
Auto-determinación y responsabilidad intransferible en Orígenes de Alejandría. Una consideración filosófica (*De principiis* III, 1)

Origen of Alexandria on self-determination and non-transferable responsibility. A philosophical approach. (De principiis III, 1)

CLAUDIA CARBONELL

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de La Sabana
53753 Bogotá (Colombia)
claudia.carbonell@unisabana.edu.co

Abstract: : In this article, I seek to establish the philosophical contribution of Origen to the idea of the free and responsible nature of the moral agent in *De principiis* III, 1. I will first show the global character of the freedom question in Origen. Second, I will provide an analysis of the phenomenological arguments found in *De Principiis* in order to establish the need for free will and its constitutive link with the idea of non-transferable responsibility.

Keywords: Origen of Alexandria, freedom, responsibility, free will.

Resumen: Este artículo busca mostrar la contribución filosófica de Orígenes a la doctrina del carácter libre y responsable del agente moral, a partir de *De Principiis* III, 1. Una vez explicado el carácter global de la doctrina de la libertad en los textos origenianos, ofreceré un análisis de los argumentos de corte fenomenológico del Adimantino, para establecer la necesidad del libre albedrío y su ligazón constitutiva con la responsabilidad intransferible y absoluta.

Palabras clave: Orígenes de Alejandría, libertad, responsabilidad, autodeterminación.

La discusión sobre la libertad como autodeterminación apunta a uno de los paradigmas que ha dado forma a la ética occidental, al estructurar la comprensión de la experiencia moral alrededor de la propia conciencia y de la subjetividad. En unas lecciones de los años ochenta, publicadas recientemente, Michael Frede se preguntaba si el concepto de libre albedrío no se había vuelto obsoleto¹. La postura que adopto aquí es que la idea de libertad como autodeterminación o libre albedrío tiene unas virtualidades explicativas que no pueden ser reducidas a otros esquemas interpretativos de la acción humana y que conviene hacer explícitas.

El propósito de este artículo es resaltar la pertinencia filosófica de los argumentos a favor del concepto de libre albedrío en el primer capítulo del libro tercero del *De principiis* de Orígenes de Alejandría. Centraré mi lectura en la contribución del Adimantino a lo que hoy llamamos teoría de la acción, en concreto, al carácter libre y responsable del agente moral. En una primera parte, haré algunas indicaciones sobre el carácter global que tiene la doctrina de la libertad en los textos conservados de Orígenes; el segundo apartado ofrece un análisis de los argumentos origenianos, de corte fenomenológico, para establecer la necesidad del libre albedrío y su ligazón constitutiva con la idea de responsabilidad intransferible, haciendo de cada individuo el agente responsable de su vida en un sentido absoluto. En tercer lugar, quiero mostrar el avance que su contribución supone frente a los modelos anteriores —principalmente aristotélicos y estoicos— de la explicación de la acción, a partir de los casos particulares de quiebre de la experiencia moral que presenta el texto de Orígenes.

La idea del libre albedrío surge en la época final de la filosofía helenística, principalmente entre estoicos y peripatéticos². Se trata de un debate vivo en la época en la que escribe Orígenes, así como en los siglos posteriores. En el ámbito de lengua griega, los térmi-

1. Cfr. M. FREDE, *A Free Will. Origins of the notion in Ancient Thought*. ed. by A.A. Long (University of California Press, Berkeley, 2011).

2. Parece un hecho ya establecido que es Epicteto el primero en acuñar el concepto. Cfr. FREDE, *Ibidem*. Para un estudio sistemático de las fuentes filosóficas y teológicas de la doctrina origeniana del libre albedrío, cfr. D. JACKSON, *Sources of Origen's doctrine of freedom*, "Church History" 35 (1966) 13-23.

nos usados en la discusión son τὸ ἐφ' ἡμῖν (aquello que depende de nosotros) y τὸ αὐτεξούσιον (que traduciré por autodeterminación). Si bien los comentarios de los filósofos de las escuelas platónicas y aristotélicas intentaron hallar rastros de esta noción en Platón y en Aristóteles, no hay en ellos en sentido estricto una noción de voluntad que se autodetermine ni de libre albedrío, que no pueda ser sin más equiparado con lo voluntario, tal como aparece en Aristóteles³. A partir de la noción estoica, los platónicos y peripatéticos amoldaron y acuñaron diversas versiones⁴.

