

Filiación II  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación II  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las III y IV Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
14-16 de noviembre de 2005  
y 13-15 de noviembre de 2006

Juan José Ayán Calvo  
Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Aroztegui Esnaola  
(editores)

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2007  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,  
Patricio de Navascués Benlloch,  
Manuel Aroztegui Esnaola, 2007

ISBN: 978-84-8164-943-7  
Depósito Legal: M-XXX-2007

Impresión  
Closas Orcoyen, S.L.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación en la política de sucesión imperial: <i>Hervé Inglebert</i> . . . . .	17
La hija de la diosa, el hijo del rey y los iniciados en los misterios de Eleusis: <i>Paolo Scarpi</i> . . . . .	33
Filiación y educación en la <i>paideia</i> griega: <i>Javier Laspalas</i> . . . . .	47
Filiación y educación en el pensamiento pedagógico romano: <i>Javier Laspalas</i> . . . . .	65
Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial: <i>Francesca Alesse</i> . . . . .	87

### RELIGIÓN DE ISRAEL

El Mesías como Hijo de Dios en la sabiduría y la apocalíptica: <i>Hermann Lichtenberger</i> . . . . .	105
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijos de los hombres» e «Hijos de Dios» en los <i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i> : <i>Harm W. Hollander</i> . . . . .	125
Caín, el hijo del diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de 1 Jn 3, 12: <i>Jan Dochhorn</i> . . . . .	145
La filiación divina de Jesús en el Evangelio de Marcos: <i>Francisco Pérez Herrero</i> . . . . .	165

CONTENIDO

La filiación como categoría cristológica y antropológica en el Evangelio de Tomás: <i>Ramón Trevijano Echevarría</i> .....	183
La filiación de Cristo en el Evangelio de Mateo: <i>Luis Sánchez Navarro</i> ..	205
Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico: <i>Philip F. Esler</i>	219
Filiación en el Evangelio de Juan: <i>Domingo Muñoz León</i> .....	237
Filiación y Espíritu Santo en los padres apostólicos (I): la Comparación quinta de <i>El Pastor</i> de Hermas: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> .....	267
La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas: <i>F. Stanley Jones</i> .....	283
La filiación en Marción: algunos testimonios cruciales: <i>Enrico Norelli</i> ..	305
<i>Unigenitus filius factus est</i> . En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> .....	329
<i>Índice bíblico</i> .....	357
<i>Índice onomástico</i> .....	363

## PRESENTACIÓN

*Patricio de Navascués Benlloch*

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)  
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

He aquí el segundo volumen dedicado a la «filiación en los inicios de la reflexión cristiana». La tarea que comenzamos en 2003 no ha hecho sino continuar. En este libro el lector encontrará, por ello, las Actas de las III y IV Jornadas de Estudio sobre el tema, que el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino organizó en 2005 y 2006 respectivamente.

Hemos dividido la materia —tal como se hizo en el primer volumen<sup>1</sup>— en tres apartados, a saber: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. Se comprenderá fácilmente que tal división es más teórica que real y, de hecho, este dato es algo que no deja de generar su pequeña polémica en algún caso particular de este segundo volumen.

En el primer apartado, nos hemos acercado a la filiación desde la perspectiva de la historia, en concreto, de la historia de la *política de sucesión* en tiempos del Imperio (Inglebert). El panorama que se ofrece invita a profundizar en la relación entre filiación y poder, filiación y reinado, y se antoja fecunda por sus repercusiones en la cristología así como en la teología de la historia. No menos interés reviste la colaboración sobre las *religiones mistericas* (Scarpi), que descubre cómo lo humano y lo divino se relacionan precisamente a través de distintos módulos familiares o de filiación, que no son totalmente ajenos a algunas de las especulaciones cristianas. Las dos contribuciones consagradas a la *pedagogía* —de ámbito griego y romano— (Laspalas) pusieron de manifiesto sobradamente cómo las áreas de la filiación natural y la filiación positiva estaban interrelacionadas en la atmósfera pagana, sin darse puramente la primera sin la segunda. ¿Bastó alguna vez la filiación natural entre

1. *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), Trotta, Madrid 2005, que cubría las Actas de las I y II Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana.

hombres? ¿Era habitual que una misma persona se hiciera acreedora, por varios títulos, de varias filiaciones? Por último, la disertación sobre el concepto filosófico de época imperial de *voluntad* (Alesse) y sus implicaciones en la generación (filiación) del cosmos, denuncia semejanzas con postulados cristianos y, simultáneamente, subraya por contraste lo más genuino y específico de la *voluntas* divina, libre y soberana por encima de toda ley natural, pensada por los cristianos.

Por lo que toca a la *religión de Israel*, tras haber explorado en los dos años primeros figuras como la de Filón alejandrino, analizado perspectivas veterotestamentarias o discurrido sobre las corrientes representadas por Qumrán o el rabinismo, restaba sin estudiar las variadas *representaciones mesiánicas* registradas en las distintas corrientes judías (Lichtenberger). Tal trabajo confirma la importancia que tuvo la exégesis de determinados pasos escriturísticos (como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1ss; Dt 33, 8-11; Sal 110...) de cara a comprender el significado cristiano de la «filiación divina» o también de la «filiación davídica» del Mesías esperado por Israel.

Por último, en la sección acerca de los *orígenes del cristianismo*, nos topamos con un documento como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Hollander) de discutidísimo origen (si judío o cristiano), y cuyo análisis revela una vez más la rica gama de significados que entre judíos y cristianos albergaban expresiones como la de *hijo de Dios, sumo sacerdote*, aplicadas al descendiente de Leví, al descendiente de Judá. Continúa un análisis que rastrea el trasfondo judío que se esconde en 1 Jn 3, 12 acerca de la *filiación diabólica* de Caín (Dochhorn), algo que encontrará un particular impulso más tarde en la tradición johánica cristiana, consolidándose como el prototipo del *hereje*. La primitiva tradición cristiana de *logia* de Jesús cristalizó, gracias a un proceso que no siempre resulta fácil de discernir, en los escritos que conocemos como *evangelios*. Esta vez repasamos lo concerniente a la *filiación* (en general, de Cristo) en: el Evangelio de *Marcos* (Pérez Herrero), donde el título *Hijo de Dios*, exclusivo de Cristo, alcanza su máxima expresión en el acontecimiento de la *muerte* en cruz; el Evangelio de *Tomás* (Trevijano), que muestra singularmente la derivación gnóstica de muchos de los títulos de filiación judíos y «canónicos», así como la preferencia más característica por otros como *Hijo del Viviente* y postula como marco ideal hermenéutico de dicho evangelio un contexto gnóstico, al estilo del de Valentín o las futuras sectas de Bardesanes o Mani, es decir, algo más que un genérico cristianismo protognóstico sapiencial; el Evangelio de *Mateo* (Sánchez Navarro), que subraya el vínculo filial de Cristo con el Antiguo Testamento, Abraham, David y abre a una perspectiva de filiación divina, gracias, entre otras cosas, a una exégesis cristológica de los pasos del *Servo* de Isaías; el Evangelio de *Juan* (Muñoz León), donde la expresión *Hijo de Dios* culmina —en numerosos lugares y también al final del evangelio— una presentación de Jesucristo interesada en la condición divina y

preexistente del Verbo encarnado. La sugerente contribución sobre *Gálatas* (Esler) denuncia toda la audacia de la argumentación paulina, sólo comprensible en el contexto cultural de su tiempo y, en particular, de la comunidad de Galacia, y ofrece la conexión íntima entre los envíos del *Hijo* y del *Espíritu* que afirman la identidad *filial* del bautizado, judío o griego, que clama *¡Abba, Padre!*

