corpóreo²⁵, a pesar de que en la filosofía de la época el cuerpo es minusvalorado por herencia de la antropología platónica. El hombre, que viene a ser el hijo adoptivo del Padre, se vuelve semejante a Él por mediación del Hijo, por lo que tiene razón Scordamaglia al decir que «la manifestación del Verbo en la visibilidad y palpabilidad de su y nuestra carne no mira únicamente a hacernos contemplar al Padre que permanece en su invisibilidad, sino que tiene el objetivo de hacernos semejantes de manera estable (*similitudinem firmans*) a Aquél que contemplamos»²⁶.

Cristo tiene valencia precisamente de ejemplar, de perfección, de meta para el ser humano. Hay evidentemente una valencia cristológica, puesto que el hombre que va de Adán hasta la Salvación

5). San Ireneo defiende fuertemente la tesis de que, puesto que existe la ley, que ha sido promulgada por Dios, hay en el hombre (como en el ángel) la capacidad de plegarse o no a ella, cf. San Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 37, 1. Esta capacidad para plegarse a la ley no es otra que el *liberum arbitrium*.

²⁴ Cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, op. cit., p. 18.

²⁵ Cf. A. Orbe, «Definición del hombre en la teología del siglo II», op. cit., p. 551. La expresión de Orbe resulta nitidísima sobre este punto: «Las dos manos creadoras estaban personalmente interesadas en aquella carne primera, porque la una —el Logos— habría de vestir un día aquello mismo que entonces plasmaba, y la otra —el Espíritu Santo— lo habría de santificar», A. Orbe, «El hombre ideal en la teología de s. Ireneo», *Gregorianum*, XLIII/2, (1962), p. 457.

²⁶ D. Scordamaglia, *Il Padre nella teologia di sant'Ireneo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p. 241.

de Cristo está, por decir así, fuera de las Manos de Dios. Se requiere, entonces, a Cristo, al que Orbe denomina «paradigma»²⁷. «De un lado, está el Verbo continuando en los hijos de Adán el misterio de la imagen. De otro, sólo en la plenitud de los tiempos logran las manos divinas hacer en Cristo el hombre perfecto, a imagen y semejanza de Dios»²⁸. Ya desde la eternidad, antes del tiempo, Dios ha visto en Cristo al paradigma del Hombre, lo que el hombre ha de venir a ser: cuando el hombre histórico se asemeja a Cristo, adquiere *forma Dei*. «Échese a ver sin mucho discurrir que el centro del hombre, en la mayoría de las nociones y en todas las nociones históricas, es Cristo. Ejemplar futuro para el hombre animal de Gn 2, 7 y paradigma real, cumplido ya, para el hombre del Nuevo Testamento; destinado a realizarse, al fin, en presencia del Padre»²⁹. Análogamente a Orígenes, en san Ireneo el Espíritu de Dios viene a vivificar, de manera más plena que la que representa la vida animal-racional, al hombre, floreciendo, en consecuencia, como hombre espiritual. No parece ser otra la intención de Orbe quien, en otro trabajo, interpreta sin titubeo la doctrina de san Ireneo: «El Hijo de Dios dio a conocer la semejanza divina del hombre, recapitulando en sí el antiguo plasma, asumiendo el mismo cuerpo hecho en Adán a imagen y semejanza de Dios»³⁰.

Ahora bien, Cristo «comienza» la santificación de su cuerpo cuando recibe las aguas del Jordán, cuando recibe el bautismo y el Espíritu de Dios se manifiesta a manos llenas en su exclamación celestial. Pero todavía no está totalmente santificado el cuerpo de Cristo en tal momento, ni siquiera en su pasión, muerte y resurrección: «Al morir Jesús, todavía su humanidad no había llegado a la última fase. No era aún del todo espiritual e incorruptible en la *incorruptela* del Padre [...] La mera resurrección reunía cuerpo y alma en sí. Fue preciso que el Padre sellara de

²⁷ Cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, op. cit., p. 29.

²⁸ A. Orbe, «El hombre ideal en la teología de s. Ireneo», op. cit., p. 455.

²⁹ A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, op. cit., p. 31.

³⁰ A. Orbe, «El hombre ideal en la teología de s. Ireneo», op. cit., pp. 450-451.

modo especial, con el mismo Espíritu, la carne rediviva de Jesús, consumando con Él la humanidad del Hijo»³¹. El Cristo Redivivo, el Cristo resucitado no es despojado de su materialidad, de su corporalidad, sino que ésta se santifica, adquiere la *forma Dei* ya prefigurada desde la creación del hombre; se trata de una carne, de un cuerpo divino, espiritualizado. La carne y sangre humanas han de ser incorruptibles por mediación del Espíritu de Dios. Por eso Orbe asienta: «La carne constituye el substrato, principio pasivo, del hombre. El alma, su primero y más inmediato principio activo. Sobreviniendo el Espíritu, acaba por adueñarse del hombre infundiéndole su cualidad propia»³².

5.4. LIBERTAD HUMANA Y LA VÍA MORAL DE SALVACIÓN

Ahora bien, nos parece que el hombre tiene en sus manos, desde la perspectiva de san Ireneo, el acercarse, mediante su obrar libre, al paradigma que es el Cristo Redivivo. Es verdad que la perfectibilidad del hombre tiene su centro en la moralidad, o sea, el hombre, considerado en su dimensión de animal racional, se perfecciona cuando obtiene el bien moral; sin embargo, es necesario, para san Ireneo, en vistas a alcanzar su mayor grado de perfeccionamiento, volverse un hombre espiritual, y en esto la libre voluntad del hombre juega el papel clave. Sólo espiritualmente el hombre se supera a sí mismo, va más allá de sí, rompiendo los estrechos límites de la naturaleza anímico-racional, mediante su dirección hacia el Creador mismo a través del Camino que es Cristo. Lo anterior no significa que el hombre no tenga naturaleza, pues *de facto* y *simpliciter* es animal racional, pero está distendido, por su origen y destino, hacia Dios. La razón por la cual los profetas han hablado, en el Antiguo Testamento, de efectuar actos justos y obrar bien, se debe a que, me-

³¹ *Ibid.*, p. 462.

³² *Ibid.*, p. 466.

diante estos actos morales, el hombre es susceptible de aprobación para Dios. «En efecto, si alguien no quiere seguir el Evangelio lo puede hacer, pero no le es de provecho. La desobediencia a Dios y el rechazo del bien están ciertamente en poder del hombre; infieren un perjuicio y un castigo no despreciables»³³.

El hombre es libre, análogamente a Dios mismo (en cuanto es su imagen), y por ello la unión al Bien resulta ser valiosa, digna de estima, pues es fruto de la acción, del cuidado, de la aplicación por parte del agente racional³⁴. Aplicándose el hombre sobre sí, se conquista a sí mismo, a su cuerpo, ante todo, de suerte que alcanza la corona incorruptible, análogamente a como el atleta se prepara para alcanzar la corona corruptible de la que haban los Padres de la Iglesia³⁵. Amar más a Dios es una tarea abierta, en la que el hombre libremente se determina. Dios instruye a la criatura racional con todos los medios de que dispone para que, por libre elección, el hombre se una a Él. «Dios ha establecido todas las cosas desde antes para el perfeccionamiento del hombre, y su realización y manifestación de sus disposiciones, a fin de que reluzca su bondad y se realice su justicia y la Iglesia sea configurada a imagen de su Hijo, y para que un día el hombre madure, en cuanto está maduro cuando ve y posea a Dios»³⁶. El destino del hombre terrenal se encuentra en su transformación como hombre espiritual. «El hombre perfecto resulta de la unión del cuerpo y alma y espíritu; o de la unión entre nuestra (humana) sustancia

³³ San Ireneo, *Adv. Haer.*, iv, 37, 4, 69-72. «*Etenim ipsum Evangelium si noluerit quis sequi, licet quidem ei, non tamen expedit. Inobedientia enim Dei, et amisso boni est quidem in hominis potestate; laetionem autem et damnum non quamlibet infert*».

³⁴ Cf. *Ibid.*, iv, 37, 6.

³⁵ El ejemplo clásico es el *De vita Moysi* de san Gregorio de Nisa.

³⁶ San Ireneo, *Adv. Haer.*, iv, 37, 7, 172-177. «*Praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad efficaciam, et manifestationem dispositionum: uti et bonitas ostendatur, et justitia perficiatur, et Ecclesia ad figuram imaginis Filii ejus coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum*». Cf. F. H. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, Wipf and Stock, Oregon 2004, pp. 54-64 [el original es de 1914].

—compuesta de carne y alma— y la unión entre nuestra (humana) sustancia y el Espíritu de Dios»³⁷.

La corona incorruptible a la que está llamado el hombre que se perfecciona es a estar cerca de Dios. Pero a esto está llamado el hombre entero, no sólo una de sus partes. No sin razón Orbe afirma que «El Verbo no había venido a santificar mentes, sino hombres. Su misión no era levantar solas almas a la visión del Padre, sino a los hombres, haciendo también su carne apta para la vista de Dios»³⁸. Es un triunfo de Dios mismo el que la criatura se acerque a Él, no desde el inicio, sino al final de su camino por la tierra presente. A partir de la debilidad o fragilidad humana, así como de su libertad, el hombre está llamado a coronar la creación de Dios. Es a través del asemejarse a Dios, como se puede ver plasmada en la vida y obra de Cristo, y por el trabajo transformador del Espíritu Santo, que el hombre se espiritualiza, se acerca a Dios, y este acercamiento implica la propia «carne», «por estar en comunión con la carne del Hijo, que ha asumido la carne humana»³⁹. El bien del hombre consiste en obedecer a Dios («*Bonum est autem obedire Deo*»⁴⁰) y su mal lo contrario. El hombre está capacitado para hacerlo, puesto que, así como el ojo carnal está predispuesto para diferenciar entre el negro y el blanco, de la misma manera el *oculus mentis* es capaz de dirimir entre lo bueno y lo malo, entre la obediencia y la desobediencia a Dios, que es donde se juega la vida del agente racional.

La recepción y conservación del espíritu en el hombre se debe a la perfección del hombre mismo, y esta perfección depende de su voluntad y de los actos morales buenos que lleve a cabo. La inmortalidad humana está condicionada por los actos buenos morales que el hombre realice en la tierra. Como dice Quasten, «su inmor-

³⁷ A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, op. cit., p. 20.

³⁸ A. Orbe, «El hombre ideal en la teología de s. Ireneo», op. cit., p. 462.

³⁹ J. L. Moreno, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*, Instituto Teológico san Idelfonso, Toledo, 2005, p. 127.

⁴⁰ Cf. San Ireneo, *Adv. Haer.*, iv, 39, 1.

talidad está condicionada a su desarrollo moral. Es capaz de hacerse inmortal, si es agradecida a su Creador [...] Ireneo creyó necesario refutar la afirmación de los gnósticos de que el alma es inmortal por naturaleza, independientemente de su conducta moral; eso fue lo que lo condujo a estas ideas erróneas»⁴¹. Es cierto que teológicamente se rechaza que la inmortalidad del alma se deba a la conducta y desarrollo moral, como dice Quasten, pero ha permanecido la tesis de que es la conducta moral la que viene a cualificar la perfección del hombre en cuanto tal y, en consecuencia, la salvación del propio ser en la vida futura, vida que no es sólo pneumática, sino también corpórea. La propia *similitudo Dei* implica que, aunque el hombre se adhiera o participe de Dios, nunca será Dios; siempre habrá un hiato insalvable entre el Creador y la criatura y, sin embargo, el ser humano está llamado a adherirse a Dios, so pena de no alcanzar su máximo desarrollo ontológico.

5.5. CONCLUSIÓN

El esquema que san Ireneo ha brindado sobre los conceptos fundamentales a partir de los cuales se configura el gnosticismo se ha vuelto célebre. La derivación de los Eones a partir del Protoprincipio y la multiplicidad de aquéllos resulta ser el carácter distintivo de este conjunto de creencias (sobre todo busca ponerse de realce el dualismo del Abismo y el Silencio); es verdad que la derivación de los Eones es de diversa factura dependiendo de la corriente gnóstica en cuestión, pero el andamiaje esencial resulta ser el analógico. Es importante resaltar que el Demiurgo gnóstico es de distinta naturaleza al Protopadre: san Ireneo va a oponerse a esta tesis de manera decidida y su enseñanza corresponderá al dogma de la Iglesia. Tanto san Ireneo como los gnósticos están de acuerdo en que la función demiúrgica tiene por cometi-

⁴¹ J. Quasten, *Patrología* (edición de Ignacio Oñativia), t. I, BAC, Madrid, 1978 (3a. ed.), p. 311. Las líneas anteriores también están inspiradas en este importante patrólogo.

do la formación (en el caso gnóstico) o creación (en el cristianismo) del mundo sensible, pero se separan tajantemente al conceptualizar la naturaleza demiúrgica: para san Ireneo es el mismo Dios quien crea; para el gnosticismo es una divinidad distinta a la del Protopadre. Esto explicaría, a nuestro juicio, que el Demiurgo gnóstico produzca tres tipos de hombres diferentes (el material, el psíquico y el pneumático), mientras que la concepción del eclesiástico subraya la creación de un solo tipo y que el individuo tiene en sus manos la posibilidad de catapultar su existencia hacia el ámbito espiritual.

La antropología de san Ireneo resalta la unidad humana en sus dimensiones somática y psíquico-espiritual. Aunque esta distinción platónico-filoniana está presente también en el eclesiástico, subraya con mucha decisión el carácter unitario del hombre, pues éste completo, y no sólo una de sus partes, está llamado a la salvación. Dios mismo ha creado al hombre con dimensión somática; si es así, si por las Manos de Dios (Cristo y el Espíritu Santo) el hombre posee la naturaleza corpóreo-psíquica y espiritual, y el hombre está llamado a la salvación, que tiene importantes implicaciones morales, lo que se salva es el hombre, no sólo una parte de él. De hecho, la encarnación de Cristo, que es el «paradigma» del hombre, el modelo que Dios toma para moldear al hombre histórico, permite concebir que tanto la carne como la sangre del ser humano han de elevarse de la condición meramente corruptible hasta afianzar la espiritualidad completa. El Cristo Redivivo es, para la antropología de san Ireneo, el origen y meta del hombre histórico, quien tiene en sus manos la capacidad para volcarse hacia el ámbito espiritual, de suerte que todo su ser se eleve hacia él. Mediante el actuar justo y las obras buenas, el hombre es susceptible de aprobación para el Espíritu Santo. A través del progreso moral, el hombre es aprobado para que, en el último pasaje que ha de darse en la consumación del tiempo, alcance a adherirse a Dios, que es el *máximum* al que está destinada la criatura racional.

6. BIEN SUMO, VIRTUD MORAL Y LITERATURA PAGANA EN SAN BASILIO DE CESAREA

6.1. INTRODUCCIÓN

San Basilio de Cesarea, llamado el grande, es uno de los más insignes Padres de la Iglesia¹. Pertenece, de acuerdo con la patrología, al grupo de pensadores que se engloban en los capadocios², junto a san Gregorio de Nacianzo y, sobre todo, san Gregorio de Nisa, su hermano carnal. Este grupo de teólogos asume muchos elementos tradicionales de la filosofía, sobre todo de la escuela que se encuentra en boga en sus días y que, en cierta medida, resulta ser una suerte de síntesis de la metafísica griega tradicional, a saber, el neoplatonismo. Las conquistas teóricas de Plotino, verdadera cumbre de la filosofía occidental durante la Antigüedad, junto a Platón y Aristóteles, y representante máximo del neoplatonismo romano, vienen a ensanchar el caudal teórico de la reciente religión cristiana³. Además del pensamiento neoplatónico, sobre todo del plotiniano, las enormes ganancias que había conquistado la filosofía religiosa, desde Filón hasta Tertuliano, pasando, sobre todo, por Clemente Alejandrino y

¹ S. M. Hildebrand, *Basil of Caesarea*, Routledge, Londres, 2018, 220 pp. La *opera omnia*, de san Basilio, continúa siendo, en sus tomos correspondientes (29-32), la *Patrologia graeca* de J. P. Migne, cf. M. Simonetti y E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, 646 pp.

² J. Garrido, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Akal, Madrid, 1997, pp. 53-55. Para una introducción a la posición moral de estos autores, cf. Ph. Wogoman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Westminster John Knox, Louisville, 2011 (2a ed.), pp. 49-52.

³ Cf. C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 57. Esta influencia se revela sobre todo en el tema de la Trinidad: el Dios cristiano es una «mónada triple» (*Oráculos caldeos*, fr. 26 Des Places); para los capadocios, se trata de una sola substancia y de tres hipóstasis. Sobre la concepción trinitaria de san Basilio, cf. S. M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: a synthesis of Greek thought and biblical truth*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2011, 254 pp.

Orígenes, se entrecruzan en las teorizaciones de los capadocios con singular armonía. Como bien pone de relieve el historiador de la metafísica Battista Mondin, los Padres de Capadocia retoman el lenguaje de la filosofía en toda su amplitud, tanto teórica como práctica y ascéticamente:

Así, todo el cristianismo, en todas sus expresiones, se volvió *filosofía*: es filosofía la doctrina cristiana, es filosofía la moral, es filosofía la vida cristiana, la vida ascética, la vida contemplativa y es filosofía por excelencia la vida monástica. Poco a poco, siguiendo el ejemplo de Clemente alejandrino y Orígenes, los capadocios contraponen la filosofía cristiana, o sea, la filosofía de Cristo, *nuestra filosofía*, a la filosofía pagana, la filosofía *ad extra* (*exo*), mostrando que verdadera, auténtica filosofía es sólo la enseñada por Jesucristo⁴.

Además de revisar sucintamente la importancia que tiene la filosofía para conceptualizar el mensaje cristiano, se puede apreciar cómo la literatura pagana tiene una función edificante para san Basilio, por lo que exhorta a la juventud a acercarse a la literatura clásica, revisitada desde una posición moral o, mejor, ascético-moral. No por otra razón ha escrito Claudio Moreschini, uno de los mayores expertos en el pensamiento de san Basilio, que las obras por las cuales fue más famoso e influyente en el mundo occidental (además sobre el monaquismo oriental) son las obras ascéticas: «según muchos estudiosos, es precisamente en ellas donde Basilio se revela del modo más auténtico y da lo mejor de sí»⁵. Este trabajo tiene una perspectiva panorámica que, nos parece, puede resultar útil sobre todo para los estudiosos de la filosofía moral, pues lamentablemente no sólo san Basilio, sino en

⁴ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 107.

⁵ Cf. C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, *op. cit.*, p. 61. Además, san Basilio es ejemplo de cómo el patrimonio filosófico griego es asumido y superado por la ética evangélica, cf. H. U. von Balthasar, *La vocazione cristiana: un percorso attraverso la Regola di San Basilio*, Jaca Book, Milán, 2003, p. 55.

general los pensadores que se encuadran en el marco del periodo denominado patrístico, resultan poco estudiados entre los filósofos morales. Para probarlo, bastaría con asomarse a los manuales de historia de la ética; en general, los capadocios son poco atendidos, con alguna excepción ciertamente. Para exhibir la filosofía moral del santo, este trabajo se sirve, sobre todo, de la tercera de sus *Homiliae* de diverso género⁶, contenidas en el tomo 31 de la *Patrologia Graeca* de Migne. Asimismo, también nos parece indispensable referirnos al primero de los *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti*, el cual aparece como apéndice en el tomo 32 de la misma colección, y aunque en estricto sentido se trata de un texto redactado por san Simeón Metafrastes y, por ende, de una obra no directa y, en consecuencia, menor en el cuadro del conjunto de la obra del santo capadocio, nos parece contiene los elementos fundamentales de su filosofía moral⁷.

6.2. EL ESQUEMA BÁSICO DE LA ARGUMENTACIÓN DE SAN BASILIO

Es preciso tener presente una justa observación de Werner Jaeger al momento de adentrarse en el pensamiento de los capadocios: «en tanto que el enorme conocimiento de Orígenes está sepultado

⁶ Cf. M. Mira, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2004, 265 pp. Aunque en este trabajo no retomamos la discusión antiarriana, cabe tener presente que el arrianismo, que niega la Trinidad al afirmar que Cristo es criatura del Padre, resulta ser la herejía más popular durante el siglo iv. Precisamente san Basilio es uno de sus más acérrimos críticos, por lo que destaca su *Contra Eunomium*. Sobre el arrianismo, el texto clásico sigue siendo: M. Simonetti, *La crisi ariana nel iv secolo*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma, 1975, 598 pp.

⁷ La obra de san Basilio es, como suele suceder con los grandes pensadores, de enormes proporciones. Por supuesto que en las obras principales de san Basilio, como son *De Spiritu Sancto*, *Contra Eunomium*, *Homiliae 1x de Hexaemeron* se enuentran indicaciones importantes sobre su concepción de la moral, pero en las que hemos seleccionado para este trabajo, esto es, la *Homilia III* y el sermón compuesto por san Simeón se encuentra, a nuestro juicio, el núcleo fundamental de su posición.

en sus voluminosos comentarios, los capadocios comunicaron el suyo a todo el mundo cristiano, sobre todo, por medio del arte retórico de sus homilías»⁸. Esta indicación se aplica sin mayor problema al caso de san Basilio. En efecto, de entre las múltiples obras que versan sobre la filosofía moral escritas por el teólogo capadocio, resaltan sobre todo algunas de sus *Homiliae*, especialmente la III (*Attende tibi ipsi*), a nuestro juicio. Además, pueden seguirse algunas indicaciones del sermón *De virtute et vitio*, que corresponde a uno de los veinticuatro extraídos por el monje Simeón a partir de las homilías del santo. Aunque no se trate de un sermón plasmado por san Basilio de puño y letra, como se ha dicho en la introducción, sí que las frases de las que está compuesto son suyas, ya que no es otra la indicación misma que aparece al inicio de los apéndices en la edición de Migne: «*Primum in hac Appendice locum merito sortientur viginti quator De moribus sermones, qui cum toti sint ex Basilii operibus contexti, Basilium ipsum loquentem nobis exhibent, non alienos fetus illius nomini affingunt*»⁹.

De inicio puede afirmarse que san Basilio insiste en el hecho de que, quien conoce el Evangelio y lo asume decididamente, adquiere un carácter especial, de manera que es posible hablar de una suerte de sello del cristiano (χαρακτήρ Χριστιανού). Este sello permite «ver cómo debe ser la perfección y la gran pureza de su conducta y, por decirlo así, brillará el honor de los discípulos que se distinguen por ella (*in quibus exacta atque exacte depurgata disciplinae ratio elucescet; eorumque, ut sic dicam, qui hic discipuli sequuntur dignitas persplendescet*)»¹⁰. Quien no conoce el Evangelio puede ser, a su vez, agrupado entre los que nunca han recibido el Mensaje y, por ende, requieren de la predicación; y los que, aun cuando lo han recibido, desconocen su contenido, en

⁸ W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (traducción de Elsa C. Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 110.

⁹ PG 32, 1113.

¹⁰ *Prologus* VI, PG 31, 1511D: «καὶ χαρακτήρα πάλιν παραπλήσιον τῶν προεστῶτων τοῦ λόγου τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας».

cuanto no han logrado la transformación de sus almas. En el Prologus VII (*De iudicio Dei*), san Basilio utiliza, a nuestro juicio, el concepto de «corazón» y el de «ceguera» para dar cuenta de este asunto, específicamente ahí donde escribe: «sufrían el castigo de soportar la ceguera respecto a las cosas mayores, porque espontáneamente se habían anticipado a encegueder los ojos de su alma (*ut vice poenae in maioribus sufferrent caecitatem, qui scilicet priores, oculis animi obscuratis, sponte excaecati essent*)»¹¹; esto es, aun conociendo el Mensaje, cierran los ojos de su corazón (por lo cual se ciegan) y hacen caso omiso del Evangelio. El texto nítidamente dice qué no ven los que no reconocen el Evangelio: «las cosas mayores», esto es, los bienes más valederos, que son los del alma, y el que más la sacia, a saber, el Bien, o sea, Dios. Siguiendo la doctrina antropológica más extendida en su momento, que es la del neoplatonismo, más allá de la tesis teológica de que no dejarse gobernar por el Señor es la causa del mal moral, afirma sin mayor dilación nuestro autor, desde una perspectiva filosófica: «Por esto, y cosas semejantes, pensé que era evidente que, en general, es la maldad de las pasiones la que infunde, por la ignorancia de Dios, un conocimiento vicioso (*Ex his igitur atque similibus liquere iudicabam, in universum quidem reprobam malamque cognitionem Dei ignorationem ex vitiorum pravitate creari*)»¹². Lo que señala el santo capadocio es que el hombre se decanta por el vicio cuando pierde de vista lo que tiene mayor

¹¹ Prologus VII, PG 31, 657A: «ἵνα ἔχωσιν ἀντὶ τιμωρίας ὑπομένειν τὴν περὶ τὰ μείζονα ἀβλεψίαν, οἳ, προφθάσαντες ἐκουσίως, τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς ἀποτυφλώσαντες, ἐσκοτίσθησαν».

¹² *Ibid.*, PG 31, 657B: «Ἐκ μὲν οὖν τούτων καὶ τοιούτων φανερόν εἶναι ἐλογιζόμεν, ὅτι καθόλου μὲν ἢ τῶν παθῶν κακία διὰ τῆς περὶ Θεοῦ ἀγνωσίας ἀδόκιμον γνῶσιν ἐντίθησιν». Al margen, hay que apuntar que no sólo se peca teniendo conocimiento, sino también ignorando, de manera que la ignorancia no exculpa del todo, de acuerdo con san Basilio, cf. *Initium moralium*, PG 31, 717D. Nos parece que la ignorancia a la que se refiere nuestro autor es un conocimiento de segundo grado, es decir, consciente: con sólo saber lo que se hace es suficiente para ser responsable: no es necesario que se reflexione sobre ello, pues es humanamente imposible reflexionar sobre todas las acciones propias.

valía, lo que tiene mayor ser; así, el vicio estriba en inclinarse por lo que tiene menor ser y, por ende, lo que no satisface al corazón humano de manera plena y definitiva: en términos filosóficos, cuando los bienes son preferidos al Bien.

Es de enorme gravedad el vicio, esto es, el pecado, por lo cual, retomando la conocida parábola de los talentos en donde se narra que el hacendado les reparte a los siervos dependiendo de sus capacidades cinco, dos y un talento, hace ver el capadocio que el objetivo en la vida es multiplicar los dones recibidos y no malograrlos. Como dice el Evangelio mismo, «A quien se le confió mucho, se le pedirá más» (Lc 12:48). Aquel que, invadido ya por la nueva vida del Evangelio hace multiplicar los talentos, es recompensado; quien no, es castigado, y sobre ello más conviene estar temeroso¹³. Los talentos, para el cristiano, son un don que se recibe desde lo Alto y que ameritan un cultivo particular. Quien, sin embargo, ha cambiado a la vida nueva y, de pronto, la deja olvidando lo aprendido y regresando a la vida anterior, también es reprimido. De acuerdo con san Basilio, una persona tal se priva del premio y es castigado más gravemente, pues «ya ha gustado de la belleza de la palabra de Dios y posee el conocimiento digno de los misterios (*quod cum Dei verbum bonum degistaverit, myste-*

¹³ Cf. *De iudicio Dei*, PG 31, 665D. Resulta común la actitud de los santos ante el peligro de pecar. El propio san Basilio la pone de relieve en muchas ocasiones, pero parece suficiente retener lo que dice a propósito de san Pedro, tan cercano a Cristo, y, sin embargo, reprendido fuertemente por Él: «sin embargo, Pedro no había manifestado pecado alguno ni desdén, sino más bien había tratado con sobreabundante honra al Amo, mostrando el respetuoso temor que conviene a un siervo y discípulo. Cuando Pedro vio, pues, al Dios y Señor suyo y de todos, al rey y amo, maestro y salvador y todo lo demás, en actitud de siervo, ceñido con una toalla, que quería lavarle sus pies, inmediatamente, como tomando conciencia de su propia indignidad y consternado por la dignidad de quien se le acercaba, exclamó: ¡Señor!, ¿tú lavarme a mí los pies? y de nuevo: ¡No me lavarás los pies jamás! Pero recibe una amenaza tan fuerte, que si no hubiese advertido la verdad de las palabras del Señor y se hubiese adelantado a corregir su respuesta con la obediencia, nada habría sido suficiente para mitigar su actual desobediencia, ninguna de las cosas sucedidas antes, ni sus propias rectas acciones, ni el haber sido declarado bienaventurado por el Señor, ni el haber recibido dones y promesas de Él, ni la misma revelación de cuál y cuánta sea la complacencia del Dios y Padre en su Hijo Unigénito», *De iudicio Dei*, PG 31, 672B-C.

riisque cognitione dignatus sit)»¹⁴. Quien ha conocido a Cristo, sabe que el fin de la vida estriba en otorgar su propia alma a Él, y es preciso hacerlo de la manera más purificada posible¹⁵. Por esta razón cristocéntrica san Basilio aconseja hacerse con las virtudes, pues ellas, si se unen a la propia naturaleza del hombre, se vuelven bienes propios¹⁶, dado que conducen voluntariamente al agente moral hacia Dios (*ad Deum*), en donde la bienaventuranza está asegurada y penetra en el hombre como un rayo inmaculado. Sólo Dios, en cuanto Bien, tiene la potencia para colmar al hombre: los otros bienes no acompañan en la vida ultraterrena, pues, así como cada hombre viene desnudo al mundo sensible, de la misma manera ha de partir de él. Esta doctrina, cuya raigambre es metafísica, y de manera específica patrimonio común de la metafísica neoplatónica, en el fondo permite distinguir, desde el punto de vista moral, entre los bienes verdaderamente valederos y los caducos¹⁷; por ende, el virtuoso es tal porque pone su mirada, esto es, dirige su corazón hacia los bienes genuinos, y no hay otro mayor que Dios, que es el Bien, como ha sostenido el platonismo desde antaño. Pueden interpretarse en este sentido las siguientes palabras del capadocio en sus *Regulae morales*: «Es imposible que llegue a ser discípulo del Señor quien tenga fuerte afección por alguna cosa del presente o que tolere alguna cosa de las que lo apartan del mandamiento de Dios, aunque sea por poco (*Quod impossibile est discipulum Domini fieri eum qui re aliqua praesenti afficitur, aut aliquid tolerat, quod se vel modice a Dei mandato avocet*)»¹⁸.

¹⁴ *De virtute et vitio*, PG, 32, 1117A: «ὅτι γευσάμενος καλὸν Θεοῦ ῥῆμα, καὶ γνῶσεως μυστηρίου ἀξιωθεὶς, πάντα προέδωκεν, ἥδονῃ βραχεία δελεασθεὶς».

¹⁵ Cf. *Ibid.*, PG, 32, 1118B.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, PG, 32, 1118D.

¹⁷ M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari, 1998, p. 63.

¹⁸ *Initium moralium*, PG, 31, 705B: «Ὅτι ἀδύνατον μαθητὴν τοῦ Κυρίου γενέσθαι τὸν προσπαθῶς ἔχοντα πρὸς τι τῶν παρόντων, ἢ ἀνεχόμενόν τινας τῶν καὶ ἐπ' ὀλίγον ἀφελκόντων ἐντολῆς Θεοῦ».

Quien asume la doctrina cristiana con todas sus prerrogativas no sólo evita el vicio, es decir, no sólo omite realizar acciones pecaminosas, sino que se propone realizar acciones virtuosas, pues la virtud se distiende hacia el Bien máximo. Por ello, no es suficiente con convertirse —lo cual significa, a nuestro juicio, no sólo asumir la doctrina, sino un cambio de la propia naturaleza, esto es, un nuevo nacimiento, ahora en Cristo—, y tampoco evitar el pecado —que es ciertamente un paso enorme, pues no es vano el temor a Dios, según vimos—, sino que, de acuerdo con el modo de hablar de la Escritura, el hombre debe rendir fruto bueno. Así lo dice nuestro autor: «A los que se convierten no les basta, para la salvación, el mero apartarse de los pecados, sino que les hace falta también frutos dignos de la conversión (*Quod illud non satis sit poenitentibus, si tantummodo recesserint a peccatis, sed eis opus esse, ut fructus poenitentiae dignos ferant*)»¹⁹. ¿Cuál es la manera en que se puede dar frutos dignos de la conversión? ¿Qué debe cumplir el cristiano para tener el sello, el carácter de genuino cristiano? Para dar buen fruto, es necesario cumplir con la ley de Dios: «El primer y gran mandamiento de la Ley, que el Señor testimonió, es amar a Dios con todo el corazón; el segundo es amar al prójimo como a sí mismo (*Quod primum et magnum mandatum in lege a Domino declaratum sit illud esse, Deum diligere ex toto corde: secundum vero, diligere proximum sicut seipsum*)»²⁰. Puesto que Dios es el *summum Bonum*, todo lo que el cristiano realiza lo lleva a cabo por Él, fin último al que se conduce con su acción, de manera que prueba su amor por el Creador guardando sus mandamientos y plegándose, de esta manera, a su Voluntad: por ello aparece nuevamente el «corazón», en cuanto se trata del conglomerado afectivo que implica

¹⁹ *Ibid.*, PG, 31, 701C: «Ὅτι τοῖς μετανοοῦσιν οὐκ ἀρκεῖ πρὸς σωτηρίαν ἡ ἀναχώρησις μόνη τῶν ἀμαρτημάτων, χρεῖα δὲ αὐτοῖς καὶ καρπῶν ἀξίων τῆς μετανοίας».

²⁰ *Ibid.*, PG, 31, 705C: «Ὅτι πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολὴ ἐν τῷ νόμῳ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἐμαρτυρήθη, ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας· καὶ δευτέρα, ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν».

tanto al intelecto (conocer a Dios) como a la voluntad (reconocerlo como tal y, por tanto, plegarse voluntariamente a su Voluntad). Igualmente, el amor al prójimo no significa sólo no odiarlo, sino actuar positivamente con relación a él, en cuanto, como se ha dicho, el cristiano tiene como deber participar en el bien del prójimo.

Plegarse a la ley, y siendo ella la misma Voluntad de Dios hallada en el corazón del hombre, se sigue que, al cumplirla, y cumplirla lo más cabalmente posible, se alcanzan los bienes más altos reservados a las criaturas inteligentes, y de forma más clara todavía, se obtiene a Dios, quien es llamado, de acuerdo con san Basilio, *vita aeterna* (ζωὴ αἰώνιος). Lo contrario es precisamente la muerte (θάνατος), de manera que no conformarse a la ley, que es precisamente lo que se llama vicio o, mejor, pecado (ἁμαρτία), conduce a ella. El origen de la acción buena y la mala está en el interior de uno mismo, en la misma alma que decide plegarse o no a la ley. Por ello san Basilio subraya que las malas obras tienen su causa en una «impiedad anterior» (προϋπάρχουσιν ἀσέβειαν), la cual es resultado de una elección personal por la cual se antepone el apetito individual a la ley: la impiedad está implicada en esta opción, pues ella estriba en no colocar por delante siempre a Dios, como corresponde. Así se entiende que, en consecuencia, diga el santo capadocio en un tono que puede ser comprendido en cualquier tiempo, no sólo por sus coetáneos, sino por cualquier hombre en cualquier momento después de la venida del Salvador: «No hay que elegir la propia voluntad en vez de la voluntad del Señor, sino en todo asunto buscar y hacer la voluntad de Dios (*Quod nemo debet suam ipsius voluntatem voluntati Domini praeponere: sed in omni re Dei voluntatem quaerere, et exsequi*)»²¹.

En esta tesitura, y siguiendo un razonamiento de tipo filosófico ceñido a la antropología moral, nos parece que el punto de

²¹ *Ibid.*, PG, 31, 724C-D: «Ὅτι οὐ δεῖ θέλημα ἴδιον παρὰ τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου ἐγκρίνειν· ἀλλ' ἐν παντί πράγματι ζητεῖν καὶ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ».

partida está nítidamente señalado por san Basilio, pues propone conocerse a sí mismo, como hacen los filósofos morales siguiendo la fórmula del γνῶθι σεαυτόν, tan retomada por las escuelas socráticas, sólo que siguiendo la reformulación que se encuentra en la Escritura, a saber, como πρόσεχε σεαυτῷ, *attende tipi ipsi* (Dt. 15:9). No sin razón asienta Moreschini: «La exigencia del conocimiento interior es central de un cierto tipo de educación cristiana: incluso si parte de la experiencia de la cultura pagana, atraviesa la conciencia de la cristiandad y del mundo pagano tardío-antiguo, hasta tiempos de san Bernardo [...] La exhortación de Dt 15, 9 es interpretada de modo análogo al precepto griego *conócete a ti mismo*, en el sentido que Basilio exhorta a conocerse a sí, tanto las propias debilidades como las virtudes que hemos recibido de Dios»²². Sólo mediante el conocimiento y atención de uno mismo, el hombre adquiere conciencia de que es posible (y preciso) distinguir entre el bien y el mal, entre lo que conviene para la salvación eterna y lo que condena perpetuamente²³, en lo que radica la muerte según las *Regulae morales*. Por ello, hay que reflexionar y volver sobre uno mismo para visualizar cómo se acomoda nuestra actividad para efectuar el bien y alejarse del mal. Más que dedicar la propia energía y las fuerzas del alma a los males o pecados que efectúan los otros, el hombre ha de preocuparse por cómo llevar a cabo el bien por sí mismo, por lo cual el significado de conocerse a sí mismo es básicamente volver la mirada a la propia alma para investigar el propio corazón, sede, como se ha dicho, del afecto racional:

No dejes de examinarte a ti mismo para ver si tu vida es conforme a los mandatos divinos. Pero guárdate de mirar las cosas del exterior para buscar materia de reproche contra alguno, a manera de aquel arrogante fariseo que se justifica él mismo y no tenía sino menos-

²² C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, op. cit., p. 100.

²³ Cf. *Hom. III*, PG 31, 197C-217C; un extracto se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 54.

precio para el publicano. Por el contrario, no dejes de preguntarte a ti mismo para ver si tú has pecado de pensamiento, si tu lengua no ha flaqueado para tomar la delantera a tu espíritu, si una acción imprudente no ha escapado a la obra de tus manos²⁴.

Al aplicar a uno mismo la inspección antes que a los otros, pero sin olvidar que los seres humanos en su totalidad son finitos, el sujeto se percata de su constitutiva debilidad, pues esa es la «naturaleza» humana precisamente; es decir, hay que recordar siempre la propia condición: «Μεμνημένος οὖν τῆς φύσεως»²⁵. Hay además otra razón para volcar la mirada hacia uno mismo, a saber, que a través de ella el individuo humano conoce a Dios y al mundo espiritual²⁶, pues conoce que él es también parte de tal mundo²⁷, de suerte que, cumpliendo el bien moral —la «buena vida» que uno mismo se procura, que no es otra cosa que cumplir la ley y Voluntad de Dios, según hemos visto—, el hombre se enriquece y se adorna con lo que verdaderamente es valioso, y puede llegar a tener una vida de igual dignidad a la de los ángeles²⁸. Es la vida de la virtud la que permite al hombre, en cuanto distendido a su fin último, alcanzar la presencia de Dios: «Ciertamente que, si abunda y está lleno de virtudes y buenas obras, si se une estrechamente con Dios, son muchos los bienes que tiene

²⁴ *Ibid.*, PG 31, 209B: «Μὴ παύσῃ τοίνυν διερευνώμενος σεαυτόν, εἴ σοι κατ' ἐντολήν ὁ βίος πρόεισιν· ἀλλὰ μὴ τὰ ἔξω περισκόπει, εἴ πού τινος μῶμον ἐξευρεῖν δυνηθεῖς, κατὰ τὸν φαρισαῖον τὸν βαρὺν ἐκεῖνον καὶ ἀλαζόνα, ὃς εἰστέκει ἑαυτὸν δικαίων, καὶ τὸν τελώνην ἐξευτελίζει». Una versión de este pasaje se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 56. Las acciones, para estos autores capadocios, se reducen a estos tres tipos: pensamiento, palabra y obra, como aparece también en san Gregorio Niseno.

²⁵ *Ibid.*, PG 31, 212A.

²⁶ *Cf. Ibid.*, PG 31, 213A-217B; también en: *Ascética y moral*, p. 66-67.

²⁷ El hombre, al tener un alma dotada de entendimiento, conoce a Dios, razona y descubre las naturalezas de las cosas, puede apresar el fruto de la sabiduría, etcétera: «Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι' ἧς θεὸν περινοεῖς, τῶν ὄντων τὴν φύσιν λογισμῷ καθορᾶς, σοφίας δρέπη καρπὸν τὸν ἥδιστον», *Ibid.*, PG, 31, 212B.

²⁸ *Cf. Ibid.*, PG 31, 212B.

y sólo así se puede llenar del júbilo que corresponde al alma (*Profecto, si virtute praedita est, si plena est bonis operibus, si Deo necessitudine conjungitur, multa bona habet; ita demum bono animaeque convenienti gaudio laetetur*)»²⁹. Como explica Mario Girardi, el impulso constante al bien y a la beatitud final está fundamentado en la verdad, específicamente en una verdad salvífico-moral, que consiste en asumir cotidianamente en el actuar la verdad moral, «cuya manifestación y anuncio no pueden y no deben conocer límites, reducciones o alteraciones en el tiempo y en el espacio»³⁰.

Por lo anterior, con toda patencia se pone de relieve que la cuestión estriba, en último análisis, en elegir voluntariamente entre dos géneros de vida, a saber, entre el celeste y el terrenal: «¿Qué te será entonces de mayor utilidad, el abrazar esta vida, cuyo señor es el tiempo, y por ella adquirir luego aquella muerte que no perece jamás o, mejor, eligiendo aquellos afanes, que hacen nacer la ejercitación virtuosa, valerte de ellas para conseguir aquella felicidad que nunca tiene fin? (*Utrum igitur tibi utilius temporaliam eligere voluptatem, et per eam accipere aeternam mortem: an virtute excolenda labores et aerumnas amplecti, et illius ope vitam aeternam consequi?*)»³¹. Cuando se juzga que la luz es tinieblas o lo dulce es amargo, hay un error craso que lleva a actuar de manera desproporcionada, que es lo mismo que viciosamente; en cambio, cuando se juzga en sus proporciones debidas, entonces la conducción es por la vía de la virtud. No cabe duda que san Basilio coloca el engrane definitivo de la acción moral en el juicio, pues asegura: «cuando juzgaras las virtudes

²⁹ Hom. VI, PG 31, 273A: «Εἰ μὲν ἀρετὴν ἔχει εἰ πλήρης ἐστὶν ἔργων ἀγαθῶν, εἰ Θεῷ προσφκεῖται, ἔχει πολλὰ ἀγαθὰ, καὶ εὐφραινέσθω τὴν καλὴν τῆς ψυχῆς εὐφροσύνην».

³⁰ M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*, op. cit., p. 89.

³¹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1120A: «Τί οὖν σοι λυσιτελέστερον; τὴν πρόσκαιρον ἐλέσθαι ζωὴν, καὶ δι' αὐτῆς τὸν αἰώνιον λαβεῖν θάνατον, ἢ τὴν ἐν τῇ ἀσκήσει τῆς ἀρετῆς ἐλόμενον κακοπάθειαν, ταύτῃ προξένῳ χρῆσασθαι τῆς αἰωνίου ζωῆς».

como vicios, que les son contrarios, descubrirás entonces la sinceridad de los juicios en el juicio interno de tu alma (*Quando igitur singulae virtutes cum singulis vitiis iudicium subeunt, tunc iudiciorum rectitudinem ostendito in occulto animae tuae tribunali*)»³²; de donde se sigue que es en este juicio oculto del alma de cada quien donde tiene su origen el plegarse o no a la norma; y siguiendo la norma, el agente se «corona» con la «justicia», por lo que, quien sigue el curso de su vida de esta manera, es decir, de vida virtuosa, corona su vida entera. La vida moral, la vida del auténtico cristiano, tiene su sede en el juicio, expresión de su criterio, a saber, en los juicios rectos y santos. Por ello, para hacer el bien, es preciso hacer a un lado lo que perturbe al alma, en cuanto a la desvía del auténtico Bien a perseguir³³.

Precisamente una parte importante de la naturaleza de la virtud es que vive en el hombre, está siempre presente en él cuando es su ejecutor. Nada puede violentarla, nada puede eliminar en el agente moral este enorme bien que es la virtud: «*Virtus autem ex possessionibus sola est quae nequeat auferri*»³⁴. Ni siquiera la muerte puede hacer que desaparezca la virtud del hombre. Por ello, es el bien que ha de seguirse, pues es el bien imperecedero que conduce precisamente hacia aquel Bien último que colma al hombre bajo todo aspecto. Por tanto, el precepto primero, en su reformulación negativa, debe ser alejarse del mal, del vicio, pues este último también se instala en el hombre de manera permanente y, en consecuencia, lo imposibilita para la felicidad duradera. Por tanto, y recuperando la tesis de que hay una elección fundamental, a saber, entre la vida celeste y la terrenal, se traduce asimismo como elección entre la vida virtuosa y la viciosa: «*videre sive videtur bifidum vitae inter ad virtute et vitium, ac saepe*

³² *Ibid.*, PG 32, 1120B: «Ἐπεὶ οὖν πᾶσα ἀρετὴ πρὸς πᾶσαν κακίαν διαδικάζεται, τότε δὴ ἐπιδείξαι τὴν εὐθύτητα τῶν κριμάτων ἐν τῷ κρυπτῷ σου τῆς ψυχῆς κριτηρίῳ». Según la Escritura, los pensamientos de los justos son juicios, cf. Pv. 12:5.

³³ Cf. *De virtute et vitio*, PG 32, 1120D.

³⁴ *Ibid.*, PG 32, 1121A: «μόνη δὲ κτημάτων ἡ ἀρετὴ ἀναφαίρετον».

oculum animi in utrumque convertens, comparando dijudicat quae utrique insunt»³⁵. De ahí que asiente: «Beato, entonces, es aquel que, atraído por la voluntad, no se ha dirigido a la muerte, y en la elección de ambos caminos no se plegó a aquel que envía a la tristeza. Beato es todo aquel que se privó de las cosas mundanas, y dejó que se hundieran las cosas de este mundo en su esperanza, y fijó toda su esperanza sólo en Dios (*Beatus igitur ille qui voluptatis illecebris non deductus est ad interitum, ac in utriusque viae delectu non eam ingressus est quae ducit ad pejora. Beatus ille est qui ab omni spe rerum hujus mundo semetipsum abstraxit, ac unicam spem suam Deum habet*)»³⁶. Beato, entonces, es quien coloca su esperanza únicamente en Dios y, desde la perspectiva del Bien, es capaz de juzgar las demás cosas, las de este mundo ciertamente, a partir de la perspectiva de la eternidad. Es así como se elige la *vita optima*, la vida virtuosa que conduce a la beatitud definitiva. No por otra razón nuestro autor asevera que Dios es el Bien primero y más perfecto y, en este sentido, el Bien soberano que está por encima de los demás bienes, como se argumenta en la *Homilia in Psalmum CXIV*³⁷.

Vale la pena insistir en que, quienes eligen la vida óptima, que es la vida virtuosa, son inundados por el Espíritu Santo³⁸. Y son susceptibles de esta inundación espiritual en cuanto están libres de las pasiones o perturbaciones (*sed iis qui puri sunt affecti-*

³⁵ *Ibid.*, PG 32, 1121D: «μετὰ τὸν ἀπαρτισμὸν τῶν ἐννοιῶν, οἷον ὁρᾶν δοκεῖ τὸν βίον αὐτῷ σχιζόμενον πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν· καὶ πυκνὸν πρὸς ἑκάτερον τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς μεταστρέφων, παράλληλα κρίνει τὰ ἑκατέρω προσ ὄντα».

³⁶ *Ibid.*, PG 32, 1123A: «Μακάριος οὖν ὁ μὴ περιτραπεῖς ἐκ τῶν τῆς ἡδονῆς δελεασμάτων πρὸς τὴν ἀπώλειαν, καὶ ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ὁδῶν ἑκατέρων μὴ ἐπιβὰς τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγοῦσης ἐπὶ τὰ χεῖρονα. Μακάριος ὁ πάσης ἐλπίδος τῶν κατὰ τὸν κόσμον τοῦτον ἑαυτὸν ἀποστήσας, καὶ μόνην ἔχων ἑαυτοῦ ἐλπίδα τὸν Θεόν».