En este contexto, la pertinencia de traer a Orígenes de Alejandría a esta cuestión es doble. Por una parte, porque se trata de un autor que no sólo aborda explícitamente esta problemática, sino que ésta constituye, en el conjunto de su obra, una pieza fundamental. En él encontramos el primer texto sistemático en el ámbito del pensamiento cristiano sobre el libre albedrío. El esfuerzo de los últimos setenta años de varias generaciones de teólogos han puesto en evidencia el alcance que tuvo la contribución origeniana a la formación de la teología cristiana (sistemática, exegética, espiritual)⁵. También es importante resaltar la significación filosófica de Orígenes, si bien ha sido tenida menos en cuenta. Me remito en este punto especialmente a los estudios de T. Kobusch⁶. Como ha mostrado sólida-

-
3. El tratamiento de lo voluntario y lo involuntario en Aristóteles (τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον) ocupa los primeros capítulos del tercer libro de la *Ética a Nicómaco*. Las acciones voluntarias son las relativas a los medios y conformes con la elección (προαίρεσις). *Ét. Nic.* III, 5, 1113b, 3-5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. por M. Araújo y J. Marías (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).
 4. Remito al libro de M. FREDE, *A Free Will* cit. para un excelente recorrido histórico de la noción.
 5. Después del esfuerzo de varios teólogos de renombre en el s. XX, nadie duda de la relevancia teológica y eclesiológica de Orígenes de Alejandría. Por citar sólo los nombres más relevantes, cfr. J. DANIELOU, *Orígenes*, trad. G. Parpagnoli (Sudamericana, Buenos Aires, 1958); H. De LUBAC, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, 1950); H.U. von BALTHASAR, *Orígenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Johannes, Freiburg, 1991).
 6. Especialmente T. KOBUSCH, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Orígenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie in Orígenes*, "Theologische Quartalschrift" 165/2 (1985) 94-105 y T. KOBUSCH, *Die Begründung eines Neuen Metaphysiktyps durch Orígenes*, en W. A. BIENERT/U. KÜHNWEG (Hg.), *Origeniana Septima* (Peeters, Leuven, 1999) 61-68.

mente este autor, si atendemos a la *Wirkungsgeschichte* de Orígenes, estamos ante uno de los grandes autores de la historia del pensamiento⁷. En relación con esto, el segundo motivo de pertinencia que encuentro es que —me gustaría mostrar aquí— la concepción de libertad como auto-determinación que surge con Orígenes no es reducible a la noción estoica ni peripatética⁸. Si esto es así, el pensamiento de los primeros pensadores de matriz cristiana constituye un eslabón necesario, un capítulo imprescindible y en ocasiones desatendido, para comprender el desarrollo de la historia de la filosofía⁹.

Las grandes escuelas filosóficas de la época imperial habían hecho propio el *dictum* aristotélico de “vivir conforme a la razón” (κατά λόγον ο μετὰ λόγου). Por eso, resultó apenas natural que los filósofos convertidos al cristianismo, o bien ya nacidos cristianos, hubiesen releído tal indicación en clave de “vivir de acuerdo con Cristo”, el auténtico *Logos*, en palabras del evangelista Juan. De esta manera, dicha orientación básica de la filosofía griega de vivir según la razón pasó a la matriz del cristianismo¹⁰. Así, en clara continuidad con el pensamiento propio de la época, Orígenes ve la vida del hombre como una tarea (ἔργον), que, en el caso de nuestro pensador, se presenta como un imperativo divino: vivir bien es vivir de acuerdo a la razón divina. En el contexto de una recepción cristiana de la filosofía pagana —recepción en ningún momento libre de tensiones¹¹—, Orígenes se embarca en la misión titánica de elaborar un sistema filosófico capaz de sustentar la comprensión de la experiencia cristiana de la vida humana y de la salvación, así como de la ac-

7. Cfr. KOBUSCH, *Die philosophische Bedeutung* cit., 96.

8. Danielou considera la concepción origeniana dependiente del platonismo medio, siguiendo en esto a H. Koch. Cfr. J. DANIELOU, *op. cit.*, 255.