Salimos del marco estrictamente neotestamentario con el estudio acerca de la *Comparación V* de Hermas (Aroztegui), que examina y lleva adelante con éxito una vieja intuición del padre Orbe, según la cual los «dos hijos» de la comparación han de entenderse como el *Espíritu Santo* (Cristo, que se encarna) y la *carne* de Jesús (Cristo, que se bautiza), que comienzan a vivir en *comunión* su filiación y ministerio público a partir del Jordán. Como es sabido, el comienzo conoció (¿y cuándo no fue así?) muchos *cristianismos*, no siempre fáciles de describir ni antes ni ahora, en los que las fronteras de ortodoxia y heterodoxia no estuvieron siempre claramente delimitadas. Es el caso de las tradiciones *judeocristianas*. La ponencia dedicada a estas sectas (Jones), en el presente volumen, se centra en los llamados *elchasaitas* (y en su radio de influencia, como los *Viajes de Pedro*, subyacente a las *Homilias Pseudoclementinas*) y se inclina por concluir el uso no específicamente heterodoxo de las distintas tradiciones de filiación en el dominio del Cristo *preexistente*.

A falta de que se den las condiciones para una síntesis postharnaciana de *Marción*, urge continuar, hasta dónde se nos permita, con un minucioso análisis e intento de reconstrucción del sistema marcionita, al que no se le puede hurtar su parte de coherencia. Este principio guía la exposición hecha sobre Marción (Norelli) y su interpretación de varios pasajes cristológicos y antropológicos (Col 1, 15-19; Flp 2, 6-8; Ga 4, 21-26; 1 Co 4, 15; Ga 4, 5b-6) que evidencian la intervención sobre el texto así como la interpretación que el del Ponto hizo, dejando ver la incompatibilidad radical entre las dos esferas (la del Dios bueno y la del Creador), que generan, a su vez, sus respectivas filiaciones (la del Evangelio del Hijo totalmente gratuita predicada por el Apóstol; y la del yugo de la Ley, predicada por la parte católica). Finalmente, se continúa el examen de la doctrina valentiniana de la filiación (iniciada con su capítulo antropológico en el volumen anterior) con un examen de dos pasos cristológicos de Ptolomeo y Teódoto (Navascués), que han de insertarse en la tradición valentiniana de interpretación johánica. Curiosamente, las claves de comprensión de títulos típicamente johánicos —como *Unigénito* (único capaz de comprender por su *inmanencia*) o *Hijo* (único capaz de salvar por su *economía*)— que encontraremos en autores posteriores y tan lejanos de los presupuestos gnósticos —como Hipólito— nos las brindan, cada uno con sus propios perfiles, estos dos maestros, discípulos de Valentín.

En fin, Dios quiera que sigamos avanzando en esta empresa, en la que no habríamos podido dar los primeros pasos y mantenernos en cami-

no sin la ayuda prestada tanto por la Archidiócesis de Madrid como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Asimismo, es menester agradecer a la Facultad de Teología San Dámaso las facilidades ofrecidas a la hora de realizar las *Jornadas*.

El deseo de ser breve en esta presentación no me impedirá recordar a quienes este libro debe mucho. *Imprimis*, a J. J. Ayán, hasta hace bien poco director del Instituto San Justino y primer promotor de las *Jornadas*, y a M. Aroztegui, amigos y colaboradores; a Marta Soto y Carmen Gutiérrez por su labor inestimable de organización de las *Jornadas* y de preparación del libro llevada discretamente en la secretaría del Instituto; a los profesores del Instituto, Pilar Leganés, Pilar González, Jacinto González, Manuel Crespo, siempre disponibles; a la profesora Irene Szumlakowski, a los doctorandos Jesús M. Santiago y Andrés Sáez y a los alumnos Alfonso Díez, Jesús García de León, Jesús Silva y Pablo Escrivá de Romaní, por su ayuda generosa en la traducción y en los diversos trabajos que implica la celebración de las *Jornadas* y la publicación de las mismas.

De modo particular, aprovechamos la ocasión todos los que pertenecemos al Instituto para rendir con gusto agradecimiento a quien fue nuestro pastor, maestro y amigo: Eugenio Romero Pose (†), obispo auxiliar de Madrid, el cual, desde el comienzo de esta aventura en 2003, permaneció a nuestro lado aconsejando, animando y presidiendo las sucesivas *Jornadas*. Quien vivió con la unción del *hijo*, descansa ahora custodiado en la tierra, entre las manos del Padre.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AnGr	Analecta Gregoriana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
Aug	Augustinianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BK	Bibel und Kirche
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
EE	Estudios Eclesiásticos
EJ	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
FuP	Fuentes patristicas
FuP. Est.	Fuentes patristicas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JR	Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEKNT.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RdQ	Revue de Qumrân
RET	Revista española de teología
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RivB	Rivista biblica
RSF	Rivista di storia della filosofia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
Salm	Salmanticensis
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Text and Translations
SC	Sources chrétiennes
SPB	Studia Post-Biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. Von Arnim, 4 vols.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VC	Vigiliae Christianae
VC.S	Vigiliae Christianae. Supplementum
VetCh	Vetera Christianorum
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## CULTURA PAGANA



## GENERACIÓN POR VOLUNTAD DIVINA EN LAS CORRIENTES FILOSÓFICAS DE ÉPOCA IMPERIAL

Francesca Alesse

Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma (Italia)

Es bastante notorio lo mucho que se debatió en la literatura cristiana de los primeros siglos acerca de los significados y de las intrincadas implicaciones de las nociones de βούλησις, θέλησις, θέλημα θεοῦ, *voluntas*, en relación con el acto de la creación del mundo, o con el de la generación del Verbo o del Hijo, así como también en relación con la voluntad del hombre. Para tener una idea de la complejidad de la materia, al menos en lo que concierne al ámbito lingüístico griego, basta consultar el léxico patrístico de Lampe<sup>1</sup>, de donde se recaba —y sólo por dar algunos ejemplos— que autores como Justino, Clemente Alejandrino o los Padres Capadocios<sup>2</sup>, utilizan los términos βούλησις y βούλομαι en relación con la potencia, ο δύναμις divina, y con el acto mismo de la creación, πράξις ο δημιουργεῖν (dos instancias en donde ha de subrayarse la identidad con la voluntad divina); otros como Atanasio, Orígenes, Taciano<sup>3</sup> emplean el término θέλημα en relación con la generación del Hijo, mientras que el Pseudo Dionisio Areopagita<sup>4</sup> se sirve de él en referencia a la realidad ideal que existe a guisa de modelo de bondad perfecta, conforme a una concepción que se inspira, en cierta medida, en la doctrina medioplatónica de las ideas como pensamientos de Dios.

A pesar de que se hayan reconocido indudablemente las deudas que vinculan la reflexión patrística con el bagaje conceptual y terminológico de los pensamientos griego y latino precristianos<sup>5</sup>, los intérpretes más re-

1. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, aquí 303ss.