³⁷ Cf. *Hom. in Psal. CXIV*, PG 29, 483A-493C; un extracto de esta homilía, en castellano, se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 18.

³⁸ Sobre el tema del Espíritu Santo en san Basilio, cf. J. M. Yanguas, *Pneumatología de san Basilio: la divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo*, Eunsá, Pamplona, 1983, 296 pp.

bus»³⁹). Quienes, en cambio, prefieren el pecado o vicio, no pueden ser susceptibles de los dones del Espíritu Santo. Así, comparando la vida como si se tratara de un arte o ciencia (análogamente a como se hace en las filosofías post-aristotélicas que buscan que la vida sea como una escultura), y debido a que todo arte o ciencia mira a un fin, es necesario ver cuál es el fin de la vida humana. Por ende, si el fin de la vida humana está situado en la beatitud, y ésta se encuentra en Dios, se sigue que la manera en que el hombre se acerca a ella es a través de su acción, y ésta consiste esencialmente en alejarse de los pensamientos (o juicios, con mayor exactitud) que lo alejan de Dios y en concentrar sus fuerzas en aquellos pensamientos que lo acercan a Él. Si es cierto que Dios es bienaventurado por esencia, se sigue que quienes lo buscan han de ser partícipes de la bienaventuranza, mientras que «los hombres ignorantes y mundanos desconocen la realidad del bien y colocan a menudo la beatitud entre las cosas sin valor [intrínseco], tales como la riqueza, la salud del cuerpo, el lujo (*Atqui homines ignari, mundique amantes, qui boni ipsius ignorant naturam, res nihili saepius aestimant, divitas, sanitatem, vitae splendorem*)»⁴⁰. Estos bienes pierden su valía si se extravía el alma, pues el hombre, como diría Platón, es una «planta celeste»⁴¹, por lo que san Basilio, en su *Homilia 1x in Hexameron*, siguiendo el Salmo 48 y a san Pablo en su Epístola a los Colosenses, afirma:

³⁹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1124D: «ἀλλὰ τοῖς μὲν καθ' ἀρεῶν τῶν παθῶν».

⁴⁰ *Hom. in Psal. 1*, PG 29, 216C: «Ἀμαθεῖς δὲ ἄνθρωποι καὶ φιλόκοσμοι, ἀγνῶντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν, μακαρίζουσι πολλὰκις τὰ μηδενὸς ἄξια, πλοῦτον, ὑγίειαν, περιφάνειαν βίου». Extracto castellano de esta homilía al Salmo 1, en: *Ascética y moral*, p. 19. El tema de la riqueza material es muy destacado por los santos Padres (así como lo ha sido, en el pasado, para Platón, quien estima que el dinero (χρήματα) es estéril, pues no produce descendencia); argumentos de cuño platónico aparecen justamente en san Basilio, cf. K. M. Summers, *Morality After Calvin*, Oxford University Press, 2017, p. 217; cf. Ph. Wogoman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, op. cit., p. 49.

⁴¹ Cf. M. J. Gatti, «Pianta celesti con le radici lassù. Una metafora dell'esistenza umana nel *Timeo* di Platone», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, CVII/1-2, (2015), pp. 111-118.

Tu cabeza está dirigida hacia el cielo y tus ojos miran a lo alto. Así, pues, si tú te ensucias con pasiones carnales y te haces esclavo de tu vientre y de las pasiones inferiores *te aproximas a los animales sin razón y a ellos acabas por parecerte* (Ps. XLVIII, 13). Otro cuidado te conviene tener: el de dirigirte *hacia las alturas en donde se encuentran* (Col., III, 1) y elevar tu alma por encima de las cosas de la tierra. Encamina tu vida según tu propia conformación; que tu conducta mire a los cielos (*Erectum est ad coelum caput tuum: oculi tui superna intuentur. Quod si unquam et tu carnis affectionibus te ipse dedecoraveris, ventrique et iis quae sub ventre sunt, servieris: Comparatus es jumentis insipientibus, et similis factus es illis. Decet te alia cura, quaerere nimitum ea Quae sursum sunt, ubi Christus est, ac mentem super terrestrial surrigere. Ut conformatus es, ita etiam dispone tuam ipsius vitam*)⁴².

Hay que cuestionarse uno mismo seriamente si se quiere seguir a Dios («*Deum sequi velit*»), o sea, si se quiere dirigir la mirada hacia lo Alto; si es así, entonces hay que declararle la guerra a los vicios que atan a este mundo («*vitiis bellum indixerimus*»). Con un lenguaje de cuño platónico, san Basilio asienta que, así como el pintor fundamenta su actividad en el modelo (*exemplar*)⁴³, de la misma manera quien quiere acercarse a Dios ha de imitar el ejemplo de virtud («*bona imitando*») de los santos («*ad Sanctorum vitas*»). Y puesto que el hombre es alma y espíritu, pues es imagen del Creador, ha de dirigir su mirada hacia el Bien último y fundamental, juzgando los bienes eternos como lo que son y no atribuyéndoles el carácter transitorio de los bienes corpóreos y

⁴² Hom. in Hex. IX, PG 29, 192A-B: «Ἡ σὴ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν διανέστηκεν· οἱ ὀφθαλμοὶ σου τὰ ἄνω βλέπουσιν, ὥς ἐάν ποτε καὶ σὺ τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἑαυτὸν ἀτιμάσῃς, γαστρὶ δουλεύων καὶ τοῖς ὑπὸ γαστέρα, παρασυμβλήθῃς τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὁμοιωθῇς αὐτοῖς. Ἄλλῃ σοι μέριμνα πρόπευσα, τὰ ἄνω ζητεῖν, οὐ ὁ Χριστὸς ἐστίν, ὑπὲρ τὰ γῆναι εἶναι τῇ διανοίᾳ. Ὡς διεσχηματίσθης, οὕτω διάθου σεαυτοῦ καὶ τὸν βίον. Τὸ πολίτευμα ἔχε ἐν οὐρανοῖς», un extracto en: *Ascética y moral*, pp. 20-21.

⁴³ Cf. A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine*, Cascade, Eugene, 2012, p. 34.

terrenales⁴⁴. Los santos son ejemplo fehaciente de que es posible actuar con la mirada puesta en los cielos, por lo que es preciso imitarlos. Así, en la *Homilia x adversus iratos*, san Basilio hace ver que los santos han considerado que el espíritu es lo que en el hombre hay de imagen de Dios, por lo cual pueden servirse incluso de las pasiones para, con mayor ahínco, dominar la concupiscencia y la irascibilidad para encaminarse uno mismo al amor de Dios y para desear los bienes eternos⁴⁵.

Battista Mondin, con su característica lucidez, hace ver que, entre los Padres capadocios, el amarre entre su antropología filosófico-teológica y la moral se encuentra en la tesis de que el hombre es *imago Dei*. Que el hombre sea *imago Dei* transfiere a todo ser humano una nobleza que va más allá de las que se puedan establecer arbitrariamente en el ámbito humano (como el título otorgado por un príncipe, como diría Gregorio de Nisa) o por suerte natural (como la belleza o armonía del cuerpo, nos parece):

Los únicos dos títulos de nobleza a los que conviene dar valor se fundan ambos en la noción de *imago*: el primero está ligado a la naturaleza misma, el segundo al ejercicio de la libertad (de efectuar el bien o el mal) y del logos. El logos ofrece un terreno común en el cual todos los hombres pueden encontrarse. Habiendo sido creados *ad imaginem Dei*, comparten una sabiduría común, a la cual los capadocios dan el nombre de *filosofía*: es ésta una sabiduría común, una forma de saber que obra especialmente en el campo de la moral. Impregnados por una cultura que comparten con sus contemporáneos estoicos y platónicos, los capadocios, lanzados también por su deseo de apostolado, afirman que las exigencias morales son comunes a todos los hombres, y que, en la medida que se atienen a tales exigencias, protegen la *imago Dei* y pueden establecer entre sí un verdadero diálogo⁴⁶.

⁴⁴ Cf. *Hom.* III, PG 31, 204A-205A; *Ascética y moral*, p. 21.

⁴⁵ Cf. *Hom.*, x, PG 31, 364B-368A, *Ascética y moral*, pp. 39-40.

⁴⁶ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 108.

Ahora bien, no debe considerarse que san Basilio, y en esto hay también coincidencia con la teología de otros autores como san Ireneo, desprecia por completo al cuerpo o lo considera una carga o una cárcel, como suele verse desde la filosofía platónica. Al contrario, para el capadocio el cuerpo es parte integrante del hombre. Lo afirma claramente, por ejemplo, en el pasaje siguiente de la *Homilia XXI*: «¿Qué es, pues, verdaderamente nuestro? El alma, principio de nuestra vida sutil e inteligente, que no tiene necesidad alguna de estas cargas terrestres, y también el cuerpo, que es dado por el Creador como vehículo en esta vida. Esto es, pues, el hombre, una mente acomodada y congruentemente ligada a la carne (*Quid autem vere Nostrum est? Anima, qua vivimos, quae tenuis est ac intelligens, cuique nihil eorum quae gravant opus est, et corpus quod ei pro vehiculo ad transigendam vitam a conditore datum est. Hoc enim homo est, mens accomodae ac congruenti carni illigata*)»⁴⁷. Por ello, la imitación de los santos del sermón *De virtute et vitio*, nos parece, debe interpretarse en esta doble valencia: imitación de los santos, sobre todo, en su alma, que no es otra cosa que en los juicios por los que colocan a Dios como Bien último y regente, y corpóreamente, por la manera en que tangiblemente ejercen dominio sobre las «cargas terrestres» a las que a veces el cuerpo se inclina incitado por el vicio. Se trata de los males propios del hombre, como la injusticia, la pereza, la envidia, que oscurecen el brillo natural del alma y que la llevan a vivir en pecado⁴⁸.

Por supuesto que esta imitación referida es constante, como claramente lo plantea el capadocio: «¿De qué manera puede amar la naturaleza racional a Dios? No sólo una acción virtuosa nos vuelve probos y perfectos, sino que es preciso que durante

⁴⁷ *Hom. XXI*, PG 31, 548D-549A: «Τί δὲ ὄντος ἡμέτερον; Ψυχὴ τε, ἣ ζῶμεν, λεπτή τις οὐσα καὶ νοερά, καὶ οὐδὲν δεομένη τῶν βαρυνόντων. καὶ σῶμα, τὸ ταύτῃ δοθέν ὄχημα πρὸς τὸν βίον παρὰ τοῦ κτίσαντος. Τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος. νοὺς ἐνδεδεμένος προσφῶρψ καὶ πρεπούση σαρκί»; un extracto en: *Ascética y moral*, p. 22.

⁴⁸ Cf. *Hom.*, Ix, PG 31, 376A-385B.

toda la vida se efectúen actos de virtud sin fatiga (*Quanta dilectionis in Deum mensura reposcetur a rationali natura? Non enim actio una virum probum absolvit et perficit, sed ad omnem vitam extendi oportet virtutis opera*)»⁴⁹. Dirigir la mirada hacia lo Alto, hacia Dios, permite comprender que el verdadero mal está en dejarse encadenar a los bienes terrenales que no permiten al hombre alcanzar su destino último. Esta dirección hacia los cielos se ejercita mediante la virtud, que visualiza el bien propio del hombre (que es la virtud misma) en cuanto obra voluntariamente en seguimiento del Bien. Esta direccionalidad se debe a que el hombre es *imago Dei* y, por ende, es más que los astros, más que el sol, que no son imagen de Dios. Sólo el hombre trae impresa en sí la imagen del Creador, por lo que le corresponde voluntariamente encaminar su vida hacia el Bien subsistente: la libertad humana es el pivote a partir del cual, por la grandeza del hombre frente a otras criaturas (sólo el hombre es libre⁵⁰), se encamina y cuida de sí. De aquí la importancia capital que tiene la virtud moral, pues ella proviene siempre de la elección voluntaria, nunca de la necesidad, de la coacción⁵¹. En efecto, la virtud moral obra una transformación completa y radical del hombre, la cual, como dice san Mateo (10) a imitación de la serpiente (*prutentes sicut serpentes*)⁵², hay que cambiar la vieja piel, la vieja humanidad, por la nueva. Pero hay que adquirir esta nueva piel, que es de luz y verdad, con firmeza, para evitar ser como la neblina que, a razón de los vientos, cambia su posición. Resulta más laudable la postura firme en la virtud que la cambiante dependiente de las afecciones; desde el punto de vista moral, la virtud es la posesión más preciosa (*«Virtutis exercitatio, pretiosa quidem habenti pos-*

⁴⁹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1126D: «πόσον ἡ λογικὴ φύσις τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τὸ μέτρον ἀπαιτηθῆ σεται; Οὐδὲ γὰρ μία πρᾶξις τελειοῖ τὸν σπουδαῖον ἀλλὰ παντὶ προσήκει τῷ βίῳ τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνερ γείας συμπαρατίεσθαι».

⁵⁰ Cf. *Hom.*, IX, 6-7; PG 31, 344A-345C.

⁵¹ Cf. *Ibidem*.

⁵² Cf. *De virtute et vitio*, PG 32, 1128A.

sessio»⁵³) y es, además, la salud y vida del alma, pues corresponde a su propia naturaleza⁵⁴. Esta posesión de la virtud hace que el agente sea como una estrella que titila en la noche, en la oscuridad de la vida, y se vuelve un faro de admiración para quien lo contempla.

6.3. EL PAPEL DE LA LITERATURA PAGANA Y SU FUNCIÓN EDIFICANTE

Enmarcado asimismo en el campo de la filosofía moral, puede situarse la *Exhortación* a los jóvenes para extraer beneficio de la literatura pagana (Προς τους νέους όπως αν έξ ελληνικών ωφελοίντο λόγων/*Ad Adolescentes. Quomodo possint ex Gentilium libris fructum capere*). No cabe duda, de nueva cuenta, en la afirmación de Jaeger cuando dice: «Orígenes había proporcionado a la religión cristiana su propia teología al estilo de la tradición filosófica de los griegos, pero los capadocios pensaban en toda una civilización cristiana»⁵⁵. Por tal razón, esto es, para conformar una *paideia* cristiana, resulta indispensable recuperar lo que puede ser retomado de la *paideia* clásica. Por tanto, la duda tampoco cabe en la afirmación siguiente con relación específicamente a san Basilio: es un genuino propulsor de la literatura pagana en cuanto permite la formación del carácter del joven⁵⁶. La literatura está llena de enseñanzas morales, como aquella inicial que toma san Basilio de los *Trabajos y días* de Hesíodo: «el mejor

⁵³ *Ibid.*, PG 32, 1129D.

⁵⁴ Cf. *Hexam.*, IX, 4; PG 29, 196B: «Insident autem et nobis virtutes secundum naturam, cum quibus inest animae affinitas quaedam non ex doctrina hominum, sed ex ipsa natura (Εἰσι δὲ καὶ παρ' ἡμῖν αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν, πρὸς ἃς ἡ οἰκείωσις τῆς ψυχῆς οὐκ ἐκ διδασκαλίας ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνυπάρχει)».

⁵⁵ W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 106.

⁵⁶ Cf. P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Los Ángeles, 1998, p. 52. Asimismo, cf. A. G. Holder, «Saint Basil the Great on secular education and Christian virtue», *Religious Education*, 87/3, (1992), pp. 395-415.

es quien por sí mismo comprende lo que debe; que es también bueno aquel que sigue las indicaciones de los otros; pero que el que no es capaz ni de lo uno ni de lo otro es un inepto para todo (*Optimum quidem esse eum qui ex seipso ea quae decent perspicit; bonum verum eum qui demonstrata ab aliis sequitur; eum denique qui ad neutrum idoneus est, ad omnia inutilem esse*)⁵⁷. En efecto, cuando uno no ha encontrado todavía su propio camino, es conveniente seguir el consejo del mejor, del más curtido en la vida, en el sentido de que es quien conoce el fin y, por ende, los medios se le revelan más fehacientemente. Pero el santo afirma que se requiere de una criba, o sea, hay que poseer una suerte de rasero para separar lo útil de los autores paganos de lo que es preciso descartar.

Partiendo de la idea de que la vida futura es más valiosa que la presente y, por ende, que los bienes que en esta última se encuentran, aunque sean bienes, no son definitivos, sino perecederos y sombríos (en el sentido platónico del término), es que hay que concentrarse en los bienes del alma, esto es, sobre todo, en su cuidado («πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν»⁵⁸). Como bien apunta Moreschini, lo útil se refiere a la separación de las cosas terrenas «mediante el ejercicio purificador de la virtud, de inspiración estoica y neoplatónica»⁵⁹. El criterio no es otro que la Sagrada Escritura: tomándola como base, se puede discernir lo que en los autores paganos hay de útil y lo que, al menos, permite conocer la diferencia entre una y otra tradición. Por ello dice que, así como la virtud propia de la planta está en el fruto y las hojas que la visten, «igualmente, para el alma, su fruto primordial es la verdad, pero no está mal que quede revestida de esa sabiduría ajena como de hojas, que al fruto le ofrecen abrigo y un aspecto jugoso

⁵⁷ *Ad Adolescentes*, PG 31, 565A: «ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα ξυνορῶντα, ἐσθλὸν δὲ κάκεϊνον τὸν τοῖς παρ' ἐτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἐπόμενον, τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον, ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα».

⁵⁸ *Ibid.*, PG 31, 568A.

⁵⁹ C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, op. cit., p. 95.

(*ita et animae quoque primarius fructus est veritas ipsa, sed tamen haud ingratus est externae sapientiae amictus, tanquam si folia quaedam fructui et umbraculum et aspectum non inamoenum praebeant*)»⁶⁰. De esta manera, el conocimiento de los paganos es indispensable para revestir a la verdad, para conocer cómo es ella y para permitir penetrar en sus misterios; pero, sobre todo, el pretexto de la literatura permite a san Basilio subrayar la importancia que tiene el aspecto moral por encima de los demás: «Por este motivo, podría ser probablemente el punto final de la evolución de Basilio»⁶¹.

La literatura pagana debe ser edificante, en cuanto se leen en ella acciones buenas o palabras de buenos hombres, con el fin de imitarlos, con el objeto, pues, de parecerse a ellos; y en el caso de las obras y malas palabras, para evitarlas. Sobre todo, no son edificantes los casos en que los mismos dioses de los paganos se traicionan entre sí (como los múltiples amoríos adúlteros de Zeus), o se declaran la guerra entre ellos. El consejo de san Basilio es que el joven debe imitar a la abeja; ésta no toma el néctar de cualquier flor, sino que es selectiva: «Nosotros, si somos sensatos, sacaremos cuanto de esas obras nos sea familiar y connatural con la verdad y pasaremos por alto lo restante (*Nos quoque si sapimus, ubi quantum nobis congruit, ac veritati affine est, ex his scriptis collegerimus, reliquum praetermittemus*)»⁶². Lo que hay que destacar, a fin de cuentas, y es lo más provechoso para la

⁶⁰ Cf. *Ad Adolescentes*, PG 31, 568B: «οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἢ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρι γέ μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα».

⁶¹ C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, op. cit., p. 95. Más adelante se pregunta Moreschini: «¿Era posible trazar un camino que fuese específicamente cristiano, sin primero haber descubierto y comprendido los tesoros del pasado? De este modo, Basilio llega a considerar a los clásicos no como un recorrido alternativo para el crecimiento moral, sino como una parte de la formación cristiana. El reto era obtener una unión moralmente fructuosa con los poetas y literatos paganos», p. 96.

⁶² *Ad Adolescentes*, PG 31, 569C: «ἡμεῖς τε, ἣν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον».

juventud, es que ensalza a la virtud y la condena al vicio («ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπῆνεσαν ἢ πονηρίαν διέβαλον»⁶³). En definitiva: «Y puesto que debemos lanzarnos a esta vida nuestra por medio de la virtud y que a esta la han cantado, y mucho, poetas y prosistas, y mucho más aún los filósofos, habrá que prestarles atención, sobre todo, a tales obras (*Ex quando per virtutem ad nostram illam vitam pervenire nos oportet, de hac autem multa poetis, multa historicis, multo plura philosophis decantata sunt, ad ejusmodo sermones maxime adjungendus animus est*)»⁶⁴.

En el alma del joven la enseñanza de la virtud se imprime con fuerza, pues es todavía moldeable. Con las fuerzas juveniles se está en posibilidades para que, aun a pesar de las fatigas de la virtud, se alcance su cima, como cumbre a partir de la cual se observa la belleza de las obras. Al prestar atención, los cantos a la virtud que hacen los poetas, literatos y oradores, se sigue la senda virtuosa que ellos muestran. Y estos poetas, como hace Homero, enseñan que los bienes humanos, como la belleza, las riquezas y los honores son pasajeros⁶⁵; el único bien imperecede-

⁶³ *Ibid.*, PG 31, 569C.

⁶⁴ *Ibid.*, PG 31, 569D-572A: «Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἡμᾶς ἐπὶ τὸν βίον καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιοῦτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον».

⁶⁵ Es sumamente claro que al teólogo capadocio le preocupa la vida concentrada en las riquezas materiales. Muchos pasajes del *Ad Adolescentes* atestiguan su preocupación, como los siguientes: «Porque quienes se sitúan fuera de los límites de lo necesario, a semejanza de los que van cuesta abajo, no pueden apoyarse en nada ni detener de ningún modo su impulso hacia delante, sino que cuanto más acaparan lo mismo o más todavía precisan para colmar su deseo, según afirma Solón, el de Exequéstides: *De la riqueza ningún límite hay declarado para los hombres*. Y con Teognis hay que contar como maestro al respecto, cuando dice: *Ni deseo ni imploro ser rico, sino que ojalá me sea dado vivir con poco, sin sufrir nada malo*» (IX, 20). «Yo también admiro de Diógenes su desdén hacia todas las cosas humanas por igual, él que se declaró más rico incluso que el gran rey, por tener menos necesidades que este en la vida» (IX, 21). En una de las *Homilías*, Basilio asienta: «Porque nos hemos congregado hoy a celebrar o elogiar no a algún poderoso, y así guárdate no te admires del rico, admira sí la pobreza, que se asocia con la virtud», *Hom.*, XXIII, PG 31, 589B-600B.

ro y estable es la virtud, pues ella permanece no sólo en esta vida, sino también en la futura (sólo habría que recordar los mitos escatológicos de Platón para borrar cualquier sombra de duda). Sócrates, reconocido por muchos como virtuoso (y ejemplo de que la virtud es la perfección del alma que se lleva la vida futura), es retomado por san Basilio como ejemplo pagano máximo, pues ante las afrentas de quien le hace el mal, presta la otra mejilla, como se dice en el Evangelio, de manera que, si los paganos son capaces de vivir así, más puede confiarse en tales preceptos el cristiano⁶⁶. El cristiano sabe que la finalidad reina en el mundo racional, por lo que la cumbre a la que se dirige no es otra que la vida ultraterrena, vida fundamentalmente «del alma (τῆς ψυχῆς)»⁶⁷. Pero tal parece que la regla moral que indica el santo es que no debe procurarse y preocuparse por lo corpóreo más que del alma. La κάθαρσις del alma consiste en librarse de los sentidos, como se dice desde la filosofía platónica, pues en vez de permitir al hombre concentrarse en sí mismo para alcanzar las gracias divinas en la vida futura, lo hacen dedicarse no a sí, sino a las otras cosas que pueblan el mundo sensible:

En una palabra, hay que despreciar totalmente el cuerpo si uno no está dispuesto a sumirse en sus placeres como en el fango o hay que atenderlo sólo, como afirma Platón, «por prestar un servicio a la filosofía», palabras de algún modo parecidas a las de Pablo, que nos advierte que no debemos preocuparnos del cuerpo a impulso de sus antojos (*Uno verbo, totum corpus contemnendum est ei, qui in ipsius voluptatibus quasi in coeno nolit volutari, aut tantum ei indulgendum est, in quantum, inquit Plato, philosophiae inservit, non longe aliter locutus atque Paulus, qui monet nullam corporis habendam curam ad cupiditatum materiam*)⁶⁸.

⁶⁶ Cf. *Ad Adolescentes*, PG 31, 572C-D.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, PG 31, 588C.

⁶⁸ *Ibid.*, PG, 31, 584B: «Ὡς δὲ λόγῳ, παντὸς ὑπεροπτεῖον τοῦ σώματος τῷ μὴ, ὥς ἐν βορβόρῳ, ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορωρῦσθαι μέλλοντι, ἢ τοσοῦτον ἀνθεκτέον αὐτοῦ,

Teniendo en cuenta el tradicional símil del apetito concupiscible e irascible como dos caballos, uno que jala hacia un lado y otro hacia el otro, san Basilio considera que la razón, como el auriga, es quien debe sujetarlos, pues es desastroso para este, como guía, que alguno se descarrie y desboque. La vida de cada quien se ajusta a esta metáfora: la razón es la que comanda y, en los términos platónicos de los que se sirve el padre capadocio, la que como látigo ha de comandar sobre los apetitos meramente corpóreos. La intención de san Basilio es firme y sigue aquí un concepto muy frecuente en las escuelas peripatéticas y estoicas, a saber, el de ὀρθὸς λόγος; según la expresión del propio san Basilio, la *recta ratio* es «guía de la vida (ποιεῖσθαι τοῦ βίου)», que entiende con precisión el capadocio como la capacidad para juzgar con justicia y, en auxilio de la virtud de la fortaleza, para mantenerse firme en el juicio sobre el bien (por ello hay que evitar ser como el pulpo que cambia de color dependiendo de la tierra donde esté andando).

Todo lo anterior se aprende, no sólo en la vida, sino también en los textos, y todavía de manera más acabada en la literatura cristiana. La virtud no se limita a ser un mero adorno, sino lo que viene a configurar el carácter del alma de cada quien; hay que procurarla, como si se tratase de una compañera de viaje, para la vida de cada uno. Cada quien elige el género de vida que apetece, por lo que la moral enseña que ha de elegirse la vida más excelente, y en las elecciones particulares hay que procurar alimentar el género de vida elegido, o sea, la vida excelente, de suerte que la costumbre de su ejecución se vuelva, además de gratificante, el sello del agente moral. Es preciso poner manos a la obra en vistas a la virtud y para evitar caer en la μελαγχολία, en el estado morbosos por el que el alma cae enferma y termina por ser incapaz para salvarse a sí: «Que esto no os pase ahora a vosotros por rehuir a quienes tienen un recto modo de razonar

ὄσον, φησὶ Πλάτων; ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένου, εὐκότα που λέγων τῷ Παύλῳ, ὅς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμῶν ἀφορμὴν».

(ὁ μὴ πάθῃτε τῶν νῦν ὑμεῖς, τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες)»⁶⁹.

6.4. CONCLUSIÓN

Como todos los teólogos capadocios eminentes, san Basilio de Cesarea está preocupado por la vida moral, pues es el género de vida bueno o malo en donde se juega la ganancia o pérdida del hombre. Al igual que sus contemporáneos, san Basilio dedica en prácticamente todas sus obras apuntes sobre problemas morales, por lo que examinar todas ellas resulta una tarea ciclópea. Este trabajo ha buscado recuperar la tercera de sus *Homiliae* y el primer sermón compuesto por san Simeón para visualizar el andamiaje conceptual del que se sirve el padre capadocio, hilando estas dos obras con pasajes selectos de otras obras. Finalmente, y abonando a este andamiaje conceptual, el trabajo revisa la *Exhortación* a los jóvenes para formarse moralmente a partir de la literatura, en donde se observa una asimilación en la que el cristianismo se muestra abierto (Basilio no condena la *paideia* clásica, sino que la considera superada por el cristianismo⁷⁰), a saber, una recuperación de la *paideia* clásica a partir de los cánones del propio cristianismo para configurar justamente, como ha dicho Jaeger, una *paideia* cristiana. La valía de san Basilio como pensador no se circunscribe de manera exclusiva a la teología, sino que es mucho más profunda: abarca a la filosofía y, además, a la cultura cristiana en general, en cuando señala una vía, no sólo vigente para su tiempo, sino para todo cristiano más allá de los estrechos muros de la Capadocia del siglo iv.

⁶⁹ *Ibid.*, PG 31, 589A.

⁷⁰ Cf. C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, op. cit., p. 97.

7. METAFÍSICA, ANTROPOLOGÍA Y VIRTUD MORAL EN SAN GREGORIO DE NISA

7.1. INTRODUCCIÓN

San Gregorio de Nisa es considerado una de las mentes más brillantes de su tiempo, si no es que la más. Filosófica y teológicamente es un claro continuador de las vías trazadas por Filón alejandrino, Orígenes y san Basilio de Cesarea, por lo cual se advierte en el Niseno un cierto afán por la búsqueda incesante de efectuar una síntesis final de la doctrina cristiana. Son muy conocidas sus posiciones teológicas contra el herético Eunomio, el cual, sostenía la tesis de que Dios no es generado, es decir, que Dios posee con propiedad el carácter de ἀγεννησία, mantiene que Cristo no es Dios, sino su primera criatura¹. El Niseno se opone rotundamente a esta posición, aun a pesar de que, como bien relata Mateo-Seco, el lenguaje cristológico en su tiempo está todavía en formación; es más, «en la época de Gregorio, el lenguaje cristológico no había encontrado aún la exactitud que encontrará en el siglo siguiente. Cuando Gregorio llega a sus años de madurez se está concluyendo apenas el gran debate trinitario que ha ocupado todo el siglo iv. El fin del debate se ha hecho posible, entre otras muchas razones, por el esfuerzo en la clarificación del lenguaje llevado a cabo con acierto por los Capadocios y, en especial, por San Basilio»². En el caso de la cristología, la teología de Gregorio Niseno apunta, en su síntesis definitiva, precisamente a que Cristo es el centro

¹ Gregorio se sirve del término ἀγεννησία para caracterizar la posición esencial de Eunomio, es decir, «para describir que Dios Padre en realidad no tiene origen y no depende de algo más». En otras palabras, la divinidad del Padre consiste en ser οὐσία ἀγέννητος, cf. v. H. Drecoll, «Agennesia», en: L. Mateo-Seco— G. Maspero (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010, pp. 9-11.

² L. Mateo-Seco, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *Scripta theologica*, xxxv/1, (2003), p. 90.

de todo lo existente; Cristo es el centro del pensamiento de san Gregorio, como vuelve a decir Mateo-Seco, pues en Él «se unen, sin confundirse *el elemento divino* y *el elemento humano*. Es aquí, en la *práctica* de la comunicación de idiomas, donde Gregorio ofrece, quizá sin intentarlo, el mejor punto de vista para captar el equilibrio de su cristología»³. Haciendo eco del esquema neoplatónico vuelto común en tiempos de san Gregorio, conviene abordar, primero, su teología, pero recuperada desde la perspectiva de la teología racional, esto es, centrándose en el concepto de infinitud de Dios (los neoplatónicos ya han dado al concepto de infinito una acepción positiva⁴); en segundo lugar, el hombre se encuentra ubicado, debido a su carácter de criatura, en vías de un movimiento progresivo infinito, cuyo carácter central viene a ser el ejercicio de la libertad (o libre arbitrio) en vistas a la perfección moral, vía de acceso al fin último del ser humano, que es el Bien infinito o Dios. Es a partir de estas claves teológicas y antropológicas que, a nuestro juicio, puede entenderse la vida virtuosa propuesta por san Gregorio de Nisa.

7.2. LA INFINITUD DE DIOS

Hay dos asuntos principales tratados en *Contra Eunomio* de san Gregorio de Nisa, que es preciso observar. El primero puede considerarse de teología racional, el segundo corresponde al misterio de la Trinidad. En relación con la teología racional, el argumento central del que se sirve Gregorio Niseno para combatir la posición de Eunomio, que defiende la cognoscibilidad de Dios y la ingeneración divina, estriba en contraponer la infinitud de Dios. Además, desde el punto de vista trinitario, el *Contra Euno-*

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ Cf. R. Mondolfo, «Il neoplatonismo», en: *Il pensiero neoplatonico*, La Nuova Italia, Florencia, 1963, p. 24.

mio busca refutar los errores de la secta de los anomeos, arrianos radicales, que habían establecido una «desemejanza de naturaleza» entre las tres Personas divinas⁵. De momento interesa la crítica a la teología racional basada en la tesis de la infinitud divina. La contextualización histórico-metafísica la expone con claridad Battista Mondin, de acuerdo con el cual la tesis de la incognoscibilidad e ingenerabilidad de Dios

ya había tenido convencidos cultivadores en los Padres alejandrinos Clemente y Orígenes, y antes de ellos en Filón y los neoplatónicos. Mérito de Gregorio es haberla recuperado con nuevos y sólidos argumentos. Como fundamento de la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios, Filón, Clemente y Orígenes habían colocado la trascendencia; Plotino la simplicidad del Uno. Gregorio no descuida estas razones, sino que las convalida llamando a su causa la infinitud de Dios y la infinita diferencia cualitativa que separa a Dios de sus criaturas. Dios, según Gregorio, resulta incognoscible e inefable no tanto porque nosotros pertenezcamos al mundo sensible y Él al inteligible, como habían argumentado los Padres alejandrinos y los neoplatónicos, sino porque pertenecemos al mundo creado y finito y Dios, en cambio, al mundo increado e infinito. Siendo creada, la

⁵ M. Fernández, *Análisis teológico del Contra Eunomio I de san Gregorio de Nisa*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 81. En su reconstrucción, Moreschini explica que «Arrio había sostenido que el Padre es absolutamente trascendente y, por este motivo, no puede ser conocido siquiera por el Hijo. En cambio, el neoarriano Eunomio había asentado que el intelecto humano puede conocer la substancia del Padre mediante la comprensión del término que lo expresa, a saber, *no generado*: la substancia de Dios es la *no generación*. En efecto, para Eunomio algunos nombres manifiestan la exigencia de una cosa porque son *según naturaleza* y no convencionales. Tal es el término *no generado*», C. Moreschini, *I Padri Cappadoci*, Città Nuova, Roma, 2008, p. 168. Asienta Fernández, por su parte, en sus conclusiones: «La concepción de Dios de san Gregorio se nos muestra rica en matices. En su obra ha sabido profundizar en la distinción basiliana entre *ousia* e *hipóstasis* en la Trinidad, uno de los logros más acendrados de la teología del siglo IV y en concreto de los Padres Capadocios. A la vez, en este libro apunta ya a la identificación entre *hipóstasis* y *prósopon* que no será sancionada por el Magisterio de la Iglesia hasta el siglo VI», *Análisis teológico del Contra Eunomio I de san Gregorio de Nisa*, op. cit., p. 151.

razón humana no puede excogitar ninguna medida que sea apropiada a la naturaleza de lo increado⁶.

En definitiva, a lo que apunta la doctrina del Niseno es a subrayar, con particular decisión, que la razón por la cual el lenguaje humano no logra abrazar a la realidad de Dios se debe a la infinita distancia que hay entre los nombres (términos) de los que se sirve el hombre, de sus ideas (por más abstractas que sean), de los silogismos que elabora, para abarcar la Realidad infinita de Dios.

En el segundo libro contra Eunomio, a quien Gregorio compara al bíblico Goliath, pero provisto del arte de la palabra (así como el bíblico lo está de la espada), asegura que ha de oponerle la Palabra de Verdad, que no deja de ser simple y rústica. Esta Palabra consiste en afirmar que «el Unigénito es Dios, la Verdad, la verdadera Luz y poder de Dios, y Vida (τὸν μονογενῆ θεόν, ὃς ἐστὶν ἀλήθεια καὶ φῶς ἀληθινὸν καὶ δύναμις θεοῦ καὶ ζωή)» y que no ha habido un momento en que no haya sido, sino que siempre es⁷. El conocimiento que podemos obtener de Dios se da a través de sus obras, como dice la Escritura (Sb 13:5: «pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía (κατὰ τινα τῶν γνωσκομένων ἀναλογίαν εἰς γινῶσιν), a su Creador»). Quienes no aceptan estas tesis son impíos, como los griegos (haciendo del Hijo una criatura), o defienden el error de los judíos (no aceptando que Cristo es el Hijo de Dios). Para Gregorio Niseno, el Hijo, aunque sea «generado», no quiere decir por ello que es «creado» o «fabricado» por el Padre; además, los secuaces de Eunomio hacen equivaler el término «simple» a

⁶ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 114.

⁷ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 12 (teniendo a la mano el texto griego, hemos recuperado las traducciones francesas, inglesas e italianas en nuestra traducción castellana con ligeras variantes, con la salvedad de que este trabajo, más que filológico, es filosófico. Los datos de las obras de san Gregorio utilizadas aparecen enlistadas en la bibliografía final).

«ingenerado», lo cual es inadmisibile para Gregorio. En efecto, simple o indivisible no equivale a ingenerado: simple es lo no compuesto, mientras que ingenerado es lo que no tiene origen. El Hijo de Dios es simple porque no tiene composición alguna⁸: es Hijo porque es de la misma substancia (οὐσία) del Padre; ahora bien, si la misma esencia que hay en el Padre la hay en el Hijo, y si esta esencia es la ingeneración, se sigue que el Hijo es también ingenerado. Dios, desde el punto de vista humano, es el ser creador y demiurgo (fabricador y diseñador, «κτίσιν καὶ δημιουργίαν»⁹); pero, así como la casa construida no equivale a la esencia del constructor, la esencia de Dios no equivale a la generación, sino precisamente la ingeneración. Y el Hijo tiene este mismo carácter: no comienza a ser, como pensarían Eunomio y los arrianos, sino que siempre ha sido y será.

Las conclusiones prácticas a las que lleva la doctrina de Eunomio se reducen a la impiedad, o sea, a que Cristo no sea objeto de adoración, veneración, etcétera, pues, si no es verdadero Dios, tampoco es verdadero Juez o Rey, como dice la Escritura. De ahí la preocupación del Niseno por destacar que el Hijo es Dios y no un derivado del Padre. Con esta doctrina, san Gregorio sostiene que «la naturaleza humana no tiene el potencial suficiente para comprender el ser de Dios (οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ)»¹⁰. Esto se debe a una razón fundamental: la naturaleza de Dios es infinita (ἀόριστος φύσις). Así, si se comparan las criaturas terrestres con las celestiales, se aprecia que hay una enorme distancia entre ellas; y lo mismo sucede entre el hombre y el ángel; pero entre el ángel y Dios hay un espacio también infranqueable. Por ello ase-

⁸ Doctrina asumida y propugnada por el neoplatonismo: Dios o el Uno es «simple y puro», cf. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 1-12. Sobre el concepto de simplicidad en el Niseno, cf. A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, 2009, pp. 175-224.

⁹ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 31.

¹⁰ *Ibid.*, II, 67.

gura el santo: «La barrera que separa la naturaleza no creada del ser creado es grande e impenetrable (πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ὃ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἢ ἄκτιστος φύσις διατετείσχεται)»¹¹. Con gran lucidez explica Moreschini esta distancia inabordable entre el Creador y la criatura: «La imposibilidad de conocer a Dios depende, en primer lugar, de su infinitud, según el Niseno. El intelecto humano, que obra siempre sobre un cierto nivel dimensional, no puede comprender una naturaleza que no tiene dimensiones ni limitaciones ni en el espacio ni en el tiempo (la eternidad)»¹².

Es verdad que incluso en el ámbito físico, el hombre, a través de la observación y el razonamiento, observe, por ejemplo, los planetas, sus órbitas y los ciclos que cumplen, y no logra comprender a cabalidad sus naturalezas. El ser humano no logra apresar, aunque se trate de algo visible, al universo físico, pues los misterios que entraña escapan a la mente finita del hombre; esto se cumple con mayor hondura cuando el hombre pretende comprender a Dios, como asienta san Gregorio Niseno con toda nitidez: «Así también con el Hacedor del mundo: sabemos que Él es, pero admitimos que somos incapaces de comprender su Ser (οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ὅτι μὲν ἔστιν οἶδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἄρνούμεθα)»¹³; aun cuando el hombre tiene la capacidad de sa-

¹¹ *Ibid.*, II, 69.

¹² C. Moreschini, *i Padri Cappadoci, op. cit.*, p. 171. La infinitud es un motivo netamente neoplatónico; aunque está presente en Filón de Alejandría, ha sido Plotino quien la ha subrayado con mayor ahínco. El Uno plotiniano no es infinito por carecer de algo, sino por sobreabundancia de poder: «Y también hay que concebirlo como infinito no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así, es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno», Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-16. Moreschini trae a colación otro pasaje de las *Enéadas* para referir la infinitud, a saber, V, 5, 10.

¹³ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, II, 71, *in fine*.

ber que Dios existe, las capacidades con las que cuenta son limitadísimas frente a la naturaleza del Creador. Usando una bella metáfora, el santo compara la inteligencia humana al infante que, jugueteando con el rayo del sol que entra por la ventana, cree que lo tiene en la mano, cuando en realidad se trata de una «futilidad y engaño»:

Entonces, si la creación inferior, que está dentro del alcance de nuestras facultades perceptivas, se encuentra más allá de los límites del conocimiento humano, ¿cómo puede el que por su mera voluntad constituyó el universo estar dentro del alcance de nuestra mente? Es mera *futilidad y engaño*, en palabras del Profeta, suponer que es posible que alguien mantenga en el pensamiento lo incomprensible. Es como los bebés, que pueden verse en la ignorancia del juego infantil y bastante serios al mismo tiempo. A menudo, cuando un rayo de sol les llega a través de una ventana, se deleitan con su belleza y se abalanzan sobre lo que ven, y tratan de tomar el rayo de sol en la mano, y competir entre sí, y agarrar la luz, atrapar el rayo, como suponen, en dedos entrelazados; pero cuando se abren los dedos entrelazados, el puñado de rayo de sol hace reír y aplaudir a los niños porque se les ha escapado de las manos¹⁴.

De esta manera, los arrianos y los anomenianos pretenden apresar, mediante sus conceptos y silogismos, que no dejan de

¹⁴ *Ibid.*, II, 79-80: «Εἰ οὖν ἡ κάτω κτίσις ἢ μέχρι τῶν αἰσθητηρίων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ γνώσεως, πῶς ὁ μόνῃ θελήματι τὸ πᾶν συστησάμενος ἐντὸς τῆς ἡμετέρας ἐστὶ καταλήψεως; ματαιότης ταῦτα καὶ μανία ψευδής, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, τὸ οἶσθαι δυνατὴν εἶναι τινὴ τῶν ἀλήπτων περίνοιαν. οὕτως ἔστιν ἰδεῖν μικρὰ νήπια διὰ τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ἄγνοιαν παίζοντά τε ὁμοῦ καὶ σπουδάζοντα. πολλὰκις γὰρ ἀκτίνας ἡλιακῆς διὰ θυρίδος αὐτοῖς εἰσρυεῖσθαι περιχαρὲντα τῷ κάλλει πρὸς τὸ φαινόμενον ἵεται καὶ φέρειν φιλονεικεῖ διὰ χειρὸς τὴν ἀκτίνα καὶ διαμάχεται πρὸς ἄλληλα καὶ περιδράσσεται τοῦ φωτός, τῇ περιβολῇ τῶν δακτύλων, ὡς οἶεται, τὴν αὐγὴν ἐνδυσάμενα: ἀλλὰ διαλυθείσης τῶν δακτύλων τῆς ἐμπλοκῆς γέλωτα ποιεῖ τοῖς νηπίοις καὶ κρότον διαρρυῖσα τῶν χειρῶν ἢ τῆς ἀκτίνος λαβή».

ser producto de la mente finita, la infinita Realidad de Dios. Piensan que con los términos son capaces de apresar la naturaleza de la divinidad y, además, lo que resulta peor, negar la naturaleza infinita del Hijo. Ahora bien, que remarque nuestro autor las enormes limitaciones humanas en torno al conocimiento, no significa que Dios sea total y absolutamente incognoscible para el hombre; puede alcanzar cierto conocimiento sobre Él, aunque para alcanzarlo sea preciso adecuarse al surco de la teología apofática. En efecto, el Niseno claramente asienta que, como hiciera el Padre de la fe, que deja su tierra natal para dirigirse hacia la promesa de Dios, alegóricamente hay una referencia a dejar los asideros sensibles para alcanzar los inteligibles, por lo que, en la medida de lo posible, el hombre penetre en la naturaleza de Dios. Pero esta última no deja de ser infinita, por lo que expresamente dice: «conociendo a Dios en la medida de lo posible para que este pequeño poder mortal lo alcance y logre (τοσοῦτον γνοῦς τὸν θεόν, ὅσον ἦν δυνατόν τὴν βραχεῖαν καὶ ἐπὶ κληρον ταύτην δύναμιν ὑπερταθεῖσαν χωρῆσαι)»¹⁵.

Así pues, alegóricamente Abraham, en una lectura claramente fincada en la tradición platónica de parte de san Gregorio de Nisa, pone de relieve que, elevándose la mente humana a partir de las cosas sensibles (la física de los griegos viene a ser, para los capadocios, la «filosofía caldea»), alcanza la belleza de las entidades particulares observadas, vislumbrando la armonía (que es, asimismo, bella) de las entidades celestiales, anhelando visualizar, al final del trayecto, «el modelo original de la belleza (τὸ πρωτότυπον κάλλος ἰδεῖν)»¹⁶. Cuando la mente humana, consciente de sus límites gnoseológicos, comprende que este prototipo de la belleza (por seguir con la escalada platónica del *Banquete*) le supera, advierte precisamente la enorme verdad de que Dios está muy por encima de su poder cognitivo, pero, al fin y al cabo, algo se sabe del Creador: «De hecho, esta

¹⁵ *Ibid.*, II, 86.

¹⁶ *Ibid.*, II, 89. He aquí el uso del lenguaje platónico en todo su esplendor.

es la razón por la que, después de aquel éxtasis que le sobrevino, de visiones sublimes, Abraham se resintió una vez más en la debilidad humana y dijo: *Pero yo soy tierra y cenizas*, que se queda mudo e impotente a la hora de contar el bien que ha mentalmente entrevisto»¹⁷. De esta manera, la fe cristiana, además de ser conocimiento teórico sobre Dios, es fundamentalmente el conocimiento experiencial por el que el hombre espera (a Dios no se lo posee, sino que se le espera). De ahí que, como dicen algunos autores, a lo que conduce a la postre el conocimiento sobre la Divinidad es precisamente al *tacere*, tan querido a los místicos:

Habiendo aprendido, por lo tanto, cuán grande es la diferencia de la naturaleza, deberíamos permanecer calladamente dentro de nuestros límites apropiados. Es más seguro y al mismo tiempo más reverente creer que la majestad divina es más de lo que se puede pensar, que restringir esta gloria con ciertas ideas y pensar que no hay nada más allá de eso¹⁸.

Como se dijo, no es la total ignorancia sobre Dios, pues algo se sabe Él, sobre todo en vistas a rechazar lo falso que se le pueda predicar (contra Eunomio, que Cristo no sea Dios). Pero tampoco es posible penetrar en el ser o esencia de la Divinidad, en razón de que sobrepasa a las capacidades humanas. Aun con todo, sí es posible saber, como lo han hecho ver las Escrituras y los santos, que es poderoso, que no está sujeto al mal, que no es causado y que no es posible abarcarlo con las ideas que se for-

¹⁷ *Ibid.*, II, 90: «Διά τοι τοῦτο μετὰ τὴν ἐπιπεσοῦσαν ἐκείνην ἔκστασιν ἐκ τῶν ὑψηλῶν θεαμάτων πάλιν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην κατακύψας ἀσθένηαν Ἐγὼ δέ εἰμι, φησί, γῆ καὶ σποδός, τοὔτέστιν ἄφωνός τε καὶ ἀνενέργητος ὡς πρὸς τὴν τοῦ νοηθέντος ἀγαθοῦ ἐρμηνείαν».