9. Para un estudio sistemático de la influencia del pensamiento de Orígenes en Agustín, cfr. G. HEIDL, *The influence of Origen on the young Augustine: a chapter of the history of Origenism* (Gorgias Press LLC, 2009).

10. “Si filosofar supone vivir en conformidad con la ley de la Razón el cristiano es un filósofo, puesto que vive en conformidad con la ley del *Lógos*, de la Razón divina”. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Siruela, Madrid, 2006) 242. Cfr. también P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?* (FCE, Ciudad de México, 1998) 259-261.

11. Cfr. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988) 48 y ss.

ción libre y misericordiosa de Dios. La tesis que quiero apoyar aquí es que, si bien el concepto de libre albedrío es usado profusamente entre los contemporáneos de Orígenes, hay connotaciones distintas en el pensamiento alejandrino, que conviene resaltar.

1. EL LUGAR CENTRAL DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE ORÍGENES

De acuerdo con la opinión de Danielou¹², Crouzel¹³ y Kobusch¹⁴, entre otros, la innovación fundamental que presenta la especulación de Orígenes en el ámbito del pensamiento antiguo es su doctrina de la libertad. Crouzel lo ha llamado el teólogo de la libertad¹⁵. Ahora bien, ¿tiene ese concepto de libertad relevancia filosófica? ¿o se trata exclusivamente de un concepto religioso y teológico?

Es un rasgo común del pensamiento de la época su carácter marcadamente religioso, no sólo entre los cristianos¹⁶. Además del elemento cristiano, no es fácil enmarcar filosóficamente su pensamiento. Si bien es considerado de ordinario como un pensador platónico, en él aparecen también rastros de aristotelismo¹⁷, estoicismo o pitagorismo¹⁸. Como es sabido, el eclecticismo es un rasgo distintivo del pensamiento de la escuela de Alejandría. En el caso concreto de Orígenes, vale la pena recordar lo que cuenta Gregorio

12. J. DANIELOU, *op. cit.*

13. H. CROUZEL, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, tr. A.S. Worrall (T.&T. Clark, 1989) y H. CROUZEL, *Origène et la philosophie* (Aubier, Paris, 1962).

14. T. KOBUSCH, *Die philosophische* cit. Cfr. también E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* (Matthias-Grünwald, Mainz, 1990); H. S. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (Brill, Leiden-New York-Köln, 1994).

15. Crouzel, *Origen* cit., 195.

16. Cfr. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Harvard University Press, Cambridge, 1961); W. PANNENBERG, *op. cit.*

17. Cfr. M. EDWARDS, *Origen against Plato* (Aldershot, Ashgate, 2002).

18. De acuerdo con Berchman (*Christian Middle Platonism*, 117), la teología de Orígenes representa la síntesis madura de las concepciones aristotélicas y neo-pitagóricas acerca de Dios. R. BERCHMAN, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, (Scholars Press, Chico, 1984). Cfr. también *Self-knowledge and subjectivity in Origen*, "Origeniana Octava" (Peeters, Leuven, 2003) 437-450.

el Taumaturgo acerca del principio que guiaba su investigación y su docencia: “experimentar todos los sistemas sin subordinarse a ninguno y conservar de cada uno lo que pareciera verdadero”¹⁹.

La cuestión de la libertad ocupa uno de los cuatro capítulos del tratado *Peri Archon*²⁰, la obra que contiene las doctrinas más audaces de Orígenes²¹, pero está presente también temática y atemáticamente en muchos otros pasajes. El otro pasaje extenso y relevante es *De Oratione* 6, 1-5, que no será tratado en este lugar. Sobra decir que estamos ante el punto de mayor distancia con la filosofía neoplatónica. En Orígenes, la doctrina de la libertad humana surge en discusión con los gnósticos, quienes afirmaban que las diversas condiciones y naturalezas obedecían al azar, y que estas naturalezas eran inalienables, inmodificables por el ejercicio de su libertad. La relevancia del debate con las posiciones gnósticas para la formulación del dogma cristiano es evidente. Además de ello, algunas creencias en el determinismo que se sigue de los astros presentaban problemas pastorales en las primeras comunidades cristianas, por lo que Orígenes también hubo de ocuparse de ello.