2. Entre los pasajes citados por Lampe: Justino, *Quaestiones Christianae ad Graecos* III, 2; Clemente Alejandrino, *Protrepticus* IV, 48, 18; Gregorio Nacianceno, *Oratio* 20, 9; Basilio de Cesarea, *Adversus Eunomium* I, 24.

3. Cf. Atanasio, *Adversus Arianos* III, 62, 66-67; Orígenes, *De principiis* IV, 4, 1; Taciano, *Oratio ad Graecos* V, 5, 21.

4. *De divinis nominibus* 5, 8.

5. Un reciente análisis de la terminología y del desarrollo conceptual vinculados a la noción de *voluntad*, en el cual se encuentran referencias a las contribuciones modernas más recien-

cientes han logrado identificar, sobre todo, los elementos de diversidad. Pierre Hadot, el cual, a la hora de reconstruir el debate cristológico entre arrianos y ortodoxos desarrollado en el curso del siglo IV, había puesto de relieve el papel que jugó la metafísica neoplatónica —en particular, porfiriana— en la constitución de la teología de Mario Victorino<sup>6</sup>, evidenció, no obstante, por parte de este último autor cristiano un uso de las nociones de voluntad, potencia y generación en relación con Dios, que marca una separación de la tradición platónica, que era precisamente el ámbito de donde, en gran parte, procedían<sup>7</sup>. Desde otro punto de vista, Van Winden, en un artículo de 1963, llama la atención sobre un elemento significativo de diferencia entre la tradición judeocristiana y la metafísica griega: en esta última, en efecto, ocupa un puesto central la investigación acerca de una pluralidad de principios o ἀρχαί en la constitución del mundo, conforme a una perspectiva que no encuentra ningún paralelo en la Escritura<sup>8</sup>.

Se debe, sobre todo, a Albrecht Dihle el examen reciente más completo acerca del concepto de voluntad en el mundo antiguo y del diverso modo con que entienden tal concepto el ámbito grecolatino «pagano», por una parte, y el judeocristiano, por otra<sup>9</sup>. De su análisis, se deduce que la idea de voluntad, entendida como un factor o aspecto de la personalidad distinto y autónomo respecto a las demás facultades como el deseo o razón, está completamente ausente en la tradición clásica, mientras que, en cambio, está presente, si bien implícitamente, en la noción bíblica de *obediencia* a las órdenes divinas. La voluntad humana es concebida aquí como la espontánea adhesión al querer divino, por mucho que este sea inescrutable, es decir, inaccesible a la inteligencia del hombre y, por tanto, también divergente con respecto a la idea que el hombre puede tener de su propia felicidad. Por consiguiente, en la perspectiva bíblica y, por tanto, en la tradición judeocristiana la voluntad se presenta o bien como, en cierto sentido, autónoma e independiente de la razón, del conocimiento, así como del deseo, con los cuales puede entrar en conflicto; o bien como algo que debe expresarse sólo en función de la voluntad de Dios. Esta última, a diferencia de la voluntad del hombre, es omnipotente, pero también independiente de una interpretación racional de la naturaleza. Como constatación de esta contraposición entre ambas concepciones, judía y griega, Dihle ofrecía como ejemplo el célebre paso del *De usu partium*<sup>10</sup>

tes, es el de R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 318-340.

6. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 45ss, 273-274 y 297ss.

7. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, 263ss.

8. J. M. C. Van Winden, «'In the Beginning'. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1»: VC 17 (1963) 105-121.

9. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982, aquí 4ss, 68ss.

10. Galeno, *De usu partium* XI, 14, II 158 Helmreich. Dihle aducía también, como ejemplo de la radical diferencia de mentalidad entre las dos culturas, el paso de Séneca, *Epistula* 96, 2: *non pareo deo sed adsentior*.

de Galeno (sobre el cual ya había llamado la atención Richard Walzer)<sup>11</sup>, en el cual este médico y filósofo del siglo II d.C. de inspiración platónica ilustra con gran claridad la diferencia entre el voluntarismo de la teología mosaica, según la cual «todo es posible para Dios» (πάντα [...] τῷ θεῷ δυνατά), al cual «basta el querer» (ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι), y el intelectualismo griego, según el cual también la acción de Dios está sometida a las leyes racionales de la naturaleza y orientada a «elegir lo mejor entre lo que se pueda generar» (ἐκ τῶν δυνατῶν γενέσθαι τὸ βέλτιστον αἰρεῖσθαι). Antes de Galeno, los intelectuales griegos, que entraron en contacto con la Escritura —como el caso del anónimo escritor del tratado *De sublimitate*<sup>12</sup>—, tendieron, más bien, a poner de relieve su congruencia con la sabiduría griega. Del mismo modo actuaron los intelectuales griegos «helenizados», tales como Filón de Alejandría o Flavio Josefo.

En un ensayo, publicado pocos años después de la obra de Dihle, Charles Kahn<sup>13</sup> comparte con aquél las líneas generales y concuerda a la hora de sostener que, en el mundo grecorromano no cristiano, no se encuentra un concepto específico y maduro de voluntad, así como tampoco se encuentra —al menos hasta el neoplatonismo— una idea de voluntad divina entendida como la expresión de una actividad de Dios, totalmente inaccesible al hombre. Con todo, a diferencia de Dihle, Kahn describe, en una medida mucho mayor, un proceso evolutivo que arranca desde la teoría aristotélica de voluntad para terminar en la doctrina formulada por Tomás de Aquino. Este desarrollo incluye, entre sus etapas más significativas, la teoría estoica del asentimiento y la doctrina de Epicteto de la προαίρεσις o personalidad moral. Sobre todo, en esta última, Kahn ve el signo de una interiorización de la voluntad humana que comienza a aproximar la perspectiva no cristiana a aquella agustiniana.

Sin embargo, fácilmente se comprenderá que cargar el acento sobre el empleo estoico del asentimiento o de la deliberación equivale a desplazar decididamente la dirección de la investigación hacia la voluntad, como actitud del hombre. Manteniendo firme, en cambio, el objetivo de indagar acerca del uso específico de la noción de voluntad divina en el ámbito de la reflexión no cristiana de los primeros siglos de nuestra era, se intentará, en las páginas que siguen, captar aquellos elementos que se

11. Cf. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 25; voz «Galenos», en RAC VIII, 780-782; para algunos análisis recientes de este texto de Galeno, cf. F. Calabi, «Galeno e Mosè»: RSF 55 (2000) 535-546, donde indaga sobre las posibles fuentes de donde bebe Galeno para su conocimiento sobre el libro del Génesis, y T. Tieleman, «Galen and Genesis», en G. H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, Leiden 2005, 125-145, el cual indaga sobre el trasfondo de los argumentos 'antimosaicos' de Galeno.

12. Dihle cita 9, 9 donde se comenta Gn 1, 3 (εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς), como expresión de la δύναμις de Dios y no de su βούλησις.

13. Ch. Kahn, «Discovering the Will. From Aristotle to Augustine», en J. M. Dillon-A. A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism»*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, 234-259.

han desarrollado fundamentalmente dentro de la tradición platónica de la primera época imperial y que pueden haber orientado el pensamiento de los primeros Padres, o también haber constituido el terreno que preparó las reflexiones que tuvieron lugar en ámbito cristiano. Además, se añadirá una exposición más sintética de la idea estoica de βούλησις φύσεως.