¹⁸ *Ibid.*, II, 96: «οὐκοῦν μαθόντες, ὅσον τῆς φύσεως τὸ διαλλάττον ἐστί, τοῖς ἰδίους ὄροις δι' ἡσυχίας ἐμμένωμεν. ἀσφαλέστερον γὰρ ἅμα καὶ εὐσεβέστερον πλεον τοῦ νοουμένου τὸ μεγαλοπρεπὲς εἶναι τοῦ θεοῦ πιστεύειν ἢ τισιν ὑπονοίαις τὴν δόξαν αὐτοῦ περιγράψαντα μηδὲν ὑπὲρ ἐκεῖνο οἰεσθαι».

man los hombres, pues su potencia, dada su infinitud, supera con creces las capacidades de cualquier entidad inteligente finita. El concepto de infinitud, entonces, supera de alguna manera la total imposibilidad para conocer a Dios, quien «aparece como no sometido a alguna delimitación»¹⁹.

La infinitud de Dios y las limitadas capacidades humanas conducen a una posición analógica, en cuanto es posible sostener que algo puede decir el hombre sobre el Creador y, al mismo tiempo, sabe que es mucho más lo que se ignora de su naturaleza. La infinitud de Dios, que tiene el sentido de que supera cualquier encasillamiento o determinación que la mente humana pueda formarse sobre Él, conduce a sostener que está por encima de cualquier género de oposición (de lo contrario el maniqueísmo se sostendría teóricamente), es decir, no hay algo opuesto a su propia afirmación, o sea, a su Bondad (no hay, en consecuencia, Mal absoluto), por lo que Dios es el Bien sin limitación, el Bien infinito. El argumento de Gregorio Niseno estriba en afirmar que, si se concibe a Dios como absolutamente ilimitado (ἀόριστος πάντως) con relación al bien (ἐν τῷ ἀγαθῷ), resulta que «ilimitado es lo mismo que infinito (τὸ δὲ ἀόριστον τῷ ἀπείρῳ ταὐτόν ἐστιν)»²⁰. En suma, si Dios es ilimitado, y lo ilimitado es equivalente a infinito, y lo ilimitado se aplica al bien, se sigue que Dios es el Bien infinito. La trascendencia de Dios, en cuanto se sitúa más allá de los límites del universo creado, se basa, por ende, en la infinitud de su naturaleza. «Con esta doctrina, entonces, el Niseno presenta una de sus aportaciones teológicas más importantes, dado que, como se ha dicho, la filosofía griega se resistía a atribuir un verdadero y propio valor a la infinitud»²¹, al igual que había hecho, poco antes de él, Plotino.

¹⁹ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci, op. cit.*, p. 172.

²⁰ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, I, 169.

²¹ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci, op. cit.*, p. 173.

7.3. METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Las consideraciones metafísicas de san Gregorio tienen un correlato insoslayable con la visión que sostiene del hombre. En efecto, aun cuando es lo más cercano para sí, el ser humano no llega a conocerse a sí mismo completamente, menos todavía las realidades sensibles extramentales, criaturas también, y mucho menos a la Realidad infinita, que es Dios; sin embargo, es verdad que algo conoce de todo lo anterior, pero mucho más permanece en el ámbito de lo ignoto. Con todo, este conocimiento claroscuro que el hombre adquiere de sí y de las realidades sensibles y de Dios, es con lo que cuenta el ser humano, y san Gregorio se sirve del bagaje científico-filosófico de su tiempo para exponer el profundo misterio de la existencia humana. En efecto, como bien resalta Giulio Maspero, la antropología del santo es una síntesis entre elementos provenientes de la escuela platónica, aristotélica y la Sagrada Escritura, inspirada particularmente por la obra importantísima e imprescindible de Filón de Alejandría, que ya había armonizado el relato creacional del *Génesis* con el *Timeo* de Platón²².

Sólo Dios es totalmente trascendente a la creación; hay un abismo infranqueable entre el Creador y lo creado, entre lo que es por esencia y lo que es por participación. Como se ha visto, lo característico de Dios es la infinitud, por lo que lo característico de la creación es la finitud. Empero, aun cuando el ser del hombre pertenezca a la creación, posee la infinitud por participación, lo cual significa que es capaz de vincularse progresivamente más a participar de Dios. Con claridad meridiana lo escribe así Boersma: «Nada fue más importante para Gregorio de Nisa que el progreso de la vida espiritual en relación con participar más profundamente del ser de Dios»²³. Siguiendo a Daniélou, Maspero

²² G. Maspero, «Anthropology», en: el mismo y Lucas Mateo-Seco (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010, pp. 37-47.

²³ H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford University Press, 2013, p. 1.

explica que el espíritu humano se define como capacidad para lo divino, de manera que el ser humano,

puesto que es espíritu, está en un progreso infinito y perpetuo, y puede ser él mismo volviendo hacia Dios, el Infinito en acto. Si el ser humano se vuelve con su libertad hacia la materia, dejándola anteponerse a la dimensión espiritual, se siente atraído y aplastado por la limitación, pero si continúa mirando hacia Dios, causa primera de los seres, se custodia en el bien y, en un sentido, de cierta manera, se crea continuamente, transformándose interminablemente en aquello que es más elevado, sin que alcance un límite en su crecimiento hacia el bien²⁴.

En las líneas anteriores, Maspero plantea con toda claridad cómo el hombre se perfecciona si dirige su progreso (que, como se verá enseguida, tiene carácter moral) hacia el Bien infinito.

Ahora bien, Boersma brinda como clave interpretativa el concepto de ἀναγωγή, el cual tiene, para san Gregorio, una connotación profundamente antropológica, además de escatológica. Es cierto que la anagogía apunta al fin de la historia, pero tiene, para él, un significado más bien espiritual: «Su falta de distinción entre alegórico, moral y anagógico apunta así al hecho de que para él el término ἀναγωγή tiene una amplitud de significado que se perdió en el pensamiento medieval posterior»²⁵. El significado de este término implica que se puede participar desde este mundo en las realidades escatológicas del porvenir, de suerte que no implica sólo el significado, vuelto habitual en el medioevo, de «futuro», sino de «elevado»: «Anagogía, entonces, no tiene sólo un significado horizontal (referido a un futuro histórico escatológico), sino también un sentido vertical (que implica un movimiento de las realidades históricas a las espirituales) [...]. El significado profundo del término *anagogía* llama nuestra atención

²⁴ G. Maspero, *Anthropology*, op. cit., p. 38.

²⁵ H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, op. cit., p. 2.

al hecho de que el significado de las Escrituras no se restringe a eventos históricos sino también tiene que ver con las más altas (o celestes) realidades del escatón»²⁶.

Desde la perspectiva de los teólogos capadocios, así como en general de los pensadores antiguos, especialmente de tendencia platónica²⁷, el ser humano, espíritu encarnado, se halla en una lucha constante por adquirir su perfección frente a las fuerzas que pretenden someterlo; el hombre busca liberarse de estas fuerzas, que comúnmente adquieren denominación de terrenales, para acceder a las realidades superiores que indica Boersma, a saber, las celestes o espirituales. De ahí que el hombre se sitúe en un progreso constante para volverse más perfecto persiguiendo al Bien infinito, de manera que el sendero de la ἐπέκτασις puede ser llamado anagógico, a nuestro juicio²⁸. Es claro que san Gregorio Niseno no obvia que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma espiritual²⁹: ambos elementos son creados y unificados por Dios, como se relata en el *Génesis*, en donde, además, se pone de relieve que la meta de la creación es el ser humano³⁰, cuya superioridad con respecto a las demás criaturas del mundo sensible estriba en que posee el elemento racional, fundamento

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cf. J. Buganza, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, op. cit.

²⁸ En seguimiento de Daniélou puede decirse que «San Gregorio de Nisa llama a la extensión incesante del alma desde su inicial relación con Dios a su unión actual con Él, ἐπέκτασις. Ἐπέκτασις es la doctrina de la evolución continua en la felicidad perfecta», L. Petcu, «The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXXIII/2, (2017), p. 772.

²⁹ «Si, por un lado, el hombre, como querían los antiguos, es un microcosmos en el cual se refleja la armonía del universo, y que encierra en sí los planos ontológicos del mundo sensible, por el otro, sin embargo, por su alma racional trasciende al cosmos material: la *akolouthia* del universo, entonces, revela un dinamismo interno que está dirigido a la manifestación del espíritu, el cual constituye el vértice y, al mismo tiempo, el momento de superación de la realidad sensible», E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milán, 1993, p. 33.

³⁰ Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis*, 1.

de la libertad (entendida sobre todo como αὐτεξούσια, como autodeterminación), por la cual el hombre no está sometido del todo a la necesidad de las fuerzas terrenales. Es preciso insistir en que, al igual que para otros capadocios y, en general, para la escuela alejandrina, la libertad es la genuina imagen de Dios en el hombre. El hombre es *imago Dei* porque es capaz de labrar su propio destino y, en consecuencia, está allende a las leyes de la necesidad que gobiernan lo corpóreo. Con toda pulcritud, Mondin explica este aspecto de la antropología de nuestro autor:

Gregorio no hace de la libertad un principio cosmológico universal, como Orígenes, porque no comparte la tesis de una creación simultánea de todos los espíritus y las almas que, al inicio, habían estado a la par y que luego se habían diversificado a causa del uso (bueno o malo) del libre arbitrio. La diversificación, según Gregorio, tanto en el mundo de los espíritus como en el de los cuerpos es obra de Dios mismo. Sin embargo, en lo que concierne al hombre, el Niseno ve en el libre arbitrio el título máximo de perfección y nobleza y, por tanto, lo que lo vuelve mayormente semejante a Dios. Gracias al libre arbitrio el hombre es señor de sí mismo y de todo el universo que lo circunda³¹.

El hecho es que el elemento claramente metafísico y diferenciador del hombre en relación con las otras criaturas sensibles es la libertad, el libre arbitrio, o sea, la capacidad para plegarse a la imagen de Dios, o bien para corromperla. A menudo san Gregorio asume el doble significado de la libertad como la cualidad por la cual algo es opuesto a la esclavitud (como sucede con el cristiano que es libre de las condicionantes terrenales) y como autodeterminación: «distingue muy claramente entre libertad (ἐλευθερία) en cuanto opuesta a la esclavitud (sea física o espiritual) y libertad (αὐτεξούσια) que consiste en la autodeterminación, que es la ha-

³¹ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, op. cit., p. 118.

bilidad humana para escoger entre la virtud o el vicio»³². Es del todo útil insistir en que, sin la libertad, entendida en ambos sentidos, aunque preeminentemente como αὐτεξούσια, no habría manera de argumentar que el hombre trasciende a las leyes de la necesidad y, en consecuencia, no podría hablarse de un progreso en la vida moral distendida al Bien infinito. Sólo el hombre, de entre las criaturas sensibles, se encuentra situado en el camino que lo lleva a obtener el bien moral o a postergarlo volcándose hacia la ofuscación de su elemento divino. Es precisamente este sendero por el bien moral el que lleva hacia Dios, en una suerte de anagogía escatológica que encuentra su momento definitivo en la resurrección, análoga a la de Cristo, que es no sólo verdadero Dios, sino verdadero Hombre.

7.4. LA VIRTUD EN GREGORIO DE NISA

El progreso ininterrumpido de la vida humana en orden a su propio perfeccionamiento tiene carácter anagógico, en el sentido ya indicado de autodirección a las realidades más elevadas y futuras. Ahora bien, es la virtud la que signa una vida que permite a su cultivador dirigirse hacia su fin, no sólo considerando la anagogía en su significado horizontal, sino sobre todo en el vertical³³, esto es, en cuanto la virtud es la marca que el individuo humano ejerce para progresar humanamente, y este progreso tiene un sello indeleblemente moral. Excelentes compendios de la visión ético-ascética del Niseno pueden hallarse en tres obras breves, cuyos títulos son *De professione Christiana* (*Quid nomen professione Christianorum sibi velit*), *De perfectione* y *De*

³² H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, op. cit., p. 153. La libertad entendida en la primera acepción, o sea, como ἐλευθερία, es tildada por Boersma como «physical freedom», mientras que a la libertad entendida como αὐτεξούσια la denomina «free will», cf. *Ibid.*, p. 176.

³³ Cf. *Ibid.*, pp. 2-3.

institutio christiano; estos tres libros ya han sido engarzados entre sí en la edición de las obras completas de san Gregorio efectuada por Jaeger, Cavarnos y Callahan (*Gregorii Nysseni Opera Ascetica*, VIII/1)³⁴. Desde el punto de vista de la reflexión ético-filosófica, el más sobresaliente de estos opúsculos, tanto por su tono como por la temática central abordada, a saber, la virtud, resulta ser *De perfectione*. Ahora bien, como se revela a partir de los títulos que se han dado a estos escritos, es preocupación constante de san Gregorio destacar, además de la importancia del nombre de las cosas, es decir, de los términos que se utilizan para significarlas, el ser mismo de aquello a lo que apuntan. En efecto, en la cuestión planteada de inicio en *De professione Christiana*, a saber, qué significa ser cristiano, afirma que, al responder a esta pregunta, «recibiremos gran ayuda para vivir virtuosamente, ya que nos esforzaremos, mediante una conducta más elevada, en ser verdaderamente aquello que nos llamamos (πολλὴν ἂν λάβοιμεν πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον συνεργίαν, ἀληθῶς ὅπερ ὀνομαζόμεθα τοῦτο καὶ εἶναι διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας σπουδάζοντες)»³⁵. La vida del cristiano está estrechamente ligada a la virtud, de manera que, para saber qué es el cristianismo, saber cómo se vive virtuosamente resulta ser de gran utilidad: quien elige ser cristiano ha de ser, antes que sólo parecer, precisamente virtuoso. En la lucha constante que resulta ser la vida humana, especialmente en aquellos momentos en que se pone a prueba si alguien es un cristiano genuino, esta tentativa se supera manteniendo con firmeza la libertad, ejerciendo la autodeterminación hacia el Bien infinito, la cual se llama con propiedad «virtud».

³⁴ Mención aparte merece *De vita Moysis*, obra que pertenece a la etapa más madura de su autor y a la que hemos dedicado otro trabajo. En su imponente monografía, Boersma trabaja todas estas obras unidas en un solo capítulo, relevando, sobre todo, la virtud como participación (en el caso del *De professione christiana* y *De perfectione*) y paradigma (*De vita Moysi*), cf. H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, *op. cit.*, pp. 211ss.

³⁵ Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 5.

San Gregorio tiene un cuidado notable al exponer la naturaleza del «cristiano», y se extiende en el significado del término en cuanto tal, más allá de la evidencia de que proviene del nombre «Cristo»; baste decir, pues no es el propósito de este trabajo, que de acuerdo con el Niseno «cristiano» significa «Rey» (Sabiduría, Poder, Paz), y lo es en su sentido más eminente: el cristiano es libre de cualquier tipo de sometimiento, tentación, mutación, etcétera, pues Dios es totalmente trascendente y simple, lo cual significa que está más allá de cualquier sujeción; de ahí que el cristiano, en su sentido más radical, es quien realiza su vocación misma de *imago Dei*³⁶. Ser cristiano significa estar en comunión con Cristo, de donde se sigue, para san Gregorio Niseno, que «el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina (ὅτι χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις)»³⁷. Sin soslayar las limitaciones propias del ser humano frente a los atributos eminentes de Dios, el santo recuerda que, ya desde la creación del hombre descrita en el *Génesis*, éste ha sido hecho a *imago Dei*, por lo cual el cristiano verdadero no es otro que quien busca plasmar en su vida la imagen de Dios. Es evidente que el santo no pide igualar a Dios, pues sería un despropósito;

³⁶ Cf. E. Torres, *Areté: La nobleza de vida. Interpretación teológica de la Vida de Moisés de san Gregorio de Nisa*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2012, pp. 527-530.

³⁷ *Ibid.*, 19. Con relación al ser y nombre que se le imponen a la cosa, véase este nítido pasaje: «Pues la naturaleza de las cosas no proviene del nombre que se les da, sino que es la naturaleza real, cualquiera que sea, la que se da a conocer por el significado del nombre con el que se le designa. Por ejemplo, si se le llama hombre a un árbol o a una piedra, ¿acaso por llamarlas así la planta o la piedra se convertirán en hombre? De ninguna manera, sino que es necesario que primero sea hombre y que después sea designado con el nombre adecuado a su naturaleza», Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 10. En consecuencia, primero hay que ser cristiano para ser llamado así. Ahora bien, ya Plotino, siguiendo la amplia corriente platónica, señala la importancia de la imitación, aunque él se sirve más bien del concepto «θεῶι ὁμοιωθῆναι», pero indica que esta imitación se da «por la virtud (ἐν ἀρετῇ)», Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 1, 5. Además, nos parece, el hombre se asemeja a Dios por la virtud, y no significa que Dios sea virtuoso para Plotino, sino que la virtud se refiere más bien al ámbito humano.

más bien pide, siguiendo al Evangelio, que se imite en la medida de lo posible:

Sin embargo, en este aspecto, la afirmación es clara, pues el Evangelio no pide que se mezcle una naturaleza con otra –me refiero a la naturaleza humana con la naturaleza divina—, sino que, viviendo, se imiten en cuanto sea posible sus buenas acciones. Y ¿qué acciones surgen de nosotros semejantes a las acciones de Dios? Apartarse en la medida en que es posible de toda maldad; permanecer libres de sus impurezas en obras, palabras y pensamientos. Ciertamente esto es imitar la perfección divina, la perfección del Dios que está en los cielos³⁸.

Retomando el discurso antropológico, puede decirse que, en el plexo del pensamiento de san Gregorio Niseno, el uso errado de la libertad que ejerce el agente racional es la causa de la caída y del mal. En este sentido, la caída del hombre y el mal no son queridos por Dios, sino por el hombre mismo, el agente libre en cuyo vértice se sitúan aquellas dos corrupciones. Como bien explica Maspero, el ser y el Bien se identifican con Dios, pero el ser humano tiene tal poder que es capaz de elegir, en vez del ser, el no-ser³⁹. Esta búsqueda del no-ser no estriba en elegir el mal

³⁸ Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 26: «ἀλλὰ σαφὴς ὁ περὶ τούτου λόγος, ὅτι οὐ τῇ φύσει τὴν φύσιν, τὴν ἀνθρώπῳ πίνην λέγω τῇ θεῷ, συγκρίνεσθαι κελεύει τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ τὰς ἀγαθὰς ἐνεργείας, καθὼς ἂν ἡ δυνατόν, μιμεῖσθαι τῷ βίῳ. τίνες οὖν εἰσιν αἱ παρ' ἡμῶν ἐνέργειαι πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας ὁμοίως ἔχουσαι; τὸ πάσης κακίας ἀλλοτριουῖσθαι, καθὼς ἂν ἡ δυνατόν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ τῶν παρ' αὐτῆς μολυσμῶν καθαρεύοντας, τοῦτο μίμησις ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τῆς θεῆς τε καὶ τῆς περὶ τὸν οὐράνιον θεὸν τελειότητος».

³⁹ G. Maspero, *Anthropology*, *op. cit.*, p. 41. Dice san Gregorio en un tono más teológico: «Aquel que ejerce de muchos modos su multiforme malicia contra la vida humana para destruirla, se introduce en las mentes como una polilla, inutilizando con su fuerza corrosiva y corruptora la parte en la que penetra; si no se le expulsa rápidamente de la parte invadida, avanza serpenteante a lo más próximo y, al moverse, deja una huella de corrupción en todo lo que toca; si el interior del hombre está firme, presenta sus acechanzas a través de circunstancias externas: o bien invade el tesoro del corazón perforándolo con el placer, o bien arranca la virtud interior del alma por medio de alguna pasión que

por el mal, sino en decantarse por un bien menor en vez de por el bien que debería existir; en otras palabras, en decidirse por la no existencia de los bienes que deberían ser. De acuerdo con la manera en que se ha entendido este fenómeno desde la perspectiva platónica (o platónico-cristiana), lo que sucede es que el hombre, merced a su libertad, en vez de dirimir los asuntos morales haciendo prevalecer al espíritu, lo hace balanceándose hacia la materia. Actuando de esta segunda manera, el hombre se bestializa en vez de humanizarse. Como explica nuevamente con tino Maspero: «Si uno aparta la mirada de Dios y se vuelve hacia la materia, pierde esta capacidad de elevarse a las alturas del espíritu, perdiendo lo que es la verdadera naturaleza humana»⁴⁰. La caída y el pecado han sido causados por el hombre mismo, por el primer hombre que, aun creado inmortal, a causa de su desobediencia y en vistas a purgar su culpa, ha de buscar conducir su existencia de acuerdo con la imagen de Dios, es decir, siguiendo al Modelo de virtud que el propio Dios ha revelado, primero a través de los profetas, y finalmente con el Unigénito. Daniélou apoyaría esta posición pues asienta, recurriendo a varios trabajos del Niseno y de Platón, que

La acrópolis es la sede del νοῦς. Cuando el πάθος se apodera de ella, el λογισμοί, los diversos πάθη, se convierten en tiranos de la cual el alma está cautiva. Nosotros aquí encontramos el tema de la jerarquía de facultades [...]. La acrópolis reemplaza aquí el dintel de la puerta o el auriga. Pero lo que aparece más claro es que los πάθη se vuelven tiránicos cuando han tomado el νοῦς, es decir, que la parte de la imagen de Dios, que reside en el νοῦς, entra a la anarquía de los πάθη: es en la voluntad, ante todo, que el mal se ha de introducir⁴¹.

haga perder el buen sentido con la ira, la angustia o cualquier otra perturbación», *De professione Christiana*, 32.

⁴⁰ G. Maspero, *Anthropology*, *op. cit.*, p. 41.

⁴¹ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1953 (2a. ed.), p. 81. El pasaje platónico que hace referen-

A partir de estas consideraciones, puede parecer más clara la concepción que vierte el Niseno sobre la virtud en el *De perfectione*, teniendo en consideración que «El acento que Gregorio pone sobre la importancia de la libertad en la actividad virtuosa es suficiente para afirmar finalmente que el ser humano puede ser llamado *señor de sí* por su actividad libre»⁴². El tema con el que abre este opúsculo marca la pauta para la reflexión subsiguiente: «El interés por conocer cómo alguien puede llegar a la perfección en la vida virtuosa es coherente con la determinación de que tu vida sea irreproachable en todo (Πρέπουσα τῇ προαιρέσει σου ἡ σπουδὴ ἢ περὶ τοῦ γινῶναι πῶς ἂν τις διὰ τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου τελειωθείῃ, ὥστε διὰ πάντων κατορθωθῆναι σου τῇ ζωῇ τὸ ἀλώμητον)»⁴³. La vida perfecta a la que está llamado el ser humano, sobre todo, el cristiano en la acepción trazada por *De professione Christiana*, es la vida virtuosa, toda vez que para el santo la virtud «denota los hábitos morales (*moral skills*) requeridos para una progresiva participación (μετουσία) en la celeste o escatológica realidad de la vida de Dios»⁴⁴. Naturalmente, Cristo es Maestro de la vida, es decir, Él muestra cómo debe distenderse la vida humana; y san Pablo, de entre los hombres (así como lo ha sido Moisés en el Antiguo Testamento, tema del *De vita Moysis*), que ha conocido en qué consiste ser Cristo de manera ejemplar y ha obrado en consecuencia, no resulta ser un maestro menor. El cristiano verdadero es aquel que se esfuerza en imitar a Cristo y a todo aquel que se ha acercado al modelo del

cia precisamente a la ciudadela o acrópolis (ἀκρόπολις) dice: «[Los deseos] opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses», *República*, 560b (Daniélou, sin embargo, cita 560c).

⁴² L. Mateo-Seco, «Virtue», en: el mismo y G. Maspero (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010, p. 785.

⁴³ Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 1.

⁴⁴ H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, op. cit., p. 4.

Redentor del mundo, pues Él, como explica Boersma, es identificado con la misma virtud⁴⁵.

El cristiano ha de existir de acuerdo con una vida de luz y alejarse de una vida tenebrosa, pues son incompatibles. El drama humano es expresado con toda patencia por san Gregorio Niseno cuando, sirviéndose de la metáfora de la guerra, expone el conflicto interno que experimenta todo aquel que se entrega tanto a la luz como a las sombras:

Puesto que las tinieblas son contrarias a la luz de tal modo que no pueden mezclarse de ninguna forma ni conciliarse entre sí de ningún modo, quien pertenezca a los dos lados y no renuncie a alguno de ellos, puesto que luchan entre sí, es necesario que él mismo se encuentre dividido, ya que, metido en esta contradicción, es, al mismo tiempo, luz y tinieblas: mientras la fe le da su luz, la malicia de la vida esparce tinieblas sobre el esplendor de la razón; y puesto que no hay amistad posible entre la luz y las tinieblas, y no puede haber elemento que una a ambos contrarios, él mismo se convierte en enemigo de sí mismo al inclinarse, dividido en dos partes —a la virtud y al vicio—, y conforme es habitual en las hostilidades, se combate a sí mismo como con un ejército organizado⁴⁶.

Hay un matrimonio indisoluble entre la metáfora de la luz, que se esposa con la razón, la fe y, en definitiva, con la virtud; y entre la oscuridad, que se esposa con las pasiones (para hablar con Daniélou) y con el vicio. En otro orden, quien vive de acuerdo con

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 3.

⁴⁶ Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 16: «Επειδὴ γὰρ αμικτος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος καὶ ἀμεσίτευτός ἐστιν ἡ ἐναντίωσις, ὁ ἀμφοτέρων ἐχόμενος καὶ μὴ θάτερον αὐτῶν μεθίεις τῇ τῶν ἀντιστοιχοῦντων ἀλλήλοις ἐναντιότητι καὶ αὐτὸς κατ' ἀνάγκην συνδιασχίζεται καὶ φῶς κατὰ ταῦτόν καὶ σκότος ἐν τῷ συμμικτῷ βίῳ γινόμενος, τῆς μὲν πίστεως τὸν φωτισμὸν ἐνείσης, τοῦ δὲ σκοτεινοῦ βίου τὴν ἐκ τοῦ λόγου λαμπηδόνα κατα μελαίνοντος. ἐπεὶ οὖν ἀμήχανός ἐστι καὶ ἀσύμβατος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος ἡ κοινωνία, ὁ ἐκατέρου τῶν ἐναντίων περιεχόμενος αὐτὸς ἑαυτῷ πολέμιος γίνεται, διχῇ μερισθεὶς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ἑαυτῷ πρὸς ἀντίπαλον τάξιν ἀντικαθιστάμενος».

la luz, con la razón y la fe, vive de acuerdo con la virtud; quien vive de acuerdo con la oscuridad, es decir, con las pasiones, vive siguiendo la pauta del vicio. Como bien resume Mateo-Seco, «La virtud no se puede dividir. Gregorio entra en detalles sumamente concretos: es absurdo luchar vigorosamente contra los placeres de la carne y al mismo tiempo, dejarse llevar por la tristeza o el orgullo; esto sería lo mismo que no liberarse de la tiranía del vicio, sino simplemente cambiar al amo. Hay que actuar como un buen soldado, protegiendo todo el cuerpo y no solo una parte: es decir, es necesario practicar todas las virtudes, evitando así todas las heridas que el vicio pueda infligir»⁴⁷. Para vivir de acuerdo con la virtud y alcanzar una vida pura y divina, hay que seguir la doctrina de la *μύησις τοῦ Χριστοῦ*. Si Cristo es Sabiduría y Poder, entonces el seguidor concibe lo que es bueno honestamente y, mediante su actuar, lo pone en práctica, de manera que, al unir sabiduría y poder, se vuelve firme la vida perfecta en el imitador⁴⁸. Si Cristo es Paz, entonces el seguidor somete a la carne mediante la ley divina (*τῷ θείῳ νόμῳ*), de manera que se consiga la paz dentro de uno mismo, con lo cual se conjura la guerra interior, alcanzando el carácter de pacífico, o sea, de cristiano⁴⁹. Además, de Sabiduría, Poder y Paz, hay otras denominaciones que se aplican a Cristo como Alimento, Bebida y Roca, pero las que más interesan en este momento son Piedra angular e Imagen de Dios, pues resaltan el ámbito moral y la centralidad de la virtud.

Cristo es Piedra angular en el sentido de que es el principio a partir del cual se cimienta la propia vida del cristiano individual, o sea, el fundamento de la construcción de la alegórica torre que cada uno edifica es sólida si Cristo está colocado como Piedra

⁴⁷ L. Mateo-Seco, «Virtue», *op. cit.*, p. 786. Sobre este argumento ha insistido con suficiencia: A. Raddle-Gallwitz, «Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues», *The Journal of Theological Studies*, LVIII/2, (2007), pp. 537-552.

⁴⁸ Cf. Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 24.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 26.

angular: así, la vida resulta recta, virtuosa, si tiene como cimientto último a Cristo y hacia Él se dirige la construcción que cada uno lleva a cabo. Cristo es corona de la construcción, en definitiva, pues las virtudes se entienden como la rectitud en la fabricación de la torre; quien no efectúa una construcción honesta y recta no es coronado por el Salvador, siguiendo la conocida imagen agónica de la vida cristiana⁵⁰. Por otra parte, Cristo es Imagen de Dios en el sentido de que Él mismo, siendo Dios, para que el hombre tuviese la oportunidad de redimirse, se vuelve Hombre (y, en este sentido, Imagen de Dios); sólo así el hombre caído en desgracia, el hombre viejo, goza de la oportunidad de volver a ser como era al inicio.

Por lo tanto, si queremos llegar a ser también nosotros imagen del Dios invisible, es necesario que se manifieste en nuestra manera de vivir el modelo que nos ha sido propuesto. ¿Qué implica esto? Que viviendo en la carne, ya no vivamos más según la carne. La imagen prototípica del Dios invisible, que vino a nosotros por medio de la Virgen, fue tentada en todo según la semejanza de la naturaleza humana, sin que llegase a la experiencia del pecado⁵¹.

En una admirable síntesis del pensamiento ético del Niseno, y siguiendo la propia metáfora de Gregorio, Giulio Maspero asienta que nuestro autor:

Afirma que los cristianos son como los aprendices de un gran artista, de quien están aprendiendo el arte de pintar. Intentan imitar la

⁵⁰ Sólo baste recordar, por ejemplo, el magnífico opúsculo de san Agustín intitulado *De agone christiano* que da inicio con la imagen de la búsqueda de la corona en la competencia.

⁵¹ Gregorio de Nisa, *De perfectione*, 50: «τὸ ἐν σαρκὶ ζῶντας μὴ κατὰ σάρκα ζῆν. καὶ γὰρ ἡ πρωτότυπος ἐκεῖνη τοῦ ἀοράτου θεοῦ εἰκὼν ἢ διὰ τῆς παρθένου ἐπιδημήσασα ἐπειράθη μὲν κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μόνης δὲ οὐ συμπαραδέξατο τῆς ἀμαρτίας τὴν πείραν. Ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, οὐδὲ εὗρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ».

obra del maestro y, si tuvieran éxito en sus intentos, los lienzos de todos reproducirían la belleza del modelo propuesto. Así, cada uno es el pintor de su vida (τῆς ἰδίας ἑκάστος ζωῆς ἐστι ζωγράφος), en el que el libre albedrío es el corazón de la obra y las virtudes son como los colores que sirven para formar la imagen (*Perf.*, GNO VIII/1, 1,195, 14-196,9). Por eso es necesario que los colores sean puros, para no pintar la increíble pintura del Señor como un rostro feo por la inmundicia del vicio⁵².

Así se entiende que el cristiano es imagen de la Imagen, el cuadro pintado a partir del Modelo, que es Cristo. Los colores y los trazos que ellos marcan son como las virtudes para efectuar el lienzo, el cual, en último análisis, y aun a pesar de que haya oscuridades (pues el pecado no es sino oscuridad, siguiendo esta metáfora), si la obra es un cristiano genuino, tiene más luces que sombras, y un predominio de aquéllas una vez que se ha convertido de manera convencida al cristianismo y se ha asumido el Evangelio. Uno de los colores que indica nítidamente el Niseno es la «humildad» (ταπεινοφροσύνη), otro la «paciencia» (μακροθυμία), que todo espera y que no se encoleriza irracionalmente; cada parte tiene como meta conspirar (συμπνοία) con la totalidad, es decir, las partes han de buscar converger en el todo; en cambio, las pasiones precisamente tienden, en su gobierno irracional, a la separación de las distintas partes⁵³, o sea, a su disgregación. Y es que el hombre que se deja dominar por las pasiones se asemeja a las fieras (como ya destacaba, por cierto, Platón) y, por ende, termina siendo esclavo de aquéllas⁵⁴, lo cual subraya que lo irracional termina por subvertir el orden de las cosas, a saber, que los miembros obedezcan a la cabeza. Por eso dice el santo en un pasaje sublime:

⁵² G. Maspero, *Anthropology*, *op. cit.*, p. 42.

⁵³ Cf. Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 56. Tesis asimismo de cuño platónico, y recuperada profusamente por el neoplatonismo.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 22.

Para que todo el cuerpo permanezca en su estado natural es necesario que cada uno de los miembros esté unido estrechamente con la cabeza. Si suponemos que la cabeza del ser en cuestión es la misma pureza, será necesario que sean puros los miembros que están unidos bajo una tal cabeza; si sabemos que la cabeza es la incorruptibilidad, es necesario que los miembros permanezcan incorruptibles. También las demás cualidades que se contemplan en la cabeza deben aparecer en los miembros: paz, santidad, verdad, etcétera⁵⁵.

Quien actúa bajo esta consigna, bajo la guía de la Imagen que es Cristo, el cual, además, es Mediador, asegura su participación con Dios, pues al perfeccionarse continuamente en la vida moral a través de su autodeterminación se vuelve digno de recibir a Dios en la resurrección de los vivos: se trata, como explica Mateo-Seco, de un don, pues Cristo ha regalado al hombre la oportunidad de unirse a Él, lo cual se vuelve efectivo cuando el agente racional lo sigue e imita⁵⁶. Efectivamente, al ser Dios el principio de la Vida, así como de la Luz, quien se mantiene en conformidad con la virtud termina por acceder al Principio, es decir, a la Vida y Luz, que son Dios mismo. Las virtudes, en este sentido, son las que permiten al hombre vivir con justicia, armonía y paz en vistas a lograr la perfección, lo cual se traduce como coronar la vida con Cristo. Así, actuar de manera virtuosa significa perseguir la Vida, por lo que el virtuoso acrecienta

⁵⁵ *Ibid.*, 57: «καὶ τῆς κεφαλῆς ἀφορίζεται πάντα, καθ' ὧν ἂν τὴν τομὴν ἐνεργήσῃ τὰ πάθη. ἵνα τοῖνυν ὅλον ἐν τῷ κατὰ φύσιν διαμένῃ τὸ σῶμα, πρὸς τὴν κεφαλὴν οἰκείως εἶχειν προσήκει καὶ τὰ καθ' ἑκαστον μέλη, οἷον εἰ καθαρότητα τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας τὴν κεφαλὴν εἶναι ὑποτιθέμεθα, καθαρὰ πάντως εἶναι δεῖ τὰ μέλη τὰ ὑπὸ τὴν τοιαύτην κεφαλὴν συντελοῦντα· εἰ ἀφθαρσίαν νοοῦμεν τὴν κεφαλὴν, ἐν ἀφθαρσίᾳ χρὴ πάντως συνεστάναι τὰ μέλη. οὕτω καὶ τὰ ἄλλα νοήματα, ὅσα ἡ κεφαλὴ νοεῖται, καὶ ἐπὶ τῶν μελῶν ἀκόλουθόν ἐστι καθορᾶσθαι, τὴν εἰρήνην, τὸν ἁγιασμόν, τὴν ἀλήθειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα».

⁵⁶ L. Mateo-Seco, «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta theologica*, xxxiii/3, (2001), p. 602.

su vida de manera exponencial cuando procura los pensamientos, las palabras y las acciones cualificadas de tal manera⁵⁷. El cristiano convencido en su núcleo más íntimo no abandona la senda de la virtud por motivo alguno, la cual tiene continuidad por el pensamiento, la palabra y la obra; antes bien, en la constancia se revela el genuino cristiano, pues se mantiene firme en la lucha venciendo a la pasión, a la tiniebla, con las armas de la razón y la fe. Esta lucha tiene carácter progresivo, en cuanto el agente se halla en ἐπέκτασις, o sea, en progreso infinito en dirección al Infinito, a Dios. Por eso pide san Gregorio, al final del *De perfectione*, de manera lapidaria: «Que nadie se duela, pues, al ver en la naturaleza esta propensión al cambio, sino que, moviéndose en todo hacia lo mejor, transformándose de gloria en gloria, cambie con un crecimiento cotidiano de tal forma que se haga cada día mejor y más perfecto, y nunca piense que ha llegado a la meta de la perfección. Pues la perfección consiste verdaderamente en nunca parar de crecer hacia lo mejor, y en nunca poner límite alguno a la perfección»⁵⁸. En definitiva, la virtud no posee límite, sino que progresivamente se afianza en la naturaleza humana capaz de redimirse, gracias precisamente a la obra salvífica de Cristo, hacia cuya meta ha de dirigirse el pensamiento, la palabra y las obras del cristiano genuino.

⁵⁷ Para san Gregorio, el primer término se encuentra en el pensamiento, pues a partir de él se concibe la palabra y, como consecuencia de esta última, la acción externa (πράξις), cf. Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 80.

⁵⁸ Gregorio de Nisa, *De professione Christiana*, 89: «μὴ τοίνυν λυπεῖσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρεῖττον διὰ παντός ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ' ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ αἰεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. αὕτη γάρ ἐστιν <ή> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στῆναι πρὸς τὸ κρεῖττον αὐξανόμενον μηδέ τινι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα».

7.5. CONCLUSIÓN

La concepción teológica de Dios, de acuerdo con el Niseno, consiste en afirmar la Realidad divina como infinita. Esta concepción permite visualizar que el progreso del hombre, por el hecho de ser criatura, no es nunca definitivo, en el sentido de que el ser humano nunca podrá ser Dios, pues no es esencialmente infinito y, por ende, su perfección no puede alcanzar tal caracterización: el hombre no puede ser, en definitiva, Bien infinito. Sin embargo, esta condición no obsta para llegar a ser «como» Dios, por lo cual el progreso infinito, ἐπέκτασις, tiene un sello anagógico, de elevación vertical a las realidades celestes e imperecederas de las que ya habla el platonismo: por supuesto que la Realidad infinita o Dios es el vértice al que se dirige toda criatura, y máxime la criatura inteligente. Ahora bien, la vida humana está caracterizada por la lucha constante signada por la elección entre la virtud y el vicio, entre la elevación celeste o la precipitación terrenal. De ahí que, siendo Dios el Bien infinito, la vida humana que busca la perfección estriba, para san Gregorio de Nisa, en imitar a Cristo, pues, en su sentido teológico más profundo, como le sucede a san Pablo, el cristiano es quien vive de manera unilateral, eligiendo como cimiento y corona de la propia vida a Dios. Las virtudes representan la consistencia de la vida propia, su unidad, su amalgama, a diferencia del vicio que pretende la disgregación y, por ende, la destrucción del hombre. Puesto que la vida humana está en incesante mutación, como todo lo creado, se requiere del sostén de la virtud para mantener la suficiente cohesión de la existencia, de manera que progresiva e infinitamente se dirija hacia la perfección y fin último, a saber, lo Real infinito. Es preciso vivir de acuerdo con la virtud ya desde la carne para acostumbrarse a no requerir de las cosas del mundo material después de la muerte⁵⁹. De esta manera, nos parece, san Gregorio Niseno con-

⁵⁹ H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Burt Franklin, Nueva York, 1971, p. 56.

tinúa y acrecienta la concepción que sobre la virtud moral habían encauzado los griegos como reflexión filosófica, ahora uniéndola al misterio salvífico de Dios.

8. PERFECCIÓN, VIRTUD Y TEOFANÍA EN DE VITA MOYSIS DE GREGORIO DE NISA

8.1. INTRODUCCIÓN

San Gregorio de Nisa, hermano carnal de san Basilio de Cesarea, continúa la obra de este último y, en cierto modo, es culminación de aquel grupo de Padres de la Iglesia que reciben el nombre de capadocios. Es habitual entre los intelectuales de la época tardo-antigua utilizar un lenguaje común, derivado específicamente de la filosofía en boga de aquel tiempo, a saber, el neoplatonismo, cuyos cultivadores son muchos, pero de entre los cuales destacan, por la grandeza de sus construcciones teoréticas, Plotino, Proclo y Jámblico. Buena parte del discurso cristiano está construido con base en las categorías de la filosofía helénica, y muchas de ellas provienen de la amplia y caudalosa tradición platónica que en numerosos casos aglutinan a la peripatética y la estoica. Ya los grandes representantes de la filosofía religiosa de los primeros dos siglos de nuestra era han sembrado fecundas ideas, y ahora, después de labrado el pensamiento, da enormes frutos entre los filósofos cristianos, cuyas pugnas internas, representadas por los diversos movimientos heréticos y gnósticos, han consolidado la reflexión de la Iglesia. Uno de estos frutos del pensamiento es justamente la reflexión teorética de san Gregorio Niseno.

Es cierto que Heinrich Dörrie ha cuestionado el carácter platónico del movimiento cristiano, incluso de los albores de nuestra era, por la razón de que hay elementos provenientes de la filosofía de Platón, y en general del mundo helénico, que son incompatibles con el cristianismo¹. Es cierto que tesis como la pitagórico-órfica metempsicosis, la estructura jerárquica de la divinidad (sólo hasta cierto punto puede admitirse esta idea, pues son de dominio pú-

¹ La síntesis de su postura con relación a este asunto está contenida en su *Platonica minora*, Fink, Múnich, 1976, pp. 515-522.

blico las múltiples interpretaciones cristianas, en tiempos justamente de los Padres de la Iglesia, sobre Dios, que derivaron en las herejías del monarquianismo, el marcionismo, el adopcionismo y el arrianismo), la eternidad del mundo, etcétera, no son admitidas en el seno de la filosofía cristiana. Sin embargo, ya sea el credo cristiano, ya el desenvolvimiento de la teoría en cuanto filosofía, es decir, en cuanto especulación racional, aunque entreverada con la Escritura, implican elementos que no son estrictamente endógenos al cristianismo mismo. Hay, por el contrario, elementos exógenos que es difícil negar. Y no es que los Padres de la Iglesia, y en nuestro caso los capadocios, discriminen, como se haría hoy en día, la filosofía estrictamente de Platón de sus diversos cultivadores, para quienes se ha creado la nomenclatura de platonismo medio y neoplatonismo. Sin embargo, el lenguaje culto de la época está configurado por estas especulaciones y categorías filosóficas, y los Padres, entre los que se cuentan los capadocios, se sirven de ellas y hasta recomiendan algunas de sus enseñanzas como preparación o propedéutica. En este sentido, nos parece más conforme la tesis de Claudio Moreschini que la de Dörrie; para el primero, los capadocios, como muchos Padres, emplearon la filosofía griega para configurar una doctrina cristiana:

Es verosímil, además, que los cristianos leyeran no sólo a Platón (sobre todo algunos de sus diálogos), sino también a los neoplatónicos contemporáneos y la tradición platónica precedente. No se puede excluir que conocían también algún libro de Plotino que, en algunas ediciones, circulaban junto a los textos de Porfirio que los comentaban. En substancia, el cuadro general de la filosofía platónica es el dotado por Porfirio, mientras que Jámblico parece no haber tenido casi ningún influjo sobre ellos. Tampoco los capadocios podían no tener en cuenta la especulación de la escuela de Alejandría, donde el platonismo ya había sido elaborado de modo profundo. Hay, por ende, muchas voces platónicas².

² C. Moreschini, *I Padri Cappadoci*, op. cit., p. 163.

Ahora bien, en el campo de la especulación volcada a lo práctico, es decir, en lo que suele englobarse bajo la reflexión «moral», puede afirmarse que hay asimismo elementos de continuidad entre la tradición helénica y la cristiana, aunque ciertamente no una mera calca, sino que la filosofía cristiana introduce elementos novedosos. Moreschini insiste en que la ascesis tanto de san Gregorio de Nacianzo como la de san Gregorio de Nisa «no contrastaba, substancialmente, con un cierto tipo de platonismo, puesto que la valoración negativa del cuerpo y los bienes externos estaba ya esbozada, en el fondo, en el *Fedón*»³. De entre las obras que el Niseno ha legado a la posteridad y que permiten visualizar la continuidad entre la ética y la ascesis helénica y cristiana, resalta el *De vita Moysis*, texto que destaca sobre otros, como explica Mateo-Seco:

En *La vida de Moisés*, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada. El pensamiento central es la consideración de la virtud como un progreso al infinito. Gregorio había tratado ya de este asunto anteriormente. Lo había desarrollado con cierta extensión por primera vez en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, y más adelante en el pequeño escrito *Sobre la perfección Cristiana*. En *La vida de Moisés* este asunto constituye la columna vertebral del libro, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada⁴.

Lo que interesa en este trabajo es que, a partir del *De vita Moysis*, es posible observar una continuidad teórico-práctica entre los conceptos de perfección y virtud, para lo cual es preciso obser-

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ L. Mateo-Seco, «Introducción», a: *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid, 1993, p. 20.

varlos desde la perspectiva generalísima del Bien, el cual, para la tradición cristiana, al igual que para la neoplatónica, resulta ser Dios. Después, parece conveniente revisar cuál es la visión del hombre que sostiene la filosofía nisená, en la que se encuentra la división tripartita del alma en racional, concupiscible e irascible, siendo la primera en la que se encuentra la estabilidad y firmeza necesarias para llevar una vida conforme a la virtud; destaca que san Gregorio no propugne la eliminación de las otras dos partes más vinculadas a lo corpóreo, pues equivaldría a mutilar al hombre y obtener de él una visión que no le corresponde. Resulta definitivo que el ser humano, como Moisés lo ha hecho, cultive la vía de la virtud, que es la condición que le permite elevarse a la contemplación de Dios en cuanto es posible. Por ello, nos parece, hay una centralidad en la vida moral que san Gregorio subraya con ahínco y que resulta de mucho provecho destacar.

8.2. VIRTUD, PERFECCIÓN Y LA NATURALEZA DEL BIEN

Utilizando el símil de la carrera de caballos, en la que el espectador está a la expectativa de que su favorito cruce la meta en primer lugar, así se estima a sí mismo san Gregorio mientras visualiza al destinatario de su escrito (presumiblemente un monje más joven que él) en «τὸ τῆς ἀρετῆς στάδιον»: el contendiente está en la carrera por alcanzar la victoria, por lo cual el Niseno le alienta a que siga adelante y lo exhorta para que aumente su esfuerzo. No se trata de un aliento irreflexivo, sino que, así como el padre estimula al hijo para que continúe por la senda victoriosa (ἡίκη)⁵, de la misma manera san Gregorio motiva al presumible monje. Ahora bien, el premio al que aspira el corredor de esta metáfora proviene de arriba, como recuerda san Gregorio a propósito de

⁵ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 1-2 (hemos seguido, para este trabajo, la excelente traducción de Mateo-Seco; para el texto griego hemos retomado, y confrontado en algunos casos la versión castellana, la edición de Simonetti).

las palabras del Apóstol: «olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, al premio que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús» (Flp 3:13-13). Así pues, la vida, entendida como una carrera cuya meta se sitúa en Dios, recibe exhortaciones y motivaciones para promover este movimiento y acelerarlo. Este movimiento es lo que se denomina «vida perfecta» (τέλειος βίος). El *De vita Moysis* explora el itinerario del hombre que busca la perfección para alcanzar el premio de Jesucristo: así como otrora hiciera Filón alejandrino, máximo exponente de la filosofía mosaica, en su obra homónima, la labor emprendida por san Gregorio interpreta el itinerario de Moisés a la luz de la Escritura, lo cual implica, para los cristianos, y a diferencia de lo que ocurre con Filón, los libros neotestamentarios, una auténtica llave para penetrar en los sentidos más enigmáticos que contiene. El monje destinatario del tratado ha de tomar como ejemplo a seguir lo que el propio san Gregorio hace con relación a él, a saber, que ha obedecido a su pedido. Esto hace resaltar la virtud de la σωφροσύνη, sobre todo, teniendo en cuenta que la obediencia a la que el destinatario se ha sometido es voluntaria (ἐκούσιος).

Ahora bien, las Escrituras, que es donde la Palabra de Dios está condensada, son las que muestran la manera en que puede llevarse a cabo la τέλειος βίος. ¿Cómo definir la perfección? ¿Cómo comprender la virtud, que parece ser precisamente el camino a la perfección? Gregorio confiesa, como hiciera Platón también a propósito de los mismos temas, su incapacidad para definir con precisión qué es la perfección y la virtud. Sin embargo, aun cuando no sea posible alcanzar la precisión anhelada, es posible decir algo sobre estos argumentos. De ahí que aclare en qué consiste la perfección con estas palabras: «En todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites, como sucede con la cantidad continua o discontinua»⁶. En el mundo sensible todo ente tiene

⁶ *Ibid.*, I, 5: «Ἡ τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα τῇ αἰσθήσει μετρεῖται

inicio y fin, de forma que la perfección se ciñe a ellos, que son los extremos o límites. Puesto que la cantidad es el elemento común a lo sensible, se sigue que la perfección se puede encerrar en la cantidad misma. «En cambio, con respecto a la virtud, hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite»⁷. La tesis del Niseno justamente se encuentra indicada en estas líneas iniciales, pues conducen hacia la doctrina de la ἐπέκτασις⁸, como se verá más abajo. Resulta sintomático que su postura sea la de san Pablo: ha sido precisamente el oriundo de Tarso quien más se ha acercado a Cristo, por lo cual se reviste como modelo para todo auténtico cristiano. Las palabras que le dispensa a san Pablo no dejan lugar a dudas: «Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia adelante, pues le parecía peligroso detenerse en la carrera»⁹.

Los elementos centrales de la postura de san Gregorio se encuentran compendiados en este último pasaje. En primer término, el Apóstol Pablo resulta ser el modelo de cristiano: lo es en cuanto se ha dirigido a la divinización, por lo cual la expresión «ὁ θεῖος Ἀπόστολος» no se presta a dudas. San Pablo ha logrado ser caracterizado como «θεῖος», esto es, «divino», porque «siempre» ha seguido la senda de la virtud; sin dejarla de lado, siempre se ha dirigido hacia adelante sin detenerse, lo cual señala que el camino de la virtud resulta ser infinito, a diferencia de las perfecciones del mundo sensible, que son finitas. La razón de esto últi-

πέρασι τισιν ὀρισμένοις διαλαμβάνεται, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ, τοῦ τε συνεχοῦς καὶ τοῦ διωρισμένου».

⁷ *Ibid.*: «Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἓνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὄρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὄρον».

⁸ Cf. C. W. MacLeod, «The Preface to Gregory of Nyssa's *Life of Moses*», *The Journal of Theological Studies*, xxxi/1, (1982), pp. 183-191.

⁹ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 5: «ὁ γὰρ πολὺς ἐκεῖνος καὶ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν ὁ θεῖος Ἀπόστολος αἰεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἐμπροσθεν ἐπεκτείνετο· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλὴς αὐτῷ ἦν ἡ τοῦ δρόμου στάσις».

mo se encuentra en la naturaleza misma del bien, por lo cual el texto se prolonga diciendo:

Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites, y sólo es limitado por la presencia de su contrario, como la vida es limitada por la muerte y la luz por la tiniebla; en general, todo aquello que es bien tiene su término en aquello que es considerado lo opuesto del bien. Así como el final de la vida es el comienzo de la muerte, así también el pararse en la carrera hacia la virtud es el principio de la carrera hacia el vicio¹⁰.

El bien es ilimitado: no sólo el Bien en cuanto tal, del que habla enseguida, sino cualquier tipo de bien, en cuanto es reflejo de Aquél. El bien, en términos generales, sólo posee como límite lo que se le opone, a saber, lo que es, en relación con él, el mal. De ahí los ejemplos del Niseno para explicitarlo: la muerte limita a la vida y la oscuridad a la luz¹¹. Lo que interesa a nuestro autor es destacar que, al ser contrarios, no se complementan entre sí, de manera que la vía de la virtud no es la vía del vicio: así como la vida no es la muerte, y en términos absolutos aquélla concluye en ésta, de la misma manera la virtud cesa cuando ingresa el vicio. De esto san Gregorio extrae: «Por esta causa, no nos engañaba nuestro razonamiento al decir que, en lo que mira a la virtud, es imposible una definición de la perfección, ya que se ha demostrado que todo lo que se encuentra enmarcado en unos límites

¹⁰ *Ibid.*: «ὅτι πᾶν ἀγαθὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὄρον οὐκ ἔχει, τῇ δὲ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὀρίζεται, ὡς ἡ ζωὴ τῷ θανάτῳ καὶ τὸ φῶς τῷ σκότῳ· καὶ πᾶν ὅλως ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ τοῖς ἀγαθοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα λήγει· ὥσπερ οὖν τὸ τῆς ζωῆς τέλος ἀρχὴ θανάτου ἐστίν, οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀρετὴν δρόμου ἡ στάσις ἀρχὴ τοῦ κατὰ κακίαν γίνεσθαι δρόμου».

¹¹ Por supuesto que hay otra manera de entender este paso, a saber, como de la luz a la oscuridad o tiniebla, específicamente en la teofanía, como se verá más adelante, cf. H. Xia, «From Light to Darkness: The Progress of the Spiritual Journey according to Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*», en: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III*, Brill, 2014, pp. 540-551.

no es virtud. Y puesto que he dicho que, para aquellos que van en pos de la virtud es imposible alcanzar la perfección, aclararé mi pensamiento con respecto a esta cuestión»¹². El argumento puede ser reelaborado así: la virtud es ilimitada, y si la perfección consiste en la ejecución de la virtud, se sigue que la perfección es ilimitada. Lo que es ilimitado no puede definirse con propiedad; en consecuencia, la perfección es indefinible estrictamente. En consonancia con esta ganancia teórica, el siguiente párrafo tiene una importancia mayúscula: «El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Esta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia»¹³. En suma, Dios es el Bien, como ha subrayado la tradición platónica desde antaño, y neoplatónica, en tiempos de los capadocios.

Con los pasajes anteriores expuestos y buscando armonizarlos todavía más, puede decirse que la concepción del Bien como carente de límite (οὐκ ἔχει), esto es, como lo ilimitado, ya ha sido acentuada por la tradición platónica y, sobre todo, por la neoplatónica. Es de sobra sabido que, entre los ascensos que Platón propone para alcanzar el principio de todas las cosas, destaca la vía del Bien. Los genuinos filósofos son aquellos que están enamorados del espectáculo de la verdad¹⁴, y a ella, en consecuencia, se

¹² San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 6: «Οὐκοῦν οὐ διεψεύσθη ὁ λόγος ἡμῖν, ἀμήχανον ἐπὶ τῆς ἀρετῆς εἶναι τὴν τῆς τελειότητος περίληψιν λέγων· ἐδείχθη γὰρ ὅτι τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετῆς οὐκ ἔστιν. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς μετιοῦσι τὸν κατ' ἀρετὴν βίον ἀδύνατον εἶπον εἶναι τὸ ἐπιβῆναι τῆς τελειότητος, οὕτως ὁ λόγος καὶ περὶ τούτου σαφηνισθήσεται».

¹³ *Ibid.*, I, 7: «Τὸ πρῶτως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ Θεῖον, ὃ τί ποτε τῇ φύσει νοεῖται, τοῦτο καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται».

¹⁴ Cf. Platón, *República*, 275e. Hay un pasaje muy importante en *De vita Moysis* en el que su autor afirma, sin dilación, que la verdad y el ser son lo mismo, de manera que Dios, al ser el Ser, es asimismo la Verdad. El texto dice así: «A mi parecer, esta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser. El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe. Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en

dirigen con todas sus fuerzas. El camino que conduce a la contemplación de la verdad puede caracterizarse como un camino virtuoso, en el sentido de que la virtud transporta al espectáculo de la verdad ya mencionado. Desde la perspectiva de la vía del Bien, la ciencia que se adquiere es tildada como la mayor y caracterizada como «ciencia de la idea del Bien»¹⁵. La *República* pone de realce que los bienes caducos, con los placeres sensibles y, en este sentido, limitados en cuanto particulares, no agotan al Bien. Es aquí donde se inserta aquella metáfora del sol, en cuanto hijo del Bien, a saber, que el sol hace visibles las cosas que pueden caer bajo los sentidos, de manera análoga a como el Bien hace que las cosas inteligibles sean concebidas. Lo que hace que la inteligencia sea tal, es decir, capaz de concebir los inteligibles, es la idea de Bien. Esta Idea de Bien carece de algún límite; por el contrario, «El Bien, por ello, no es el Ser, pues está todavía más allá de éste, superándolo en dignidad y potencia»¹⁶.

Es muy cierto que la concepción positiva de lo «ilimitado» no es propiamente de Platón, pero en él se basan algunos seguidores de su doctrina, que ya ven con ojos óptimos el carácter «ilimitado» del Bien, que es equivalente al Uno, tal como proponen las escuelas neoplatónicas, que son las más prestigiosas en tiempos de san Gregorio Niseno. En efecto, no resulta de maravillar que sea en la fecunda tradición platónica que Plotino haya subrayado

altas meditaciones, conocerá con esfuerzo qué es lo verdaderamente existente —aquello que tiene el ser por su propia naturaleza—, y qué es lo no existente, es decir, aquello que tiene ser sólo en apariencia, al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma», II, 23. El espectáculo de la verdad de Platón puede verse concretado, de nueva cuenta, por esta filosófica descripción del Niseno: «Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor (él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él); aquello que no tiene necesidad de nada ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y que no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad», *Ibid.*, II, 25.

¹⁵ Cf. Platón, *República*, 505a.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 509b.

el carácter positivo de la «infinitud», que corresponde exclusivamente al Principio. Es bien cierto que ya algunos autores de la filosofía religiosa, como Filón de Alejandría, habían destacado este carácter positivo, pero ha sido Plotino quien marca el paso de una concepción negativa a una positiva en el pensamiento griego, pues, para ellos, la infinitud era sinónimo de imperfección. Pero ya Platón, con la caracterización de la Idea de Bien, de alguna manera atizaba por visualizar la infinitud del Bien desde otro ángulo. Para Plotino, el Uno-Bien, que es el Principio de todo lo que existe, es infinito no por carente, es decir, no porque le falte alguna perfección, como podría ser la extensión, sino porque tiene una potencia ilimitada: porque no hay medida alguna que permita mensurar al Bien; al contrario, el Bien está por encima de toda medida y, en consecuencia, por encima del Ser, como ha dicho Platón. En este marco hay que recordar aquellas palabras que plasma Plotino en las *Enéadas*:

Y también hay que concebirlo como infinito no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así, es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno¹⁷.

En términos que corresponden a la filosofía cristiana, san Gregorio remarca, como se ha visto, la infinitud del Bien: «La infinitud de Dios está vigorosamente subrayada y constantemente presente en el pensamiento niseno. En efecto, la infinitud de Dios ha sido utilizada por Basilio, Gregorio de Nacianzo y por el mismo Gregorio de Nisa [...] Gregorio pone en evidencia, como característica de su quehacer doctrinal, la estrecha unión que siempre sabe establecer entre el dogma, la filosofía, la doctrina mística y

¹⁷ Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-16.

el pensamiento teológico»¹⁸. Lo único que se le opone al Bien es su contrario, a saber, el mal, que no tiene estatuto ontológico substancial. Ahora bien, en el caso de la virtud, es claro que no es equivalente al Bien, aunque conduzca hacia a este último. Sin embargo, guarda una cierta analogía con Él. En efecto, el entrado es expuesto por nuestro autor en los siguientes términos precisos: «Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta»¹⁹. Más allá de la crítica justificada que podría hacerse a la tesis de que Dios es la virtud perfecta, puesto que la noción de virtud encierra *a fortiori* la posibilidad de su contrario, la postura del filósofo capadocio resalta los vínculos entre la virtud y Dios, y en este sentido entre el hombre que se perfecciona a sí en vistas a alcanzar a la Divinidad. Si Dios es el Bien, y la virtud apunta precisamente al bien, y el bien es tal a causa del Bien, se sigue que el virtuoso es tal en cuanto busca a Dios. El siguiente pasaje lo recalca todavía más, pero destacando la infinitud de la búsqueda: «En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; se sigue, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás»²⁰. Te-

¹⁸ L. Mateo-Seco, «Introducción», *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁹ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 7: «Ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἀρετῆς ὅρος πλήν κακίας ἐδείχθη, ἀπαρὰ δεκτον δὲ τοῦ ἐναντίου τὸ Θεῖον, ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπερά τωτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται· ἀλλὰ μὴν ὁ τὴν ἀληθὴ μετῴων ἀρετὴν οὐδὲν ἕτερον ἢ Θεοῦ μετέχει, διότι αὐτός ἐστιν ἡ παντελὴς ἀρετή».

²⁰ *Ibidem*: «ἐπεὶ οὖν τὸ τῇ φύσει καλὸν εἰς μετουσίαν ἐπιθυμητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, τοῦτο δὲ ὅρον οὐκ ἔχει, ἀναγκαίως καὶ ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀόριστῳ συμπαρετείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει». Además, cf. E. Ferguson, «God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa», en: *The Greek Orthodox Theological Review*, xviii, (1973), pp. 59-78.

niendo en mente lo anterior, el argumento puede reelaborarse así: si la virtud estriba en la búsqueda del bien, y el bien es tal en razón del Bien, y el Bien es Dios; si, además, Dios es infinito, en consecuencia, la virtud estriba en buscar a Dios y, por ende, su distensión es infinita. Para apoyar esta tesis puede decirse que, si la perfección consiste en alcanzar a Dios a través de la virtud, y si la Perfección, que es Dios mismo, es infinita, se sigue que la búsqueda de Dios no tiene término; por ende, siempre es posible continuar progresando en la virtud.

Esta conclusión, que podría tildarse de pesimista, es reconocida por san Gregorio, quien, en vez de recomendar no cultivar la carrera de la virtud, recuerda las palabras que plasma san Mateo: «Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial» (5:48), interpretando que es mejor buscar los verdaderos bienes que no hacerlo, aun cuando su consecución perfecta o definitiva sea imposible. Sin embargo, en cuanto sea posible, la exhortación consiste en buscar la perfección, de manera que, como concluye nuestro autor, recordando que el pensamiento puede conducir por otras vías con la expresión *τάχα*, remata: «Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien»²¹. Pero este *τάχα* resulta ser la apuesta de san Gregorio, en su inspiración paulina. La apuesta está signada, por otra parte, por las mismas palabras de la Escritura, en este caso en boca del profeta Isaías, quien exhorta a mirar como ejemplo a Abraham y Sara (cf. Is 51:2); la naturaleza humana es la misma, aunque se distinga entre masculino y femenino, y dado que la igualdad natural señala que el hombre se puede decantar por la virtud o el vicio, Dios otorga ejemplos de virtud tanto para varones como para mujeres.

Puesto que el destinatario del texto parece ser un monje varón, el paradigma, en cuanto faro definitivo, es Abraham: «Qui-

²¹ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 10: «τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὥς ἀεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεον ἔχειν, ἢ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστί».

zás la historia de estos hombres ilustres haya sido puesta por escrito detalladamente para esto: para que la vida de quienes vienen detrás se dirija hacia el bien imitando las cosas que han sido llevadas a cabo precedentemente con rectitud»²². De nuevo aparece el adverbio τάχα, como dando a entender que se puede errar, pero en realidad se apuesta con razones por la tesis de que no sólo Abraham, sino también Moisés es faro para dirigir la vida en el camino de la virtud y que, por ello, la Escritura lo propone en cuanto faro²³, y lo es porque es capaz de motivar la μιμήσις en los demás. Es consciente san Gregorio que cualquiera puede objetar cómo es que se puede imitar a alguien cuya vida es muy distinta a la propia. Pero la virtud no se da por ser caldeo o no, o por vivir en Egipto o Babilonia. La virtud, que conduce a la bienaventuranza, no se circunscribe a estas características: puntea a algo más, y a esto es a lo que apunta sobre todo, la segunda parte de *De vita Moysis*. En efecto, el mismo san Gregorio, siguiendo la impronta filoniana, distingue su discurso en la parte histórica, esto es, narrativa, de los principales momentos de la vida de Moisés, y en la parte alegórica o dianoética, en cuanto apunta al sentido espiritual, que compagina con la parte narrativa, con vistas a «obtener una enseñanza sobre la virtud»²⁴.

8.3. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

Y LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN MORAL

En cuanto a la concepción del hombre, ya desde la segunda parte, que es la «teorética» o «contemplativa» de *De vita Moysis*, se

²² *Ibid.*, I, 13: «Τάχα γὰρ καὶ τούτου χάριν ἡ τῶν ὑψηλῶν ἐκεῖνων πολιτεία δι' ἀκριβείας ἱστορεῖται, ὥς ἂν διὰ τῆς τῶν προκατορθωκότων μιμήσεως ὁ ἐφεξῆς βίος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀπευθύνοιτο».

²³ *Cf. Ibid.*, II, 84.

²⁴ *Ibid.*, I, 15: «εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην ἀναζητήσομεν».

puede interpretar que, más allá del nacimiento carnal de Moisés, que se da en tiempos de la ordenanza faraónica de asesinar a todos los varones, lo que interpreta san Gregorio es que el Faraón quiere que sobreviva el aspecto hílico, material, pasional del hombre. No desea que sobreviva, no ya sólo Moisés, en cuanto varón, sino la fuerza de la virtud, pues se rebela no sólo ante el tirano, sino hacia la parte pasional, poniendo en claro que la perspectiva antropológica del Niseno es que el hombre es cuerpo y alma, corporeidad e incorporeidad, pasión y virtud, y que no resulta de ningún provecho sacrificar ésta por aquélla. La naturaleza humana, en este sentido, resulta de la unión de ambos elementos, por lo cual, al ser corpóreo, el hombre está sometido al cambio, como todo lo material extenso. Ahora bien, dado que el hombre es mutable, precisamente en mucho su libertad es como «los padres» de uno mismo; en otros términos, el ser humano es capaz de recrearse a sí, por lo cual cada uno es lo que quiere ser: «Mediante la libre elección, nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio»²⁵. ¿Quiénes engendran la virtud? En sentido alegórico, ¿quiénes son sus padres? Con una eficaz doctrina, san Gregorio asegura que los pensamientos (λογισμοί) son estos «padres»: son los pensamientos, son las ideas las que mantienen la firmeza ante los vaivenes de lo mutable²⁶; además, son los pensamientos, que pueden ser rectos o no, los que conducen, en razón de su rectitud o no, a la virtud o al vicio: «Pero si uno se aparta de los que inducen al mal, dirige sus pensamientos hacia lo mejor y vuelve las espaldas —por así decirlo— al vicio, pone a su propia alma —que es como un espejo—, frente a la esperanza de los bienes, y así imprime en la pu-

²⁵ *Ibid.*, II, 3: «ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασσόμενοι».

²⁶ Para nuestro autor, fuera de Dios, que es Causa y Ser, como Él mismo revela, todo lo demás carece de consistencia ontológica, de forma que lo que es captado por los sentidos y las ideas mismas requieren del Ser para obtener su estabilidad, cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 24.

reza de la propia alma las imágenes y reflejos de la virtud que le es mostrada por Dios»²⁷.

En síntesis, el hombre está compuesto de alma y cuerpo²⁸, y la facultad del libre arbitrio, la προαίρεσις, es el pivote a partir del cual el ser humano se decanta por el bien o por el mal moral²⁹. Y puesto que el hecho de plegarse ya sea hacia el bien, ya hacia el mal, depende de los pensamientos, es decir, que sean estos rectos o erróneos, y son ellos los que brindan firmeza a la corriente de la vida, se sigue que, para efectuar el bien y, por ende, progresar en la virtud, es preciso obtener pensamientos rectos. De ahí que la educación sea un eje central para la filosofía nisená: «Los sabios y providentes pensamientos, que son los padres de este hijo varón»³⁰, esto es, de virtud, son los que proveen de cimientos sólidos para conducirse en la vida, siempre mutable. Rememorando de alguna manera la doctrina platónica³¹, la estabilidad se encuentra en el ámbito inteligible; por ende, para progresar en la virtud, resulta necesario afianzarse en la fijeza de dicho ámbito. Sin embargo, aunque san Gregorio, al igual que su hermano san Basilio, mantiene una posición de apertura hacia la cultura pagana, en especial hacia la filosofía, es igualmente consciente de que no ha engendrado esta última una doctrina tan elevada como la

²⁷ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 47: «Εἴπερ οὖν ἀλλοτριωθεῖ τις τῶν ἐπὶ κακῷ δελεαζόντων, πρὸς τὸ κρεῖττον τοῖς λογισμοῖς ἐπιτρέψας, καὶ οἰονεῖ κατὰ νότου τὴν κακίαν ποιήσειεν, ἀντιπρόσωπον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οἷόν τι κάτω πτρον, πρὸς τὴν ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν στήσας, ὡς τῆς προδεῖκ νυμένης αὐτῷ θεόθεν ἀρετῆς τὰς εἰκόνας τε καὶ τὰς ἐμφάσεις τῷ καθαρῷ τῆς ἰδίας ψυχῆς ἐντυπώσασθαι».

²⁸ «El hombre, en efecto, en virtud de su constitución ontológica pertenece contemporáneamente a dos mundos: al mundo inteligible por su alma, *que resulta de naturaleza y estirpe semejante a las potencias celestes*, y al mundo sensible por su cuerpo», E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, op. cit., p. 30.

²⁹ Hay muchos pasajes que abordan la temática aquí planteada, pero destacan: SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, II, 74, 80, 88.

³⁰ *Ibid.*, II, 7: «Οἱ δὲ σώφρωνές τε καὶ προνοητικοὶ λογισμοί, οἱ τῆς ἀνδρείας γονῆς πατέρες».

³¹ E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, op. cit., p. 26.

cristiana. Aun cuando la nutrición que provee la filosofía es benéfica, no hay nada como la «leche materna» que emana del cristianismo, por lo cual la educación, para lograr un desenvolvimiento adecuado, requiere que el estudiante recurra a las enseñanzas, preceptos y morales de la Iglesia.

Las enseñanzas de la Iglesia permiten dirimir entre los contendientes que pretenden convencer a la propia alma, a saber, el paganismo y el cristianismo, pues mientras el primero conduce a la idolatría, el segundo lo hace a la piedad³²; pero no sólo entre paganismo y cristianismo, sino al interior de este último también hay que estar en guardia frente a las herejías, utilizando como guía la verdad³³. Estas indicaciones se proponen para afirmar que el hombre ha de buscar igualdad en el sentir y el pensar, de manera que el propio deseo sea apacentado por la facultad de la razón, a saber, por el querer, que es racional³⁴. Ahora bien, esto no significa que san Gregorio menosprecie a la filosofía por carecer de un origen tan sublime como sí lo posee la doctrina cristiana; al contrario, se muestra en apertura, como san Basilio, por las enseñanzas filosóficas. Es la manera simbólica en que interpreta que Moisés despose a una mujer extranjera: la unión con la filosofía pagana engendra algo no despreciable: «En efecto, la filosofía moral y la filosofía de la naturaleza pueden llegar a ser esposa, amiga y compañera para una vida más elevada, a condición de que los frutos que proceden de ellas no conserven nada de la suciedad extranjera»³⁵. La purificación que corresponde efec-

³² Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 15.

³³ Cf. *Ibid.*, II, 16.

³⁴ Cf. *Ibid.*, II, 18.

³⁵ *Ibid.*, II, 37: «Καὶ γὰρ ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἂν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς, μόνον εἰ τὰ ἐκ ταύτης κυήματα μὴδὲν ἐπάγοιτο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος». Léase el siguiente apunte de Simonetti: «*l'atteggiamento dei cristiani anche colti verso la filosofia greca fu caratterizzato sempre da incertezze e ambiguità, pur là dove l'apertura era più sensibile. A prescindere infatti da chi, come Taziano o Tertulliano, la giudica del tutto negativamente (salvo poi a servirsene in abbondanza), anche chi —come Giustino, Clemente, Origene— è meglio disposto*

tuar a la filosofía consiste en la eliminación de lo terrenal, para que quede lo más granado, lo más inteligible, esto es, lo más espiritual. Los ejemplos de que se sirve el Niseno son claros: la filosofía sostiene la inmortalidad del alma, lo cual es verdad, pero yerra al sostener la metempsicosis; sostiene que Dios existe, pero es material; que hay Demiurgo, pero requiere que preexista la materia, etcétera.

Ahora bien, el hombre tiene el deber de tender hacia lo más sublime, y esta conducción se efectúa a través de la inteligencia. Los bienes de la sensibilidad son, por su propia naturaleza, caducos e insuficientes, en cuanto son como bienes de barro, o sea, constituidos por los elementos de la naturaleza física, como el agua y la tierra. Una vez consumidos, se requiere de nuevos bienes de este tipo para satisfacer la parte sensitiva del hombre:

En efecto, quien ha dado satisfacción a su pasión en cualquiera de las cosas por las que se ha afanado, nuevamente se encontrará vacío con respecto a aquello mismo, si es lanzado por la pasión hacia alguna otra cosa. Y si se sintiese satisfecho por esta cosa, se encontrará de nuevo vacío y con capacidad de desear alguna otra cosa. Y esto no cesará en absoluto de actuar en nosotros, hasta que nos sustraigamos a la vida material³⁶.

nei suoi confronti non dimette mai un atteggiamento di diffidenza: infatti, se da una parte la filosofia pagana veniva considerata utile per l'approfondimento razionale delle verità della fede e per la stessa comprensione delle sacre Scritture, dall'altra essa presentava molte dottrine inconciliabili col dogma cristiano [...] Anche Gregorio, la cui apertura alla filosofia greca è particolarmente significativa, non abbandona questa tradizionale ambiguità: qui egli dà un giudizio molto negativo, come in Eun. I 344 sgg. [...]; ma poco oltre (II 37 sgg.) il suo atteggiamento è molto più aperto», M. Simonetti, Lettera e/o allegoria, op. cit., p. 276.

³⁶ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 61: «Ο γὰρ πληρώσας ἑαυτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἔν τινι ὧν ἐσπούδασεν, εἰ πρὸς ἕτερόν τι τῇ ἐπιθυμίᾳ ῥέψειε, κενὸς πρὸς ἐκεῖνο πάλιν εὐρίσκεται· κὰν γένηται τοῦτῃ πλήρης, τῷ ἑτέρῳ πάλιν κενὸς τε καὶ εὐρύχωρος γίνεται. Καὶ τοῦτο οὐ παύεται διὰ παντὸς ἐν ἡμῖν ἐνεργοῦ μενον, ἕως ἄν τις ὑπεξέλθοι τοῦ ὕλῳδους βίου». El modo de vida del virtuoso no es necesariamente grato a los sentidos, pero está lleno de esperanza, cf. *Ibid.*, II, 193.

Es de destacar que la manera en que el propio Niseno describe al apetito sensible recuerda a un ciclo del que es necesario escapar, so pena de quedar atrapado en él. En efecto, el apetito concupiscible tiende hacia un bien sensible, el cual, satisfecho, de nueva cuenta deja en el vacío al apetito que, otra vez, tiende al bien sensible, de manera que produce hasta hartazgo su actualización continua, como con aquel que tiene sed y, aunque se sacie de agua, de nueva cuenta requiere satisfacerse.

Por lo anterior, no maravilla que nuestro autor conozca y secunde la doctrina del alma, de origen platónico, de acuerdo con la cual ésta se divide en las partes racional (λογιστικὸν), concupiscible (ἐπιθυμητικὸν) e irascible (θυμοειδές). La parte racional es la que está por encima, como rectora del alma, de suerte que las otras dos están por debajo y apuntalan a la primera. La mente de san Gregorio estima que las partes concupiscible e irascible apuntalan a la racional y esta última gobierna. En efecto, el apetito irascible impulsa al «valor» (ἀνδρεία), mientras que el apetito concupiscible conduce a la participación del «bien» (ἀγαθός), y este impulso y participación es equilibrado por la razón³⁷. Por lo anterior, en un apunte de antropología moral muy clarividente, escribe el Niseno:

Mientras el alma se halla estabilizada en esta disposición, estando asegurada por pensamientos virtuosos como si fuesen clavijas, se da una cooperación para el bien de todas las facultades entre sí: la parte razonable da seguridad por sí misma a las partes que le están sometidas y, a su vez, recibe el mismo beneficio por parte de ellas³⁸.

³⁷ Cf. *Ibid.*, II, 96. La razón última para someter la concupiscencia es la Pasión de Cristo, cf. *Ibid.*, II, 273-277.

³⁸ *Ibid.*, II, 97: «Ὡς ἂν οὖν ἡ ψυχὴ τῷ σχήματι τούτῳ κατασφαλισμένη τύχη, καθάπερ τοῖς γόμοις τοῖς κατ' ἀρετὴν νοήμασι τὸ βέβαιον ἔχουσα, ἐν πᾶσι δι' ἀλλήλων γίνεται ἡ πρὸς τὸ καλὸν συνεργία, παρέχοντος ἤδη δι' ἑαυτοῦ τοῖς ὑποβεβηκόσι τοῦ λογισμοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ ἐν τῷ μέρει παρ' ἐκείνων τὴν ἴσιν χάριν ἀντιλαμβάνοντος». Es bajo esta perspectiva que hay que interpretar el bautismal pasaje de II, 125.

En este espléndido párrafo, el filósofo capadocio hace ver que el genuino equilibrio de la virtud no pasa por la anulación de los apetitos sensible e irascible, sino por su armonización en vistas a apuntalar el bien superior del hombre, que es de carácter inteligible y es, en consecuencia, captado sólo por la razón. Cuando se tergiversa el orden natural, que señala el gobierno de la razón, es cuando brota el desequilibrio moral del hombre y, en consecuencia, el vicio se instala en la naturaleza humana.

8.4. SOLEDAD, VIRTUD Y TEOFANÍA

Una vez visualizada la continuidad indefinida que hay entre virtud y perfección, la cual se debe a la infinitud del Bien, y una vez visto que es en la razón, en los pensamientos, donde puede hallarse la estabilidad y firmeza que se requiere para mantenerse en la virtud, es posible inteligir cómo la vía de la virtud que se plasma en Moisés es ilustrativa para la vida de todo cristiano. Cuando irrumpe la primera teofanía a Moisés³⁹, ésta se da en un momento de soledad: su protagonista está en cierto modo en paz y reposo: «Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación»⁴⁰. La zarza encendida, donde se le manifiesta Dios a Moisés mientras apacienta a sus ovejas, le ilumina y despierta los sentidos de la vista y el oído; ambos se agudizan, pues ven lo que antes no visualizaban y escuchan nuevos mensajes y, por ende, aprende doctrinas muy

³⁹ Hay tres teofanías en la vida de Moisés, de acuerdo con san Gregorio, a saber, la zarza ardiente, el monte Sinaí y la hendidura de la peña. Nos interesan, para este trabajo, básicamente las dos primeras, aunque la última aparece de alguna manera hacia el final del documento.

⁴⁰ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 19: «Θεὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια ἡ ἐμφανισθεῖσα τότε διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκείνης φωταγωγίας τῷ Μωϋσεῖ». A propósito, cf. P. Kariatlis, «Dazzling Darkness: The Mystical of Theophantic Theology of St. Gregory of Nyssa», en *Phronema*, 27/2, (2012), pp. 99-123.

puras⁴¹. Pero resulta de importancia nuclear la manera en que san Gregorio enfoca la teofanía, a saber, en las condiciones previas de Moisés, que ya ha optado por las doctrinas de la *traditio* y por equilibrar su sentir con su pensar, que es la guía segura para la vida. La razón es la que ilumina a las demás facultades para regirse por lo objetivo. Además, Moisés, en el momento narrado, se encuentra solo, y es ahí donde halla a Dios gracias a que Él se manifiesta. Pero hay un apunte más, a saber, el camino de la virtud. Este sendero es el que permite al hombre dirigirse hacia el conocimiento; es condición necesaria alcanzarlo, por lo que dice: «síguese que este camino de la virtud nos conduce al conocimiento de aquella luz, que se ha abajado hasta la naturaleza humana»⁴². La opción por la doctrina verdadera, por concentrar el pensamiento en ella, es la marca del sendero que señala cómo ha de comportarse el hombre para ser digno de recibir el conocimiento de Cristo, representado en este caso como luz. Ahora bien, Moisés alcanza la zarza al despojarse de su envoltorio terrenal y concentra su inteligencia en la luz que brota de la planta, la cual ilumina sus facultades superiores. Al captar esta luz, que es la Verdad, Moisés se capacita para ayudar a los otros («históricamente», a los hebreos bajo el dominio egipcio), esto es, libera a los que están sometidos a la tiranía, no sólo *de facto*, sino de las «malas artes»⁴³. Recibe Moisés la doctrina con la cual ha de combatir al Faraón y sus secuaces, la cual se representa mediante el báculo que se transforma en serpiente para devorar a las culebras egipcias. Pero Moisés ya ha cultivado, para lograr todo esto, el camino de la virtud por sí mismo, de manera que se ha preparado a sí para alcanzar las más altas cumbres de la contemplación.

San Gregorio tiene una concepción sobre la virtud en el *De vita Moysis* muy cercana a la visión filosófica tradicional, sobre

⁴¹ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 20.

⁴² *Ibid.*, II, 20: «ἀκολούθως ἡ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγή προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκείνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως».

⁴³ Cf. *Ibid.*, II, 26.

todo, de cuño aristotélico, a saber, la visión de la virtud como μεσότης. En efecto, caracteriza la virtud como término medio, o al menos a eso apunta su aseveración que dice que la virtud es el camino «real» o «estrecho» entre dos precipicios; resulta peligroso precipitarse tanto a un lado como al otro. Efectivamente, «todo vicio nace o por defecto o por exceso en el obrar con respecto a la virtud. Así con respecto al valor, la cobardía es una falta de virtud, y la temeridad un exceso: lo que está libre de estos extremos se encuentra situado en medio de los vicios que se encuentran a sus flancos. Eso precisamente es la virtud»⁴⁴. La virtud es mediadora en cuanto permite templar los dos excesos, que se vuelven extremos, como en el caso del libertino, que se entrega al placer, y el del encratita, que proscribe incluso el matrimonio. La virtud conveniente, que resplandece por su sabiduría y mediar entre el libertino y el encratita, es la σωφροσύνη.

Ahora bien, hay que destacar que la vida de la virtud es una suerte de lucha constante en la cual, ante el primer brote del vicio, es preciso hacerlo desaparecer: así interpreta san Gregorio, al igual que Orígenes, la narración histórica de la última de las plagas contra los egipcios⁴⁵. Estos primeros brotes del mal moral se refieren a las pasiones, no en cuanto malas en sí, sino en cuanto conducentes a las acciones que sí son cualificadas como vicios. En efecto, el deseo engendra al adulterio y la cólera al homicidio. Por tanto, resulta necesario, en orden al bien, desterrar lo más pronto posible las pasiones que eventualmente causan las acciones malas moralmente, de suerte que el vicio sea expatriado del alma del hombre, análogamente a como aquel que golpea la cabeza de la serpiente elimina súbitamente hasta la cola⁴⁶. La vida

⁴⁴ *Ibid.*, II, 288: «διότι πέφυκε πᾶσα κακία ἢ κατ' ἔλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπτωσιν ἀρετῆς ἐνεργεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τῆς ἀνδρείας ἔλλειψίς τις ἐστὶν ἀρετῆς ἢ δειλία, ὑπέρπτωσις δὲ τὸ θράσος· τὸ δὲ ἐκατέρου τούτων καθαρεῦον ἐν μέσῳ τε τῶν παρακειμένων κακιῶν θεωρεῖται καὶ ἀρετὴ ἐστὶ».

⁴⁵ *Cf. Ibid.*, II, 92.

⁴⁶ *Cf. Ibid.*, II, 94.

en la virtud parece amarga al inicio, y es lo que interpreta san Gregorio a propósito de las aguas del Mara: les parecen amargas a los israelitas, pero una vez que Moisés arroja la vara (la Cruz, según su simbolismo) aquéllas se vuelven dulces, como dulces son los premios que la virtud engendra⁴⁷.

Aunque la doctrina cristiana, que es la que compendia de manera excepcional la vía virtuosa que ha de seguir el hombre en vistas a alcanzar la Divinidad, sea aceptada por el creyente, no deja de ser objeto de la fuerza del «enemigo» (ya sea Satanás, el demonio que conduce al vicio, ya el faraón, en el caso de la narración mosaica), que impele con gran energía, y por lo cual la lucha espiritual se libra en términos gravosos. No gratuitamente Daniélou expresa que «La realidad de la tentación ocupa un lugar considerable en las obras de Gregorio, pero especialmente en la *Vida de Moisés*»⁴⁸. En efecto, los ataques de la tentación hacen presa al hombre, sobre todo al inicio de su conversión gracias a la Palabra⁴⁹. Pero ella también se presenta en las distintas etapas de la *via virtutis* que interpreta el capadocio, como cuando, ya puesto en marcha el seguidor de la virtud en su seguimiento del modelo, en este caso de Moisés, es atacado por las tentaciones, represadas por los egipcios que persiguen al pueblo de Israel⁵⁰. También en otras etapas de la ascensión hacia Dios está presente la tentación, que se muestra como un cebo para las pasiones, de suerte que los placeres arrastran impuramente al hombre de nuevo hacia abajo con tal de atarlo a la materialidad que desprecia lo espiritual⁵¹.

La vía de la virtud es necesaria para emprender la ascensión a las cumbres especulativas. En efecto, el monte Sinaí compendia

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, II, 132.

⁴⁸ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944, p. 87.

⁴⁹ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 56.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, II, 117 y 122.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, II, 297.

en sí un inabarcable conjunto de símbolos, entre los que destacan los místéricos para la tradición mosaica. Ya la indicación de purificarse, de abstenerse de los placeres carnales, como la unión conyugal, por un periodo de tres días, para efectuar el ascenso, es síntoma de la iniciación en el misterio que transmite este evento bíblico. Las tinieblas envuelven al Sinaí y, aun cuando Moisés ha sido objeto de la teofanía divina en el evento de la zarza ardiente, no deja de ser presa del miedo y su cuerpo, al temblar, lo pone de manifiesto⁵². Pero no es sólo la tiniebla, que impacta directamente a la vista, la que genera el miedo, sino también el oído, pues un ruido insoportable hace presa de los tímpanos a los presentes. No deja de ser aterradora la circunstancia de ascenso por el Sinaí para el grupo que se ha purificado. Este ruido terrible se expresa, explica san Gregorio, como «mandatos divinos (θεῖα διατάγματα)»⁵³. Esta es la razón por la cual la multitud (λαὸς) pide a Moisés actuar como intermediario, como «mediador de la ley (μεσιτευθῆναι τὸν νόμον)»⁵⁴. Moisés precisamente deja de experimentar el temor, traducido en cierto modo como pesadez, una vez que acepta el encargo y se encamina solo en el trayecto del Sinaí (nuevamente se dirige en soledad, como en el caso de la primera teofanía). Es aquí donde el Niseno redacta este bello y sobrecargado texto, por la multiplicidad de sentidos que conlleva:

En efecto, habiendo entrado en el santuario de la mystagogia divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible, pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte,

⁵² Cf. *Ibid.*, I, 43.

⁵³ *Ibid.*, I, 44.

⁵⁴ *Ibid.*, I, 45. En la versión de Simonetti, hay una variante importante, pues en vez de decir μεσιτευθῆναι τὸν νόμον está escrito «μεσιτευθῆναι τὸν λόγον», lo cual significa «mediador de la palabra», y de hecho el patrólogo romano traduce «la parola di Dio attraverso di lui». Todo indica que corresponde más el término ley por dos razones: (i) inmediatamente se hace referencia a los ordenamientos divinos («θεῖον εἶναι παράγγελμα») y (ii) en cuanto el aparte anterior hace referencia a los «mandatos» (διατάγματα) de Dios.

levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia⁵⁵.

El santuario referido (ἄδυτον) es lo interior, lo más íntimo, lo más nuclear de la mystagogía de Dios. La expresión «sin ser visto», como la traduce Mateo-Seco, resulta equivalente a la de Simonetti, a saber, «*diventato egli stesso invisibile*», pues como ha enseñado la tradición platónica, que esta expresión cristiana que escribe san Gregorio es cima de la especulación, es preciso elevarse de lo sensible para alcanzar lo inteligible; es necesario pasar de lo audible para adquirir la doctrina que supera a la palabra. Pero la expresión final, propia de la teología negativa, como ha destacado también Daniélou, es sobre todo propia de la tradición platónica que coloca al Bien por encima del Ser, en el sentido de que ni siquiera la palabra que expresa al ser, mucho menos el discurso, accede a la Divinidad directamente.

Una vez en tal cima, Moisés recibe los «mandamientos divinos (θεῖα προστάγματα)», cuya finalidad consiste en enseñar sobre la virtud, «ἀρετῆς διδασκαλία», mostrando con ello, nos parece, que lo fundamental, esto es, lo central de la revelación opera en el orden de la moralidad. Es cierto que la moralidad no se transforma sino a través del conocimiento, pero el fruto último del conocimiento es la transformación de la vida moral. El conocimiento y la acción están trabadas íntimamente; por ello, dice san Gregorio, el punto capital de la enseñanza de la virtud es la εὐσέβεια, la piedad, «y tener una concepción acertada en torno a la naturaleza divina (καὶ τὸ τὰς πρεπούσας ὑπολήψεις περὶ τῆς θείας φύσεως ἔχειν)»⁵⁶. Esta concepción es interpretada, en

⁵⁵ *Ibid.*, I, 46: «Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυείς, ἐκεῖ τῷ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὁρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι' ὃν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι τῷ Θεῷ ἐξελεθῆναι πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τίνα ὅρους κορυφῇ, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεῦειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις».

⁵⁶ *Ibid.*, I, 47.

el más puro estilo platónico, como la naturaleza que supera todo concepto y representación, pues está por encima de cualquier categorización y, por ende, más allá del Ser. Se trata de una naturaleza que trasciende todo aquello que puede ser clasificado de alguna manera, cualquiera que sea. Además, los mandamientos de Dios incluyen cuestiones que se refieren a las costumbres (ἥθος), ya sea en una versión más general, ya una más particular. Ejemplo de ley general es comportarse con amor hacia el prójimo, en el sentido ya asentado de ἀγάπη; ejemplo de ley particular es honrar a los padres⁵⁷.

El encuentro con Dios es caracterizado por el filósofo capadocio como θεογνωσία: el conocimiento inefable de lo Divino, cuyo carácter místico es significado por este término. En efecto, quien avanza siguiendo la senda de la virtud, quien purifica su mente, quien bebe del agua viva que antes era amarga, quien pelea con los extranjeros, cuya victoria es causada por las manos en alto del Legislador, es quien llega a la «contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende»⁵⁸. Esta contemplación, como se ha dicho, supera el ámbito de lo sensible: no pertenece a lo que se ve ni se oye, pero también supera a los conceptos; se trata del ámbito de la teología: a diferencia de la primera teofanía, que utiliza la luz de la zarza, esta segunda manifestación de Dios se da en la tiniebla⁵⁹. Es tiniebla en cuanto el conocimiento sobre Dios es de carácter invisible y supera infinitamente, como se ha dicho, cualquier representación e incluso concepción de la inte-

⁵⁷ Aunque no es nuestro interés de momento, nos parece que el Niseno tiene en mente también la supererogación, pues llega a afirmar que, más allá de la ley o deber, hay acciones que «adornan (como los flecos) la vida y la vuelven más hermosa, cf. *Ibid.*, II, 194.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 153: «τότε προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ».

⁵⁹ Cf. M. Laird, «Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness», en *The Journal of Religion*, 79/4, (1999), pp. 592-616; cf. N. Eubank, «Ineffably Effable: The Pinnacle of Mystical Ascent in Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*», en *International Journal of Systematic Theology*, 16/1, (2014), pp. 25-41.

ligencia⁶⁰. Dios está más allá de los sentidos y la inteligencia, y por ello esta segunda teofanía destaca la tiniebla (luminosa) de su ser. El pasaje siguiente pone a flote esta doctrina que, aunque negativa, no deja de decir algo sobre Dios:

En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: *A Dios nunca le vio nadie*, definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual⁶¹.

El conocimiento sobre Dios, entonces, sobrepasa cualquier medida, cualquier diferenciación, y esto es lo que señala la explicación de san Gregorio. Al encontrarse con Dios cara y espalda, la narración mosaica pone de realce que la naturaleza divina está más allá de cualquier tipo de comprensión, de

⁶⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, París, 1988, p. 76.

⁶¹ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 163: «Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰὲν πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθεάτον τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητούμενου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρεκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τιτι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. Διό φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι· Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος».

suerte que cualquier esfuerzo por comprenderle directamente está destinado al fracaso, pues sólo puede dar una imagen idólica de Él.

Ahora bien, lo anterior tiene como eje nuclear la propuesta de la ἐπέκτασις, esto es, del «progreso infinito»: la doctrina del progreso infinito permite redondear la antropología moral con la metafísica del filósofo capadocio. Aunque el hombre que se eleva por la vía de la virtud hasta Dios de algún modo lo alcanza, no logra apresarle del todo en razón de su carácter infinito. Pero Dios, en cuanto se presenta como Bien, produce tal fuerza de atracción que el alma se eleva hacia Él en su búsqueda⁶². La fuerza de atracción del Bien causa que el alma no sólo no ceje en el cultivo de la virtud, sino que aumente, y este aumento se dirige infinitamente, de tal manera que lo que Moisés muestra es que el camino de ascenso no se detiene jamás, sino que siempre hay un escalón más alto que conquistar⁶³. El lenguaje y la filosofía platónicas no están ausentes de estas elucubraciones, de manera que, con toda patencia, escribe el místico-filósofo:

Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen⁶⁴.

⁶² Cf. *Ibid.*, II, 224-225.

⁶³ Cf. *Ibid.*, II, 227.

⁶⁴ *Ibid.*, II, 231: «Δοκεῖ δέ μοι τὸ τοιοῦτο παθεῖν ἐρωτικῇ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῇ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διατεθείσης, ἣν αἰεὶ ἡ ἐλπίς ἀπὸ τοῦ ὁφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον ἐπεσπάσατο, διὰ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου πρὸς τὸ κεκρυμμένον αἰεὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκαίουσα, ὅθεν ὁ σφοδρὸς ἐραστὴς τοῦ κάλλους, τὸ αἰεὶ φαινόμενον ὡς εἰκόνα τοῦ ποθομένου δεχόμενος, αὐτοῦ τοῦ χαρακτῆρος τοῦ ἀρχετύπου ἐμφορηθῆναι ἐπιποθεῖ».

La pasión erótica es la que mejor describe esta elevación infinita del hombre hacia Dios, en cuanto es arrebatado por la Belleza subsistente y, por las plenitudes que promete, se distiende hacia Ella vehementemente. Es la búsqueda no sólo del reflejo del Bien-Belleza, sino su posesión definitiva, que tiene precisamente carácter de infinitud. El carácter infinito del deseo del hombre sólo puede tener correlato con la infinitud de Dios⁶⁵. Se trata de la carrera del inicio de la obra de san Gregorio, cuya meta, en cuanto tal, es inabarcable en razón de que no posee límite alguno: «Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo»⁶⁶.

El deseo no se apaga nunca, sino que se distiende indefinidamente: el Bien, la Belleza, Dios, que es el Ser, es inabarcable en todo sentido, pero es el único que puede de alguna manera llenar al alma humana, cuyo carácter infinito, reflejo de la Infinitud entitativa de Dios, sólo puede tener como correlato al Creador. En definitiva, el Creador es la meta de la carrera, pero, por su propia naturaleza, resulta inalcanzable; por ende, el progreso en la virtud tiene carácter infinito. Pero esta carrera, este movimiento (κίνησις), por paradójico que parezca, es equivalente a la quietud (στάσις). «El pensamiento niseno es, en efecto, un canto al constante progreso y, por tanto, al rejuvenecimiento perpetuo. El concepto que Gregorio tiene de la perfección de la naturaleza humana es muy diferente de la concepción griega, según la cual todo movimiento implica imperfección y, por tanto, concebía la perfección del hombre como quietud»⁶⁷. La paradoja se resuelve diciendo que la estabilidad en la virtud significa direccionarse hacia lo alto: establecerse en la virtud es lo mismo que mantenerse firme en el bien, consistencia que san Gregorio asigna a Cristo,

⁶⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 11.