El primer texto, al que es preciso referirse para una breve historia de la concepción del querer divino, es el *Timeo* platónico. Dos son los motivos: en primer lugar, en efecto, el propio Platón, describiendo la acción del Demiurgo, introduce algunos rasgos que acompañan la creación del mundo y que perduran en la cosmología y en la teología de los siglos sucesivos; en segundo lugar, es sabido que la descripción platónica de la constitución del mundo a cargo del Demiurgo fue objeto, a partir de la generación inmediatamente sucesiva de los discípulos de Platón, de interpretaciones no exentas de contraste. Algunos platónicos, a partir de Jenócrates de Calcedonia<sup>14</sup>, pensaron que la generación cósmica de la que se habla en el *Timeo* hubiera de entenderse en sentido metafórico y con fines didácticos, dado que el mundo, en realidad, existe desde siempre; otros, en cambio, a partir del mismo Aristóteles<sup>15</sup>, tuvieron por imposible que Platón hubiese entendido el cosmos generado y eterno simultáneamente, y favorecieron, de esta suerte, una interpretación literal del *Timeo*, según la cual el mundo existe a partir de una «decisión» de la divinidad. Esta contienda interpretativa tuvo, entre sus consecuencias más importantes, la de perpetuar el interés por esta obra platónica, la cual se convertirá en uno de los textos más estudiados y comentados durante muchos siglos<sup>16</sup>, sobre todo, a propósito de la cuestión en torno a la generación del mundo producida por un acto de voluntad divino.

Dos son los textos del *Timeo* a partir de los cuales considero oportuno comenzar. Me refiero a *Tim.* 29 a 6-30 a 6 y 41 a 6- b 5. En ellos

14. Cf. M. Isnardi Parente, *Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, ed. tr. y com., Napoli 1982, text. 153-158, en 375-377.

15. Cf. *De coelo*, 279 b 32-280 a 10.

16. Cf., sobre todo, M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, 148ss; P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 109ss; Íd., «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», en ANRW 36.7, Berlin 1994, 5061ss; véanse los textos de la tradición exegética del *Timeo* compuestos en edad imperial recogidos en H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart 1993, 48-54 y 209-224; y H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5. *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart 1998, 122-144, 426-465; sobre la exégesis de Filón, cf. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, Leiden 1986, 38ss; J. Dillon, «Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo's Interpretation of Plato's 'Timaeus' and the Book of Genesis», en *The Creation of Heaven and Earth*, 97-107; sobre la exégesis estoica, cf. G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's 'Timaeus'*, Turnhout 1999; M. Frede, «La théologie stoïcienne», en G. Romeyer Dherbey-J. B. Gourinat (eds.), *Les Stoiciens*, Paris 2005, 213-232; para la exégesis plutarquea, cf. F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

aparece no sólo la noción de la voluntad divina expresada tanto por medio de βούλησις como por el verbo ἐθέλω, sino también dos elementos teóricos con los cuales Platón ilustra lo que podríamos llamar las finalidades divinas del acto creativo. Me gustaría empezar por el pasaje que se nos presenta en el diálogo en segundo lugar, es decir, por *Tim.* 41 a 6-b 5, dado que en él se pone de relieve mejor la idea según la cual el mundo de la naturaleza subsiste y dura en el tiempo sólo mediante un acto de voluntad divina, y es probable que haya sido éste el pasaje que ha ejercido mayor influencia en la tradición creacionística judeocristiana. Platón, efectivamente, imagina que el Demiurgo hable a las divinidades menores que Él mismo ha generado y les explique que nada de lo que ha sido creado puede disolverse si no es por su voluntad, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλτα ἐμοῦ μὴ ἐθέλοντος; pero querer destruir (λύειν ἐθέλειν) lo que ha sido constituido de modo bueno y armónico es algo digno de un ser malvado. De modo que, ateniéndose a la letra del pasaje, el mundo no se disuelve porque sea eterno, ni tampoco porque sea incorruptible, pues Platón confirma que todo cuanto está «atado», o sea, compuesto en el curso de un proceso generativo, es también disoluble: τὸ δεῖν πᾶν λυτόν (41 a 7-b 1); sino que el mundo es indisoluble porque el Demiurgo-padre es quien no quiere que se destruya, así como tampoco quiere la destrucción de los mismos dioses menores, los cuales, habiendo sido engendrados, no son inmortales por propia naturaleza. Platón, en consecuencia, adopta el principio conforme al cual el mundo, en virtud exclusivamente de la voluntad divina, no sólo existe sino seguirá existiendo a lo largo del tiempo.

En *Tim.* 29 d 6-30 a 6, es decir, antes aún de describir la acción creativa del Demiurgo, Platón hace explicar a Timeo por qué motivo el Demiurgo advierte esta voluntad de generar el mundo y según qué modo lo genera. El motivo es la bondad divina; el modo es aquel de la semejanza o proximidad con Dios:

[...] digamos entonces por qué razón el artífice hizo la generación y este universo. Él era bueno (ἀγαθός) y en un bueno jamás nace la envidia por algo. Inmune, por consiguiente, contra ésta, quiso que todas las cosas llegaran a ser semejantes a él en la medida de lo posible (ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ) [...] porque Dios, queriendo que todas las cosas fueran buenas (βουληθεῖς [...] ἀγαθὰ μὲν πάντα), y, en lo posible, ninguna mala, tomó entonces cuanto había [...] que no estaba en reposo, sino que se agitaba irregular y desordenadamente y lo redujo del desorden al orden, juzgando éste (orden) mucho mejor que aquél.

El paso es de gran importancia, porque en él encontramos los siguientes motivos: 1) la βούλησις divina se entiende como el inicio de la generación de todas las cosas; 2) esta voluntad tiene, por decirlo así, una causa o, al menos, una única motivación, a saber, la bondad; 3) por esta misma bondad el Demiurgo no sólo quiere generar, sino generar cosas

que sean semejantes a él (en este punto conviene notar que el primer intento platónico consiste en representar, a través del Demiurgo, la forma inteligible o mundo de las ideas, al cual la propia generación mira para pasar del desorden al orden, precisamente, de la forma); 4) la «criatura», o el inmiscuirse de la forma en una materia originaria caótica, no puede más que llegar a ser «semejante» o «próxima» (*παραπλήσιον*) a Dios, si bien sólo en la medida en que adquiere forma y orden; 5) por último, la preexistencia de una realidad que no tiene forma ni orden, primordial y caótica, una materia precósmica, que por estos rasgos propios negativos no puede depender de la voluntad divina.

Del análisis de estos dos textos, podemos sacar alguna conclusión sumaria en relación con el modo platónico de entender el querer divino. Éste está en el origen de la generación o creación, siempre que se entienda ésta como generación de entes, los cuales, a pesar de haber salido a partir de un sustrato indefinido, asumen una forma inteligible. Por consiguiente, tanto la existencia de seres que tienen una forma como su permanencia, provisoria o durable, están sujetas al querer divino. En cambio, no está sujeto al querer divino el ser de las criaturas en su totalidad, pues éstas poseen una especie de ser residual que deriva de aquella realidad amorfa y preexistente a la generación. Además, es preciso señalar que este paso platónico se puede interpretar como la descripción de una generación en el tiempo y, por ello, podría dar a entender que lo que es generado es posterior al principio generante, no sólo desde un punto de vista ontológico y axiológico, sino también temporal.