⁶⁶ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 239: «Καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν».

⁶⁷ L. Mateo-Seco, «Introducción», op. cit., p. 29.

piedra estable de la virtud⁶⁸. Quien alcanza esta firmeza, es recompensado por Cristo, quien le otorga, escatológicamente⁶⁹, el premio a sus esfuerzos. Recompensado por Cristo significa que Él es el galardón mismo, pues es fuente de todo bien, siendo precisamente el Bien en su sentido más omniabarcante. Moisés, de nuevo, es ejemplo o paradigma, en cuanto ha adquirido la felicidad (μακάριος) siguiendo los caminos de Dios que el Niseno interpreta en clave cristológica⁷⁰. La virtud es la que conduce a Cristo, y en este sentido, la espiritualidad requiere de la constancia para permanecer en ella. La forma en que san Gregorio asume la virtud puede ser caracterizada, como hace Daniélou, como sobria o austera⁷¹, por lo cual el aspecto moral es central, y el ejercicio de las virtudes sólidas es lo que persiste a lo largo de la vida espiritual.

8.5. CONCLUSIÓN

La muerte de Moisés es enigmática. Sube al monte Nebo donde contempla la tierra prometida para el pueblo de Israel, y sin dejar rastro alguno, deja la vida humana. Ningún monumento funerario quedaría para la posteridad. Pero san Gregorio destaca, a partir del último capítulo del *Deuteronomio*, que, aun cuando Moisés era de edad muy avanzada, a saber, ciento veinte años, no había perdido nada de su vigor ni de su color, como sucede con los ancianos. De esto extrae el pensador capadocio

⁶⁸ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 244.

⁶⁹ Se insiste recientemente mucho en la dimensión de la cristología escatológica en Gregorio de Nisa, cf. M. Brugarolas, «Christological Eschatology», en el mismo, G. Maspero e I. Vigorelli (Eds.), *Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology* (Studia Patristica CI), Peeters, Lovaina, 2021, pp. 31-46.

⁷⁰ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 260.

⁷¹ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 89.

«sino que [Moisés] permaneció siempre idéntico a sí mismo y, de esta forma, conservó, aún en la mutabilidad de la naturaleza, la inmutabilidad en la belleza»⁷². A partir de esto, nos parece que Moisés, aunque desaparece de la faz de la tierra, continúa vigente, pues su vida, por su integridad moral, es bella; debido a ello, resalta como inmutable, o sea, en cuanto paradigma moral, como *de facto* el Niseno pone de realce en su *Vida*.

El progreso en la vida virtuosa es una tarea inabarcable, inagotable; es una labor que persiste a lo largo de la existencia, que va más allá de la vida terrenal. San Gregorio Niseno es, entre los Padres de la Iglesia, quien mejor ha expresado esta tesis, que no es extraña al pensamiento cristiano, pues de alguna manera también ha hablado en términos parecidos, por ejemplo, san Cipriano de Cartago: «Por tanto, todo lo que se realiza antes del final es un paso con el que se asciende hacia el techo de nuestra salvación, pero no el término con el que se alcanza la última cima»⁷³. El progreso en la vida mejor, que es la vida virtuosa, es continuo y debe ser firme. Por eso la muerte de Moisés no es en realidad muerte como tal, sino que pervive más allá del límite: es una muerte viviente que ningún sepulcro puede contener, puesto que persiste en su ser hasta ahora⁷⁴. El fin de la vida virtuosa es ser amigo de Dios, en cuanto el hombre se vincula al Creador de manera indefinida, por lo que dice, en un lenguaje prístino: «El fin de la vida superior es ser llamado servidor de Dios, y, junto con esto, el no estar sepultado bajo un sepulcro, esto es, el llevar una vida desnuda y libre de cargas malvadas»⁷⁵. La vida virtuosa conlleva consigo su propio beneficio, aunque

⁷² San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 76: «Ἀλλ' ἦν αἰὲν ὡσαύτως ἔχων καὶ κατὰ ταῦτὸν ἐν τῷ τρεπτῷ τῆς φύσεως διασώσας τὸ ἐν τῷ καλῷ ἀμετάπτωτον».

⁷³ San Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, 21.

⁷⁴ Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 314.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 317: «Οὕτω καὶ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας τέλος τὸ κληθῆναι οἰκέτην Θεοῦ, ᾧ συνθεωρεῖται τὸ μὴ ὑποχωσθῆναι τῷ τύμβῳ, τοῦτο δέ ἐστι τὸ γυμνὴν τε καὶ ἀπέριπτον τῶν πονηρῶν ἐφορκίων τὴν ζωὴν γενέσθαι».

no se haga por el beneficio como si se tratara de una consecuencia, sino porque resulta ser lo más justo, lo más conveniente, y no hay nada que cumpla tan cabalmente este llamado que el ser amigo de Dios.

9. APUNTES SOBRE EL CONCEPTO DE VIRTUD MORAL EN *DE OFFICIIS* DE AMBROSIO DE MILÁN

9.1. INTRODUCCIÓN

San Ambrosio es reconocido generalmente en la historia de la filosofía como maestro del celebrado san Agustín de Hipona. Pero su valía se encuentra más allá de este solo rasgo. En efecto, al menos desde la perspectiva de la filosofía, su obra requiere mayores profundizaciones, en cuanto posee elementos intrínsecos que la vuelven interesante para comprender cómo es que algunos conceptos filosóficos centrales son asumidos por el cristianismo, especialmente en su vertiente latina¹. Por supuesto que no es de sorprender, debido, en primer lugar, a la similitud de los títulos, que el *De officiis* de san Ambrosio se haya relacionado con el texto clásico de Cicerón (el cual, a su vez, se vincula al de Panecio)². Todo indica que, por su origen pagano, san Ambrosio está influenciado, pero no definitivamente, por el estoicismo ciceroniano³. Ahora bien, es conocido con suficiencia que Cicerón traduce por *officium* el término griego καθήκον, esto es, obligación, de manera que el autor romano entiende por «oficios» (*officia*) el conjunto de deberes que el agente moral contrae con relación a diversas dimensiones de su vida, ya sea hacia sí mismo, hacia los demás, hacia el Estado, etcétera. «Como es bien sabido, el *De officiis* ambrosiano se inspira en la obra homónima de Ci-

¹ G. Madec, «Verus philosophus est amator Dei: S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, LXI/4, (1977), p. 551. Aquí mismo, Madec subraya, aunque de pasada, la importancia no sólo de la influencia estoica en san Ambrosio, sino también la del neoplatonismo.

² El texto fundacional de esta línea interpretativa resulta ser: R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Étude comparée des traités Des Devoirs de Cicéron et de Saint Ambroise*, Masson, París, 1895, 492 pp.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 4ss., y 189-235.

cerón, escrita en los últimos meses del año 44 a. C. y dedicada por Cicerón a su hijo Marco. También Ambrosio, en el comienzo de su tratado, vemos que se dirige igualmente a sus *hijos* espirituales, los clérigos de Milán, apoyándose no tanto en la obra ciceroniana, sino en la Escritura⁴. La obra de san Ambrosio, por su parte, se fecha entre los años 387 y 390, y se da en el marco de algunas disputas con el emperador Teodosio. Es una obra de ciclopea importancia, tanto que, como escribe Castillo:

El *De Officiis* es, dentro de la amplísima producción de S. Ambrosio, la obra suya que mayor influencia ha tenido en la posterioridad y está considerada como uno de los textos más importantes de la literatura patristica. El interés de la obra, destinada en principio a la formación de clérigos, es el de ser la primera monografía de ética cristiana, ampliamente divulgada durante la Edad Media, y su directa influencia sobre la *Ila pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás⁵.

Se ha pensado, con razón, en el estoicismo de san Ambrosio, que no desacuerda con otros autores cristianos de la época, los cuales, aunque tienden más hacia la vertiente platónica, también se encuentran en ellos tesis estoicas que llevan a pensar que se trata

⁴ D. Ramos-Lissón, «Introducción», a: San Ambrosio, *Los deberes*, Ciudad Nueva, Madrid, 2015, p. 8.

⁵ C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *Anuario filosófico*, 34, (2001), p. 299; además, cf. T. Deman, «Le *De officiis* de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, xxxvii/3, (1953), pp. 409-424. En la página inicial de este último artículo, escribe su autor: «Parmi la multitude des auteurs chrétiens ayant écrit de la morale, saint Ambroise offre un intérêt privilégié. Son traité *De officiis ministrorum* permet à l'historien d'observer l'une des étapes de la formation lente et laborieuse de cette partie morale de la théologie scientifique, dont l'avènement définitif ne devait se produire que beaucoup plus tard». Sobre la estructura y composición del *De officiis*, cf. M. Testard, «Étude sur la composition dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise», en: Y.-v. Duval (Ed.), *Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale*, Études Augustiniennes, París, 1974, pp. 155-197.

de la filosofía de la época y, por ende, el lenguaje que ella imprime va más allá de los cerrados círculos de los filósofos y fecunda más bien la cultura general de los hombres instruidos de aquel tiempo. De acuerdo nuevamente con Ramos, la concordia doctrinal entre el estoicismo y san Ambrosio puede verse en las siguientes tesis: «la escasa valoración de las riquezas, la imagen de la sociedad humana como un cuerpo, la autoridad de la razón sobre las pasiones, la virtud considerada como sumo bien, la vida virtuosa entendida como vida en conformidad con la naturaleza»⁶. Sin embargo, aunque no hay duda de que puede decirse que se trata de posiciones estoicas, otras filosofías convergen con ellas, sobre todo el platonismo y el peripatetismo. Por tanto, no parece del todo provechoso decir, sin más, que el pensamiento de san Ambrosio sea meramente estoico, sino tardo antiguo, es decir, es una amalgama de elementos platónicos, aristotélicos y postaristotélicos.

Es cierto que la cultura dominante en la época patristica es literaria, fundada sobre todo en las artes liberales⁷. No hay maravilla alguna en que un autor del siglo IV provenga de una cultura y, por tanto, de una filosofía en la que hay un enorme eclec-

⁶ D. Ramos-Lissón, «Introducción», *op. cit.*, p. 10. La virtud es sumo bien en cuanto conduce al *Summum Bonum* que es Dios: como cadena de oro, nos vincula a Él, *cf.* San Ambrosio, *De Isaac vel anima*, 7, 61. Si bien es cierto que los estoicos promueven, en el plano filosófico, una escasa valoración de las riquezas, entre los cristianos se ha vuelto un tópico frecuente fundamentado en la Escritura misma. Por ejemplo, *cf.* San Ambrosio, *Nabot*. Paradigmática es la referencia a San Basilio Magno, quien exclama: «Porque nos hemos congregado hoy a celebrar o elogiar no a algún poderoso, y así guárdate no te admires del rico, admira sí la pobreza, que se asocia con la virtud», *Hom.*, XXIII, PG 31, 589B-600B.

⁷ Hay múltiples referencias a este ambiente. Baste, para nuestro propósito, el siguiente pasaje del Hiponense: «¿De qué me aprovechaba también que leñera y comprendiera por mí mismo todos los libros que pude haber a la mano sobre las artes que llaman liberales, siendo yo entonces esclavo perversísimo de mis malas inclinaciones? Me gozaba con ellos, pero no sabía de dónde venía cuanto de verdadero y cierto hallaba en ellos, porque tenía las espaldas vueltas a la luz y el rostro hacia las cosas iluminadas, por lo que mi rostro, que veía las cosas iluminadas, no era iluminado», *Conf.*, IV, 16, 30.

ticismo doctrinal que busca ser englobado por el neoplatonismo. Al contrario, aunque la novedad del Evangelio es incuestionable, se presenta, gracias a la paciente labor de los primeros Padres de la Iglesia, bajo los moldes del pensamiento clásico occidental, y uno de los paradigmas encumbrados de aquel tiempo es precisamente el ciceroniano (pero también el neoplatónico, por cierto⁸). Nos parece que aquí se inserta la interpretación de Davidson sobre el pensamiento ambrosiano: el santo lee a Cicerón en clave cristiana, buscando una síntesis de sus predilecciones filosóficas y psicológicas⁹. Y de nueva cuenta Castillo acierta al escribir, a propósito, que la

aproximación a las fuentes paganas con un espíritu ecléctico, no excluye sin embargo el reconocimiento de la existencia de una cierta transformación en el modo de hacer ambrosiano: por no citar más que dos aspectos llamativos: están las indudables referencias al contraste con el paganismo en expresiones del tipo *haec illi; nos autem...* o la muy llamativa presencia de los *exempla* bíblicos en el lugar que antes ocupaban los del mundo pagano; las nociones filosóficas se presentan como superadas por un principio más elevado que se contiene en la Escritura, cuya superioridad se manifiesta, entre otras razones, con el argumento apologetico de la mayor antigüedad de los testimonios escriturísticos¹⁰.

El *De officiis* ambrosiano está dividido, como el de Cicerón, en tres libros, el primero trata el tema de lo *honestum*, el segundo de lo *utile* y el tercero de ambos. Sobre todo, nos interesa, para este

⁸ Estudio clásico y fundacional es el de: A. Solignac, «Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin: *Le De Jacob* et le *Περί ενδαιμονίας* (*Ennéade* I, IV)», *Archives de Philosophie*, XIX/3, (1956), pp. 148-156.

⁹ Cf. I. J. Davidson, «Ambrose's *De officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century», *Vigiliae Christianae*, 49/4, (1995), pp. 313-333.

¹⁰ C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *op. cit.*, pp. 303-304.

escrito, el libro I, pues ahí se encuentra profusamente tratado el tema de la virtud moral, sin descuidar, en efecto, los dos restantes, aunque las citas que se retomen de estos últimos sean menos abundantes que las del libro I. Este trabajo no pretende agotar el tema de la *virtus* ambrosiana, puesto que cada página que compone el *De officiis* menciona el término y le añade matices. Lo que se busca, más bien, es la intelección de lo que resulta esencial sobre el concepto de virtud moral en la mente ambrosiana resaltando, sobre todo, sus principales componentes.

9.2. LA VIGILANCIA DEL CORAZÓN:

PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN MORAL

Nos parece sugerente entender la doctrina ambrosiana del *tacere* en la configuración moral, de manera que la moderación al hablar, que implica *a fortiori* la sabiduría de saber cuándo callar, significa, más ampliamente, una exhortación a la prudencia, en su sentido más clásico, a saber, el que proviene de las escuelas platónico-aristotélico-estoicas de su tiempo¹¹. Efectivamente, san Ambrosio parte de la consideración de que, a partir del estudio de la Escritura, se descubren los contenidos que deben ser enseñados, estimando cristológicamente que el Maestro, como dice

¹¹ La formación de la juventud en la tardo-antigüedad tiene como componente esencial la *ars oratoria*. El maestro de retórica enseña rectas y preceptos para componer discursos a través de la lectura y comprensión de los autores clásicos, los cuales, como sucede en el caso del propio Ambrosio con relación a Cicerón, se vuelven modelos dignos de imitación. También san Agustín recuerda, asimismo, el estudio de Cicerón (cf. *Conf.*, III, 4, 7). La formación retórica tiene, en aquel tiempo, una finalidad eminentemente práctica, a saber, la *declamatio*, discurso público en el que se manifiestan las dotes y habilidades adquiridas por el estudiante y que, en la mayor parte de las ocasiones, se decanta en la elocuencia judicial: de alguna manera, aunque no es nuestro propósito de momento, aparecen estas artes en el concepto de virtud de san Ambrosio. Para una visión panorámica sobre la importancia de la retórica, cf. E. Morales, «La inculturación retórica», *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, 63 (1994), 73-84.

san Mateo (23:8) es uno solo, pues Cristo no aprende de otro, sino que todos los cristianos aprenden de Él¹². De ahí que, aun cuando el propio Ambrosio confiesa que ha enseñado antes de aprender, no es extraño a la naturaleza humana que suceda precisamente así: al enseñar a otros, uno mismo aprende con mayor solidez lo que sólo de pasada sabe, de suerte que se da, por decir así, un paso que va del saber al conocer, siendo el primero difuso y el segundo claro. Ahora bien, el primer consejo que brinda el santo es saber callar (*tacere*): hay que aprender a guardar silencio (*silentio*) antes que a hablar (*loquere*). Es una regla de la gramática y, por ende, de la retórica, el hablar con rectitud (*recte dicere*), y en ello se encuentra ya una cierta *virtus* (no moral, todavía, pero que, nos parece, puede conducir a ella). La mayoría no aplica el principio de que es mejor callar que hablar, pues se condena más probablemente hablando que callando: «Así pues, es sabio aquel que sabe callarse (*Sapiens est ergo qui novit tacere*)»¹³; pero complementariamente sabio es aquel que sabe cuándo es oportuno hablar. Aunque no parezca de una enorme trascendencia a primera vista, esta doctrina tiene una salida importante con relación a la moral. En efecto, pronunciarse sobre lo que uno no conoce y todavía menos sabe, es origen del error, no sólo gnoseológico, sino también moral. Por ello, nos parece, dice

Somos fustigados, en efecto, por la vergüenza silenciosa de nuestro pensamiento y por el juicio de nuestra conciencia; también somos fustigados por el látigo de nuestra voz, cuando pronunciamos palabras que con su sonido atraviesan nuestro ánimo y laceran profundamente nuestra mente¹⁴.

¹² Cf. San Ambrosio, *De officiis*, I, 1, 3.

¹³ *Ibid.*, I, 2, 5. Como se verá más adelante, la sabiduría tiene un vínculo identitario con la prudencia, de manera que puede decirse, sin más, que es prudente quien sabe callar.

¹⁴ *Ibid.*: «*Verberamur enim tacito cogitationis nostrae opprobrio; et iudicio conscientiae: verberamur etiam vocis nostrae verbere, cum loquimur ea quorum sono caeditur animus noster, et mens consauciatur*».

El origen del error y del mal moral, siguiendo estas formas, está en el ánimo de cada uno, a saber, en el propio pensamiento: cuando el pensamiento no tiene correspondencia verdadera con la cosa¹⁵, entonces es que hay error; cuando el juicio de la conciencia se percata de que el pensamiento está errado, entonces es que el látigo de la propia voz recrimina. Seguramente éste es el sentido que tiene la siguiente expresión ambrosiana:

Así pues, escuchemos al maestro de la prudencia: *Yo dije, vigilaré mis caminos*, esto es, me dije a mí mismo, me he impuesto por un silencioso mandato de mi pensamiento vigilar mis caminos. Otros son los caminos que debemos seguir, otros son aquellos que debemos vigilar: seguir los caminos del Señor, vigilar los nuestros para que no nos lleven al pecado¹⁶.

Si el hombre no se apresura, es capaz de vigilar que el camino a seguir no es el errado: y esta vigilia se sitúa en el propio juicio que el ser humano lleva a cabo sobre su propio pensamiento. El imperativo de escuchar antes de hablar contiene el sentido de que, para no pecar, es preciso atender al pensamiento, pues de él

¹⁵ De acuerdo con la antropología ambrosiana, el hombre posee al menos dos movimientos anímicos claramente identificables. Uno es el pensamiento (*cogitationum*) y otro el apetito (*appetitus*). El pensamiento tiene por fin la verdad: «*Cogitationes verum exquirere*», cf. San Ambrosio, *De officiis*, I, 22, 98. Para esta interpretación también me inspiro en el siguiente pasaje: «Si la muerte implicase un daño al alma, entonces sí que podría parecer un mal; pero si no daña al alma, no es siquiera un mal. Lo que no es un mal es también un bien (*Quod autem malum non est id etiam bonum*), puesto que es un vicio lo que es moralmente malo (*quoniam quod vitiosum id malum*), mientras que lo que está privado de mal moral es un bien (*quod autem vitio caret id bonum*). Por ello, las cosas buenas son contrarias a las malas y las malas a las buenas. En verdad, la inocencia (*innocentia*) está ahí donde no está la voluntad para dañar (*est ubi non est nocendi voluntas*), y se llama culpable a lo que no es inocente, misericordioso a quien perdona, necio a quien no tiene piedad y no se conmueve», San Ambrosio, *De bono mortis*, I, 1, 1.

¹⁶ San Ambrosio, *De officiis*, I, 2, 7: «*Audiamus ergo cautionis magistrum: Dixi, custodiam vias meas, hoc est, dixi mihi, tacito cogitationis praecepto indixi mihi, ut custodirem vias meas. Aliae sunt viae quas debemus sequi, aliae quas custodire: sequi vias Domini, custodire nostras; ne in culpam dirigant*».

brotar el error, como se ha dicho. No sólo se refiere san Ambrosio, nos parece, a evitar el arrebato en el hablar, sino sobre todo a evitar precipitarse en el camino moral, pues la gravedad del error resulta mayúscula. En otras palabras, más allá del consejo escritural de saber cuándo callar y hablar, lo importante es dirimir los contenidos que se encuentran en el propio «corazón», como el santo patrono milanés pone de realce a propósito así:

Vigilemos, pues, nuestro corazón, vigilemos nuestra boca. En efecto, uno y otro precepto están en la Escritura aquí [en el pasaje que estudiamos] se prescribe vigilar la boca; en otro lugar se te dice: *Con todo cuidado guarda tu corazón* (Pr 4:23). Si David se vigilaba, ¿tú no te vas a vigilar? Si tenía los labios impuros Isaías, que dice: *¡Oh qué miserable soy!, porque me siento consternado, puesto que soy un hombre que tiene los labios impuros...* (Is 6:5); si tenía los labios impuros el profeta del Señor, ¿cómo podemos tenerlos nosotros puros?¹⁷

Precisamente la Escritura entiende que el corazón es la sede de los afectos voluntarios, o sea, de los afectos que pueden distinguirse en racionales e irracionales, y pertenecen a uno u otro grupo dependiendo de la adecuación que tengan hacia el objeto de su afecto. Por ello, san Ambrosio exhorta explícitamente a vigilar el corazón, pues lo que se encuentra en él es lo que en verdad se quiere: ahí está, como dice la Escritura, el tesoro de cada quien, lo que en realidad quiere la voluntad, y esta querencia puede ser, hay que reiterarlo, racional o irracional. Los ejemplos de David e Isaías resultan interesantes. Si David, que es estimado como sabio o prudente, vigila su corazón, o sea, su contenido, ¿cómo no hacerlo uno mismo? Si Isaías, paradigma

¹⁷ *Ibid.*, I, 3, 10: «*Custodiamus ergo cor nostrum, custodiamus os nostrum; utrumque enim scriptum est: hic, ut os custodiamus, alibi tibi dicitur: Omni custodia serva cor tuum* (Prov. IV, 23). Si custodiebat David, tu non custodies? Si immunda labia habebat Esaias, qui dixit: O miser ego, quoniam compunctus sum, quia cum sim homo, et immunda labia habeam (Esai. VI, 5): si propheta Domini immunda habebat labia, quomodo nos munda habemus?».

del profeta, se preocupa de la impureza de sus labios, que expresan el contenido de su corazón, con mayor razón uno mismo ha de examinar sus afectos para dirimir si son racionales o irracionales¹⁸. Lo que es genuinamente propio es el alma, por lo cual, lo que ésta quiere (expresado en el corazón) es lo que debe custodiarse, de manera que lo que se expresa (las palabras, que en términos morales son los actos humanos) se sigue de lo que se quiere. No es gratuita la referencia paulina al «hombre interior», que traduce la misma doctrina ya plasmada, por lo cual, sin dificultad alguna, afirma san Ambrosio: «Vigila el hombre interior dentro de ti, no lo desdeñes ni lo menosprecies como si no tuviera ningún valor porque es una preciosa posesión. Y con toda razón se dice que es preciosa aquella posesión, cuyo fruto no es caduco y de breve duración, sino que pertenece a la definitiva y eterna salvación»¹⁹.

9.3. LA PRIMACÍA GUBERNAMENTAL DE LA RAZÓN: EL EJERCICIO DE LAS VIRTUDES

Si se admite la lectura moral propuesta de los pasajes ambrosianos sobre el callar y el hablar, se entiende asimismo la advertencia

¹⁸ Para esta interpretación me baso también en la explicación que de la «circuncisión» brinda el santo. En efecto, la circuncisión, aunque se refiere ciertamente al órgano sexual masculino en el texto del *Génesis* (17:10ss), también tiene una interpretación espiritual, a saber, la del *Deuteronomio* (10:16): «*Circumcidite durtitiam cordis vestri*», de manera que la circuncisión del varón se refiere a la *mens* de cada uno: «Pero qué hay de más santo que la mente que produce las semillas de los buenos pensamientos, en los que se abre la vulva del alma que estaba cerrada por la esterilidad que le impedía dar a luz, a fin de que pueda dar a luz a las generaciones invisibles, generándoles evidentemente con el útero espiritual [...] Por tanto, se manda la circuncisión inteligible del corazón (*Circumcisio ergo cordis intellegibilis*) y también la circuncisión sensible de la carne: aquella en la verdad, ésta como signo», San Ambrosio, *De Abraham*, II, 11, 78.

¹⁹ San Ambrosio, *De officiis*, I, 3, 11: «*Custodi interiorem hominem tuum. Noli eum quasi vilem negligere ac fastidire, quia pretiosa possessio est. Et merito pretiosa, cujus fructus non caducus et temporalis, sed stabilis atque aeternae salutis est*».

a mantener atada la lengua al alma. Que la lengua se sujete al alma parece significar que esté mediada por la justicia, y esto significa que la razón juzgue, de acuerdo con la justicia misma, si las palabras que emite la lengua son convenientes o no, racionales o irracionales, por lo cual dice nuestro autor que haya *gravitas* en el pensamiento, *pondus* en el discurso y *modus* en la palabra²⁰, pues la causa última del *verbum* es el pensamiento, de manera que si este último está moderado por la justicia, de la misma manera lo estarán las *verba*, que en el campo moral son las acciones. La vigilancia del pensamiento, cuyo contenido es lo que configura al tesoro del corazón, vuelve al agente «manso, sosegado, modesto (*mitis, mansuetus, modestus*)». Cuando se tiene cuidado del pensamiento, entonces se tienen aquietadas las pasiones, de suerte que el hombre no se guía por estas últimas, sino por la razón. Las pasiones pueden ser vistas, cuando son descontroladas, como enemigos para uno mismo, dado que conducen al descontrol si no son reconducidas de acuerdo con la medida de la justicia²¹. Pero también es proporcional apasionarse cuando el objeto así lo requiere, de forma que hay asimismo un cierto deber en ellas, como sucede, por ejemplo, en el caso de la ira, sobre

²⁰ Estos tres elementos, que suelen ser citados a propósito de Ambrosio, tienen la siguiente referencia. En primer lugar, la *gravitas* se refiere al uso del lenguaje, a su precisión, claridad y solemnidad. Los términos tienen su propio «peso», el cual se debe a su significado: el uso del lenguaje de una manera precisa, clara y solemne, no sólo permite obtener una mayor comprensión de lo que se expresa, sino que permite exhortar al destinatario para ser guiado por ellas, como sucede con los ministros de culto, destinatarios primarios del *De officiis*. En segundo lugar, *pondus* se refiere a la importancia, profundidad y seriedad de los temas, en este caso espirituales, que aborda la literatura cristiana tardo-antigua. Finalmente, el *modus* se refiere a la forma o estilo para expresar las ideas y enseñanzas cristianas: es necesario presentar de modo eficiente el mensaje, por lo cual el *modus* es indispensable para que la transmisión sea efectiva y persuasiva, es decir, que logre lo esperado.

²¹ Es capital tener en cuenta que, para san Ambrosio, la pasión puede mitigarse, pero no extirparse, de manera que la razón no es dueña de la pasión (al menos antecedentemente), pero sí represora: «*Emollite enim potest, eradicare non potest, quodiam animus qui est rationis capax suarum passionum non dominus, sed repressor*», San Ambrosio, *De Iacob et vita beata*, I, 1, 1.

la que nuestro autor diserta ampliamente en varios lugares. Llega el momento en que afirma:

airaos cuando hay una falta contra la cual debéis airaos. No puede suceder, en efecto, que no nos airemos por la indignidad de las cosas; de otra manera no se trataría de virtud, sino de insensibilidad y debilidad. Airaos, pues, pero a condición de que os abstengáis de la falta. O también así: Si os airáis, no pequéis, sino venced la ira con la razón. O bien así: Si os airáis, airaos contra vosotros mismos, por haberos enfurecido, y no pecaréis²².

La tesis de Ambrosio estriba en sostener que la razón debe ser la guía de uno mismo, de manera que no se sucumba a las pasiones. Las diversas pasiones afectan al hombre, por lo cual el ser humano moderado se mantiene atento con la reflexión, que se ejercita mediante el razonamiento y, por ende, mediante la razón: no nos parece que este pasaje tenga otro sentido: «Hijos míos, reflexionar antes de actuar y, cuando hayáis reflexionado largamente, entonces haced lo que juzguéis bueno»²³. ¿Cómo puede entenderse que el pensamiento sea el que sujete a la pasión? Si se acepta que el pensamiento tiene por objeto la verdad, como se ha dicho, y además es el que infunde tranquilidad al alma frente al apetito arrebatado que se denomina pasión (ὁρμή), «se sigue que debemos estar informados de tal manera que acojamos en nuestro ánimo los pensamientos honestos, que el deseo obedezca a la razón»²⁴. En definitiva, para que el acto moral sea conforme a

²² San Ambrosio, *De officiis*, I, 21, 96: «hoc est, irascimini ubi culpa est, cui irasci debeatis. Non potest enim fieri, ut non rerum indignitate moveamur: alioquin non virtus, sed lentitudo et remissio iudicatur. Irascimini ergo ita, ut a culpa abstineatis. Vel sic: Si irascimini, nolite peccare, sed vincite ratione iracundiam. Vel certe sic: Si irascimini, vobis irascimini, quia commoti estis, et non peccabitis».

²³ *Ibid.*, II, 30, 153: «Filii, ante factum cogitate: et cum diutius cogitaveritis, tunc facite quod probatis. Laudabilis mortis cum occasio datur, rapienda est illico».

²⁴ *Ibid.*, I, 22, 98: «Ita ergo informati simus, ut bonarum rerum subeat animum cogitatio: appetitus rationi obtemperet».

la norma, se requiere que el pensamiento se adecúe, antes que nada, a esta última (que en último análisis es obra del Creador); por ello, se habla de pensamientos honestos, es decir, adecuados con el ser de las mismas cosas que se juzgan, de suerte que la verdad sea garante de la moralidad de la acción. El orden correcto de las palabras es precedido por el pensamiento, y el orden de la acción es antecedido por las palabras.

Ahora bien, nuestro moralista propone tres reglas para que la acción sea conveniente. La primera de ellas exhorta a que el apetito no se oponga a la razón, pues así el deber puede efectuarse con decoro (*decorum*): si es así, el deber se observa ágilmente, sin dificultad. La segunda regla consiste en no emplear un empeño mayor o menor del que corresponde a una actividad. La última promueve moderar los propios intereses y actividades, como ya propugna el estoicismo:

Pero, la primera norma es, por así decir, el fundamento de todo, a saber, que el apetito obedezca a la razón; la segunda y la tercera son idénticas: o sea, en ambos casos se trata de la moderación; vana es, en efecto, para nosotros la consideración de la apariencia exterior de la vida liberal -que la toman por belleza- y de la dignidad. Sigue después la cuestión del orden de las cosas y la oportunidad de los tiempos. Por eso son tres cosas que veremos si podemos demostrar que fueron practicadas con perfección por algún santo²⁵.

Son muchos los hombres santos que san Ambrosio tiene en mente. El primero es Abrahán, el cual, siguiendo el mandato divino, abandona la casa paterna y a sus parientes para dirigirse con su mujer a otra tierra. Aun cuando a todos es más cómodo habitar en la casa del padre y con los parientes, y asegurar así placentera-

²⁵ *Ibid.*, I, 24, 106: «*Sed primum illud quasi fundamentum est omnium, ut appetitus rationi pareat: secundum et tertium idem est, hoc est, in utroque moderatio. Vacat enim apud nos speciei liberalis, quae pulchritudo habetur, et dignitatis contemplatio. Sequitur de ordine rerum, et de opportunitate temporum. Ac per hoc tria sunt, quae videamus utrum in aliquo sanctorum consummata possimus docere.*».

mente tanto la vida propia como la de la esposa, Abrahán obedece el mandato de Dios: esto es interpretado por nuestro autor como el sometimiento del apetito a la razón. También el nieto, Jacob, cumple los consejos que se le ofrecen, y de igual manera la razón vence al apetito; igual suerte tienen José, Job y David. La victoria de la razón sobre el apetito es característica indiscutible de la virtud²⁶. En efecto, todos los santos reseñados son triunfadores de la virtud, por lo que se cuestiona y responde:

¿Qué deber de las virtudes fundamentales les faltó a estos hombres? De estas virtudes pusieron en primer lugar la prudencia, que se aplica a la búsqueda de la verdad e inspira el deseo de una ciencia más completa. En segundo lugar, pusieron la justicia, que da a cada uno lo que es suyo y no reclama el bien de otro, descuida el propio interés para garantizar la equidad de todos. En tercer lugar, colocaron a la fortaleza, que se distingue tanto en las actividades de la guerra como de la paz por una extraordinaria grandeza de ánimo, y que sobresale por el vigor físico. Dieron el cuarto puesto a la templanza, que observa la medida y el orden en todo aquello que debemos hacer o decir²⁷.

²⁶ De hecho, la interpretación alegórica de la caída del hombre espiritualmente es destacada por san Ambrosio como la derrota del entendimiento (νοῦς) por parte de lo sensual. Así lo expone Gilson: «Para explicar la narración bíblica de la tentación del primer hombre admite, con Filón, que la serpiente sólo es una imagen de la delectación, la mujer una imagen de la sensualidad y el hombre mismo una figura del entendimiento (*nous*) que se deja engañar por los sentidos. No cree que el paraíso terrenal pueda ser un lugar terreno, localizado en algún sitio; ve en él únicamente la parte superior y rectora de nuestra alma (su *principal*), y los ríos que lo riegan son la gracia y las virtudes», E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero), Gredos, Madrid, 1965 (2a ed.), p. 106.

²⁷ San Ambrosio, *De officiis*, I, 24, 115: «*Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco constituerunt prudentiam, quae in veri investigatione versatur, et scientiae plenior infundit cupiditatem: secundo iustitiam, quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat: tertio fortitudinem, quae et in rebus bellicis excelsi animi magnitudine, et domi eminet, corporisque praestat viribus: quarto temperantiam, quae modum, ordinemque servat omnium, quae vel agenda, vel dicenda arbitramur*». La doctrina sobre la fortaleza con-

Como puede verse a simple vista, san Ambrosio asigna a los grandes padres de la fe, entre los que descuella Abrahán, las virtudes que los helénicos habían denominado principales (πρῶται ἀρεταί, ahora *cardinales*), al menos a partir de Platón. Sin embargo, el patrono de Milán, más que definir en general qué es el deber, la virtud y sus géneros, se decanta por los ejemplos de los santos, en cuanto su intelección resulta más preclara que las teorizaciones. Ellos son *exempla* y *specula* dignos de *imitatio*²⁸. Abrahán es paradigma de la *prudentia* en cuanto creyó en Dios desde el primer instante. No es prudente quien afirma que Dios no es, y mucho menos sabio quien no lo busca, pues para san Ambrosio la *prudentia* y la *sapientia* son equivalentes, y ambas son la *fides*²⁹. Por ser prudente también se le reputa la *iustitia* a Abrahán, así como las demás virtudes. En efecto, el relato revela que, aun cuando era anciano, al padre de la fe se le cumple la promesa de engendrar un hijo (Isaac), que a la postre ha de ser sacrificado en el nombre de Dios: Abrahán no rehúsa la petición divina, sino que se propone llevarla a cabo. Con enorme elocuencia resume:

Observa aquí la presencia de las cuatro virtudes en un solo hecho. Fue una prueba de sabiduría creer a Dios y no preferir el afecto

cuerda con la división que hace de esta virtud más adelante: cuando dice que se refiere ya sea a la guerra, ya al alma, cf. *De officiis*, I, 35, 175ss. Ahora bien, nuestro autor define las virtudes filosóficamente de este modo: «la templanza consiste en el desprecio de los placeres, la fortaleza se manifiesta en las fatigas y en los peligros, la prudencia se revela en la elección de los bienes en cuanto sabe distinguir ventajas e inconvenientes, la justicia es la virtud que custodia fielmente el derecho ajeno y también es garante de la propiedad, conservando a cada uno su propio bien», San Ambrosio, *De officiis*, II, 9, 49.

²⁸ En otro texto escribe: «La vida de los santos (*sanctorum vita*) es, para los otros, norma de vida (*norma vivendi*) y nosotros por ello interpretamos más plenamente la serie de las Escrituras, de manera que conociendo mediante su lectura a Abrahán, Issac y Jacob y otros justos, podemos seguir sus hormas inocentes, es decir, una especie de camino de integridad, abiertos a sus virtudes», San Ambrosio, *De Ioseph*, I, 1, 1.

²⁹ C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis*, de san Ambrosio», *op. cit.*, p. 310.

hacia el propio hijo al mandato del Creador; fue un acto de justicia devolver lo que había recibido; fue un signo de fortaleza contener con la razón el impulso del sentimiento. El padre transportaba a la víctima, el hijo preguntaba; el afecto paterno era puesto a prueba, pero no se dejaba vencer. El hijo, llamándolo repetidamente con el nombre de padre, hería el corazón paternal, pero no disminuía su piedad. Se añade también la cuarta virtud, la templanza. El justo observaba a la vez la medida de la piedad y la orden de ejecución. Finalmente, mientras llevaba las cosas necesarias para el sacrificio, encendiendo el fuego, atando a su hijo, desenvainando la espada, mereció por esta ordenada sucesión de actos en preparar el sacrificio, que el hijo fuese salvado³⁰.

Las virtudes se dan amalgamadas entre sí, pero parece que las fuentes de ellas son la *iustitia*³¹, por un lado, y la *prudencia*, por el otro, la cual se hace acompañar de la *pietas* (lo que es «útil para todo»³²), en cuanto lo primero que se debe reconocer es la majes-

³⁰ San Ambrosio, *De officiis*, I, 24, 119: «Adverte hic omnes virtutes quatuor in uno facto. Fuit sapientiae, Deo credere, nec filii gratiam anteferre auctoris praecepto: fuit iustitiae, acceptum reddere: fuit fortitudinis, appetitum ratione cohibere. Ducebat hostiam pater, interrogabat filius, tentabatur affectus patrius, sed non vincebatur. Repetebat filius appellationem paternam, compungebat paterna viscera, sed non minuebat devotionem. Accedit et quarta virtus, temperantia. Tenebat justus et pietatis modum, et executionis ordinem. Denique dum sacrificio necessaria vehit, dum ignem adolet, dum filium ligat, dum gladium educit, hoc immolandi ordine meruit, ut filium reservaret».

³¹ «En verdad —y es una opinión de los sabios— que en quien posee una sola virtud se juntan todas las demás y, por tanto, no puede subsistir la prudencia sin la justicia», San Ambrosio, *De officiis*, II, 8, 43.

³² Cf. *Ibid.*, I, 36, 184. Es importante tener presente que lo útil se relaciona con la piedad, como dice el Apóstol en 1 Tm 4:8. No es extraña la noción de utilidad entendida también como la aidez por los medios, entre los que descuella el dinero: «En efecto, comúnmente los hombres llaman útil solo a aquello que produce ganancia; nosotros tratamos de aquella cualidad que se busca a costa de pérdidas para ganar a Cristo, cuya ganancia es la piedad y contentarse con lo suficiente. Ciertamente es un gran negocio aquello mediante lo cual adquirimos la piedad que es rica a los ojos de Dios, no de bienes caducos, sino de dones eternos en los cuales no está la escurridiza tentación, sino la gracia constante y perpetua», *Ibid.*, II, 6, 26. En consecuencia, hay dos nociones de utilidad,

tad de Dios y los oficios que hacia Él se tienen por ser el Creador: de ahí, como dijimos con Castillo, su identificación. San Ambrosio, al igual que Cicerón, habla también del deber a la patria, a los padres y hacia los semejantes. Hay, asimismo, ciertas inclinaciones que la naturaleza ha colocado en los seres, no sólo en los racionales, sino en todas las substancias, como la propia supervivencia, o bien en los animales, como la procreación, el cuidado de la prole, la unión con individuos de la misma especie, etcétera. Todo esto hace ver, de acuerdo con nuestro autor, que las virtudes se exigen unas a otras; por ejemplo, la fortaleza para cuidar de los conciudadanos en la guerra exige la justicia. Otro ejemplo es la contención de la ira que exige fortaleza, de manera que uno se mantiene «fuerte», como dice la palabra misma, ante la adversidad o la prosperidad³³. La *fortitudo*, en efecto, permite visualizar la fusión de las virtudes y cómo es que la *prudencia-sapientia* le está detrás. La fortaleza hace ver como superfluos los bienes externos a cada uno, de manera que permite observar que más que objeto de deseo han de serlo de desprecio, pues los bienes más elevados son los dignos de ser perseguidos, cuyas características resultan ser la honestidad (*honestas*) y lo conveniente o decoroso (*πρέπον*). Lo que el alma debe seguir es la honestidad y el decoro³⁴; el resto ha de ser considerado secundario en relación con lo que tiene una valía superior. Job ha enseñado cómo hacer frente a los males, cómo salir airoso de ellos, cómo vencer con el arma de la virtud al vicio³⁵. Más allá de los males materiales, la

a saber, (i) la que se ejerce con relación al cuerpo y sirve a pocas cosas, y (ii) la piedad, que es útil para todo y todos, en el sentido de que la piedad abre el reino de los cielos no sólo a unos pocos, sino a todo el género humano: en este segundo sentido, honestidad y utilidad equivalen, cf. *Ibid.*, 11, 7, 28. Entre los pensadores cristianos, la noción de *pietas* ha sufrido un giro considerable, aunque se mantiene la ciceroniana visión de que se refiere a la justicia relacionada con los dioses, cf. H. Wagenvoort, «*Pietas*», en: *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden, 1980, pp. 1-20.

³³ Cf. San Ambrosio, *De officiis*, I, 36, 181.

³⁴ Cf. *Ibid.*, I, 36, 182.

³⁵ Cf. *Ibid.*

preocupación de san Ambrosio está en la atención al mal moral, a la *malitia*, que es la perversión del alma, camino opuesto a la virtud³⁶, por lo cual resplandecen, como guías para el actuar moral, las vidas de los santos.

Resulta, asimismo, de mucho interés cómo san Ambrosio recalca que el vínculo humano, o sea, el lazo social se bifurca en justicia y beneficencia (esta última se divide, a su vez, en *liberalitas* y *benignitas*³⁷), siendo la segunda más agradable y bondadosa. La justicia no se limita a no dañar a nadie y tampoco a circunscribir el derecho de cada uno, sino que Dios ha producido la Tierra para todos, no sólo para unos cuantos. Por el contrario, es un deber de justicia el auxiliarse unos a otros, de manera que haya, por así decir, una competencia por el deber: es necesario cumplir lo más que se pueda con los deberes, en definitiva, como lo hiciera el encumbrado Moisés³⁸. Por eso habla de que la justicia es *excelsior*, pues no hace excepciones de ningún tipo, ni siquiera contra los enemigos. El fundamento de la justicia es Cristo, y por ello la Iglesia se basa sobre su fundador: las obras de la justicia se configuran sobre Él, de manera que la *fides* es el *fundamentum*³⁹. La beneficencia se divide, como se dijo, en benevolencia y liberalidad. La beneficencia perfecta tiene un doble aspecto, a saber, el querer (la *liberalitas* es precisamente la libertad

³⁶ Cf. San Ambrosio, *Exameron*, I, 8, 31: «Examina tu propósito, indaga la disposición de tu ánimo, coloca centinelas contra los pensamientos de tu mente y las pasiones de tu ánimo (*Propositum tuum speculari, habitum tuae mentis explorari, excubias optende adversus mentis tuae cognitiones et animi cupiditates*). Tú mismo eres la causa de tu dishonestidad, tú mismo el instigador de tus culpas, el responsable de sus errores».

³⁷ Cf. San Ambrosio, *De officiis*, I, 39, 195.

³⁸ Cf. *Ibid.*, I, 28, 130-135; sobre todo cf. II, 7, 31.

³⁹ Cf. *Ibid.*, I, 29, 142. Véase la siguiente explicación de Castillo siguiendo a Testard a propósito de Cicerón: este último «hablaba de la fidelidad a la palabra dada (*fides*) como fundamento de la virtud humana de la justicia; san Ambrosio aplica a *fides* el sentido cristiano de la virtud teologal de la Fe y entiende *iustitia* en el sentido bíblico, que significa, como es sabido, *santidad*», C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *op. cit.*, p. 306. De nueva cuenta la equivalencia entre *prudencia*, *sapientia* y *fides* en el pensamiento ambrosiano.

para querer lo que quiere hacerse⁴⁰) y el actuar correctamente (*benignitas*), de manera que escribe: «No es suficiente querer bien, sino que se necesita también hacer bien; por otra parte, no es suficiente hacer el bien, si no procede de una buena fuente, es decir, de la buena voluntad»⁴¹. La voluntad, entonces, es el principio de donde manan las acciones, de manera que, si aquélla es conforme con el ser de las cosas, las acciones que le siguen han de acomodarse a él. No necesariamente hay acuerdo entre uno y otro, pues se da el caso en que se actúa de una manera que no se quería; pero hay también acciones que tampoco *a fortiori* son las que convienen con la razón, como ayudar a alguien a que desfogue su lujuria: aunque se ayude a alguien en este segundo caso, no se le quiere bien, sino que se le daña. Tampoco es de aprobarse (*non probatur*) que, aunque alguien tenga una finalidad noble, como ayudar a los necesitados, utilice como medio robar⁴². Es necesario que tanto el querer como el obrar sean ambos honestos, con el fin de que la obra alcance su mayor esplendor: la acción depende del *affectus*, de la disposición de ánimo, y su consecución es lo que vuelve completa a la obra.

9.4. VIRTUD, DEBER, HONESTIDAD Y DECORO

Aunque san Ambrosio es consciente de los trabajos antecedentes sobre los *officia*, de Panecio, Posidonio y Cicerón; afirma que el suyo posee su carácter especial, que se desprende del ministerio sacerdotal como discípulo de Cristo. El Evangelio posee ciertos elementos que permiten entender el *officium* con matices esti-

⁴⁰ También hay otro sentido de liberalidad en nuestro autor, a saber, la remisión de los cautivos, la liberación, como dice el término mismo, de la esclavitud y de la muerte, etcétera, cf. San Ambrosio, *De officiis*, II, 15, 70.

⁴¹ San Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 143: «*Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere; nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est bona voluntate*».

⁴² Cf. *Ibid.*, I, 30, 145.

mulantes. Efectivamente, se esfuerza el patrono de Milán por hacer ver que no sólo los filósofos hablan de deber, sino también los cristianos. Tomando como base a Lucas (1:23), destaca cómo el texto sagrado habla del deber del sacerdote Zacarías; pero más allá de que un término aparezca en la Escritura, lo interesante es que la razón no se opone a la tesis de que tanto los filósofos como los ministros de culto utilicen el término «deber», pues las acciones tanto de unos como de otros pueden aprovechar a todos, de manera que la primera noción de *officium* significa precisamente lo que «aprovecha a todos (*prosint omnibus*)»: «Es, pues, claro que todos deben tener en cuenta que la utilidad de cada uno sea la misma que la de todos los hombres en su conjunto, y que nada hay que considerar útil sino lo que es provechoso para todos»⁴³. De acuerdo con san Ambrosio, los filósofos derivan el deber de lo honesto y lo útil. Por ello dice: «Así pues, el deber presenta en primer lugar tres aspectos: lo honesto, lo útil y lo que es preferible entre ellos (*Primum igitur in tres partes officium dividitur: honestum, et utile, et quid praestantius*)»⁴⁴.