Platón recurre al motivo de la *βούλησις* también en *Leg.* 967 a 4-5, un pasaje que, sin embargo, no reviste —para nuestro problema— la misma importancia del *Timeo*. Aquí se explica que, contrariamente a lo que creían los antiguos, el estudio de la astronomía no mina la fe en los dioses ni conduce al ateísmo, sino, al contrario, permite comprender cómo el movimiento regular de los astros no está sujeto a la necesidad sino que es producto de los «entendimientos de la voluntad» (*διανοίαις βουλῆσεως*), o sea, de la voluntad de los dioses que está orientada hacia el bien. Aquí se entiende que la *βούλησις* divina es la misma cosa que la ley de la naturaleza, un orden racional accesible al conocimiento humano, por medio del estudio de la astronomía. En este pasaje encontramos una confirmación plena del carácter «intelectualista» que, según los críticos, distingue la concepción griega de voluntad divina; en efecto, no es posible imaginar un orden de los astros distinto del que se conoce mediante la ciencia, ni una mutación en el movimiento del cielo, porque es propiamente la «precisión» (*ἀκρίβεια*), o sea, la regularidad y la constancia de los movimientos astrales, lo que debe inducir a creer en una *βούλησις* divina, en lugar de una *ἀνάγκη*.

En la historia del platonismo de los primeros siglos de la época imperial, también debido al hecho de que el *Timeo* fue ampliamente comentado, encontramos varios ejemplos de reflexión sobre el concepto

de voluntad divina<sup>17</sup>. Un papel muy importante en el desarrollo de esta noción a partir de la exégesis platónica (por tanto, a partir de los lugares citados del *Timeo*) corre a cargo de Filón de Alejandría. Filón recurre a la noción de voluntad divina en diversos puntos de su obra<sup>18</sup>. Baste citar dos de ellos, ambos sacados del tratado *De opificio mundi*, en los cuales la voluntad divina es introducida en relación, ya con la creación del mundo, ya con la del primer hombre<sup>19</sup>. En el primer contexto —se trata de *De op.* 15-16—, Filón explica cuál ha sido la creación del «primer día», o lo que es lo mismo, la creación, no del mundo corpóreo, sino del inteligible. Filón, inspirándose en el ζῶον νοητόν platónico, pero introduciendo una expresión nueva, denomina a este mundo inteligible κόσμος νοητός:

Dios [...] sabiendo de antemano (προλαβών) que no se puede generar una copia o imitación bella, separadamente de un modelo bello, y que ninguna de las cosas perceptibles puede estar sin defecto si no es conforme a un arquetipo y a una forma inteligible, y queriendo crear el cosmos visible según tales requisitos (βουλευθεὶς τὸν ὀρατὸν κόσμον τουτοῖν δημιουργῆσαι)<sup>20</sup>, preformó el cosmos inteligible...

En el segundo contexto, *De op.* 136-138, la noción del querer divino se introduce por parte de Filón en relación con la creación del primer hombre y, más exactamente, con la demostración de que el primer hombre ha sido creado de tal modo que constituye, no sólo la criatura más cercana a la perfección, sino también el mejor «ejemplar» —por decirlo así—, superior a todos los hombres que, después de él, se han originado. La noción de querer divino se expresa una vez con el verbo ἐθέλω (136: ὁ θεὸς [...] πλάττειν ἐθέλησαι), y otra con el verbo βούλομαι (137: [...] βουλόμενος [...] κάλλιστον ὀφθῆναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον).

En el caso de *De op.* 15-16, Filón resuelve el punto problemático constituido por el conflicto entre concepción intelectualística del querer divino, típica de la mentalidad griega, y concepción creacionista y voluntarista, propia de la cultura testamentaria, haciendo del mundo inteligible, que es la dimensión racional de la creación, el primer objeto y logro de la voluntad divina. Se salva, por tanto, la idea de que el mundo de la naturaleza esté constituido sobre la base de un modelo perfectamente racional, pero se añade la concepción de que la racionalidad misma es

17. Cf., por ejemplo, R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, reimpr. Amsterdam 1971, aquí 130ss; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, <sup>2</sup>1996, aquí 284 n. 2; 323ss; 390.

18. Cf., por ejemplo, *Legum Allegoriae* III, 197, 205-206; 210; *Quis heres* 266; *De Abrahamo* 115; *De vita Mosis* I, 202; *Quod Deus sit immutabilis* 75; *De migratione Abrahami* 2.

19. Cf. *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses*, int. tr. com. D. Runia, Leiden 2001.

20. Cf. la traducción de Runia, en *Philo of Alexandria. On the creation*, 50: «[...] when he had decided to construct this visible cosmos...».

«criatura» querida por Dios. En el caso de *De op.* 136-137, se aclara que la perfección del cuerpo humano es también ella misma querida por Dios, quien lo quiere por su bondad. Este acto de bondad se expresa precisamente en querer que también el cuerpo se asemeje, lo más posible, a un modelo racional. Este razonamiento recuerda el motivo platónico, introducido en el *Timeo*, conforme al cual el βούλησθαι y el ἐθέλειν del Demiurgo están motivados por su bondad.

En el manual de filosofía platónica titulado Διδασκαλικός, compuesto por el filósofo Alcinoo, que vivió en el siglo II d.C.<sup>21</sup>, tenemos algunos ejemplos de exégesis de las concepciones del *Timeo*, las cuales dejan entrever una reflexión sobre la noción de voluntad. En 169, 41-43 Hermann = 33 Whittaker, leemos que el mundo es un ser dotado de vida y de inteligencia, porque Dios lo ha querido crear lo más bueno posible: [...] ἄριστον γὰρ αὐτὸν (scil. κόσμον) βουλόμενος ποιῆσαι ὁ θεὸς ἀκολούθως καὶ ἔμψυχον αὐτὸν ἐποίησε καὶ νοερόν. Interpretando la página del *Timeo*, en donde Platón explica que el Demiurgo genera el mundo por su bondad, la cual se manifiesta precisamente en la voluntad de generar entes, lo más semejantes posible al propio Demiurgo (o sea, a la realidad inteligible), y duraderos, aunque no eternos por propia naturaleza, el filósofo medioplatónico atribuye a la bondad del Demiurgo, no sólo la generación del mundo, sino también las características de vida e inteligencia; en 171, 20-23 Hermann = 35 Whittaker, el autor evoca el paso de *Tim.* 41 a-b, y, por consiguiente, el principio de que los seres generados son insolubles sólo en virtud del querer divino:

Dios es, él mismo, el artífice del universo, y también de los (otros) dioses y demonios, y es debido a su voluntad por lo que el universo no conoce disolución (ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦ τε παντὸς ὑπάρχει ποιητῆς αὐτοῦ καὶ τῶν θεῶν τε καὶ δαιμόνων, ὃ δὴ πᾶν λύσιν οὐκ ἔχει κατὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν).