Mas esta primera división puede multiplicarse, de acuerdo con la filosofía, hasta en cinco partes, de manera que los deberes se dividen en cinco, a saber, dos honestos, dos útiles y el *iudicium eligendis*: «Ellos dicen [se refiere a los filósofos] que a la primera parte pertenecen el decoro y la honestidad de la vida; a la segunda, los bienes de la vida misma, es decir, las riquezas, la abundancia, los medios para la subsistencia; según estas dos partes depende el juicio de su elección»⁴⁵. Efectivamente, son dos fundamentalmente los bienes de donde brotan los deberes: los honestos o decorosos y los útiles (que lo son en

⁴³ *Ibid.*, III, 4, 25: «*Liquet igitur id spectandum et tenendum omnibus, quod eadem singulorum sit utilitas, quae sit universorum: nihilque iudicandum utile, nisi quod in commune prosit*».

⁴⁴ *Ibid.*, I, 9, 27.

⁴⁵ *Ibid.*, I, 9, 27: «*Prima pertinere dicunt ad decus honestatemque vitae, secunda ad vitae commoda, copias, opes, facultates: de iis eligendis subesse iudicium*».

cuanto medios para subsistir), que en la terminología cristiano-platónica se tratarían, los primeros, de los bienes trascendentes, fincados en la permanencia del ser, y los segundos los immanentes, anclados en el vaivén de la vida terrena: el juicio de elección, el libre arbitrio, se decanta por unos u otros. A diferencia de los filósofos, por una parte, los cristianos estiman lo honesto y decoroso no en relación con la vida presente, sino con la futura, de manera que los bienes se juzgan de acuerdo con dicho rasero. En otras palabras, lo *honestum* y *decorum* lo son en cuanto bienes definitivos, que corresponden a la vida futura. Por otro lado, son bienes útiles los que ayudan o contribuyen a los bienes honestos y decorosos futuros; por tanto, no en relación con los bienes de la vida terrenal. La diferencia fundamental con los filósofos estriba en que estos últimos estiman como bienes honestos y decorosos algunos de la vida presente, mientras que para los cristianos sólo tienen dicho carácter los de la vida eterna.

Ahora bien, la honestidad (*honestum*) es comparada con la salud corpórea, mientras que lo decoroso (*decorum*) es la gracia y belleza del cuerpo. El *decorum* equivale al término griego *πρέπον* y, de acuerdo con san Ambrosio, este término se encuentra en la Escritura misma, por lo cual cita, entre otros textos, el salmo siguiente: «*Te decet hymnus, Deus, in Sion/Σοὶ πρέπει ὕμνός ὃ Θεός, ἐν Σίῳ*» (Ps 65:2). Más allá de la coincidencia verbal entre los textos de la Escritura y de los filósofos (pues, como es habitual en el siglo iv, muchos cristianos consideran que enseñanzas griegas son en realidad enseñanzas judeo-cristianas: los *furta graecorum*⁴⁶), lo que quiere transmitir nuestro autor es

⁴⁶ Se trata de una polémica muy interesante que se remonta a los Padres apologistas: muchos pensaban que los griegos robaron de los pensadores judíos algunas tesis que se implantan en sus sistemas filosóficos, entre los que descuella Platón, cuyos planteamientos teológico-metafísicos se asemejan a algunas verdades fundamentales contenidas en la Biblia. Sobre esta polémica, cf. A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr Siebeck, Tübinga, 1989, 220 pp; I. Sanna, «L'argomento apologetico *Furta graecorum*», en: *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto*, Pontificia Universidad Lateranense, Ciudad del Vaticano, 1989, pp. 119-143.

que, para ejercitarse en el arte de la prudencia en el hablar, lo que corresponde es formar el autocontrol. David, elevado a paradigma de este tipo de prudencia, no siempre calla (como Pitágoras, quien impone, se dice, el callar durante un quinquenio), sino sólo cuando es oportuno. David logra diferenciar la circunstancia y el destinatario de sus palabras, evitando las vanas y sólo haciéndolo con quien valiera. De ahí que, para san Ambrosio, el primer deber (*primum officium*) consiste en saber cuándo hablar, es decir, en sus términos, «la medida en el hablar (*loquendi modus*)»⁴⁷. El siguiente pasaje aclara su doctrina con cierta suficiencia: «El sabio, para hablar, considera primero muchas cosas: lo que va a decir y a quién lo va a decir, en qué lugar y cuándo. Por consiguiente, hay una medida en el callar y en el hablar. Y existe también una medida en el actuar. Es, pues, bueno observar la medida en el deber»⁴⁸.

De acuerdo con la interpretación que hemos propuesto, se entiende que el primer deber ambrosiano que él afirma explícitamente (la moderación del habla), se entiende más ampliamente como *prudencia*, en el sentido de que, para actuar, hay que saber qué hacer y en qué momento (según san Ambrosio, la prudencia se define como conocimiento verdadero: «*Primi igitur nostri definierunt prudentiam in veri consistere cognitione*»⁴⁹), y la prudencia tiene precisamente el carácter de la mediación, esto es, permite conocer los medios moralmente adecuados para acceder al fin y actuar, en consecuencia, de acuerdo con ellos. Este conocimiento prudencial se pone en práctica y significa, a nuestro juicio, el ejercicio que recomienda san Ambrosio para todo aquel que quiera alcanzar la sabiduría práctica. La naturaleza, para el estoicismo, pero de alguna manera también para el plato-

⁴⁷ San Ambrosio, *De officiis*, I, 10, 35.

⁴⁸ *Ibid.*, I, 10, 35: «*Sapiens ut loquatur, multa prius considerat, quid dicat, aut cui dicat, quo in loco, et tempore. Est ergo et tacendi et loquendi modus: est etiam facti modus. Pulchrum igitur tenere mensuram officii*».

⁴⁹ *Ibid.*, I, 25, 118.

nismo y el peripatetismo, resulta ser la guía de la acción, la medida de la actividad. A propósito de ella escribe el patrono de Milán: «Imitemos a la naturaleza: su imagen es la regla de la conducta, norma de lo que es honesto (*Naturam imitemur: ejus effigies, formula disciplinae, forma honestatis est*)»⁵⁰. Como atinadamente explica Castillo, «la naturaleza es norma de conducta, pero porque su autor es Dios, y Dios todo lo hace bien, de manera que lo que es acorde con la naturaleza es acorde con el querer de Dios»⁵¹.

Ahora bien, la belleza del cuerpo no puede subsistir sin la salud corporal (el decoro no puede subsistir, pues, sin la honestidad), por lo cual la gracia o belleza del cuerpo no puede subsistir sin la salud: «Así pues, la honestidad es como el bienestar de todo nuestro obrar y de todos nuestros actos, y lo conveniente es como el bello aspecto, aunque, confundido con la honestidad, es distinto solo por nuestra valoración. En efecto, aunque si en alguno lo conveniente parece sobresalir, sin embargo, tiene su raíz en la honestidad, de la que es una flor exclusiva, de tal manera que sin ella muere y en ella florece»⁵². El decoro es definido, a la usanza estoica ciertamente, como «*secundum naturam vivere, secundum naturam degere et turpe est quod sit contra naturam*»⁵³. Tal vez los ejemplos paulinos del cabello corto para los varones y largo para las mujeres no sean los idóneos para exponer esta doctrina, pero sí la idea de que cada parte del cuerpo tiene su propia bondad, su propia valía, y que el conjunto de las partes corpóreas hace bello al cuerpo. De manera análoga, el equilibrio y mesura

⁵⁰ *Ibid.*, I, 19, 84.

⁵¹ C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *op. cit.*, p. 307.

⁵² San Ambrosio, *De officiis*, I, 45, 220: «*Velut salubritas igitur totius operis actusque nostri honestas est et sicut species est decorum, quod cum honestate confusum opinione distinguitur. Nam, etsi in aliquo videatur excellere, tamen in radice est honestatis, sed flore praecipuo, ut sine ea decadat, in ea floreat*».

⁵³ *Ibid.*, I, 46, 222.

en las acciones, que son individuales, como las partes del cuerpo, hacen bella a la vida en su conjunto. La armonía de la vida es conocida por la razón, y por ello es la guía segura para las acciones; esto se pone de relieve en el caso de las pasiones, que Ambrosio recupera en su sentido griego arcaico, a saber, como ὁρμή, como asalto o ímpetu que invade al hombre: la ley natural subraya que el apetito debe subsumirse y obedecer a la razón⁵⁴.

Lo anterior se enlaza con la tesis de que la *verecundia* o modestia es indispensable como adorno del alma, en el sentido de que ella se vuelve tal por medio de la repetición de actos de tal cuño. Ya sea tanto la palabra como la obra pueden verse impregnadas por la *verecundia*, que viene a glorificar y embellecer a su portador, al ejecutante de la virtud. Ya la palabra misma es imagen del alma que la pronuncia, así como el tono en que se la profiere, por lo cual la modestia resulta forzosa para tener un alma proporcional: no sólo modela a la palabra, al tono de la voz, sino los movimientos mismos de quien es modesto, esto es, en sus gestos, actos, etcétera. El hombre exterior es imagen del interior, es quien permite observar al hombre que se «esconde» en el corazón propio: «*Itaque vox quaedam est animi, corporis motus*»⁵⁵. La *verecundia* está fincada en la misma naturaleza, de la que se extrae la medida a partir de la cual se juzga la moderación o no: es la *natura*, entonces, la que brinda la pauta para la *verecundia*, como diría Cicerón también en su *De officiis* (I, 40, 142). En definitiva, la modestia es tal porque las pasiones, especialmente aquellas muy arrebatadas (ὁρμή), son moldeadas por el agente moral, específicamente en la ejecución de libre arbitrio o

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, I, 47, 229. Por supuesto que el contenido de la ley natural es mucho más ambicioso, y no sólo los cristianos, sino también los bárbaros, lo conocen. Explícitamente lo afirma san Ambrosio al decir que no es de maravillar que un bárbaro conozca la ley natural (en este caso, el faraón de Egipto en tiempos de Abrahán: «*nec mirum si barbarus ius novit natura*»). Y más adelante afirma, sin dilación, que la ley natural es superior a las prescripciones de la ley positiva: «*Ita maior lex naturae quam legum prescriptio est*», San Ambrosio, *De Abraham*, I, 2, 8.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 18, 71.

juicio sobre los bienes que entran en disputa, de forma que el virtuoso, para san Ambrosio, es aquel que enjuicia de acuerdo con la naturaleza estable o deviniente de los bienes: postergando estos últimos y decantándose por los primeros.

La doctrina anterior se refunde en el concepto de «inocencia» que, a lo largo de varias obras, san Ambrosio ha ido tratando y que, en el *De officiis*, encuentra sólo menciones esporádicas, pero suficientes, para entender su concepción. El inocente es aquel que posee una voluntad que no tiene por objeto dañar a nadie, ya sea a sí, ya a los otros. Por ello dice, en el *De officiis*, que el *innocens* posee algo que supera a los bienes externos, a las riquezas materiales, a los honores que otorgan los hombres, a saber, su buena voluntad, su alma justa y su tranquilidad de conciencia⁵⁶. Durante el combate que representa a la vida presente o la carrera que tiene por objeto la meta futura, el hombre decoroso busca el bien y a él se pliega. El hombre que ha decidido combatir por el premio más alto, por la corona de la vida eterna, no ha de pretender obtener el galardón antes de tiempo; como el atleta, ha de terminar la carrera previamente a recibir el laurel⁵⁷. De manera muy nítida lo dice así nuestro autor: «Así pues, no juzgues como un niño, no hables como un niño, no pienses como un niño, ni reclames como un niño, aquellas cosas que son propias de una edad posterior. La corona pertenece a los que son perfectos. Espera que *venga lo que es perfecto*, cuando, *no a través de una imagen, borrosamente sino cara a cara*, puedas conocer la bondad misma de la verdad sin velos»⁵⁸.

⁵⁶ La tranquilidad es importante para nuestro autor, por lo cual aconseja cultivarla, cf. *Ibid.*, I, 21, 90. Viene a expresar en otro texto una doctrina análoga: «*Grande est intra se aliquem tranquillum esse et sibi convenire*», San Ambrosio, *De Iacob et vita beata*, II, 6, 29.

⁵⁷ Cf. San Ambrosio, *De officiis*, I, 16, 61. La «lucha» que emprende Jacob contra Dios es interpretada por nuestro autor como una batalla por asemejarse a Dios en la «lucha por la virtud», cf. *De Iacob et vita beata*, II, 7, 30.

⁵⁸ San Ambrosio, *De officiis*, I, 16, 62: «*Noli igitur ut parvulus sapere, ut parvulus loqui, ut parvulus cogitare, ut parvulus vindicare ea quae sunt posterioris aetatis. Perfecto-*

9.5. CONCLUSIÓN

El estudio de la sabiduría, la dedicación a buscar las causas de las cosas, a desentrañar la verdad de los seres, ha de acompañarse con las obras, con las acciones, a fin de que den por fruto la felicidad⁵⁹. La meditación sobre el ser (la especulación metafísica), permite al sabio diferenciar entre los diversos planos de la realidad, es decir, sobre el modo de ser de los diversos entes, de suerte que diferencia entre unos y otros distinguiéndolos en su estabilidad o devenir ontológico. Esta meditación sobre el ser, o sea, la dedicación a la sabiduría, se enlaza con la felicidad: se relacionan y condicionan una a la otra: el sabio, en su declinación prudencial, comprende qué bienes ha de perseguir y cuáles postergar, diferencia entre los bienes honestos y decorosos y los útiles. En efecto, explícitamente explica san Ambrosio en *De officiis* que «la felicidad de cada uno no debe ser estimada según la opulencia exterior, sino según la íntima conciencia, que distingue los méritos de los inocentes y las penas de los malvados, como árbitro verídico e incorruptible de castigos y de recompensas»⁶⁰. La *conscientia* de haber efectuado buenas obras es precisamente reflejo de la actividad del justo⁶¹, y esta justicia estriba en optar por los bienes honestos y servirse moralmente de los útiles.

En el marco anterior se entiende que la beatitud o *vita aeterna* es a lo que conduce la vida virtuosa: no se trata simplemente del estoico que, en cuanto *mirator tantum sui*, se concentra exclusivamente en controlar las pasiones, sino del hombre querido por

rum est corona. Expecta, ut veniat quod perfectum est, quando non per speciem in aenigmate, sed facie ad faciem formam ipsam redoptatae veritatis possis agnoscere.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, I, 26, 125.

⁶⁰ *Ibid.*, I, 12, 44: «*Et ideo non secundum forensem abundantiam aestimandam beatitudinem singulorum; sed secundum interiorem conscientiam, quae innocentium et flagitiosorum merita discernit, vera atque incorrupta poenarum praemiorumque arbitra.*»

⁶¹ Cf. *Ibid.*, I, 31, 163.

Dios, esto es, el santo⁶². Una vida conducida mediante la virtud, es decir, haciendo relucir la honestidad, tiene como polo subjetivo la tranquilidad de conciencia y la seguridad de la inocencia: desde el punto de vista objetivo, por otra parte, constituye la *vita beata*⁶³, aun cuando estrictamente la felicidad sea un fruto presente (la humana satisfacción que en este mundo posee límites intrínsecos) y la vida eterna el fruto futuro. La vida eterna estriba en el conocimiento de Dios y en las buenas obras, de acuerdo con la Escritura⁶⁴, es decir, tanto en el aspecto cognoscitivo como en el volitivo, de manera que, a nuestro juicio, hay concordia entre ambos: el conocer y el actuar. La beatitud implica, entonces, una suerte de equilibrio entre el decir y el actuar, en la que media la virtud. De nueva cuenta irrumpe la tesis general de nuestro autor, a saber, en la conciencia y en la inocencia se halla la beatitud. En este sentido, la virtud moral no sólo cualifica las acciones morales, sino que impregna toda nuestra vida, haciéndola armoniosa, ordenada y feliz. Sólo la virtud es garantía de beatitud, por lo que san Ambrosio la estima el sumo bien, como dice en este pasaje:

Es indudable que el único y sumo bien es la virtud, que ella sola es la que abunda en medios para el goce de la vida feliz, ya que esta es dada no por los bienes externos o por los del cuerpo, sino únicamente por la virtud, por medio de la cual se adquiere la vida eterna. La vida feliz, en efecto, consiste en el goce de los bienes presentes, mientras que la vida eterna es la esperanza de los bienes futuros⁶⁵.

⁶² Cf. C. Castillo, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *op. cit.*, p. 307, esta vez siguiendo a Muckle.

⁶³ Cf. San Ambrosio, *De officiis*, II, 1, 1. Es de destacar que, para el pensamiento ambrosiano, la tranquilidad de conciencia no puede ser arrebatada por el dolor o el sufrimiento, pues está por encima de ellos.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, II, 2, 5.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 5, 18: «*Certum est solum et summum bonum esse virtutem eamque abundare solum ad vitae fructum beatae nec externis aut corporis bonis, sed virtute sola vitam praestari beatam, per quam vita aeterna acquiritur. Vita enim beata fructus praesentium, vita autem aeterna spes futurorum est*».

Más allá de las sutiles distinciones entre lo honesto y lo útil a las que son propensos los filósofos, san Ambrosio destaca que se trata de dos aspectos de una misma realidad, en cuanto es útil lo que es honesto y viceversa: es útil y honesto todo aquello que conduce a la vida eterna, a la beatitud. «Esto, en efecto, es la κατορθώμα, que es el deber perfecto y acabado, que deriva de la auténtica fuente de la virtud»⁶⁶. El oficio más difícil, y por ello el más genuino, consiste en el ejercicio de la virtud. Hay una síntesis equilibrada en la posición ambrosiana: el deber está en ser virtuoso, ni más ni menos, y puesto que la equivalencia es válida, ser virtuoso es el deber del hombre. Este equilibrio formado por la virtud y el deber se realza en la perfección del hombre, que no deja de ser un camino infinito, como diría san Gregorio de Nisa, pero que se inicia aquí, en el mundo terrenal, con sus limitaciones intrínsecas⁶⁷, y que continúa en la vida del mundo que vendrá.

⁶⁶ *Ibid.*, III, 2, 10: «Hoc etenim κατορθώμα, quod perfectum et absolutum officium est, a vero virtutis fonte proficiscitur». Al igual que Cicerón, san Ambrosio distingue entre el deber *medium* y el *perfectum*. Encuentra fundamentos para esta distinción en la Escritura. Por ejemplo, no asesinar, no cometer adulterio, no robar, no mentir, amar al prójimo como a uno mismo, etcétera, son deberes medios porque algo les falta. El deber perfecto, por otro lado, parece fíncarse más bien en la imitación de la perfección del Padre, como amar a los enemigos, hacer oración por los calumniadores, bendecir a quienes maldicen: «Este es el deber perfecto, que los griegos llaman κατορθώμα (acción realizada rectamente), que corrige todas las acciones en parte defectuosas», *De officiis*, I, 10, 37. Que se trate de la imitación de Dios no deja lugar a duda, en cuanto inmediatamente la misericordia, resulta ser una *imitatio ad perfectum Patrem*, pues ejercita hacia el prójimo que la necesita, significa ayudarlo a subsistir, de manera que el agente se reviste de justicia (tan es así que san Ambrosio llega a hablar de una «misericordia dispensadora», en el sentido de distributiva), pues esta última apunta a lo trascendente: «*Corporalia seminas, et recipis spiritalia*».

⁶⁷ *Cf. Ibid.*, III, 2, 11.

10. LA ANTROPOLOGÍA AL SERVICIO DE LA CIENCIA MORAL EN NEMESIO DE EMESA

10.1. INTRODUCCIÓN

No se posee información suficiente sobre la vida de Nemesio, confundido a veces en el medioevo con san Gregorio de Nisa por la semejanza del nombre (Nemesius, Nyssenus)¹. Sobre Nemesio, hoy se afirma que se trata del obispo de Emesa, en Fenicia, por lo que es un autor que se inscribe en la línea capadocia y, por ende, hay que situarlo junto a los grandes teólogos capadocios (san Basilio, san Gregorio Niseno y san Gregorio de Nacianzo). Su texto principal, *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), es una verdadera obra maestra que pone de realce hasta qué grado se ha desplegado la psicología filosófica hacia finales del siglo iv y los albores del v². En efecto, tanto por la madurez expositiva como por la enorme información que trabaja y clasifica dicha obra, se puede visualizar que la psicología filosófica ha adquirido un carácter enormemente sofisticado: «El *De natura hominis* de Nemesio es el primer tratado de antropología filosófica de un autor cristiano. Es un tratado completo en el que se afrontan todas las cuestiones metafísicas, psicológicas y gnoseológicas relativas al hombre»³. Además,

¹ J. P. Barragán, «Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval: El *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Nemesio de Emesa», *Minerva. Revista de filología clásica*, xix, (2006), p. 298.

² Existe una obra con similar título atribuida a Hipócrates; de acuerdo con Telfer, Nemesio mantiene cierta deuda con tal autor. Sin embargo, el interés de Nemesio no es meramente médico (la relación entre alma y cuerpo), sino, sobre todo, ético, cf. W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 2006, pp. 212 y 214.

³ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 130. Los griegos suelen escribir tratados sobre el alma, pero no sobre el hombre, por lo cual puede ser que sea el primer tratado de antropología filosófica de toda la historia. Se trata, como recientemente

nuestra lectura propone que el ámbito moral tiene una importancia mayúscula para el alma, de manera que se trata, a nuestro juicio, de una antropología filosófica puesta al servicio de la ciencia moral, dimensión fundamental del hombre, tanto por venir a caracterizar al individuo en cuanto tal como por su servicio sociológico.

Claudio Moreschini señala que el *De natura hominis* es una obra atípica por las siguientes dos razones: en primer lugar, por la aproximación metodológica elegida por Nemesio: aunque la antropología que propone el antioqueno es de matriz claramente cristiana, la aproximación que realiza está en clave casi exclusivamente filosófica. La Sagrada Escritura le sirve para confirmar sus posturas filosófico-científicas con la Palabra revelada; su criterio de verdad último no deja de ser la Escritura; sin embargo, no se dedica a exponer los pasajes del *Génesis* relativos a la creación y constitución del hombre (cosa bastante inusual en esta época), sino que realiza una interesante conjunción entre filosofía y fisiología (la aproximación científica a los procesos psicológicos y fisiológicos es de primer orden para Nemesio). En segundo lugar, los contenidos mismos de la obra ponen de realce cómo, ya en el siglo iv, algunas doctrinas filosóficas se han vuelto patrimonio del pensamiento cristiano, de manera que, aunque no se trate de una

la ha calificado Dusenbury, de la «antropología cosmopolita», cf. D. L. Dusenbury, *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 240 pp. Por supuesto que el sentido de cosmopolita tiene connotaciones interesantes, en cuanto significa habitantes del cosmos (por ser los hombres hijos de Dios, creador de todo cuanto existe) y porque lo que se afirma en la antropología idealmente se extiende a todo ser humano. Es más, «Un ciudadano en la Antigüedad es, por definición, una persona libre; todos los humanos, para Nemesio, están marcados por la libertad natural —ya vivan en una ciudad imperial, en una tienda pastoril o en una caverna anacoreta. [...] Es más, la teoría aristotélica de la esclavitud natural —que los filósofos cristianos revivirán con ruinosas consecuencias en la Europa medieval tardía— no tiene lugar en el *De natura hominis*», pp. xxi-xxii.

obra absolutamente original⁴, el proyecto que delinea y las características que asume resultan novedosas⁵.

Parece que una estupenda síntesis de los contenidos del libro la brinda el historiador de la metafísica Battista Mondin cuando asienta:

El objetivo que Nemesio se propone en el *De natura hominis* es echar luz sobre algunos puntos fundamentales de la antropología, en los que había desacuerdo no sólo entre los filósofos paganos, sino también entre los cristianos; sobre todo, sobre la naturaleza del alma: ¿es material, como afirma Tertuliano, o inmaterial, como enseñan Clemente y Orígenes? Luego la cuestión sobre el origen del alma: ¿es creada o increada? ¿Es creada antes de entrar al cuerpo, o es creada después de la formación del cuerpo? También aquí algunos autores cristianos no estaban de acuerdo. Orígenes decía que era creada antes; Tertuliano, después. ¿Las almas han sido creadas todas juntas, como sostiene el Niseno, o bien separadamente al momento de la formación del cuerpo? Además, ¿el alma es una substancia totalmente distinta al cuerpo como enseña Platón, o bien es forma del cuerpo, como enseña Aristóteles? Y luego, ¿es mortal o inmortal; sobrevive después de la muerte o muere con el cuerpo? Estaba luego la cuestión de la libertad: ¿la voluntad humana actúa libremente o de manera necesaria, y si actúa libremente cómo se concilia la libertad humana con la pro-

⁴ La tesis difundida por Jaeger es que se trata de una obra elaborada a partir de las doctrinas de otros filósofos, cf. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1914, 148 pp. El más claro paralelismo sería, nuevamente de acuerdo con Telfer, el de Posidonio.

⁵ Cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., pp. 834-835. Ya esta tesis era asumida por: H. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidemann, 1921, quien destaca las influencias de Aristóteles y Posidonio (al igual que Jaeger). Más recientemente, se ha destacado la originalidad de Nemesio por: A. Kallis, *Der Mensch im Kosmos: das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Aschendorff, Múnich, 1978, 190 pp.

videncia divina⁶? A todos estos arduos problemas Nemesio, como pensador cristiano, busca dar respuestas que sean, al mismo tiempo, plenamente convincentes sobre el plano racional y conformes a las enseñanzas de la Escritura. Por tanto, en cuanto a la filosofía, se ocupa de confutar las tesis que son contrarias a la fe y mostrar que, en cambio, las que están conformes con la fe son racionalmente las más válidas⁷.

Nuestro interés en este trabajo estriba en destacar la antropología filosófica de Nemesio en su conexión, como ha señalado Telfer, con la filosofía moral, de suerte que puede afirmarse, a nuestro juicio, que se trata de una genuina antropología filosófica al servicio de la ciencia moral.

10.2. METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El punto de partida de Nemesio es aseveración común, que puede visualizarse entre un buen número de pensadores tardo-antiguos, que dice que el hombre es una admirable conjunción entre alma inteligente y cuerpo: «Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοεῖας καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευασμένον»⁸. En lo que se separan los pensadores tardo-antiguos es en la manera de entender la inteligencia (νοερός) del alma, por lo que básicamente se bifurcan en dos grandes posturas: la inteligencia se agrega al alma y la vuelve inteligente (como sucede, dice Nemesio, con Plotino, para quien

⁶ Como filósofo cristiano, Nemesio acepta la providencia divina, que para él es la voluntad divina (según la expresión de Martin Streck «*der göttliche Wille*»): la voluntad humana no puede sino actuar en cooperación con ella, cf. *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 2005, p. 39 [la nota no es del original, sino mía].

⁷ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, op. cit., pp. 125-126.

⁸ Nemesio, *De natura hominis*, 1, 1 [para este trabajo, hemos seguido las ediciones de Thibault y Morani; para las traducciones nos hemos apoyado, sobre todo, en la edición francesa del primero].

alma e inteligencia son distintas), o el alma misma es inteligente *per se*. Platón subraya la diferencia entre el alma y el cuerpo, y por ello pide, en el plano práctico, buscar los bienes del alma (τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ), que son las virtudes y la piedad («τὰς ἀρετὰς καὶ τὴν εὐσέβειαν»). Comoquiera, para casi todos los pensadores el alma es dueña del cuerpo y se sirve de él como de un instrumento. Ahora bien, Nemesio hace suya la escalada ontológica para dar cuenta del puesto del hombre en el cosmos, por lo que afirma, sin dilación alguna, que

Es obvio que el hombre participa de la naturaleza de los seres inanimados, la de los seres animados irracionales y la de los seres dotados de razón. Se parece a los seres materiales desorganizados porque tiene un cuerpo y está compuesto como ellos por los cuatro elementos; a las plantas, por las mismas razones, y porque también puede alimentarse y reproducirse; a los animales, porque, además, es capaz de moverse a voluntad, de experimentar apetitos y pasiones, que siente y respira como ellos. Todas estas cosas son comunes al hombre y a los seres privados de razón, aunque se distribuyen entre ellos de manera desigual. Finalmente, el hombre se asemeja en razón de seres inmateriales e inteligentes porque puede examinar, conocer y juzgar todas las cosas, puede practicar las virtudes y especialmente la piedad, que es el complemento de todas las demás⁹.

Desde el punto de vista filosófico, lo anterior significa que el hombre es un compendio de los distintos estratos del ser y, en este sentido, es una suerte de entidad intermedia («ἐν μεθορίοις»),

⁹ *Ibid.*, 1, 3-4: «Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ σπερματικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τε τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν αἰσθητικὴν καὶ ἀναπνευστικὴν δύναμιν, ταῦτα γὰρ ἅπαντα κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐστίν, εἰ καὶ μὴ πᾶσιν πάντα· συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσιν, λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος».

un limítrofe entre el mundo sensible y el mundo inteligible¹⁰; es, como dice él mismo, un μικρὸς κόσμος¹¹. Y en el mundo sensible el hombre es una unión, como otros animales, de partes insensibles con sensibles (los nervios, por ejemplo); pero en todas estas entidades sensibles hay continuidad, pues no se dejan de parecer unos a otros (por lo cual tienen un origen común, dice Nemesio; en el caso del hombre y los animales superiores hay también elementos sumamente comunes entre ambas especies), aunque es evidente que hay, asimismo, diferencia de grado, la cual se aprecia ya en el lenguaje, que sirve al hombre para pensar, razonar e interpretar las emociones del alma.

En la creación relatada por Moisés, desde el punto de vista teológico, hay asimismo un acuerdo magnífico entre lo que se observa científicamente y la revelación: hasta el final hay que colocar al hombre, como cúspide de la creación¹², de suerte que sirve de enlace (τὸ συνδέον) entre el mundo sensible y el inteligible. El hombre, entonces, para Nemesio, es un animal racional mortal («ζῶον λογικόν, θνητὸν»), puesto que, al ser bisagra entre el mundo sensible e inteligible, hay que agregar la mortalidad para diferenciarlo de otras entidades inteligibles, como los ángeles, que son racionales, pero por naturaleza inmortales. A diferencia de otras criaturas, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios («κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονώς»), y en esto estriba teológicamente su grandeza; y, además, Cristo ha asumido la naturaleza humana, lo cual vuelve doblemente digno al hombre, pues Dios mismo eleva su φύσις.

¹⁰ Para los judíos, Dios no crea mortal o inmortal al hombre, sino que está en un estado intermedio. Si hubiese sido creado mortal, no habría razón para la pena impuesta debida al pecado original; si hubiera sido inmortal, no habría razón para que se alimentara. Más bien, Nemesio se inclina por decir que fue creado mortal, pero con potencial para volverse inmortal, *Cf. Ibid.*, 1, 10.

¹¹ *Ibid.*, 1, 23.

¹² Aunque el hombre sea señor de sí y las criaturas irracionales estén a su servicio, por supuesto que está negado el hecho de que pueda tratar aquél a éstas de manera despotica. *Cf. Ibid.*, 1, 18-19.

Los filósofos tienen distintas opiniones en relación con la naturaleza del alma. Nemesio conoce espléndidamente las diversas tradiciones, desde a quienes sostienen que es material, pasando por los que afirman que es un número que se mueve, hasta quienes consideran que es una substancia (Platón y los platónicos). Además, conoce las teorías según las cuales el alma individual proviene del alma universal, a la cual eventualmente ha de volver aquélla. Nemesio está, sobre todo, en desacuerdo con los materialistas; con Aristóteles el desacuerdo es menor, pero aun con todo no abraza la psicología peripatética¹³. Para refutar a los materialistas, se sirve de los argumentos de Amonio Saccas, maestro de Numenio y Plotino: «los cuerpos que no tienen nada inmutable en ellos, están naturalmente sujetos a cambio, disolución e infinitas divisiones; necesitan necesariamente un principio conservador que les dé consistencia, que los una y fortalezca sus partes: es este principio conservador lo que llamamos alma. Pero, si el alma también es material, por sutil que sea la materia que la compone, ¿quién podrá darle consistencia a sí misma, ya que acabamos de ver que toda materia necesita un principio conservador? Será lo mismo una y otra vez, hasta que por fin lleguemos a una substancia inmaterial»¹⁴. Asimismo, si algo es movido des-

¹³ R. W. Sharples y P. van der Eijk, «Introduction», a: Nemesius, *On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, p. 8. Resulta sobresaliente que Nemesio no niegue la filosofía de Aristóteles, como varios pensadores de la época, por considerarla materialista y por entrar en conflicto con algunos aspectos de la fe cristiana. Por el contrario, en la obra de este antioqueno hay una sorprendente recuperación del Estagirita, tanta que Motta considera que la antropología del emesiano, en realidad, es una síntesis de platonismo y aristotelismo: B. Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padua, 2004, 240 pp. De todas maneras, parece que también Streck tiene razón al decir que la recepción de Aristóteles en Nemesio no es directa (*Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, op. cit., p. 41) o, diría yo, unilateral, sino mediada por la tradición tardo-antigua en su generalidad.

¹⁴ Nemesio, *De natura hominis*, 2, 29-30: «Τὰ σώματα, τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ

de el exterior, entonces es inanimado; si se mueve a sí mismo, es animado: si el alma fuera cuerpo y recibiera su movimiento desde fuera (como todo lo meramente corpóreo), entonces sería inanimada (lo cual es absurdo, pues el alma no puede ser animada e inanimada); por ende, el alma es inmaterial o incorpórea.

El alma, para Nemesio, es una substancia, y aunque es susceptible de cualidades (como virtudes y vicios), no se identifica con ellas, o sea, no es una cualidad (tampoco un temperamento, contra Galeno), y mucho menos una armonía, como sostiene Simmias. En este marco se enarbola la crítica a la psicología de Aristóteles. Según Nemesio, el Estagirita considera al alma como una ἐντελέχεια. Ahora bien, para Aristóteles hay tres tipos de οὐσίαι, siendo la primera la substancia material, la segunda la substancia formal y la tercera la unión de materia y forma, que es el que recibe la vida. La materia (que podría verse como un cuarto tipo de substancia) es lo que potencialmente puede recibir la forma, mientras que esta última es ἐντελέχεια, que viene a realizar lo posible. Pero la ἐντελέχεια puede ser primera o segunda, es decir, puede entenderse como el acto por el que algo se constituye en lo que es y también como la actualización de la facultad: así, por la primera ἐντελέχεια el ojo se constituye en facultad visiva, pero por la segunda ἐντελέχεια ve en acto. Y ésta es la razón del desacuerdo con el Estagirita: al hacer del alma una ἐντελέχεια, la vuelve dependiente del cuerpo, o sea, el alma requiere del cuerpo para ser lo que es, pues sería el acto de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. En definitiva, el alma, según la psicolo-

συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ οἷονδῆποτε εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶ τὸ συνέχον ἐκείνην; ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἀπειρον, ἕως ἂν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον». Notable es su refutación a la tesis que sostiene que el alma es un número, como dicen Pitágoras y Jenócrates: entre otras razones, el número es par o impar, pero el alma no; en consecuencia, no es un número; o esta otra prueba: el número es una cantidad, pero el alma no lo es; en consecuencia, no es un número. Además, el alma es susceptible de los contrarios (virtud y vicio, ciencia e ignorancia), mientras que el número no; en consecuencia, el alma no es un número.

gía aristotélica, no podría existir por sí misma. Por el contrario, para Nemesio el alma es «una substancia independiente e incorpórea (οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος)»¹⁵.

Con una notable agudeza, Nemesio refuta al materialismo y, al mismo tiempo, demuestra la simpleza del alma cuando dice: «¿cómo pueden el razonamiento, el pensamiento, el juicio resultar de la ligereza y el peso? (Εὰν δὲ καὶ τοῦτο δοθῇ, πῶς τὸ λογίζεσθαι καὶ δοξάζειν καὶ κρίνειν δύναται κουφότητος καὶ βαρύτητος ἔργα εἶναι;)»¹⁶. Son precisamente estas actividades del alma racional las que demuestran la inmaterialidad del alma; puesto que el hombre entiende, enjuicia y razona, y estas actividades no requieren de la materialidad (entender es separar lo material de lo formal, como diría el peripatetismo), se sigue que el alma, sede de estas actividades, es inmaterial, pues lo menos no puede dar lo más; y si el alma es inmaterial, se sigue que es, asimismo, inmortal, pues sólo lo corpóreo puede ser dividido, mientras que lo inmaterial es simple. Por ende, el alma no puede dejar de ser lo que es, a saber, vida.

Se pregunta también por la unión del alma con el cuerpo, y con toda pulcritud plantea las dificultades que hay tanto para sostener que el alma y el cuerpo no se unen (sino que serían como dos bailarines en sintonía, como más tarde hará Leibniz con la teoría de la armonía preestablecida), o bien que se unen de tal manera que no es posible diferenciar entre una parte y otra, o

¹⁵ *Ibid.*, 2, 47. Aunque Eunomio también sostiene que el alma es una substancia independiente e incorpórea, hace depender su creación del cuerpo, como diría Aristóteles. Más bien, Nemesio se inclina por considerar, como ya lo había hecho por ejemplo Orígenes, que el alma individual es creada de inicio por Dios con la creación del cosmos. Dios crea una vez y para siempre, no a cada instante y de acuerdo con las necesidades imperiosas del momento, lo cual negaría la economía de la creación, nos parece, en términos nemesianos. Asimismo, la tesis de otro cristiano, Apolinar, de que las almas engendran otras almas, le parece absurda. Igualmente, rechaza la tesis maniquea de que hay una sola alma universal y que lo que serían las almas individuales serían una partición de aquélla.

¹⁶ *Ibid.*, II, 48. No puede obviarse la posible discusión que podría generarse entre esta doctrina y la tesis de que la facultad dianoética tenga alguna sede corpórea en el cerebro, como expresamente afirma en: *De natura hominis*, XII.

sea, al alma del cuerpo. Plegándose de alguna manera a Platón y Amonio Saccas, asegura que el alma no muta en su ser por estar revestida por el cuerpo (como bien resalta Moreschini, el alma no puede corromper o alterar su naturaleza¹⁷); a lo sumo, sería como aquel que se viste con una cierta túnica monacal: se vuelve monje, pero en cuanto tal su entidad no sufre alteración; de la misma manera el alma, al tomar un cuerpo, no se vuelve corpórea, pero sí un hombre. En definitiva, así como lo intelectual no sufre alteración, tampoco el alma se altera porque tiene una naturaleza diversa a la corporal. El cuerpo es el que está en el alma; el cuerpo es lo que modifica su naturaleza debido a que está siendo animado por el alma¹⁸. Esto conduce a Nemesio a afirmar que el alma y el cuerpo «deben estar efectivamente unidos: sólo juntos el alma y el cuerpo pueden conducir al hombre a la salvación y juntos, en la resurrección de la carne, existirán por la eternidad»¹⁹. La unión substancial es la única alternativa viable para dar cuenta de la reunión de la substancia anímica y la substancia corpórea. Así pues, a pesar de refutar a Aristóteles en relación con la doctrina de que el alma no tiene consistencia ontológica sin el cuerpo, termina asumiendo parcialmente la doctrina del Estagirita con elementos neoplatónicos (en especial el concepto de «unión»). Por ello dice Moreschini, a propósito de esto, que Nemesio, «a través del concepto neoplatónico de unión, proyecta recuperar un aspecto del modelo conceptual aristotélico, capaz de dar razón de una auténtica unidad, privándolo de sus inaceptables implicaciones sobre la substancialidad e inmortalidad del alma»²⁰.

Con relación a la constitución ontológica del alma, Nemesio es claramente deudor de la visión aristotélica. Afirma que la parte irracional (ἄλογος) del alma está conformada por dos dimen-

¹⁷ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 837.

¹⁸ Análogamente a como Dios está en nosotros, cf. C. Moreschini, *I Padri cappadoci*, op. cit., p. 225.

¹⁹ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 838.

²⁰ *Ibid.*, p. 840.

siones, a saber, la concupiscible (ὄρεξις) y la irascible (θυμός). Hay, evidentemente, una parte racional (λογικός) del alma, a la que se sujetan las otras dos. El hombre vive de acuerdo con la naturaleza («κατὰ φύσιν») cuando sigue el curso que corresponde a cada parte del alma: lo irracional (que por participación puede ser racional) se somete a la razón. Este último apunte tiene todo el sentido porque, en el capítulo xv del *De natura hominis*, expresamente Nemesio se refiere a la división del alma efectuada por Aristóteles en el último capítulo del primer libro de la *Ética nicomáquea*: el alma tiene una parte razonable y otra irracional, y en esta última una puede sujetarse a la razón y otra no. La parte irracional que puede sujetarse a la razón se divide, explica Nemesio, en la concupiscible e irascible: «Se dice que el deseo y la ira están sujetos a la razón porque están naturalmente subordinados a ella, la razón los controla y le permite regular sus movimientos en hombres que viven de acuerdo con la naturaleza»²¹. De la parte irracional del alma brotan los placeres y los dolores, pues el deseo cumplido produce placer en el sujeto, mientras que la presencia del mal genera el dolor. Estos sentimientos fundamentales pertenecen al alma, y los básicos evidentemente a la unión del alma con el cuerpo; pero hay también sentimientos intelectuales, por ejemplo, el placer contemplativo pertenece sobre todo al alma²². En este grupo, como se pondrá de relieve, aparece también el placer que producen las virtudes.

²¹ Nemesio, *De natura hominis*, xvi, 132: «Καλεῖται δὲ ταῦτα ἐπιπειθὴ λόγῳ ὅτι πέφυκε πείθεσθαι λόγῳ καὶ ὑποτάττεσθαι καὶ κινεῖσθαι ὡς ἂν ὁ λόγος κελεύῃ ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἐχόντων ἀνθρώπων. Ἔστι δὲ καὶ ταῦτα τὰ πάθη συστατικὰ τῆς ζωῶδους οὐσίας».

²² El término «placer» se toma en varios sentidos, pues los hay de la parte intelectual (que no tiene opuesto) y del concurso entre el alma con el cuerpo (como el beber y su contrario, la sed), cf. Nemesio, *De natura hominis*, xviii, 137-138. Hay una enorme influencia peripatética y estoica en la clasificación de los placeres de acuerdo con Nemesio, pues agrega, por ejemplo, los naturales, los no necesarios, etcétera. Destacan los placeres honestos: «Debemos considerar placeres honestos sólo aquellos que están exentos de pena, que no engendran arrepentimiento, que no causan ningún daño a los demás, que no van más allá de los límites de la moderación, que no desvían asuntos serios, finalmente, que no esclavizan», xviii, 139.

10.3. LA ANTROPOLOGÍA AL SERVICIO DE LA MORALIDAD

Ya desde el primer capítulo del *De natura hominis*, esto es, ya desde el momento en que Nemesio establece los estratos ontológicos que llevan desde los minerales hasta el hombre, también realiza apuntes que vinculan la antropología con la dimensión moral, la cual brota de la racionalidad misma del hombre. Si el hombre no fuera racional, no habría dimensión moral. Simplemente el hombre se conduciría como los demás animales y con describir su comportamiento *de facto* sería suficiente. Mas la moralidad irrumpe en la esfera humana debido a la composición configurada por el alma inteligente y el cuerpo. De ahí que escriba, siguiendo a las escuelas clásicas:

Por tanto, el hombre se encuentra situado en los límites de la naturaleza irrazonable y la naturaleza razonable: si, adhiriéndose a su cuerpo, se concentra en sus necesidades físicas, aspirará a vivir la vida de los animales, será afirmado el epíteto de terrenal que le da San Pablo, y oirá estas palabras dichas: *Polvo eres y al polvo volverás*; y estas: *El hombre se hizo a sí mismo entre los animales desprovisto de razón, y llegó a ser como ellos*. Pero si, dejándose guiar por su razón, desprecia los placeres corporales, llevará una vida divina, muy agradable a Dios y muy conforme a su propia naturaleza; y será como un ser celestial, según estas palabras de las Sagradas Escrituras: *Los que están apegados a la tierra se vuelven como la tierra; los que están apegados a las cosas celestiales participan de su naturaleza*²³.

²³ Nemesio, *De natura hominis*, 1, 8: «Ἐν μεθορίοις οὖν τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς, ἐὰν μὲν ἐπὶ τὸ σῶμα ῥέψῃ καὶ τὰ τοῦ σώματος πλεόν ἀγαπήσῃ, τὸν τῶν ἀλόγων ἀσπάζεται βίον καὶ τούτοις συναριθμηθήσεται καὶ χοϊκὸς κληθήσεται κατὰ Παῦλον καὶ ἀκούσεται· γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ, καὶ παρασυνεβλήθῃ τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιωθῇ αὐτοῖς· ἐὰν δὲ ἐπὶ τὸ λογικὸν χωρήσῃ καταφρονήσας τῶν σωματικῶν πασῶν ἡδονῶν, τὴν θείαν τε καὶ θεοφιλεστάτην ζωὴν μετέρχεται καὶ τὴν ὡς ἀνθρώπου προηγουμένως, καὶ ἔσται οἶος ὁ ἐπουράνιος κατὰ τὸ εἰρημένον· οἶος ὁ χοϊκὸς τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι».

Así pues, inspirado en san Pablo, Nemesio brinda la pauta para entender, en un despliegue filosófico-teológico, el destino del hombre: hay quien se termina inclinando por los bienes terrestres, de manera que se vuelve terrestre a sí mismo, pues también está en su naturaleza; pero hay quien se distiende hacia los bienes del alma, los bienes celestes, en los términos del Evangelio, por lo que termina viviendo una vida divina, como suele leerse entre los filósofos. Hay bienes que son solo del alma, como la piedad (estimada en grado sumo por Platón) y la contemplación de las obras de Dios (la vida teorética); pero hay bienes del alma en los que participa el cuerpo, y es en este marco donde el obispo de Emesa aclara cómo entiende la virtud, y lo hace sirviéndose de estos términos: «Lo más importante para un ser dotado de razón es evitar y huir del mal, seguir y buscar el bien. Ahora bien, hay una clase de bien que se relaciona con la unión del alma y el cuerpo; consiste en mantener el alma en su esfera elevada y en hacerla considerar el cuerpo como un sirviente: tales son las virtudes»²⁴. Debido a que el hombre posee la doble dignidad de una naturaleza microcósmica creada por Dios a su imagen y semejanza, y a que Dios mismo irrumpe en la historia asumiendo la naturaleza humana, es que pide Nemesio cuidar la propia nobleza a través del ejercicio moral, esto es, buscando el bien y rechazando el mal; en una palabra, inclinándose uno mismo hacia la virtud y la piedad: «Más bien, conservemos nuestra nobleza practicando el bien y evitando el mal, con la oración y con una voluntad justa, a la que Dios siempre ayuda»²⁵.

En su fino análisis sobre la parte irracional del hombre, Nemesio apunta, además, algo de interés para la vida moral: los ma-

²⁴ *Ibid.*, I, 8: «Τῆς δὲ λογικῆς φύσεως τὸ κεφάλαιόν ἐστι φεύγειν μὲν καὶ ἀποστρέφασθαι τὰ κακά, μετιέναι δὲ καὶ αἰρεῖσθαι τὰ καλά. Τῶν δὲ καλῶν τὰ μὲν ἐστί κατὰ κοινωνίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἐχόντων καὶ τούτων ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἀναφοράν, οἷον ψυχῆς προσχρωμένης σώματι, ὡς αἱ ἀρεταί».