Antes, en 165, 1-3 Hermann = 23 Whittaker, Alcinoo ya había introducido el tema de la voluntad buena de Dios como causa única de la generación, la cual, no obstante, se revela como generación del orden y no del ser en sentido absoluto:

Conforme a la propia voluntad ha llenado de sí todas las cosas, despertando el alma del mundo y dirigiéndola hacia sí mismo, siendo la causa del

21. Cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, int. text. com. J. Whittaker, tr. P. Louis, Paris 1990. Acerca del marco general de esta obra perteneciente al platonismo del siglo II d.C., cf. G. Invernizzi, *Il 'Didaskalikos' di Albino e il medioplatonismo*, Roma 1976. La compleja cuestión historiográfica de la identidad de este filósofo, diferente de su contemporáneo Albino, ha sido reconstruida por J. Whittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», en ANRW 36.1 Berlin 1987, 83ss; sobre la teología formulada en este tratado y acerca de la concepción de la doble divinidad, cf. P. L. Donini, «La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos», en R. Van Den Broek, T. Baarda y J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, 11-31.

intelecto de ella...» (κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων).

Aquí el autor parece aludir implícitamente a la idea platónica, según la cual los entes son generados lo más «semejantes» o «próximos» posible a Dios mismo. Pero antes de expresar con claridad esta concepción, Alcinoos se sirve, no obstante, de metáforas que delatan desarrollos del pensamiento postplatónico: aquélla por la que la divinidad «llena de sí» todas las cosas, y aquélla otra por la que «despertando» el alma del mundo, Dios logra dirigirla hacia sí mismo. La imagen del «llenado» está presente también en Plutarco, quien la emplea como conclusión del tratado *De procreatione animae in Timaeo* (1030 c) para describir la obra racionalizadora del alma del mundo que, precisamente, «llena» el cielo de «innumerables bienes»<sup>22</sup>. Con la metáfora del despertar, que vuelve en 169, 38-39 H. = 32, 32-35 W.<sup>23</sup>, Alcinoos quiere aclarar que, para Platón, el alma del mundo y el mundo no han sido literalmente creados de la nada, sino más bien enderezados y conformados con arreglo a un plan preexistente racional que coincide con el querer divino. Por tanto, también el mundo corpóreo existe desde siempre, pero no *causa sui*:

Cuando afirma (*scil.* Platón) que el cosmos ha sido generado, no se debe entender que ha habido un tiempo en el que el mundo no existía, sino que él mismo está siempre en devenir, y, por ello, revela una determinada causa ‘más originaria’ (ἀρχικώτερον τι αἴτιον) de su existencia.

En este pasaje no aparece explícitamente la noción de «voluntad», pero en él Alcinoos explica lo que ha querido decir en otro lugar, aduciendo el motivo del querer divino, a saber, que el mundo no existe a partir de un tiempo dado, sino en virtud de un acto de benevolencia divina. De este modo, este filósofo ha excluido que Platón hubiese avanzado la idea de una creación *ex nihilo*, queriendo más bien sostener una prioridad tanto ontológica como axiológica de Dios respecto del cosmos.

Esta interpretación del modo en que el Demiurgo del *Timeo* ha generado el mundo es análoga a la de otros intérpretes medioplatónicos, como se deduce de la exégesis del filósofo Albino, cuya actividad se sitúa también en el siglo II, y que, en modo similar pero no idéntico a Alcinoos, sostiene que el intento de Platón consistía en decir que el cosmos es ingenerado y generado a un mismo tiempo: ingenerado, porque no ha tenido comienzo en el tiempo, y generado, porque, al ser compuesto,

22. Cf. Plutarco. *La generazione dell'anima nel "Timeo"*, int. text. tr. com. F. Ferrari-L. Baldi, Napoli 2002, 377.

23. Cf. J. Mansfeld, «Three Notes on Albinus», en Íd. (ed.), *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, cap. VI, 65.

debe su existencia a una causa «precedente» ([...] εἰς ἄλλην αἰτίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἀναπέμπειν πρεσβυτέραν...)²⁴.

En el mismo orden de reflexión, pero con importantes diferencias, se sitúan también los argumentos de otro medioplatónico contemporáneo, a saber, Ático. De él se conserva un fragmento (fr. 4 des Places), de donde resulta que Ático entró en polémica con todo aquél —incluidos los platónicos— que, sufriendo la influencia de Aristóteles, interpretara el *Timeo* en el sentido de un cosmos generado por el Demiurgo y destinado a disolverse por el único motivo de haber tenido un comienzo²⁵. Ático conduce su argumentación en favor de una interpretación literal del *Timeo*, precisamente apoyándose metódicamente en el motivo de la voluntad divina. Él sostiene que, si no se recurre a la doble noción de voluntad y potencia divinas ([...] ἄνευ θεοῦ βουλήσεως καὶ δυνάμεως, fr. 4, 10, cf. 4, 11), no es posible ciertamente concebir aquello que ha nacido como indestructible, ni aquello que no se destruirá como generado. Pero añade (4, 14), evocando implícitamente el paso de *Tim.* 41 b 5-6, que del hecho de que una cosa haya sido generada no se debe concluir que ésta se destruirá, si se admite que sea la voluntad divina quien conserve de modo imperecedero cualquiera de las cosas generadas. En efecto, «para la conservación de las cosas generadas no hay vínculo mejor que la voluntad misma de Dios» (μείζων δ' ἄλλος εἰς σωτηρίαν τῶν γενομένων δεσμός οὐκ ἔστι τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως); y Dios seguramente quiere conservar aquello que ha generado por el simple hecho de que quiere el bien (4, 13). En este caso, por consiguiente, el intérprete platónico concilia la generación del cosmos en el tiempo con su permanencia e indestructibilidad, atribuyendo ambas a la βούλησις θεοῦ²⁶.

Otro ejemplo de reflexión acerca de la voluntad divina en el ámbito de la historia del platonismo está representado por la denominada teoría de la «triple providencia», que encontramos en el tratado pseudoplutarquero *De fato*. En el capítulo 9, la doctrina de la triple πρόνοια es adoptada como esquema interpretativo de *Tim.* 41 a ss. En efecto, la primera

24. Cf. Proclo, *In Platonis Timaeum* III, 218, 28-219, 13 Diehl = 12 T. Gioè; cf. el comentario de A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostato, Tauro, Severo, Arpocrasione*, Napoli 2002, 108-113.

25. Cf. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XV, 6, 2-4; para la interpretación de este importante texto, cf. E. Des Places, *Atticus. Fragments*, Paris 1972, 7-15; C. Moreschini, «Attico: una figura singolare del medioplatonismo», en ANRW 36.1, Berlin 1987, 485-487; F. Trabattoni, «Il frammento 4 di Attico»: RSF 3 (1987) 421-438; Gioè, *Filosofi medioplatonici*, 361-362.