²⁵ *Ibid.*, I, 24-25: «ἀλλὰ διὰ τῶν καλῶν ἔργων καὶ τῆς ἀποχῆς τῶν φαύλων καὶ τοῦ ὀρθοῦ σκοποῦ ᾧ μάλιστα τὸ Θεῖον συνεργεῖν εἴωθεν καὶ διὰ τῶν εὐχῶν τὴν εὐγένειαν διασώσωμεν».

los afectos (τὰ φαῦλα πάθη) se producen en el hombre por tres fuentes: por mala educación, por ignorancia y por mala disposición del cuerpo. La mala educación es la falta de entrenamiento para controlar los afectos; la ignorancia conlleva a realizar un juicio inadecuado sobre los objetos (juzgar bueno lo que es malo); la mala disposición se refiere al carácter, pues hay, por ejemplo, personas constantemente enfadadas, y esto por su disposición corpórea (personas biliosas, se diría en la medicina antigua). Los malos hábitos se pueden desterrar mediante la práctica de la virtud, la ignorancia por medio de la ciencia y la mala disposición del cuerpo a través de la medicina²⁶.

Como se adelantó en el apartado anterior, la vida intelectual también incluye placeres, a los que Nemesio califica como «excelentes» («Κυρίως [...] ἡδοναί»), los cuales comprenden «la contemplación de Dios (κατανοήσει τοῦ θεοῦ)», «los estudios científicos (καὶ ταῖς ἐπιστήμαις)», «y las virtudes (καὶ ταῖς ἀρεταῖς)». El placer que brindan estas actividades es inherente a sí mismas: son placeres excelentes porque, en vez de sólo asegurar la propia existencia y la de la especie, tienen como finalidad volvernlos mejores, mejores personas, perfeccionar nuestra alma e inteligencia y volverse servidores de Dios: «Estos placeres no están al servicio de ciertos afectos, como los que acompañan a la satisfacción de las necesidades físicas: ningún dolor los precede, los sigue o se opone a ellos; sino que son puros y están libres de toda mezcla material, porque pertenecen únicamente al alma»²⁷. Apoyándose claramente en la filosofía platónica, Nemesio considera que estos son los placeres verdaderos, pues ninguna mezcla los acompaña y, además, no tienen injerencias o trámites corpóreos, de donde provienen los placeres secundarios; los verdaderos placeres, entonces, son los que se unen íntimamente a la ciencia, la

²⁶ Cf. *Ibid.*, xvii.

²⁷ *Ibid.*, xviii, 139: «οὐθ' ὅλως λύπην ἔχουσι προηγουμένην ἢ ἐπομένην ἢ ἀντικειμένην, ἀλλ' εἰσὶ καθαραὶ καὶ ἄμικτοι πάσης ὑλικῆς συμπλοκῆς, ψυχικαὶ μόνον οὔσαι».

inteligencia, la prudencia y no se acompañan de ninguna manera del dolor, por lo que son puros. «Los placeres que resultan del conocimiento de las cosas y la práctica del bien, se llaman placeres (πείσεις), y no afectos (πάθη). Hay quienes dan a este tipo de placeres el nombre de alegría (χαρά)»²⁸. Los placeres excelentes no satisfacen una necesidad inmediata, como los corpóreos que, al colmarse, brindan precisamente placer en el sujeto. Para aclarar más esta doctrina, el pensador antioqueno se sirve de la exposición platónico-aristotélica del bien, que distingue entre el bien como modo de ser, el bien como función y el bien instrumental. El ejemplo que brinda del bien como modo de ser es la virtud, mientras que el bien como función no es otro que la práctica de la virtud misma (análogamente al sentido de la vista, como modo de ser, y el acto de ver, como la función). Si el placer consiste en el disfrute del bien o en la liberación del mal, entonces no es un modo de ser; tampoco es un instrumento, porque no es medio para algo más. En consecuencia, el placer sólo se relaciona con el bien en cuanto función; por ello, plegándose a la enseñanza de Aristóteles, Nemesio retoma la definición del Estagirita que asegura que el placer es bienestar que no encuentra obstáculo²⁹, de manera que el fin de las entidades naturales se cumple precisamente en esta función. Así, los placeres asociados a las funciones intelectual y volitiva son precisamente la contemplación y práctica de la virtud.

De acuerdo con lo anterior, esto es, puesto que la práctica de la virtud moral se vincula con la parte volitiva del alma, es que Nemesio reserva varios capítulos para abordar en qué consiste el acto voluntario y libre. Y es que, como nuevamente pone de realce Moreschini, la προαίρεσις es una intersección «entre un com-

²⁸ *Ibid.*, xviii, 140: «Καλοῦσι δὲ τὰς ἐπακολουθοῦσας τῇ θεωρίᾳ καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν ἡδονὰς οὐ πάθη ἀλλὰ πείσεις. Τινὲς δὲ κυρίως τὴν τοιαύτην ἡδονὴν χαρὰν λέγουσιν». Las dos expresiones que usa Nemesio provienen de πάσχω, padecer, experimentar.

²⁹ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, vii, 12, 1153a22-24.

ponente racional (que es individuación del fin y deliberación de los medios) y un componente apetitivo, por tanto, ligado a la corporeidad (que es deseo del fin y, por tanto, de los medios para realizarlo)»³⁰. Ahora bien, curiosamente, porque no es una tesis que al unísono se sostenga en la antropología cristiana, afirma Nemesio que el acto voluntario tiene su origen en el cerebro y la médula espinal. Pero la razón de esta tesis se revela al constatar que las extremidades del hombre son las que se ponen en marcha debido a que la voluntad lo dispone así; y para que las extremidades efectúen el acto voluntario (o como consecuencia de éste, diríase), se requiere del cerebro, los nervios y la médula espinal (aquí se revelan los profundos conocimientos anatómicos del obispo de Emesa). Nemesio es consciente de que, a pesar de sus observaciones fisiológicas sobre los actos voluntarios, todavía no logra penetrar en su esencia. Para ello, parte de la siguiente definición: «La praxis es una actividad inteligente (Πρᾶξις ἐστὶν ἐνέργεια λογική)»³¹, y puede haber distintos tipos de actos (los que se hacen con gusto, los que no; los que son alabables y vituperables, etcétera). Ahora bien, el acto voluntario se distingue del que no lo es por la razón siguiente: en que es digno de alabanza o reproche, se realiza con placer, que es deseable; el acto involuntario, por su parte, es digno de indulgencia (o perdón), no es deseable, se realiza con dificultad.

Para iluminar la naturaleza del acto voluntario, primero ha de aclarar en qué consiste el involuntario (ἀκούσιος)³². El origen de este acto está en la coacción o la ignorancia: efectivamente, en griego el acto involuntario no es querido (es coaccionado) ni

³⁰ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 843.

³¹ Nemesio, *De natura hominis*, xxviii, 180.

³² *Ibid.*, xxviii, 180. Como bien pone de relieve Moreschini, Nemesio sigue indefectiblemente a Aristóteles, concretamente el libro III de la *Ética nicomáquea*. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., pp. 842-843. Además, cf. las dos observaciones de M. Streck, *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, op. cit., pp. 41-42.

premeditado (ignorancia³³); se hace forzosamente o a disgusto, de manera que su principio está fuera de uno mismo. De ahí que Nemesio asiente: «En consecuencia, podemos definir los actos involuntarios del primer tipo así: son aquellos cuyo principio no está en nosotros, y que estamos obligados a realizar, sin ninguna participación de nuestra voluntad»³⁴. Recurriendo al ejemplo tradicional de los marineros que tiran el cargamento por la borda para salvarse, Nemesio considera que se trata de un acto voluntario (ἐκούσιος), puesto que son ellos quienes ponen en movimiento sus manos para llevarlo a cabo. Para el antioqueno, preferir el mal menor a uno mayor, o un bien menor con la esperanza de obtener uno mayor, es sinónimo de acto voluntario. Por la circunstancia (περίστασις) en que se encuentran los marineros (que es ciertamente involuntaria), aunque *per se* tirar las mercancías por la borda no es deseable, resulta provechoso *hic et nunc*. Así pues, aunque la circunstancia fuerza la determinación, no deja de ser voluntaria. En consecuencia, en el acto de tirar las mercancías por la borda hay un elemento involuntario (la circunstancia) y otro voluntario, este último digno de alabanza y reproche. El mismo acto de tirar las mercancías es de suyo algo no querido por los marineros (se trata de un acto no elegible por sí mismo), pero sí lo es en la circunstancia en la que se encuentran³⁵. De esta manera, Nemesio busca poner de relieve que, a pesar de la circunstancia o de los objetos con que el agente moral se encuentra o que lo circunscriben, y que pueden provocar, por ejemplo, la ira o el apetito (una bella cortesana, por ejemplo), no son más que causas ocasionales del acto, pero la fuente

³³ Por supuesto que Nemesio tiene en cuenta la ignorancia culpable y no culpable, que es equivalente a la ignorancia voluntaria (querer ser ignorante) y a la ignorancia involuntaria (cuando no hay forma de conocer).

³⁴ Hay actos que no son ni voluntarios ni involuntarios, como la circulación sanguínea. Los actos voluntarios e involuntarios se diferencian de aquéllos por tener un objeto que depende de uno mismo.

³⁵ Cf. Nemesio, *De natura hominis*, xxx. En este capítulo llega a decir que estos actos «no son elegibles por sí mismos (καθ' ἑαυτὰς οὐκ οὐσαι αἰρεταί)».

voluntaria es mayor y más determinante, pues lo alabable o vituperable lo comete uno mismo con sus propios órganos: puesto que en la definición de voluntario se incluye el placer, como se ha visto, y quien se entrega, por ejemplo, al placer carnal con la cortesana lo hace placenteramente, se sigue que se trata de un acto voluntario.

Como se ha dicho, los actos involuntarios provienen de dos fuentes, que son la coacción y la ignorancia. Pero hay también dos maneras circunstanciales para oponerse a ellos, a saber, siendo uno el principio y conociendo las circunstancias. Y es que así se define el acto voluntario: es el acto que tiene por fuente a uno mismo y que conoce las circunstancias. Pero esta misma descripción puede aplicarse a los actos que realizan los animales irracionales y los niños pequeños: ellos conocen las circunstancias, no son constreñidos por algo más y, aunado a esto, experimentan placer o dolor por los objetos con los que entran en contubernio. Nada obsta que sea así. Pero Nemesio, haciendo gala de una enorme lucidez, advierte que hay actos por los cuales el hombre prefiere algo (y posterga lo demás), y se cuestiona si la preferencia (προαίρεσις) ha de confundirse con el acto voluntario (ἐκούσιος): la respuesta de Nemesio es que todo acto de preferencia es un acto voluntario, pero no todo acto voluntario es un acto de preferencia. Efectivamente, son más amplios, en extensión, los actos voluntarios; los actos de preferencia son una especie de actos voluntarios, nos parece. De hecho, esto lo quiere poner de relieve el antioqueno recurriendo a la lucha interna entre deseo y preferencia: muchas veces el hombre experimenta, por un lado, el deseo por un objeto sensible y, por otro, que tiene preferencia por otro objeto que no es necesariamente el sensible. Si los objetos fueran iguales, no se experimentaría la lucha susodicha. Por ende, «el hombre es dueño de sí cuando actúa de acuerdo con su preferencia y no por el deseo (ὁ ἐγκρατὴς δὲ πράττων κατὰ προαίρεσιν οὐ πράττει κατ' ἐπιθυμίαν)»³⁶.

³⁶ Nemesio, *De natura hominis*, xxxii, 194.

Podría dar la impresión de que en este contexto Nemesio no resulta tan diáfano al momento de diferenciar entre el objetivo que se persigue voluntariamente y el que se persigue a través de la preferencia o elección, sin embargo, hay que evitar la confusión entre lo voluntario o espontáneo (ἐκούσιον) y la voluntad (βούλευσις)³⁷. La doctrina que plantea Nemesio tiene enorme arraigo en la tradición, pero la manera en que es expuesta por el antioqueno requiere alguna clarificación ulterior. Básicamente consiste en asentar que la voluntad tiende al fin (por lo cual, no se elegiría ser feliz, por ejemplo, pero sí los medios a través de los cuales se alcanza la felicidad), mientras que la preferencia se decanta sobre los medios. También es posible decir que se quieren cosas que están fuera de nuestros propios poderes, por ejemplo, la victoria de un general. La elección es la conclusión de un razonamiento que es denominado, tradicionalmente, deliberación (βούλευσις); «Porque la deliberación es la búsqueda de qué hacer, y la preferencia se aplica a los resultados de esta búsqueda. Por tanto, es evidente que la deliberación tiene por objeto lo que aún está en cuestión y que la preferencia se aplica a los resultados de la deliberación»³⁸. De esta manera, piensa Nemesio, la elección es una mezcla o composición de deliberación, juicio y deseo, pues antropológicamente el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; en consecuencia, nos parece, en la elección entra en juego la totalidad del ser humano. En definitiva, la elección es un deseo deliberado y enjuiciado.

³⁷ El tema ya está propuesto por Aristóteles, quien al inicio del libro III de la *Ética nicomáquea* escribe: «Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias (ἐκούσιαι) son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias (ἀκούσιαι) lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos», 1109b30-35.

³⁸ *Ibid.*, xxxii, 196: «Βούλευσις μὲν γάρ ἐστι ζήτησις περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν. Προαιρετὸν δὲ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθέν. Δῆλον οὖν ὅτι ἡ μὲν βούλευσις ἐπὶ τοῖς ἐτιζητομένοις· ἡ δὲ προαίρεσις ἐπὶ τοῖς ἤδη προκεκριμένοις».

10.4. DELIBERACIÓN, ELECCIÓN Y VIRTUD

Con todos estos apuntes, queda claro que la deliberación es un tipo de examen (ζήτησης), pero no todo examen es una deliberación, pues, por ejemplo, las cuestiones meramente especulativas son objeto de examen, pero no de deliberación. La deliberación tiene por objeto lo que está en nuestro poder (por ende, se trata de un tipo de acto voluntario, como se ha dicho), pero que tiene un resultado incierto. Por ello, se delibera sobre lo práctico, sobre lo que puede suceder de una manera o de otra y depende de nuestra actividad, de nuestra praxis. La acción procede, a su vez, de la facultad que poseemos, y la facultad está insertada en la substancia del agente. Por ende, la deliberación se refiere a la totalidad de la entidad humana que tiene en sus manos actuar de una manera o de otra: «El sujeto es la substancia; la facultad es el medio de actuar; y el producto es el que resulta de la aplicación de la facultad»³⁹. Así, la deliberación claramente se refiere al ser del hombre, al ser del sujeto humano que delibera, por lo que el resultado de su elección no sólo afecta al acto y a la facultad, sino a sí mismo. En suma:

Sólo deliberamos sobre cosas que se hacen a veces de una manera y otras de otra: cosas de esta naturaleza son cosas que podemos hacer, y de las que también podemos hacer lo contrario. Porque, si no pudiéramos hacer también una cosa, o su contrario, no deliberaríamos. De hecho, nadie delibera sobre lo obvio ni sobre lo imposible. Entonces, si solo se pudiera hacer uno de los opuestos, su ejecución sería obvia, no habría dudas al respecto y su opuesto sería imposible⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*, xxxiii, 202: «Δυνάμενον μὲν ἡ οὐσία· δύναμις δὲ ἀφ' ἧς ἔχομεν τὸ δύνασθαι· δυνατόν δὲ τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίγνεσθαι».

⁴⁰ *Ibid.*, xxxiii, 203: «Περὶ τούτων οὖν, τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων, μόνων βουλευόμεθα. Ἔστι δὲ ἐπίσης ἐνδεχόμενον ὃ αὐτὸ τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ· εἰ γὰρ μὴ ἀμφοτέρα ἐδυνάμεθα, αὐτὸ τε καὶ τὸ ἀντικείμενον οὐκ ἂν ἐβουλευόμεθα».

Precisamente la autodeterminación, o sea, el libre arbitrio (αυτεξούσιος) irrumpe antropológicamente porque hay cosas que dependen del individuo humano: la libertad es real, como explica Moreschini, no sólo el mundo sensible: «No se puede dividir la realidad en dos esferas independientes: el mundo exterior y corpóreo, dominio del destino y la necesidad, y el mundo espiritual e interior, dominio de la libertad. La libertad es real, porque su acción es capaz de incidir sobre el mundo sensible, reuniendo el mundo físico y el mundo espiritual»⁴¹. El hombre, gracias a que es un microcosmos que compendia el mundo espiritual y el sensible, entrecruza fácticamente estas dos dimensiones a través de la elección: de lo contrario, como se ha visto, carecería de sentido la deliberación. La deliberación tiene por meta la praxis; por ende, es precisamente la acción la que es objeto de la autodeterminación o libre arbitrio. Los hábitos dependen de uno mismo, y precisamente de entre las funciones que el agente moral lleva a cabo, destacan sobremanera las virtudes: las virtudes, pues, son objeto de deliberación y el hombre se autodetermina a sí eligiéndolas o no. Quien elige no someterse a las pasiones concupiscibles, por ejemplo, elige la virtud de la temperancia. Y puesto que la temperancia se adquiere por la repetición de actos temperados, y la justicia por la repetición de actos justos, se sigue que ser temperado y justo depende de uno mismo, así como el ser intemperado e injusto. Esto significa que los objetos sobre los que delibera el hombre son los que se relacionan con su alma, aunque no sean exclusivamente anímicas, como el dar o recibir, el moverse o reposar, regocijarse o no, el trabajar o no (en

οὔτε γὰρ περὶ τῶν ὁμολογούμενων, οὔτε περὶ τῶν ἀδυνάτων τις βουλευέται. Εἰ δὲ τὸ ἕτερον μόνον τῶν ἀντικειμένων ἐδυνάμεθα, τοῦτο μὲν ἦν ὁμολογούμενον καὶ οὐδαμῶς ἀμφίβολον, τὸ δὲ ἀντικείμενον, ἀδύνατον».

⁴¹ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 844. Es interesante la manera en que Föllinger relaciona el concepto de libre arbitrio con su oposición al determinismo en el caso de Nemesio, cf. S. Föllinger, «Willensfreiheit und Determination bei Nemesios von Emesa», en: B. Feichtinger et al. (Eds.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, De Gruyter, Múnich y Leipzig, 2006, pp. 143-157.

un arte, por ejemplo), etcétera; en estos actos aparece, en mayor o menor medida, la virtud y el vicio. De ahí que asiente: «pero está en nuestro poder hacer buenas o malas acciones, orientar nuestra elección, conducirnos hacia una cosa u otra, realizar determinados actos después de haberlos preferido a otros, ya que la elección de los actos precede siempre a su ejecución, y que las intenciones se juzgan tan severamente como las acciones»⁴².

Ahora bien, que el acto provocado por la ira y el deseo sea también voluntario (como en el caso de la bella cortesana), permite no eliminar tajantemente a las virtudes morales, pues estas últimas irrumpen mezcladas con las pasiones. Si no fuera así, es decir, si las pasiones no tuvieran cierta voluntariedad, no habría voluntariedad en las virtudes morales. De hecho, sucede lo contrario: lo que se hace a través de la razón, con preferencia, mediante la propia actividad, de acuerdo con el propio impulso, con conocimiento, es voluntario; en consecuencia, también las virtudes morales tienen un origen voluntario porque interviene la parte racional-volitiva y la pasional del hombre. Por ello, es que el principio de las buenas y malas acciones está en la voluntad (literalmente lo dice así Nemesio: «Ἀρχὴ γὰρ ἀμαρτίας καὶ δικαιοπραγίας ἢ προαίρεσις»⁴³). Las buenas o malas acciones, las virtudes y los vicios, dependen del agente moral. Aunque su conformación física sea endeble, o goce de una constitución temperamental que le vuelva más difícil alcanzar la condición de virtuoso, no por ello está impedido. El acto bueno moralmente, la vida virtuosa, está en manos del agente libre, pues gracias a que delibera, determina la manera en que debe actuar; el mal que cada uno realiza no es debido a las facultades que posee, sino a las funciones y hábitos que realiza: «nuestros hábitos dependen

⁴² Nemesio, *De natura hominis*, xxxix, 231-232: «ἀλλὰ τῶν κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν πράξεων καὶ προαιρέσεων καὶ κινήσεων καὶ ὧν ἐξίσης καὶ τὰ ἀντικείμενα πράξαι δυνάμεθα, ἐπειδὴ πάσης πράξεως προαίρεσις ἡγεῖται, καὶ οὐ μόνον ἡ πράξις ἀλλὰ καὶ ἡ προαίρεσις ὑπόδικός ἐστι».

⁴³ *Ibid.*, xxxix, 232.

de nuestra libre elección: por lo tanto, nos volvemos viciosos en virtud de esta elección, y no en virtud de nuestra naturaleza»⁴⁴. Precisamente a la deliberación correcta, o sea, a la elección de los medios que adecuadamente conducen al fin del hombre, Nemesio le denomina, como buena parte de la tradición, φρόνησις, que es de donde brotan las restantes virtudes. En un texto más, Nemesio se exploya:

Todavía podemos probar esto de una manera más convincente, mediante el siguiente razonamiento. Se ha dicho antes que nuestras facultades son los medios que tenemos para hacer todo lo que hacemos. Ahora bien, la facultad que tenemos que elegir está formada ella misma por dos facultades opuestas: así se unen la facultad de mentir y la de decir la verdad; la facultad de vivir con templanza y la de vivir con intemperancia. Pero el hábito no se compone igualmente de dos cosas contrarias: por ejemplo, no tenemos al mismo tiempo el hábito de vivir con templanza y el de vivir con intemperancia; el hábito de mentir y el hábito de decir la verdad. Por el contrario, los hábitos son distintos y opuestos como las cosas a las que se aplican: así, la templanza depende de un buen hábito y la intemperancia del malo. Los vicios, por tanto, no son el resultado de las facultades, sino de los hábitos y las preferencias. Porque no es la facultad lo que nos vuelve intemperantes y mentirosos, sino la preferencia. De hecho, dependía de nosotros decir la verdad y no mentir. Desde entonces, como el vicio no es una facultad, sino un hábito, no debemos atribuir nuestros vicios al autor de nuestras facultades, sino únicamente a nuestros hábitos de los que nosotros mismos somos principios y causas voluntarias. Porque podríamos, con nuestro esfuerzo, desarrollar buenos hábitos en lugar de desarrollar malos⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, XL, 239: «αἱ δὲ ἕξεις κατὰ προαίρεσιν· κατὰ προαίρεσιν ἄρα κακοὶ γινόμεθα, καὶ οὐ κατὰ φύσιν ἑσμέν».

⁴⁵ *Ibid.*, XL, 239-240: «Μάθοι δ' ἄν τις ἀκριβέστερον τὸ λεγόμενον οὕτως. Ἐν τοῖς προλαβοῦσιν δύναμιν ἐλέγομεν εἶναι ἀφ' ἧς ἕκαστον ὧν ποιούμεν ποιεῖν δυνάμεθα. Πᾶσα

Las facultades brotan, como se ha dicho, de la substancia; es más, son la misma substancia sólo que adjudicadas a un núcleo central. Por ello se dice que las facultades son naturales, mientras que los hábitos son resultado de uno mismo, de la manera en que hace funcionar sus propias facultades: son el resultado del trabajo que uno mismo emplea para volverse virtuoso o vicioso. Las virtudes y los vicios no se atribuyen a la naturaleza, sino a la voluntad y preferencia que uno mismo emplea. Y precisamente esta tesis embona admirablemente con la concepción antropológica que Nemesio ha expuesto en los primeros tres capítulos de su obra: el hombre es un ser intermedio entre la realidad sensible y la inteligible; y que sea intermedio le brinda un papel dinámico que se realiza mediante el ejercicio del libre arbitrio; el papel del hombre consiste en perfeccionarse, o sea, de llevar a cumplimiento la propia naturaleza, que consiste en conquistar la inmortalidad, sujetando la realidad sensible y corruptible a la inteligible⁴⁶.

10.5. CONCLUSIÓN

La antropología de Nemesio de Emesa resulta ser un hito de la filosofía tardo-antigua. La recuperación y reapropiación de la visión del hombre como microcosmos, la armonización de las dos partes del hombre (alma y cuerpo) en una única substancia, en la

δὲ προαιρετικὴ δύναμις ἡ αὐτὴ τῶν ἀντικειμένων ἐστίν· μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ δύναμις τοῦ ψεύδεσθαι καὶ ἀληθεύειν, καὶ μία καὶ ἡ αὐτὴ δύναμις τοῦ σωφρονεῖν καὶ ἀκολασταίνειν. Οὐκ ἐστὶ δὲ ἡ αὐτὴ ἕξις τῶν ἀντικειμένων, οἷον τοῦ ἀκολασταίνειν καὶ σωφρονεῖν ἢ τοῦ ψεύδεσθαι καὶ ἀληθεύειν, ἀλλὰ τῶν ἐναντίων αἱ ἐναντίαι· τὸ μὲν γὰρ σωφρονεῖν τῆς κατ' ἀρετὴν ἐστὶν ἕξεως, τὸ δὲ ἀκολασταίνειν τῆς κακίας· οὐκ εἰσὶν ἄρα τῶν δυνάμεων αἱ κακαίαι ἀλλὰ τῶν ἕξεων καὶ τῆς προαίρεσεως. Οὐ γὰρ ἡ δύναμις ἐστὶν ἡ παρασκευάζουσα ἡμᾶς ἀκολασταίνειν ἢ ψεύδεσθαι, ἀλλ' ἡ προαίρεσις. Ἐφ' ἡμῖν γὰρ ἦν ἀληθεύειν καὶ μὴ ψεύδεσθαι. Εἴπερ οὖν οὐκ ἐστὶν ἡ κακία δύναμις ἀλλ' ἕξις οὐχ ὁ τὴν δύναμιν δοὺς αἴτιος ἡμῖν τῶν κακῶν ἀλλ' ἡ ἕξις ἡ παρ' ἡμῶν καὶ δι' ἡμῶν καὶ δι' ἡμᾶς προσγινομένη. Ἐξῆν γὰρ τὴν ἐναντίαν ἕξιν ἐκ τῆς γυμνασίας κτήσασθαι καὶ μὴ τὴν φαύλην».

⁴⁶ C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 835.

que, sin embargo, no se confunden una dimensión y la otra, así como la concepción de que es en la libertad donde antropológicamente irrumpe el mundo inteligible en el sensible, son aportaciones de enorme valor sistematizadas por el obispo antioqueno. Por ello, resulta atinado hablar de un «proyecto filosófico» en relación con Nemesio, el cual «se configura en definitiva como una interesante reproposición, al interior de la visión antropológica cristiana, del proyecto, ya por algunas corrientes medioplatónicas y luego neoplatónicas, de conciliación entre aristotelismo y platonismo; esta operación es efectuada por el obispo de Emesa con independencia de juicio crítico respecto a la cultura de su tiempo y habilidad al conciliar doctrinas paganas diversas entre sí de modo coherente al interior de una perspectiva cristiana»⁴⁷. Además, este proyecto sintetizador en antropología filosófica está dirigido, nos parece, hacia una dimensión moral⁴⁸, pues que la dimensión espiritual del hombre irrumpa decididamente en el mundo sensible a través de la elección resalta la importancia que tiene para Nemesio el aspecto moral del hombre, pues es mediante la elección que el ser humano se configura a sí en lo más íntimo de su ser, que es la moralidad. En suma, la unión entre lo inteligible y lo sensible hacen brotar la dimensión de lo moral en la antropología de Nemesio.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 845.

⁴⁸ Estamos totalmente de acuerdo con Telfer cuando dice: «*The originality of Nemesius lies first in the ethical aim which he set himself, in doing justice at once to the reality of soul and the intimacy of the union of soul with body*», Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, *op. cit.*, p. 214.

11. NEOPLATONISMO Y ÉTICA EN *DE AGONE CHRISTIANO* DE SAN AGUSTÍN

11.1. INTRODUCCIÓN

Como pone de realce Catapano, ya desde los tiempos en que san Agustín redacta su *De moribus*, ha planteado sus diferencias en relación con el ascetismo maniqueo:

A la concepción maniquea del alma como terreno de enfrentamiento y objeto casi pasivo de batalla entre la naturaleza del Bien y la del Mal, contraponía la idea del combate espiritual como responsabilidad ética del alma misma, empeñada no a desvincularse del maléfico contacto con una potencia extraña, sino a establecer un correcto orden interior. En el tratado *De agone christiano*, compuesto a beneficio de los cofrades no instruidos en la lengua latina en el marco de tiempo del *Contra epistulam Manichaei*, el adversario del alma está indicado en el diablo, el cual, por ello, domina sobre ella sólo mediante los deseos (*cupiditates*) del alma misma, o sea, mediante el amor desordenado por las realidades transeúntes, preferidas a Dios¹.

No sólo por el lenguaje, que Mújica de manera general tilda de «pedagógico»², y D'Alès califica atinadamente de «pastoral»³, sino sobre todo porque, nos parece, una lectura ético-ascética del *De agone christiano* resulta de provecho porque, como ha dicho Mauricio Beuchot en un libro reciente, san Agustín:

¹ G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma, 2010, pp. 257-258.

² Cf. M. L. Mújica, «La dimensión pedagógica del término disciplina en San Agustín», *Revista Española de Pedagogía*, 63/231, (2005), pp. 309-323.

³ A. D'Alès, «Le *De agone christiano*», *Gregorianum*, 11/1 (1930), pp. 131-145; J. Oroz, «El combate cristiano, según san Agustín», en: *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, t. III, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987, pp. 103-122.

desea orientar la existencia concreta; es no solamente un conocimiento de la realidad, sino, sobre todo, un saber de salvación [...]. Y es que la filosofía de hoy necesita un poco de esa fuerza existencial que puso nuestro santo en su pensamiento. Requerimos de algo del sentido que él supo encontrar para su vida. Estamos quizá en una de las peores crisis culturales, la del vacío, la de la banalidad y la náusea. Por eso es ahora cuando más nos hace falta volver la mirada a pensadores que supieron realizar esto, y beneficiarnos de sus reflexiones⁴.

Sin pretender ser exhaustivos, en este trabajo buscamos retomar algunas de las reflexiones del santo de Hipona en torno a la importancia del combate espiritual que cada uno, a lo largo de su existencia, enfrenta para alinearse al orden, en este caso al deber, que frecuentemente se expresa en el lenguaje agustiniano como *ordo amoris vel cordis*.

11.2. LUCHA Y CORONA DE LA JUSTICIA

Retomando una imagen que para los pensadores del periodo patrístico resulta del todo familiar, san Agustín de inicio resalta que «La corona de la victoria no se promete sino a los que participan en el certamen (*Corona victoriae non promittitur nisi certantibus*)»⁵, esto es, a quienes luchan. Por supuesto que la vida humana es vislumbrada bajo el crisol de una batalla, en el cual el papel que cada uno desempeña no está preestablecido, sino que el individuo elije voluntariamente de acuerdo con lo

⁴ M. Beuchot, *La filosofía de san Agustín: verdad, orden y analogía*, San Pablo, México, 2017 (2a. ed.), pp. 7-8. Sobre el existencialismo agustiniano, cf. F.-J. Thonnard, «Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne», *Augustinus Magister*, t. 1, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, pp. 317-327, siempre y cuando se entienda, a nuestro juicio, como «experiencia existencial».

⁵ San Agustín, *De ag. chr.*, 1, 1.

que quiera convertirse y, eventualmente, si así lo determina, obtener la corona. No se trata de cualquier corona, sino la correspondiente a la justicia; por ella vale la pena afanarse para obtenerla, de acuerdo con san Pablo (2 Tim. 4:7-8). Lo que resulta de interés es que san Agustín subraye que se trata de un agón (del griego ἀγών) para poner de realce que hay algo que se interpone entre uno mismo y la corona. No se trata, entonces, de una simple carrera plana, sino de una con obstáculos: se trata, hay que reiterarlo, de un combate, de una batalla uno a uno, en la cual se puede obtener la mayor de las ayudas posibles, a saber, la de Cristo. Por ende, tiene todo sentido que diga el santo: «Debemos, pues, conocer quién es el enemigo, al que si vencemos seremos coronados (*Debemus ergo cognoscere quis sit ipse adversarius, quem si vicerimus coronabimur*)»⁶. Este adversario ha sido derrotado ya por Cristo, quien se vuelve, en consecuencia, Modelo para imitar, pero no sólo eso, sino que es preciso «permanecer en Él» (*in illo permanentes*) para lograr la corona:

Cristo es realmente la Virtud y la Sabiduría de Dios, el Verbo por quien fueron creadas todas las cosas, el Hijo Unigénito de Dios, que permanece inmutable siempre sobre toda criatura. Y si bajo Él está la criatura, incluso la que no pecó, ¿cuánto más lo estará toda criatura pecadora? Si bajo Él están los santos ángeles, mucho más lo estarán los ángeles prevaricadores cuyo príncipe es el diablo. Pero como el diablo defraudó nuestra naturaleza, el Hijo único de Dios se dignó tomar esa misma naturaleza, para que, por ella misma, el diablo fuera vencido. Así, Él, que tuvo siempre sometido al diablo, le sometió también a nosotros⁷.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*: «*Et Dei quidem Virtus atque Sapientia, et Verbum per quod facta sunt omnia, qui Filius Dei unicus est, super omnem creaturam semper incommutabilis manet. Et quoniam sub illo est creatura etiam quae non peccavit, quanto magis sub illo est omnis creatura peccatrix? Ergo quoniam sub illo sunt omnes sancti Angeli, multo magis sub*

En suma, el sometimiento al que se refiere san Agustín es precisamente a la derrota del diablo a manos de Cristo, quien, como el mejor de los combatientes, ha vencido al diablo y, al imitarle, el hombre tiene la responsabilidad de salir airoso. Pero esta derrota no significa que el diablo esté fuera del mundo, sino que es preciso interpretar espiritualmente a la Escritura; el diablo todavía se hace presente en las almas, en las criaturas inteligentes que son susceptibles de sus ataques, a saber, los que se inclinan obcecadamente por las cosas del mundo sensible:

fue arrojado del alma de los que viven unidos al Verbo de Dios y no aman al mundo del que él es el príncipe porque domina a los que aman los bienes temporales que se poseen en este mundo visible. No quiero decir que él sea el dueño de este mundo, sino que es el príncipe de las concupiscencias con las que se codicia todo lo pasajero. Así, somete a los que aman los bienes caducos y mudables y se olvidan del Dios eterno⁸.

En efecto, sólo aquellos que se concentran en los bienes del mundo suprasensible, que inicia básicamente con la genuina búsqueda filosófica, es decir, a través de la razón, o bien unidos a Cristo mediante la fe, son los que logran derrotar al diablo. La inclinación al diablo se revela cuando el alma individual, en vez de buscar los bienes suprasensibles, se concentra exclusivamente en los *temporalia bona*, de donde brotan las *cupiditates*, pues la concupiscencia se inclina por lo temporal: quienes no tienen a Cristo

illo sunt omnes praevaricatores angeli, quorum diabolus princeps est. Sed quia naturam nostram deceperat, dignatus est unigenitus Dei Filius ipsam naturam nostram suscipere, ut de ipsa diabolus vinceretur, et quem semper ipse sub se habet, etiam sub nobis eum esse faceret».

⁸ *Ibid.*: «sed foras ab animis eorum qui cohaerent verbo Dei, et non diligunt mundum, cuius ille princeps est; quia dominatur eis qui diligunt temporalia bona, quae hoc mundo visibili continentur: non quia ipse dominus est huius mundi, sed princeps cupiditatum earum quibus concupiscitur omne quod transit; ut ei subiaceant qui neglegunt aeternum Deum, et diligunt instabilia et mutabilia».

presente en sus almas o no utilizan la razón para alcanzar las realidades suprasensibles, terminan por anclarse en los bienes caducos del mundo sensible. Para el Hiponense, es a través de la concupiscencia que el diablo gobierna al alma del hombre, que en su lenguaje traduce en la expresión: «*cor eius tenet*». Si el corazón es la sede de los afectos que son susceptibles de una evaluación moral, y en él se encuentra la preponderancia humana por los bienes sensibles, y los bienes sensibles se expresan mediante la concupiscencia, se sigue que el corazón humano es derrotado por la concupiscencia si se concentra de manera exclusiva en los bienes temporales. Ser concupiscible significa tener un corazón volcado a las realidades pasajeras, sensibles, caducas, etcétera, en vez de que sea poseído por el genuino Bien, o sea, por el Ser imperecedero e inmutable, que es Dios.

11.3. DISPOSITIVO TEORÉTICO NEOPLATÓNICO: LOS DOS MUNDOS Y EL SER DE DIOS

El argumento agustiniano es nítidamente neoplatónico. Es más, puede hablarse de neoplatonismo cristiano, y de manera más específica de un neoplatonismo agustiniano, que es diverso, sobre todo en asuntos de detalle, por ejemplo, del neoplatonismo dionisiano. Pero más allá de las posibles discrepancias entre ambos tipos de neoplatonismo, lo que resulta indudable es que el esquema neoplatónico opera, como un dispositivo teorético, a un nivel sistemático en la filosofía de san Agustín (así como en la de Pseudo-Dionisio Areopagita) y se pone de manifiesto tanto en las obras mayores (ya sean las *Confessiones* o el *De civitate Dei*) como en los textos que pueden ser tildados de menores, como es el caso del *De agone christiano*. ¿Cuál es este dispositivo teorético que funciona a nivel sistemático en el pensamiento filosófico de san Agustín? El dispositivo teorético es el conjunto de elementos que posibilitan una cierta filosofía o postura ante la realidad en su totalidad. Como dice Samuele Tadini, el dispositivo no puede prescindir del pasado (de la historia) ni del presente (la actualidad), pues contiene los

componentes estructuralmente «utilizables» por un filósofo⁹, en este caso san Agustín. Para poner de realce dos de estos elementos, es suficiente con concentrarse, primero, en la distinción de los dos mundos y, segundo, en el Ser de Dios. El primer elemento fundamental del dispositivo teórico neoplatónico resulta ser la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Entre los varios pasajes que destacan la presencia de este elemento, baste el siguiente, en el que su autor propone no seguir las doctrinas de los académicos, sino las de Platón, quien postula la dialéctica para alcanzar la sabiduría¹⁰. Escribe el santo Doctor:

Para mi propósito, bástenos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad, este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión. Con todo, lo que se hace en este mundo por las virtudes llamadas civiles, semejantes a las verdaderas virtudes, y sólo conocidas de un reducido número de sabios, no merece sino el nombre de verosímil. Estas y otras verdades de la misma clase fueron conservadas entre los discípulos de Platón, según era posible, y guardadas en forma de misterios¹¹.

⁹ S. F. Tadini, «Valore e significato dell'interpretazione crono-teoretica», *The Rosmini Society*, 11/1-2, (2021), pp. 17-17.

¹⁰ Según la narración de san Agustín, Zenón, quien llegó a la Academia en tiempos de Polemón, fue considerado indigno de recibir las genuinas enseñanzas de Platón, por lo que él y su sucesor en la dirección, Arquesilao, de alguna manera las ocultaron. Zenón, quien afirma que sólo existe lo extenso, el mundo sensible y material, se aleja de las enseñanzas de Platón. Por ello Carnéades asume una posición escéptica, para resistir a las enseñanzas de Zenón a Crisipo.

¹¹ San Agustín, *C. Acad.*, 3, 17, 37-38: «*Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri*

Ha sido gracias al neoplatonismo, concretamente con Plotino, con quien las doctrinas de Platón se han librado del polvo y la inmundicia que las circundaban. Se ha restituido, tanto por los platónicos medios como por los plotinianos, la filosofía que dirige su mirada hacia el mundo inteligible¹². Para encontrar la verdad, hay que conducir la mirada, a través de la dialéctica, hacia lo suprasensible. La doctrina de Platón y los platónicos es la más conforme con la fe, con la Revelación, que es la filosofía que comunica la razón con la autoridad, fuentes últimas para aprehender la verdad¹³. Así pues, el *De agone christiano*, con su opción

similem et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quae civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus, ignotae essent, non posse nisi veri simile nominari. Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita». Después de Antioco, del que san Agustín tiene una opinión ambivalente, el genuino restaurador de la doctrina platónica no es otro que Plotino, de quien se afirma, incluso, es el Platón redivivo. Sobre la importancia de Platón y su escuela, nos parecen válidas las líneas siguientes: «Hacia Platón nutre Agustín una admiración que, en las líneas de fondo, permanece constante: insiste en que ningún filósofo está más cerca de los cristianos, que los seguidores de Platón, si bien admite que un elogio excesivo dirigido a paganos podría dañar la religión cristiana. Con todo, el conocimiento de Platón aparece limitado a una parte del *Timeo* en la traducción de Cicerón o de Calcidio, mientras que algunas citas del *Fedón* aparecen indirectas, tomadas quizás de una traducción, hoy perdida, de Apuleyo», L. Alici, «Introducción a la filosofía de san Agustín», en: J. Oroz y J. Galindo (eds.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, t. 1, Edicep, Valencia, 1998, p. 136.

¹² Cf. San Agustín, *C. Acad.*, 3, 19.

¹³ Aun con todo, como bien documenta Bettetini, el santo de Hipona no sigue del todo a los platónicos. En un interesante resumen, esta importante estudiosa de la filosofía agustiniana hace un recuento de las tesis que san Agustín asume, rechaza y, por un lado, acepta, pero después reconsidera. Vale la pena citar el texto con sus palabras, pues no contiene desperdicio alguno: «Se vuelve útil, en este punto, conocer qué cosa Agustín acepta y qué, en cambio, refuta de las doctrinas “platónicas”, con el auxilio de las obras ya citadas y con la carta 118, escrita precisamente en el 410 a Dióscoro, donde se describe la vida ideal del sabio que supera al materialismo epicúreo y se realiza en una doctrina al mismo tiempo platónica y cristiana. Por ende, son aceptadas las siguientes doctrinas “paganas”: la filosofía entendida como amor a la sabiduría; la atención hacia Dios y el alma en la investigación filosófica; la concepción de Dios como causa de las cosas que son,

por buscar la salvación, sería ininteligible sin este elemento teórico: el mundo sensible no es la realidad en su sentido más pleno, sino que lo es el mundo suprasensible.

El segundo elemento del dispositivo teórico neoplatónico se refiere al Ser de Dios. El carácter esencial de Dios es su inmutabilidad, su ser siempre presente y asumido tal cual es, sin rescicio alguno de cambio. Sólo Dios es inmutable y la inmutabilidad es su *esse*, su *essentia*, como explica el Doctor de Hipona en el *De Trinitate*:

Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo saber; ciencia, del verbo *scire*, y esencia, de ser. Y ¿quién con más propiedad es aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?* Todas las demás substancias o esen-

luz del conocer, orden del bien. En cambio, se confutan: la práctica de los cultos paganos y la creencia en divinidades inferiores (los demonios entendidos como seres divinos independientes, y no como criaturas); la idea del mundo como necesaria emanación o procepción del principio, por tanto la necesidad de la creación, la eternidad de la creación y también la eternidad del alma singular; la posibilidad de la metempsicosis y la doctrina que considera al cuerpo como un castigo para el alma (sobre estos argumentos véanse en particular los libros centrales de la *Ciudad de Dios*, además de algunos pasajes del *De la verdadera religión*), mientras la preexistencia de las almas es una de las posibles hipótesis sobre su origen, nunca negada, pero tampoco sostenida abiertamente o demostrable a través de las Escrituras o la filosofía. Hay, además, algunas doctrinas primero aceptadas y después refutadas: los elogios a Platón del *Contra Academicos* (3,17,37) se redimensionan tanto en las *Retractaciones* como en la *Ciudad de Dios* ('No es que presentemos nosotros a Platón como un dios ni como un semidiós, ni tampoco lo comparamos con ningún santo ángel del Dios Altísimo, ni con un profeta de los verdaderos, ni con ningún apóstol o mártir de Cristo, ni con hombre cristiano alguno', *De civ. Dei* (2, 14, 2)). También la opinión de que el mundo sea un ser viviente, acogida en la *Inmortalidad del alma* (15, 24), es considerada luego "temeraria" (*retr.* 1,3,2), porque no se puede demostrar que sea verdadera y no se encuentra alguna confirmación en las Escrituras. Otra corrección importante es la que revisa el lugar de la felicidad, platónicamente —pero también aristotélicamente, y en general helénicamente— indicado en la filosofía en *Contra Academicos* (1, 2, 5), y, en cambio, transformado en un vivir no sólo según la parte mejor de la naturaleza humana, o bien la razón, sino sobre todo en el "vivir según Dios" (*retr.* 1, 2), M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma y Bari, 2008, pp. 58-59.

cias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser¹⁴.

¹⁴ San Agustín, *De Trin.*, 5, 2, 3: «*Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse*». Nos parece que, por estas razones, Rosmini destaca que la Verdad que está por encima de nosotros, de acuerdo con la cual juzgamos las cosas (y que también nos juzga), «es precisamente aquella forma misma en la cual, según san Agustín, nosotros *conocemos* todas las cosas, la cual hemos encontrado con el análisis de los conocimientos humanos y que es la *idea del ser* en universal: *si ambos vemos que es verdad lo que tú dices*», A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1110. Sobre el tema de la inmutabilidad, el Hiponense insiste contra los maniqueos así: «Es una verdadera locura, según la doctrina católica, creer que Dios está contenido en un lugar, aunque sea infinito, y un crimen creer que Él mismo o una de sus partes se mueve y va de un lugar a otro. Califica también de impío y necio el imaginarse solamente que pueda sufrir alteración o cambio en su naturaleza o substancia. Verdad es que hay entre nosotros espíritus infantiles que se representan a Dios como una forma humana y creen, además, que así es su ser o realidad, y no por eso deja de ser una opinión menos abyecta y despreciable; pero también es verdad que hay otros muchos espíritus, muy adelantados en el conocimiento de la sabiduría, que ven con la inteligencia su inviolable e inmutable grandeza, trascendiendo no sólo los cuerpos, sino la inteligencia misma», *De mor.*, 1, 10, 17. Es de destacar también que en este pasaje nuestro autor indica que la realidad de Dios está por encima de la inteligencia misma (*ipsa mens*), seguramente por influencia del neoplatonismo.

Efectivamente, como bien recalca Mondin, san Agustín considera que la *incommutabilitas* de Dios es el atributo que más lo caracteriza:

Todas las cosas que vienen después de Dios están corroídas por el signo de la caducidad y están circundadas por el abismo de la nada: todas son fragilísimas, provisorias, inestables, mutables, transitorias (del *nunc transiens*: movimientos que pasan), fútiles, en sí mismas insignificantes; más muertas que vivas y moribundas ya desde el momento en que comienzan a existir. Por el contrario, Dios, y sólo Él, se encuentra por encima de este inmenso océano de cosas fugaces, soberanamente inmóvil, estable (*stans*), eterno, semejante a una imponente pirámide en torno a la cual se amontonan y desvanecen las dunas de arena del desierto¹⁵.

Corroborar esta interpretación con sus resonancias platónicas Étienne Gilson:

mientras santo Tomás busca sobre todo probar la existencia de un *Esse* supremo o acto subsistente de existir, san Agustín ha querido sobre todo poner en evidencia la necesidad que se impone al pensamiento de explicar el *ser* bruto que se ofrece a nosotros en la experiencia con un supremo *Vere Esse*, o sea, con un ser plenamente digno del título de ser. Tanto para él como para Platón, el *ὄντος* *ὄν* es esencialmente lo idéntico a sí mismo y, en consecuencia, lo inmutable¹⁶.

Así pues, Dios es lo firme, el Ser en plenitud, el Bien completo, el *summum Bonum*. Dios es el Primero de los seres, y todos son

¹⁵ B. Mondin, *Storia della metafisica*, t. II, *op. cit.*, p. 171. También Porfirio ha subrayado el hecho de que Dios posee el ser como algo inseparable a sí, cf. Porfirio, *Comentario al Parménide de Platón*, IV, 7-9.