26. Es probable que esta idea haya que extenderla también a Plutarco, cf. H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit», en R. Palmer-R. Hamerton Kelly (eds.), *Philomathes: Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, 36-56; Íd., «Der Platonismus in der Kultur –und Geistesgeschichte der früheren Kaiserzeit», en Íd., *Platonica Minora*, München 1976, 183ss; véanse también Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, 109, y Ch. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», en ANRW 36.1, Berlin 1987, 193-196. La posición ha sido recientemente corroborada por J. Dillon, «Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch», en D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 223-237.

providencia es definida (572 f) como «inteligencia y voluntad del ‘primer’ dios (τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις), bienhechora universal, según la cual todo elemento de la creación divina, desde los orígenes primordiales, ha sido siempre ordenado del modo mejor y más bello»<sup>27</sup>; un poco más adelante (573 b) el autor aclara que «la providencia suprema es la más antigua entre las cosas existentes (πρεσβύτατον ἀπάντων), salvo aquel ser del cual es su voluntad, su inteligencia o ambas cosas juntas, es decir, del padre y artífice de todas las cosas», con lo que, de este modo, se recuerda también el motivo, presente en otros platónicos contemporáneos, de la «antigüedad» o prioridad del principio generador.

Otros empleos de la noción de voluntad divina de la primera época imperial están atestiguados en la literatura hermética, a saber, en el *Poimandres* o I Tratado del *Corpus Hermeticum*, en el X Tratado del *Corpus Hermeticum*<sup>28</sup>, en el fr. 8 Nock-Festugière del *Asclepius*<sup>29</sup> y en representantes de la Gnosis valentiniana<sup>30</sup>. En el pasaje de *Poimandres* 8, el discípulo pregunta al maestro de dónde derivan los elementos de la naturaleza, y el maestro responde que han sido generados por la βουλή θεοῦ, la cual, habiendo contemplado, ἰδοῦσα, el «mundo hermoso» (τὸν καλὸν κόσμον), es decir, el cosmos inteligible e ideal, lo imita (ἐμιμήσατο) para generar el mundo físico. En este texto encontramos de nuevo las líneas generales de la exégesis del *Timeo* a partir del *De opificio mundi* de Filón de Alejandría y, en particular, vemos en funcionamiento el motivo de la «imitación» del modelo ideal. En el tratado X del *Corpus Hermeticum* (2, 11-12 Nock-Festugière) se dice que la actividad de Dios es voluntad, y que su misma esencia consiste en «querer todas las cosas» (ἡ γὰρ τοῦτου [scil. θεοῦ] ἐνέργεια ἢ θέλησις ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι). En el fr. 8 Nock-Festugière del *Asclepius* se sostiene que el querer divino es *ipso facto* realización del objeto de la voluntad, porque «querer y actuar se cumplen en el mismo instante» ([...] *cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat*). En los *Oráculos Caldeos*, finalmente, (fr. 107, 3-4 des Places), la voluntad divina se adopta como causa del funcionamiento ordenado de la naturaleza, no accesible al conocimiento y a la experiencia del hombre (μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας· αἰδίω βουλή φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ)<sup>31</sup>. El gnóstico Heracleón, en fin, de escuela valentiniana,

27. Cf. E. Valgiglio, [*Plut.*] *Il fato*, Napoli 1993, 29ss, la doctrina de la cual permanecen huellas en Apuleyo, *De Platone et eius dogmate* I, 12, podría remontarse a Gayo; cf. Dillon, *The Middle Platonists*, 320-324.

28. Cf. *Corpus Hermeticum* I, traités I-XIII, text. A. D. Nock; tr. A.-J. Festugière, Paris 1946, <sup>3</sup>1980.

29. *Asclepius*, text. A. D. Nock; tr. A.-J. Festugière, Paris 1945.

30. Cf. Heracleón *apud* Orígenes, *In Iohannem* XIII, 38; XX, 24.

31. Acerca de esta obra y de la identidad de βουλή y νοῦς, cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris <sup>2</sup>1978; E. Des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris <sup>3</sup>1996; sobre este fragmento, cf. 140, nota 3. Acerca de los caracteres generales de la teología expresada en esta colección de oráculos, véase ahora A. Linguisti, «Motivi di teologia

distingue el *θέλημα* divino, del cual el Salvador representa la realización, del deseo o *ἐπιθυμία* diabólica<sup>32</sup>.

Al lado del filón de la exégesis platónica, se debe, no obstante, considerar también la reflexión de la Estoa, cuya cosmología y teología revelan, por una parte, signos de continuidad e influencia del platonismo, y por otra, han ejercido un influjo apreciable en la especulación de los primeros Padres<sup>33</sup>. En primer lugar, se debe aclarar que la noción de voluntad fue adoptada prevalentemente, en la Estoa antigua, en una clave ética y antropológica, y, por consiguiente, con la finalidad de explicar la acción humana. En la compleja terminología estoica, tanto *βούλησις* como *θέλησις* se encuentran catalogadas entre los «impulsos prácticos» (*ὄρμαι πρακτικαί*), lo cual significa que eran consideradas como movimientos del ánimo no irracionales. Más exactamente *βούλησις* se define como un «deseo razonable» (*εὐλογος ὄρεξις*)<sup>34</sup>, que se opone a la *ἐπιθυμία*, la cual es deseo contrario a la razón, o también, como un género de *εὐπάθεια*<sup>35</sup>; la *θέλησις* se define como *ἐκούσιος βούλησις*<sup>36</sup>. Como puede verse, en estos lugares no se advierte nada que afecte a la noción de voluntad divina.

Pero existe también en la literatura estoica una acepción de *βούλησις* que, si bien no está muy difundida entre los testimonios, se adapta mejor a nuestro tema. Me refiero a *βούλησις φύσεως*. Ha sido, sobre todo, gracias a André-Jean Voelke<sup>37</sup> como se ha puesto de relieve el papel que ha jugado esta noción dentro de la Estoa, en particular, en época imperial. Sus consideraciones tienen como base pasajes importantes entresacados de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio<sup>38</sup>. Ya la Estoa antigua había formulado, como es sabido, una concepción de «naturaleza universal», concebida como entidad divina, provista de inteligencia. Cicerón, en *De natura deorum* II, 58, transmite este pensamiento de Zenón:

negativa negli «Oracoli caldaici», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002, 103-117.

32. Cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, 473, nota 107, según el cual la literatura alejandrina recupera, en estos casos, una distinción precedentemente establecida entre *βούλησις* y *ἐπιθυμία* por parte de la Estoa. Acerca de la noción de *θέλημα θεού* en la gnosis del siglo II, cf. W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie -und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, 149ss.

33. Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église avant 230*, Paris 1956; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Göttingen 1959), ed. it. Firenze, 1967, 1978, II 260ss; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du II siècle*, Bruxelles 1973; véase también Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 343ss.

34. Cf. Estobeo, *Eclogae* II, 87, 14 Wachsmuth-Hense = SVF III 173; Pseudo Andrónico, *De passionibus* 6, 235 Glibert-Thirry = SVF III 432.

35. Diógenes Laercio VII, 115 = SVF III 431.

36. Estobeo, *Eclogae* II, 87, 14 = SVF III 173. Sobre estas definiciones, véase B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 237-238.

37. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973, 106-112.

38. Cf., sobre todo, Epicteto I, 17, 14ss y III, 20, 13; Séneca, *Quaestiones Naturales* III, 15, 3; VII, 27, 6; *Epistula* 66, 39; 76, 15; Marco Aurelio IV, 49, 4; VI, 40, 2; VIII, 1, 3; IX, 1, 1; X, 11, 4; XII, 3, 3.

La naturaleza del universo mismo, que incluye en sí todas las naturalezas particulares, es llamada por Zenón no sólo «hecha con arte» (*artificiosa*) sino claramente «artífice» (*artifex*), dado que provee a todo lo que existe de utilidad y beneficio. Y al igual que toda naturaleza particular se genera, crece y se conserva a partir de sus propias semillas (*suís seminibus*), así también la naturaleza del universo posee todos los movimientos, impulsos y apetitos voluntarios (*sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones*).

Algunos intérpretes recientes han discutido acerca de la posibilidad de que este texto implique la atribución a la naturaleza, no tanto de la noción de βούλησις, cuanto de aquella de προαίρεσις<sup>39</sup>. Sin embargo, lo que merece la pena señalar en este contexto es que el adjetivo *artifex*, empleado por Cicerón, traduce τεχνικός, con el que los estoicos cualificaban el «fuego», en su papel de principio creativo, imagen de la divinidad, como atestiguan Galeno y Agustín<sup>40</sup>. La «voluntariedad» reconocida al principio creativo indica, sobre todo, que la naturaleza universal se mueve conforme a un plan providencial concebido por ella misma.

En las *Vidas* de Diógenes Laercio (VII, 88) se reporta de una formulación crisipea del fin moral del hombre en relación con la naturaleza universal que deja entrever, a mi juicio, una noción de voluntad divina:

Vivir conforme a la virtud corresponde al vivir según la experiencia de lo que sucede según la naturaleza, como sostiene Crisipo en el primer libro del tratado «Sobre los fines». Nuestra naturaleza es, en efecto, parte de la naturaleza del universo y, por este motivo, el fin moral (τέλος) consiste en vivir secundando la naturaleza, o sea, tanto según la naturaleza individual como según la universal, absteniéndose de las acciones prohibidas por la ley común, o también, por la recta razón que lo penetra todo, y que es idéntica a Zeus, señor del orden que domina la realidad (καθηγεμόνι [...] τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως). En esto consiste entonces la virtud y el buen transcurso de la vida de un hombre feliz, en actuar en armonía con su personal demonio, cumpliendo la voluntad del señor del universo (πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν).

A pesar de que este segundo texto trate fundamentalmente del acuerdo de la voluntad humana con el designio divino, y de que, en ninguno de los dos testimonios apenas citados se haya expuesto explícitamente una relación entre voluntad divina y generación del cosmos, tal relación se puede, en cierto modo, deducir a partir de la referencia que el pasaje ciceroniano hacía a la teoría estoica de las razones seminales o λόγοι σπερματικοί (*semina*). Las razones seminales constituyen, efectivamente,

39. Cf. M. Graver, «Not even Zeus»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003) 357-358; J.-B. Gourinat, «La 'prohairesis' chez Epictète: décision, volonté, ou 'personne morale'?»: *Philosophie Antique* 5 (2005) 102ss.

40. Cf. Galeno, *De differentia pulsuum* III 6, 672 Kühn (VIII); Agustín, *De civitate Dei* VIII, 5 = SVF II 424, 423.

para los estoicos, el plan inteligible de la naturaleza que permanece inmutable a lo largo de la sucesión de los períodos cósmicos<sup>41</sup>. Y es conforme a estas razones como el mundo se reconstituye, siempre idéntico, después de una conflagración. A la luz de esta concepción, por consiguiente, se puede pensar que también la Estoa antigua haya formulado un concepto de voluntad divina en relación con la generación cósmica, si se tiene en cuenta la correspondencia existente entre naturaleza universal y divinidad.

Por último, es oportuno señalar dos pasos que dan testimonio de una reflexión estoica sobre la noción de voluntad en relación, ya sea con el tema de la generación cósmica, ya con aquel otro, que hemos visto de vez en cuando activo en ámbito platónico, de la «imitación» del inteligible. En un texto de Estobeo<sup>42</sup>, se atribuye a Posidonio no sólo la idea de que Dios carezca, en sí mismo, de una forma propia, sino también aquélla, según la cual Dios sería capaz de asumir la forma que Él quiera: (θεόν) οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν<sup>43</sup>. La concepción resuena en el pasaje senecano de *Epist.* 65, 2, donde Séneca propone de nuevo la teoría estoica de los dos principios, Dios artífice y materia, en los siguientes términos:

[...] Dicen que en la naturaleza existen dos cosas, a partir de las cuales se genera todo el resto, la causa y la materia. La materia yace inerte [...] La causa, en cambio, o sea, la razón, forma la materia y la cambia como quiere (*materiam format et quocumque vult versat*)...

Mientras en el pasaje del *De natura deorum* hemos visto la presencia del tema de la voluntad divina en relación con la teoría de las razones seminales, en el pasaje de Estobeo, el tema de la voluntad aparece en relación con la teoría de los dos principios. Creo, no obstante, que el verbo συνεξομοιούμενον haya de interpretarse en el sentido de que Dios, que no tiene ninguna forma particular, asume la forma que «quiere», pero entre

41. Cf. Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos* 35, 1077 b-c; Estobeo, *Eclogae* I, 17, 3, 153 W. = SVF I 497; 171 W. = SVF II 596; Filón, *De aeternitate mundi* 19, 24 = SVF II 618; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 101 = SVF I 113; Diógenes Laercio VII, 135-137; Orígenes, *Contra Celsum* IV, 48 = SVF II 1074; Estobeo, *Eclogae* II, 7, 7 d-e, 82 W. = SVF III 141; Pseudo Galeno, *Definitiones medicae* 29, 355 Kühn (XIX) = SVF II 780.

42. Aecio *apud* Estobeo, *Eclogae* I, 34, 26 W. = F 101 Edelstein-Kidd = 349 Theiler.

43. Cf. L. Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius»: *American Journal of Philology* 57 (1936) 292; M. Dragona-Monachou, «Posidonius' Hierarchy between God, Fate and Nature»: *Philosophia* 4 (1974) 286ss; I. Kidd, *Posidonius* II. *The Commentary* I, Cambridge 1988, repr. 1999, 410ss. Acerca de la influencia ejercida por este texto posidoniano en la corriente monarquiana que se remonta a Práxeas, cf. A. Orbe, *La teología dei seculi II e III*, II, Casale Monferrato 1995, 8-9, con las referencias bibliográficas. Acerca de la noción de θέλημα divino en relación con el tema de la 'filialidad', véase también A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. haer. III, 19, 1»: *Greg* 65 (1984) 11ss. Véase también el texto de Cleante, de sujeto cosmológico, en el que se emplea ἔξομοίωσιν en referencia al sol que, para Cleante, representa el hegemonikon del cosmos: Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos* 31, 1075 d = SVF I 510.

aquellas que están, por decirlo así, previstas por los λόγοι σπερματικοί. Con otras palabras, la asimilación que Dios hace de sí mismo hacia una forma cualquiera, representa la acción que Dios, principio activo, ejercita generando el cosmos con la base de un modelo inteligible, el cual ya no es el conjunto de las ideas trascendentes sino, precisamente, el conjunto de las razones seminales presentes en la mente divina; o sea, la fórmula συνεξομοιούμενον πᾶσιν puede ser interpretada como una reformulación, en clave inmanentista, de la concepción platónica según la cual el Demiurgo quiere generar seres «próximos», es decir, semejantes a sí.