¹⁶ È. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (traducción de Vincenzo Venanzi), Marietti, Bolonia 2020, pp. 35-36.

merced a Él, incluyendo a los espirituales y a los celestes. En el mundo inteligible que sólo el alma purificada está en grado de concebir, se encuentra la Verdad, que es la que «hermosea y purifica al alma», como dice san Agustín mismo en el pasaje del *Contra Academicos* donde refiere los dos mundos de Platón¹⁷. Siendo así, y puesto que todas las cosas son buenas en alguna medida, se trata de obras de Dios, independientemente de si son *magna sive parva*, de si son cuerpos o espíritus mutables: «toda naturaleza, pues, en cuanto naturaleza es buena, toda naturaleza no puede ser sino por el sumo y verdadero Dios (*omnis autem natura in quantum natura est bonum est, omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo*)»¹⁸. Todo aquello que tiene el ser, toda *natura*, es buena por poseer el ser, y éste lo tiene por ser criatura. No importa qué tan grande o pequeño sea el ente en cuestión, en qué grado o medida tenga el bien, el ser, sino que es: «porque todos los bienes, también los no supremos, pero cercanos al Bien supremo, y también los bienes más pequeños, que son lejanos al Bien sumo, no pueden ser sino por el mismo Bien supremo (*quia omnia etiam non summa bona sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono*)»¹⁹.

¹⁷ Cf. San Agustín, *C. Acad.*, 1, 3, 9. La filosofía tiene carácter liberador, afirma el santo al inicio de esta obra: «*ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipirem dederam, liberavit. Ipsa enim docet, et veré docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur*», 1, 1, 3. Así pues, la filosofía lo que permite es liberarse de la afirmación de que sólo lo que cae bajo los sentidos es verdad; hay algo todavía más verdadero, que es lo inteligible.

¹⁸ San Agustín, *De nat. b.*, 1, 1.

¹⁹ *Ibid.* Como resalta el santo de Hipona, todos los entes, grandes y pequeños, implican una cierta medida, cf. *De nat. b.*, 1, 21. Ya el neoplatonismo ha subrayado con insistencia la identificación entre el Bien, entendido como Causa, y la Causa agente, que es la Causa primera. Proclo lo dice así (recordando, por cierto, al aristotelismo): «si ha de existir una causa de los seres y las causas son distintas de los efectos, y si no se puede avanzar hasta el infinito, existe una Causa primera de los seres desde la cual, como desde

Esto permite entender que lo contrario a Dios no es lo que se llama mal, a menos que se entienda como la nada, es decir, lo que no es y ni rastro de posibilidad asoma para ser algo²⁰. Lo contrario al Bien supremo es el no-ser en absoluto y no algo que de alguna manera es. Este Bien supremo, que en el *De immortalitate animae* es llamado *Veritas*, no tiene contrario, insiste el áureo autor:

Si ninguna existencia, en cuanto existencia, tiene un contrario, mucho menos admitirá contrario aquella existencia primera que se llama Verdad en cuanto es existencia. El antecedente es verdadero: en efecto, una existencia es existencia porque existe; en este sentido, nada hay contrario al ser sino el no ser; luego, nada existe contrario a la existencia²¹.

Este segundo elemento del dispositivo teórico de san Agustín, que comparte la tesis de la incommutabilidad de Dios con la del Uno de Plotino, es de enorme importancia para combatir a la secta, como la llama el propio Hiponense, de los maniqueos. En efecto, como explica en el *De agone christiano*, para los seguidores de Mani, Dios libra un combate con el Principio del Mal, el

una raíz, proceden todas las cosas, estando unas cerca de ella, otras más distantes. Se ha demostrado, en efecto, que el Principio primero debe ser uno solo, puesto que la existencia de toda multiplicidad viene después de lo Uno», Proclo, *Elementos de teología*, n. 11. Poco más abajo recalca: «Si el bien tiene la propiedad de salvaguardar todo aquello que existe [...] y aquello que salvaguarda y comprende en sí el ser de cada cosa es lo Uno [...], el Bien unifica las cosas en las que pueda estar presente y las comprende en sí en virtud de la unificación», n. 13.

²⁰ «Por ello, a Él que es en grado sumo no puede haber contrario sino es lo que no es (*Ei ergo qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est*)», San Agustín, *De nat. b.*, 1, 19.

²¹ San Agustín, *De imm. an.*, 12, 19: «*Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium*».

cual, aunque a la postre es vencido, no deja de estar presente de alguna manera en el Principio del Bien:

No entienden que su secta es tan sacrílega que presenta al Dios omnipotente luchando con las tinieblas, no por medio de las criaturas que Él creó, sino con su propia substancia, lo que es realmente sacrílego. Y no solo esto, sino que añaden que los vencidos se hicieron así mejores, pues quedó mitigado su furor, aunque la substancia divina, que venció, se envileció²².

Dios, como el Uno, es trascendente a toda lucha; es impensable para san Agustín que se dedique a combatir contra alguien de igual rango, como sería el Principio del Mal, porque no existe tal. Por el contrario, la lucha está en otro terreno, a saber, en el de las almas inteligentes: ahí sí, en efecto, el agón tiene su sitio, y no en el Dios inmutable que no puede padecer de ninguna manera el mal.

11.4. EL NEOPLATONISMO DEL *DE AGONE CHRISTIANO*

Ahora bien, si algo caracteriza a *De agone christiano* es que individualiza el campo de batalla en donde el alma individual debe llevar a cabo su lucha, el cual presupone, como se ha dicho, al menos los dos elementos del dispositivo teórico neoplatónico señalados. En efecto, la objeción que se mueve a san Agustín es del todo sintomática: «¿Cómo podemos vencer al diablo si no le vemos? Tenemos ya un Maestro que se ha dignado mostrarnos cómo se vencen

²² San Agustín, *De ag. chr.*, 4, 4: «*Et non intellegunt tam sacrilegam esse suam sectam, ut credant omnipotentem Deum non per creaturam quam fecerit, sed per ipsam naturam suam bellasse cum tenebris: quod nefas est credere. Neque hoc solum, sed etiam illos qui victi sunt, factos esse meliores, quia furor eorum compressus est: Dei autem naturam quae vicit, factam esse miserrimam*».

los enemigos invisibles»²³. La batalla se libra en el propio interior; la agonía, en cuanto tal, es una lucha entre seguir al Bien y a los bienes caducos, en decantarse por uno o por los otros, por la Unidad o la pluralidad, para decirlo en términos más bien platónicos, por lo cual, en realidad, poco cuentan los bienes pasajeros por los cuales se decante el alma en su concupiscencia; lo que importa es el pliegue de la voluntad hacia el Bien que es realmente, que tiene genuina valencia o peso ontológico. Así puede interpretarse que diga el Hiponense: «Vencemos las potestades hostiles invisibles cuando vencemos las apetencias invisibles. Y por eso, cuando vencemos en nosotros la codicia de los bienes temporales, necesariamente vencemos en nosotros al que reina en el hombre por esa codicia»²⁴. En efecto, es a través de las *cupiditates* que las cosas sensibles nos combaten, y las concupiscencias son interiores; en efecto, en cuanto tales, las concupiscencias suceden en el interior del hombre, por lo cual no se trata de enemigos sensibles: es cierto que, en sentido estricto, las concupiscencias pertenecen al mundo de la sensibilidad, pero desde el punto de vista de la interioridad se trata de energías que pretenden atraer a la voluntad para que pierda de vista al Bien al cual debe tender. La victoria no es, pues, hacia las cosas sensibles, que tienen su modo de ser, pasajero, mutable y caduco, sino que se refiere a las concupiscencias interiores: «Pues a los que nos combaten desde fuera, los vencemos desde dentro cuando vencemos las concupiscencias por las que ellos nos dominan»²⁵. La voluntad que se deja seducir o someter por las concupiscencias termina por volverse, si no en cuanto tal, semejante a los bienes pasajeros, con lo cual se asemeja al diablo, a la pluralidad,

²³ *Ibid.*, 2, 2: «*Quomodo possumus vincere diabolum quem non videmus? Sed habemus magistrum, qui nobis demonstrare dignatus est quomodo invisibiles hostes vincantur.*»

²⁴ *Ibid.*: «*Ibi ergo vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates: et ideo quia in nobis ipsis vincimus temporalium rerum cupiditates, necesse est ut in nobis ipsis vincamus et illum qui per ipsas cupiditates regnat in homine.*»

²⁵ *Ibid.*: «*Eos enim qui foris nos oppugnant, intus vincimus, vincendo concupiscentias per quas nobis dominantur.*»

a la diversidad de bienes en vez de concentrarse en el Bien, como le corresponde, para alcanzar su más plena maduración, o sea, su perfección.

¿Cómo se logra salir triunfante de semejante agón? Precisamente imitando a Cristo, y si el Apóstol lo ha logrado, entonces es importante aprender de san Pablo observando de qué manera ha encontrado la victoria. De acuerdo con la Escritura, san Pablo somete a su cuerpo y lo reduce a servidumbre (cf. 1Co 9:26-27). Siguiendo esta huella, persuade san Agustín:

Imitémosle, pues, nosotros, como él nos exhorta, y castigemos nuestro cuerpo y reduzcámoslo a servidumbre si queremos vencer al mundo. Pues el mundo puede dominarnos con sus placeres ilícitos, con sus pompas y curiosidad malsana. Puesto que los placeres perniciosos de este mundo esclavizan a los amantes de las cosas temporales, y les obligan a servir al diablo y a sus ángeles. Pero si hemos renunciado a todas esas cosas, reduzcamos a servidumbre a nuestro propio cuerpo²⁶.

¿Cómo logra subyacer el cuerpo en relación con el alma, esto es, a la voluntad? Para nuestro autor, dirigiendo esta potencia a donde corresponde, a saber, al Bien, pues buenos son los que dirigen su voluntad a Dios, mientras que los malos son los que obran por necesidad: la ley estriba precisamente en esto, en que la voluntad se pliegue a ella²⁷.

Tal vez no es *De agone christiano* donde san Agustín trata este tema con mayor amplitud. A nuestro juicio, a la ley que se refiere el santo implícitamente es a la *lex aeterna*. En el *De libero arbitrio*,

²⁶ *Ibid.*, 6, 6: «Imitemur ergo et nos illum, sicut hortatur, et castigemus corpus nostrum, et in servitutem redigamus, si mundum volumus vincere. Quia per illicitas delectationes suas et pompas et perniciosam curiositatem nobis dominari potest hic mundus, id est, ea quae in hoc mundo perniciose delectatione colligant amatores rerum temporalium, et diabolo atque angelis eius servire cogunt: quibus omnibus si renuntiavimus, redigamus in servitutem corpus nostrum».

²⁷ *Cf. Ibid.*, 7, 7.

se tematiza la tesis de que la ley eterna consiste en someter lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno en términos metafísicos, que se traduce, en el caso del problema del mal desde una perspectiva antropológica, como la sujeción de las pasiones o concupiscencias a la razón, pues si ellas escapan a la medida de la templanza, dice san Agustín, se apoderan del hombre y deja de dominarse a sí mismo²⁸. El origen del mal no es metafísico, sino que tiene su sede originaria en la *voluntas*. Está en cada voluntad, que es individual, el seguir y obrar esta sujeción que indica la *lex aeterna*. Si esta ley indica que lo temporal se debe sujetar a lo eterno, el mal no es otra cosa que despreciar los bienes eternos, «*quam neglectis rebus aeternis*»²⁹. Cuando la voluntad sobrepone los bienes temporales a los eternos, cuando somete lo superior a lo inferior, entonces es la que causa el mal; y puesto que la voluntad es individual, resulta que es el individuo el origen del mal³⁰. El mal no es otra cosa que un amor distribuido inconvenientemente, pues, aunque la voluntad lo que hace propiamente es amar³¹, muchas veces ama sin dar prioridad a lo que así lo requiere. Debido a que los malos no se sujetan a esta ley, es que producen, ya sea para sí mismos, ya para otros, mayores tormentos, pues, aunque momentáneamente dan la impresión de gozar lo que realizan, a saber, el no sujetarse a la ley eterna, asemejan al pez que se regocija cuando se lanza, sin ver al anzuelo, y apresa la carnaza, «pero cuando el pescador comienza a tirar de él, primero siente el tormento en sus entrañas, y, luego, pasa del regocijo a la muerte con el mismo cebo que le entusiasmó»³². De ahí que concluya el Hiponense:

²⁸ Cf. San Agustín, *C. Faust.*, 22, 29.

²⁹ San Agustín, *De lib. arb.*, 1, 16, 34.

³⁰ Cf. G. R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 198 pp.

³¹ Cf. H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009, 152 pp. Sobre la crítica de Arendt, cf. F. A. Kurbacher, «Zur Kritik der Liebe. Hannah Arendt und Augustinus», *Augustinia*, 71/2, (2021), pp. 215-229.

³² San Agustín, *De ag. chr.*, 7, 8: «*Sed cum piscator eum adducere coeperit, viscera*

Así, todos los que se sienten felices con los bienes temporales, se han tragado el anzuelo y con él viven la zozobra, pero vendrá un tiempo en que sentirán los graves tormentos que, con tanta avidez, han devorado. Y, por eso, en nada se daña a los buenos cuando les quitan lo que no aman, ya que aquello que aman y por lo que son felices, nadie se lo puede quitar. Pues los dolores corporales afligen miserablemente a las almas malas, mientras purifican con reciedumbre a las buenas³³.

Dado que los buenos dirigen su voluntad hacia el Bien, y el Bien no puede ser quitado por nadie, se sigue que sólo quienes tienen una buena voluntad pueden alcanzar la felicidad. Con múltiples argumentos retomados de las obras de Platón (sobre todo la *República* y el *Banquete*), Rist ha puesto de relieve el vínculo entre la sabiduría del filósofo y la *flagrante caritate* (sobre todo en el *De vita beata*, pero el argumento vale asimismo para el *De agone christiano*)³⁴. Es a partir de la introspección que, primero, hay que dar cuenta en qué consiste este Bien último, para lo cual la fe resulta ser una enorme ayuda, y, después, ver cuál es la manera en que se accede a él, pues la vía moral, análogamente a cuanto sostiene el neoplatonismo, es una vuelta del hombre hacia Dios, en quien se identifica el Bien sumo, como hemos destacado al hablar del segundo elemento del dispositivo teórico que utiliza san Agustín³⁵.

eius torquentur primo; deinde ab omni laetitia sua per ipsam escam de qua laetatus est, ad consumptionem trahitur».

³³ *Ibidem*: «Sic sunt omnes qui de bonis temporalibus beatos se putant: hamum enim acceperunt, et cum illo sibi vagantur; veniet tempus ut sentiant quanta tormenta cum aviditate devoraverint. Et ideo bonis nihil nocent; quia hoc eis auferunt quod non diligunt: nam quod diligunt, et unde beati sunt, auferre illis nemo potest. Cruciatus vero corporis malas animas miserabiliter affligit, bonas autem fortiter purgat».

³⁴ Cf. J. M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 148-159.

³⁵ M. Beuchot, *La filosofía de san Agustín: verdad, orden y analogía*, op. cit., p. 84. El ser feliz se basa en la posesión del verdadero Bien, y el Uno en sí es el verdadero Bien o

Con esto, la ascética agustiniana, que no deja de contraponerse a la maniquea, como hemos visto acentúa Catapano, explícita sus presupuestos teóricos a las claras y, aunque siga las formas del neoplatonismo plotiniano, el neoplatonismo agustiniano agrega la centralidad de la Escritura y, en consecuencia, de la fe, para alcanzar la meta humana. Efectivamente, que el alma sometida al cuerpo es equivalente, primero, a recibir y seguir la fe, y segundo, a vivir de acuerdo con los «preceptos del vivir» (*praecepta vivendi*). Con mucha agudeza, se vuelve claro que hay una sinergia entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica, por lo que es preciso evitar el error tanto en una como en la otra, que equivalen a evitar el error en el conocimiento y en la conducta. Así, siguiendo la vía neoplatónica, se entiende a las claras que nuestro autor afirme:

Pues yerra quien piensa que puede conocer la verdad cuando vive inicuamente. Porque iniquidad es amar este mundo y estimar en mucho lo que nace y pasa, así como desearlo y trabajar para conseguirlo, regocijarse cuando abunda, temer que perezca y entristecerse cuando perece. Una vida tal no puede contemplar aquella verdad pura, auténtica e inalterable, ni adherirse a ella ni permanecer con ella para siempre³⁶.

Bien en sí; quien lo posee, es feliz, cf. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano* (traducción de G. Girgenti y A. Trotta), Vita e Pensiero, Milán, 1995, p. 61. Cabe apuntar, por otra parte, en relación con la posición estoica de acuerdo con la cual el acto externo no es suficiente para ser valorado como bueno o malo moralmente, que es posible encontrar una posición análoga en san Agustín, de acuerdo con la interpretación que de la ética agustiniana brinda Lina Cecchini. Como ejemplo, véase el siguiente pasaje: «El concepto de valor interior de la acción moral es uno de los motivos más importantes de Agustín. Para él, la virtud no consiste en la manifestación externa, sino que reside en lo más profundo del alma; corrompida el alma, en el pensamiento, en el deseo, en el sentimiento, en la voluntad ya no hay virtud, sino pecado, incluso si falta el cumplimiento material del mal», *Il problema morale in S. Agostino*, Frate Francesco, Reggio Emilia, 1934, p. 59.

³⁶ San Agustín, *De ag. chr.*, 13, 14: «Errat autem quisquis putat veritatem se posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat. Nequitia est autem mundum istum diligere, et ea quae nascuntur et transeunt, pro magno habere; et ea concupiscere, et pro his laborare, ut

Con estas luces se entiende que, para san Agustín, la batalla que se libra en el interior de uno mismo se da entre sumisión del cuerpo al alma o entre la entrega, de parte de la voluntad, hacia el Bien inmutable y eterno o hacia los bienes temporales y caducos del mundo sensible. Para ello, la fe, por un lado, y las buenas obras, por otro, en una amalgama admirable, son las herramientas mediante las cuales el hombre triunfa o es vencido en el agón de la existencia. Una voluntad fortalecida por la fe y por el cumplimiento de la *lex aeterna* resulta a la postre victoriosa, pues cumple la genuina caridad, entendiendo por ella, como explícitamente subraya el Hiponense al final del *De agone christiano*, el excesivo amor y temor por el mundo sensible, en términos teóricos, y la codicia por adquirir los bienes temporales y el temor a perderlos en términos prácticos. De manera que no hay oscuridad alguna en que se diga:

Por esas dos puertas entra y reina el enemigo, que debe ser arrojado primero con el temor de Dios y después por la caridad. Pues tanto más debemos apetecer el conocimiento manifiesto y sincero de la verdad cuanto más vemos que progresamos en la caridad y cuanto más purificado tengamos el corazón con su simplicidad, porque con esa mirada interior se hace visible la verdad³⁷.

11.5. CONCLUSIÓN

Aunque se trate de un texto en cierta medida menor, comparado, sobre todo, con las obras monumentales del santo de Hipona, *De*

acquirantur; et laetari, cum abundaverint; et timere, ne pereant; et contristari, cum pereunt. Talis vita non potest puram illam et sinceram et incommutabilem videre veritatem, et inhaerere illi, et in aeternum iam non moveri».

³⁷ *Ibid.*, 33, 35: «*Per quas duas ianuas intrat et regnat inimicus, qui primo Dei timore, deinde caritate pellendus est. Debemus itaque tanto avidius appetere apertissimam et evidentissimam cognitionem veritatis, quanto nos videmus in caritate proficere, et eius simplicitate cor habere mundatum, quia ipso interiore oculo videtur veritas*».

agone christiano contiene los elementos fundamentales del ascetismo agustiniano, en los que el dispositivo teórico del neoplatonismo está suficientemente presente, pero con el agregado de la centralidad de la Escritura, esto es, de la fe, que permite hablar de un neoplatonismo agustiniano, que se enmarca en el neoplatonismo cristiano de la tardo-antigüedad, pues, sin duda, las versiones o variantes de Mario Victorino o Pseudo Dionisio Areopagita podrían contrastarse sin mayores dificultades a las del Hiponense³⁸. Sin embargo, en todos ellos la centralidad de la Escritura es patente, sólo que varía el uso que hacen del neoplatonismo de su tiempo, que es la filosofía más difundida y, en cierto modo, la *koiné* de aquel momento, así como, en cierta medida, hoy lo es la hermenéutica filosófica. Es importante mantener, por último, que la responsabilidad ética del alma es resaltada a las claras en el *De agone christiano*, y que esta responsabilidad se dirige en último análisis a la salvación. Para salir victoriosos del combate de la vida, el alma ha de plegarse al Bien y, al lado de Cristo, que viene en auxilio del alma, someter el cuerpo, en el sentido de que el combate se libra moderando las *cupiditates* y, así, a las cosas sensibles, que, aunque no dejan de ser bienes, bordean la nada en comparación con el Bien sumo y trascendente.

³⁸ Sobre san Agustín y Mario Victorino, cf. P. Hadot, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres, Études augustiniennes*, París, 1971, 422 pp; M. T. Clark, «The neoplatonism of Marius Victorinus», en: H. J. Blumenthal y R. A. Markus (Eds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, Variorum, Londres, 1981, pp. 153-159; N. Cipriani y J. Anoz, «La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín», *Avvstinvs*, 56/222-223, (2011), pp. 411-459. Sobre Pseudo-Dionisio y san Agustín, el clásico estudio de: R. J. Koch, «Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter», en: W. Beierwaltes (Ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchges, 1969, pp. 317-342.

BIBLIOGRAFÍA

- Alici, Luigi, «Introducción a la filosofía de san Agustín», en: José Oroz y José Galindo (Eds.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, t. I, Edicep, Valencia, 1998, pp. 105-196.
- Andía, Ysabel de, *Homo vivens: incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Etudes Augustiniennes, París, 1986, 395 pp.
- Anónimo, «Discurso a Diogneto», en: Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apostólicos y apologistas*, BAC, Madrid, 2009, pp. 619-663.
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009, 152 pp.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid, 2000, 300 pp (para el texto griego, *Etica nicomachea*, edición de Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milán, 2000, 504 pp.).
- Ashwin-Siejkowski, Piotr, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, T&T Clark, Londres—Nueva York, 2008, 258 pp.
- Balthasar, Hans Urs von, *La vocazione cristiana: un percorso attraverso la Regola di San Basilio*, Jaca Book, Milán, 2003, 127 pp.
- _____, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, París, 1988, 152 pp.
- Bardy, Gustave, «Les idées morales d'Origène», *Mélanges de science religieuse*, XIII, (1956), pp. 23-38.
- Barragán, José Pablo, «Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval: El Περὶ φύσεως ἀνθρώπου de Nemesio de Emesa», *Minerva. Revista de filología clásica*, XIX, (2006), pp. 297-307.
- Barrios, Hernando, «Exégesis patrística y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica», *Franciscanum*, LVII/164, (2015), pp. 171-210.

- Bastitta, Francisco, «Tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría», *Diánoia*, LVII/68, (2012), pp. 141-164.
- Beierwaltes, Werner, *Agostino e il neoplatonismo cristiano* (traducción de G. Girgenti y A. Trotta), Vita e Pensiero, Milán, 1995, 258 pp.
- Berthouzos, Roger, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne*, Editions Universitaires, Friburgo, 1982, 285 pp.
- Bettetini, Maria, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma y Bari, 2008, 230 pp.
- Beuchot, Mauricio, *La filosofía de san Agustín: verdad, orden y analogía*, San Pablo, México, 2017 (2a. ed.), 134 pp.
- Blázquez, José María, «Orígenes y su legado al mundo antiguo y al mundo moderno», *Gerión*, XXVII/1, (2009), pp. 263-295.
- Boersma, Hans, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*, Oxford University Press, 2013, 284 pp.
- Brugarolas, Miguel, «Christological Eschatology», en: el mismo, Giulio Maspero e Ilaria Vigorelli (Eds.), *Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology* (Studia Patristica CI), Peeters, Lovaina, 2021, pp. 31-46.
- Buganza, Jacob, «La noción de virtud moral en el *De Principiis* de Orígenes», *Efemérides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 39/116, (2021), pp. 155-182.
- _____, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2023, 227 pp.
- _____, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa, 2021, 119 pp.
- Capitaine, Wilhelm, *De Origenis ethica*, Monasterii, Aschendorff, 1898, 216 pp.
- Caram, Gabriela, «La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, xxv/1, (2020), pp. 119-138.
- Castillo, Carmen, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *Anuario filosófico*, 34, (2001), pp. 297-322.

- Catapano, Giovanni, *Agostino*, Carocci, Roma, 2010, 310 pp.
- Cecchini, Lina, *Il problema morale in S. Agostino*, Frate Francesco, Reggio Emilia, 1934, 120 pp.
- Ceresa-Gastaldo, Aldo, «La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del *Cantico dei Cantici*», en: Raniero Cantalamessa y Luigi F. Pizzolato (Eds.), *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milán, 1979, pp. 187-194.
- Cherniss, Harold F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Burt Franklin, Nueva York, 1971, 92 pp.
- Cipriani, Nello y Anoz, José, «La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín», *Avgvstinvs*, 56/222-223, (2011), pp. 411-459.
- Clark, Mary T., «The neoplatonism of Marius Victorinus», en: H-J. Blumenthal, y R. A. Markus (Eds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, Variorum, Londres, 1981, pp. 153-159.
- Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* (traducción de Joan Sariol), Gredos, Madrid, 1988, 353 pp.
- _____, *Stromata* (edición bilingüe de Marcelo Merino), I (1996), II-III (1998), IV-V (2003), VI-VIII (2006), Ciudad Nueva, Madrid.
- Clementis Alexandrini, *Opera quae exstant omnia*, edición de Migne, tt. 8 y 9, París, 1891.
- Cocchini, Francesca, «Amore», en: Adele Monaci Castagno (Coord.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 4-6.
- _____, «Origene e la morale nel Commento alla Lettera ai Romani», en: Róbert Somos y György Heidi (Eds.), *Origeniana Nona: Origen and the religious Practice of His Time*, Peeters, Lovaina—París—Walpole, 2009, pp. 115-134.
- Crouzel, Henri, *Origène et la Philosophie*, Aubier, París, 1962, 238 pp.
- _____, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téquis, París, 1989, 547 pp.
- _____, *Origène*, Éditions Lethielleux, París, 1985, 349 pp.
- D'Alès, Adhémar, «Le De agone christiano», *Gregorianum*, 11/1 (1930), pp. 131-145.

- D'Anna, Alberto, «La resurrezione dei morti nel *De principiis* di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti», *Teologia y Vida*, 55/1 (2014), pp. 65-82.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944, 326 pp.
- _____, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1953 (2a. ed.), 326 pp.
- Davidson, Ivor John, «Ambrose's *De officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century», en: *Vigiliae Christianae*, 49/4, (1995), pp. 313-333.
- Dawson, Christian, *La religión y el origen de la cultura occidental* (traducción de Elena Vela), Encuentro, Madrid, 1995.
- De Faye, Eugène, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, t. III, Leroux, París, 1928, 306 pp.
- Demian, Thomas, «Le *De officiis* de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, xxxvii/3, (1953), pp. 409-424.
- Di Bernardino, Angelo, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, t. I, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Díaz, José Ramón, *Justicia, pecado y filiación: sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio Teológico de san Ildefonso, Toledo, 1991, 354 pp.
- Dörrie, Heinrich, *Platonica minora*, Fink, Múnich, 1976, 573 pp.
- Draper, Jonathan, «Apostles, Teachers, and Evangelist: Stability and Movement of Functionaries in Matthew, James, and *Didache*», en: Huub Van de Sandt y Jürgen Zangenberg (Eds.), *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, pp. 139-176.
- Drecoll, Volker H., «Agennesia», en: Lucas Mateo-Seco y Giulio Maspero (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010.
- Droge, Arthur J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, 220 pp.

- Dusenbury, David L., *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 240 pp.
- Edwards, Mark J., *Origen Against Plato*, Ashgate, 2002, 191 pp.
- Ehrman, Bart (Ed.), *The Apostolic Fathers*, t. 1, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 2003, 443 pp.
- Eubank, Nathan, «Ineffably Effable: The Pinnacle of Mystical Ascent in Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*», *International Journal of Systematic Theology*, 16/1, (2014), pp. 25-41.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* (edición de Argimiro Velasco-Delgado), BAC, Madrid, 2001, 690 pp.
- Evans, Gillian R., *Augustine on Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 198 pp.
- Fantino, Jacques, «Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon», *Vigiliae Christianae*, 52/4, (1998), pp. 418-429.
- Farré, Luis, *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, Nova, Buenos Aires, 1970, 160 pp.
- Ferguson, Everett, «God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa», *The Greek Orthodox Theological Review*, xviii, (1973), pp. 59-78.
- Fernández, Gonzalo, «Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua», *Boletín Millares Carlo*, No. 29, (2010), pp. 171-205.
- Fernández, Milagros, *Análisis teológico del Contra Eunomio 1 de san Gregorio de Nisa*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 165 pp.
- Filón, «Quis rerum divinarum heres sit», en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. iv, Loeb, Londres, 1932, pp. 270-450.
- Föllinger, Sabine, «Willensfreiheit und Determination bei Nemesios von Emesa», en: Barbara Feichtinger et al. (Eds.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, De Gruyter, Múnich y Leipzig, 2006, pp. 143-157.
- Garrido, José, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Akal, Madrid, 1997, 96 pp.

- Gasparro, Giulia S., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia, 2010, 280 pp.
- Gatti, Maria Luisa, «Piante celesti con le radici lassù. Una metafora dell'esistenza umana nel *Timeo* di Platone», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, CVII/1-2, (2015), pp. 111-118.
- Gibbons, Kathleen, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria*, Routledge, Londres—Nueva York, 2017, 192 pp.
- Gilson, Étienne, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (traducción de Vincenzo Venanzi), Marietti, Bolonia, 2020, 331 pp.
- , *La filosofía en la Edad Media* (traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero), Gredos, Madrid, 1965 (2a ed.), 730 pp.
- Girardi, Mario, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari, 1998, 338 pp.
- Gómez Caffarena, José, «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en: Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética*, t. 1: *De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 282-344.
- Hadot, Pierre, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres, Études augustinienes*, París, 1971, 422 pp.
- Hildebrand, Stephen M., *Basil of Caesarea*, Routledge, Londres, 2018, 220 pp.
- , *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: a synthesis of Greek thought and biblical truth*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2011, 254 pp.
- Hoffmann, Ernst, *Platonismo e filosofia cristiana* (traducción de Gilberto Sgarbi), Il Mulino, Bolonia, 1967, 448 pp.
- Hoffmann, Rainer, «Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien», en: Stephan Otto (Ed.), *Die Antike und Umbruch: politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians*, München, 1974, pp. 37-64.
- Holder, Arthur G., «Saint Basil the Great on secular education and Christian virtue», *Religious Education*, 87/3, (1992), pp. 395-415.

- Itter, Andrew, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden—Boston, 2009, 223 pp.
- Jacobsen, Anders-Christian, «Origen on the human body», en: AA. VV., *Origeniana octava*, 1, (2003), pp. 649-656.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (traducción de Elsa C. Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 1965, 147 pp.
- _____, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine anfangen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1914, 148 pp.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2003 (2a. ed.), 415 pp.
- Kallis, Anastasios, *Der Mensch im Kosmos: das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Aschendorff, Múnich, 1978, 190 pp.
- Kariatlis, Philip, «Dazzling Darkness: The Mystical of Theophantic Theology of St. Gregory of Nyssa», *Phronema*, 27/2, (2012), pp. 99-123.
- Kittel, Gerhard, y Friedrich, Gerhard (Eds.), *Theological Dictionary on the New Testament* (traducción de Geoffrey Bromiley), William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- Koch, Heinrich, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidemann, Berlín, 1921.
- Koch, Ronald J., «Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter», en: Werner Beierwaltes (Ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchges, 1969, pp. 317-342.
- Kurbacher, Frauke A., «Zur Kritik der Liebe. Hannah Arendt und Augustinus», *Augustinia*, 71/2, (2021), pp. 215-229.
- Laird, Martin, «Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration», *The Journal of Religion*, 79/4, (1999), pp. 592-616.
- Leal, Jerónimo, «Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, *De anima*- Orígenes de Alejandría, *De Principiis*», *Teología y Vida*, LV/1 (2014), p. 16.
- Le Boulluec, Alain, *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 2006, 478 pp.

- Lilla, Salvatore, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Wipf and Stock, Eugene, 2005, 280 pp.
- Limone, Vito, «Amore e bellezza in Origene. Una ricerca sui lessici erotico ed estetico nella traduzione latina del *Commento al cantico dei cantici*», *Rivista di cultura classica e medioevale*, 58/1, (2016), pp. 123-142.
- MacLeod, Colin W., «The Preface to Gregory of Nyssa's *Life of Moses*», *The Journal of Theological Studies*, xxxiii/1, (1982), pp. 183-191.
- Madec, Goulven, «Verus philosophus est amator Dei: S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, LXI/4, (1977), pp. 549-566.
- Mambrino, Jean, «Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de s. Irénée», *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, (1957), pp. 355-370.
- Marrou, Henri-Irénée, «Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue», *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, xxxv, (1987), pp. 337-354.
- Maspero, Giulio, «Anthropology», en: el mismo y Lucas Mateo-Seco, (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010.
- Mateo-Seco, Lucas, «Introducción», *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid, 1993, pp. 9-59.
- _____, «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta theologica*, xxxiii/3, (2001), pp. 601-622.
- _____, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *Scripta theologica*, xxxv/1, (2003), pp. 89-112.
- _____, «Virtue», en: el mismo y Giulio Maspero (Eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden y Boston, 2010.
- Méhat, André, «Vrai et fausse gnose d'après Clement d'Alexandrie», en: Bentley Layton (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1, Brill, Leiden, 1980, pp. 426-433.
- Merino, Marcelo, «Clemente de Alejandría. Un filósofo cristiano», *Scripta theologica*, x1/3, (2008), pp. 803-837.
- _____, «Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría», *Anuario de historia de la Iglesia*, viii, (1999), pp. 53-69.

- _____, «Razón y fe en Clemente de Alejandría», *Teología y vida*, LII, (2011), pp. 51-92.
- _____, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio Magno*, Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2004, 265 pp.
- Monaci Castagno, Adele, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milán 1987, 281 pp.
- Mondin, Battista, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia medievale*, Urbaniana University Press, Roma, 1984 (2a. ed.), 223 pp.
- _____, *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Bolonia, 1998, 764 pp.
- Mondolfo, Roberto, «Il neoplatonismo», en: *Il pensiero neoplatonico*, La Nuova Italia, Florencia, 1963, pp. 23-28.
- Montgomery Hitchcock, F. R., *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, Wipf and Stock, Oregon, 2004, 374 pp.
- Morales, Edgardo, «La inculturación retórica», *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, 63 (1994), 73-84.
- Morani, Moreno (ed.), *Nemesii Emeseni De natura hominis*, De Gruyter y Teubner, Berlín y Boston, 1987/2013, 183 pp.
- Moreno, José Luis, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*, Instituto Teológico san Idelfonso, Toledo, 2005, 363 pp.
- Moreschini, Claudio, *I Padri Cappadoci*, Città Nuova, Roma, 2008, 403 pp.
- _____, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia, 2005, 116 pp.
- _____, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2019, 1388 pp.
- Motta, Beatrice, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padua, 2004, 240 pp.
- Mújica, María Lilián, «La dimensión pedagógica del término disciplina en San Agustín», *Revista Española de Pedagogía*, 63/231, (2005), pp. 309-323.
- Nemesius, *De la nature de l'homme* (traducción y edición de M. Thibault), Hachette, París, 1844, 276 pp.

Niederwimmer, Kurt, *The Didache* (traducción de Linda M. Maloney), Fortress Press, Minneapolis, 1998, 288 pp.

Orbe, Antonio, «Definición del hombre en la teología del siglo II», *Gregorianum*, XLVIII/3, (1967), pp. 522-576.

_____, «El hombre ideal en la teología de s. Ireneo», *Gregorianum*, XLI-11/2, (1962), pp. 449-491.

_____, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid, 1967, 566 pp.

_____, *La Epinoia. Algunos preliminares de la distinción κατ' ἐπίνοιαν*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1955, 56 pp.

Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares* (traducción de Argimiro Velasco, Introducción de Manlio Simonetti), Ciudad Nueva, Madrid, 2007 (3a. ed.), 312 pp.

_____, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (texto latino de Rufino, edición de Luc Brésard, Henri Crouzel y Marcel Borret), 2tt., Cerf, París, 1991 y 1992, 470 y 820 pp.

_____, *De principiis* (edición de E. R. Redepenning), Dykiano, Lipsias, 1836, 394 pp.

_____, *Traité des Principes I-II* (Introducción, texto crítico y traducción de Henri Crouzel y Manlio Simonetti), t. I, Les Editions du Cerf, París, 1978, 413 pp.

_____, *Traité des Principes I-II* (Introducción, texto crítico y traducción de Henri Crouzel y Manlio Simonetti), t. II, Les Editions du Cerf, París, 1978, 257 pp.

_____, *Traité des Principes III-IV* (Introducción, texto crítico y traducción de Henri Crouzel y Manlio Simonetti), t. III, Les Editions du Cerf, París, 1980, 431 pp.

_____, *Tratado de los principios* (edición de Alfonso Ropero), Barcelona, 2002, 352 pp.

Oroz, José, «El combate cristiano, según san Agustín», en: *Atti del congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, t. III, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987, pp. 103-122.

Osborn, Eric, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 2005, 324 pp.

- Paulsen, David, «Ethical Individualism in Clement of Alexandria», *Concordia Theological Monthly*, XLIII/1, (1972), pp. 3-20.
- Pazzini, Domenico, «Virtù», en: Adele Monaci Castagno (Ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 467-469.
- Pelletier, Anne-Marie, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989, 446 pp.
- Peroli, Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milán, 1993, 351 pp.
- Petcu, Liviu, «The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking», *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXXIII/2, (2017), pp. 771-782.
- Pétré, Hélène, «Ordinata Caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité», *Recherches de Science Religieuse*, 42, (1954), pp. 40-57.
- Pietras, Henryk, *L'amore in Origine*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, 191 pp.
- Platón, «Fedón» (traducción de Carlos García Gual), en: *Diálogos*, t. III, Gredos, Madrid, 2000, pp. 9-141.
- _____, «República» (traducción de Conrado Eggers), en: *Diálogos*, t. IV, Gredos, Madrid, 2000, 503 pp.
- _____, «Teeteto» (traducción de Álvaro Vallejo), en: *Diálogos*, t. V, Gredos, Madrid, 2000 pp. 139-317.
- _____, «Timeo» (traducción de Francisco Lisi), en: *Diálogos*, t. VI, Gredos, Madrid, 2000, pp. 125-255.
- Plotino, *Enéadas* (traducción de Jesús Igal), Gredos, Madrid, I (2015), II (2015).
- Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone* (al cuidado de P. Hadot, traducción de G. Girgenti), Vita e Pensiero, Milán, 1993, 161 pp.
- Prinzivalli, Emanuela, y Simonetti, Manlio, *Seguendo Gesù. Testi cristiani dalle origini*, t. I, Mondadori y Lorenzo Valla, Milán, 2010, 628 pp.
- Proclo, *Elementos de teología* (edición de José García), Trotta, Madrid, 2017, 318 pp.

- Quasten, Johannes, *Patrología* (edición de Ignacio Oñatibia), t. I, BAC, Madrid, 1978 (3a. ed.), 776 pp.
- Radde-Gallwitz, Andrew, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, 2009, 228 pp.
- _____, *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine*, Cascade, Eugene, 2012, 194 pp.
- _____, «Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues», *The Journal of Theological Studies*, LVIII/2, (2007), pp. 537-552.
- Ramos-Lissón, Domingo, *La fe de los primeros cristianos*, Eunsá, Pamplona, 2013, 164 pp.
- Reale, Giovanni, *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*, Vita e Pensiero, Milán, 1996 (17a. ed.).
- _____, *Raíces culturales y espirituales de Europa* (traducción de María Pons), Herder, Barcelona, 2005, pp. 200.
- Reuter, Hermann, *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particulae*, Grassii, Barthii et soc., Berlín, 1853, 44 pp.
- Rist, John M., *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 334 pp.
- Rius Camps, Josep, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Pontificium Institutum Orientalum Studiorum, Roma, 1970, 512 pp.
- Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de Gaetano Messina), t. III, Città Nuova, Roma, 2005, 505 pp.
- Rossi, Guido, *Saggio sulla metafisica di Origene*, Sodalitas, Milán, 1924, 142 pp.
- Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Los Ángeles, 1998, 412 pp.
- Ruiz Bueno, Daniel, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid, 2009, 1510 pp.
- San Agustín, *Opera* (edición de P. Migne), Patrologia Latina, París, 1860ss.

_____, *Obras* (edición bilingüe), BAC, Madrid, 1945ss.

_____, *Opere di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma, 1965ss.

San Ambrosio, *Giacobbe e la vita beata* (edición de Roberto Palla), Città Nuova, Roma, 1982, pp. 215-333.

_____, *Giuseppe* (edición de Roberto Palla), Città Nuova, Roma, 1982, pp. 337-409.

_____, *I doveri* (edición de Gabriele Banterle), Città Nuova, Roma, 1977, 376 pp.

_____, *I sei giorni della creazione* (edición de Gabriele Banterle), Città Nuova, Roma, 1979, 457 pp.

_____, *Il bene della morte* (edición de Claudio Moreschini), Città Nuova, Roma, 1982, pp. 127-211.

_____, *Isacco o l'anima* (edición de Claudio Moreschini), Città Nuova, Roma, 1982, pp. 31-125.

_____, *Abramo* (edición de Franco Gori), Città Nuova, Roma, 1984, 288 pp.

_____, *Los deberes* (Introducción y traducción de Domingo Ramos-Lisón), Ciudad Nueva, Madrid, 2015, 311 pp.

San Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega. Exhortación a un hijo espiritual* (edición bilingüe de Francisco A. García), Ciudad Nueva, Madrid, 2011, 124 pp.

_____, *Ascética y moral* (edición de J. Ravière, traducción de Nicolás González), Apostolado mariano, Sevilla, 1991, 202 pp.

_____, *Opera omnia* (edición de Jacques Paul Migne), tt. 29-32, Garnier, París, 1857.

San Cipriano, *La unidad de la Iglesia/El Padrenuestro a Donato* (traducción de Joaquín Pascual Torró), Ciudad Nueva, Madrid, 2001, 145 pp.

San Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés* (Introducción, traducción y notas de Lucas Mateo-Seco), Ciudad Nueva, Madrid, 1993, 248 pp.

_____, *Contra Eunomium II* (edición de Lenka Karfiková, Scot Douglass y Johannes Zachhuber, basada en la de W. Jaeger), Brill, Leiden – Boston 2007, 553 pp.

- _____, *Contre Eunome 1 (147-691)* (edición de Raymond Winling), Cerf, París, 2010, 391 pp.
- _____, *De opificio hominis*, en: PG, t. 45, París, 1863, coll. 123-256.
- _____, *Opera ascetica* (W. Jaeger, J. Cavarnos y v. W. Callahan), Brill, Leiden, 1952, 416 pp.
- _____, *Sobre la vocación cristiana* (Introducción y traducción de Lucas F. Mateo-Seco), Ciudad Nueva, Madrid, 1992, 126 pp.
- _____, *La vita di Mosè* (edición de Manlio Simonetti), Lorenzo Valla y Mondadori, Milán, 1984, 355 pp.
- San Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies* (edición crítica de A. Rousseau y L. Doutreleau), Libro I (t. II), Cerf, París, 1979, 394 pp.
- _____, *Contre les hérésies* (edición crítica de A. Rousseau, con la colaboración de B. Hemmerdinger, L. Doureleau y C. Mercier), Libro IV (t. I), Cerf, París, 1965, 995 pp.
- _____, *Contre les hérésies* (edición crítica de A. Rousseau, con la colaboración de B. L. Doureleau y C. Mercier), Libro V (t. II), Cerf, París, 1969, 472 pp.
- San Juan Crisóstomo, *Catequesis bautismales* (edición de Aldo Ceresa, traducción de Argimiro Velasco), Ciudad Nueva, Madrid, 1988, pp. 247.
- Sanna, Ignazio, «L'argomento apologetico *Furta graecorum*», en: *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto*, Pontificia Universidad Lateranense, Ciudad del Vaticano, 1989, pp. 119-143.
- Scordamaglia, Domenico, *Il Padre nella teología di sant'Ireneo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 360 pp.
- Sharples, Robert W., y van der Eijk, Philip, «Introduction», a: Nemesius, *On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, pp. 1-32.
- Simonetti, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma, 1975, 598 pp.
- _____, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985, 359 pp.

- _____, y Prinzivalli, Emanuela, *Storia della letteratura cristiana antica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, 646 pp.
- Solignac, Aimé, «Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin: Le *De Jacob* et le *Περί εὐδαιμονίας* (Ennéade I, 1v)», *Archives de Philosophie*, xix/3, (1956), pp. 148-156.
- Somos, Róbert, «Christianity as Practical Philosophy in Origen», en: Róbert Somos y György Heidi, (Eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, Peeters, Lovaina—Paris—Walpole, 2009, pp. 327-335.
- Streck, Martin, *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesis von Emesa und Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005, 224 pp.
- Summers, Kirk M., *Morality After Calvin*, Oxford University Press, 2017, 412 pp.
- Tadini, Samuele F., «Valore e significato dell'interpretazione crono-teoretica», *The Rosmini Society*, 11/1-2, (2021), pp. 9-17.
- Telfer, William, *Cyril of Jerusalem and Nemesis of Emesa*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, 466 pp.
- Tertuliano, *El apologético* (traducción de Julio Andión), Ciudad Nueva, Madrid, 1997, 252 pp.
- Testard, Maurice, «Étude sur la composition dans le *De officiis* ministrorum de saint Ambroise», en: Yves-Marie Duval, (Ed.), *Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale*, Études Augustiniennes, Paris, 1974, pp. 155-197.
- Thamin, Raymond, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au iv siècle. Étude comparée des traités Des Devoirs de Cicéron et de Saint Ambroise*, Masson, Paris, 1895, 492 pp.
- Thonnard, François-Joseph, «Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne», en: *Augustinus Magister*, t. 1, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, pp. 317-327.
- Torres, Eduardo, *Areté: La nobleza de vida. Interpretación teológica de la Vida de Moisés de san Gregorio de Nisa*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2012, 991 pp.
- Trevijano, Ramón, *Patrología*, BAC, Madrid, 1994, 277 pp.

- Trigg, Joseph W., *Origen*, Routledge, Londres—Nueva York, 2002, 292 pp.
- Van den Hoek, Annewies, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*, Brill, Leiden y Nueva York, 1988, 261 pp.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Storia della filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milán, 2006, 235 pp.
- Wagenvoort, Hendrik, «Pietas», en: *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden, 1980, pp. 1-20.
- Wogoman, Philip, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Westminster John Knox, Louisville, 2011 (2a ed.), 376 pp.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, t. I, Harvard University Press, Cambridge, 1956, 365 pp.
- Xia, Hui, «From Light to Darkness: The Progress of the Spiritual Journey according to Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*», en: Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III*, Brill, 2014, pp. 540-551.
- Yanguas, José María, *Pneumatología de san Basilio: la divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo*, Eunsa, Pamplona, 1983, 296 pp.

PROVENIENCIA DE LOS CAPÍTULO DE ESTA OBRA:

- «El concepto de virtud moral en Clemente de Alejandría», en: *Espíritu*, LXXI/164, (2022), pp. 419-436.
- «La noción de virtud moral en el *De principiis* de Orígenes», en: *Efemérides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 39/116, (2021), pp. 155-182.
- «Trazos metafísico-morales en san Ireneo», en: *Analogía filosófica. Revista de filosofía*, xxxvi/2, (2022), pp. 39-56.
- «Bien sumo, virtud moral y literatura pagana en san Basilio de Cesarea», en: *Perspectiva Teológica*, 54/3, (2022), pp. 798-818.
- «Metafísica, antropología y virtud moral en san Gregorio de Nisa», en: *Franciscanum*, 180/65, (2023), pp. 1-30.
- «Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa», en: *Intersticios*, xxvii/59, (2023), pp. 14-36.

- «Apuntes sobre el concepto de virtud moral en el *De officiis* de Ambrosio de Milán», en: *Efemérides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, xLI/123, (2023), pp. 391-417.
- «La antropología al servicio de la ciencia moral en Nemesio de Emesa», en: *Logos. Anales del seminario de metafísica*, LV/1, (2022), pp. 9-24.