Estas posiciones son inadmisibles para Orígenes, porque “ciertamente, si esto se acepta, ya no se creará que el mundo ha sido creado por Dios, ni que es gobernado por su providencia y, en consecuencia, tampoco parecerá que se deba esperar el juicio de Dios por cada una de las acciones”²². ¿Tiene el hombre libre albedrío o se trata de una mera ilusión? ¿Cuál es el alcance de esa libertad? ¿Atañe sólo a los medios o alcanza también su fin último?

19. GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano: discurso de agradecimiento a Orígenes* (Ciudad Nueva, Madrid, 1990).

20. Cf. ORIGENES, *Origenes Werke, 5: De principiis*, hg. P. Koetschau (Hinrichs, Leipzig, 1913). Salvo cuando se indique lo contrario, cito según la reciente traducción de S. Fernández: ORIGENES, *Sobre los principios*, ed. por S. FERNÁNDEZ (Ciudad Nueva [Fuentes Patristicas, 28], Madrid, 2015). He consultado también la traducción inglesa en *Origen on First Principles*, trad. G.W. Butterworth (Peter Smith, Gloucester, 1973) y la francesa: *Origène. Traité des principes*. T. III-IV (SC 268-269), ed. H. Cruzel-M. Simonetti (Paris, 1980).

21. J. DANIELOU, *op. cit.*, 11.

22. *De Princ.* II, 9, 5.

2. PRESUPUESTOS METAFÍSICOS DE LA LIBERTAD

Antes de entrar en el pasaje sobre el que pivota mi argumentación, quiero ofrecer una breve exposición de algunos rasgos generales de la filosofía origeniana presentes en otros textos que dan pie para poder hablar en Orígenes de una metafísica de la libertad.

El pensamiento de Orígenes pende de su comprensión metafísica de la libertad, una comprensión que no puede enmarcarse en ninguna de las cosmovisiones anteriores. Se trata de la diferencia fundamental entre el pensamiento neoplatónico y la naciente filosofía cristiana, una diferencia que, como lo ha visto Beiwerwaltes, debe calificarse de fundamental²³. Orígenes propone una metafísica donde la libertad es principal, es el eje sobre el que gira todo lo demás. Además del *De Principiis*, esta idea aparece en CGn 3, 1-11, 14-21 (Phil. 23); Orat. 6, 1-5; CRm 1, 1-4 (Phil 25); CC 2, 20 (Phil 23, 12-13)²⁴.

Para poder enmarcar la discusión estrictamente filosófica sobre la autodeterminación de la voluntad, mencionaré los temas principales de esta metafísica de la libertad, sin que este sea el lugar para discutirlos a fondo. Sigo en esta exposición principalmente a Danie-lou y a Kobusch:

i) Dios, para Orígenes, es libertad ingénita, caracterizada como actividad noético-boulética²⁵. Además, es su voluntad libre, y no un tipo de emanación necesaria (como en el platonismo), la que da origen al Verbo²⁶.

ii) Ese Dios que es libertad ingénita ha creado libres a los seres racionales. La creación de los seres racionales —y con ello de la libertad— antecede (al menos metafísicamente) a la creación material. Para Orígenes sólo los seres espirituales existen *per se*: son los únicos creados *principaliter*²⁷. Todo lo demás tiene una existencia secundaria, son relatividades (*consequentia*). Por eso, puede decirse que su universo es un universo de libertades.

23. Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt/Main, 1972).

24. L. PERRONE, *Libre albedrío*, en A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Orígenes: Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras* (Monte Carmelo, Burgos, 2003).

25. Cfr. *De Princ.* II, 9, 1.

26. *Ibidem* I, 2, 6.

27. *Ibidem* I, 2, 2.

III) En virtud de la bondad de Dios, esos seres espirituales son creados iguales²⁸, a semejanza de Dios. Lo que distingue a estas libertades de Dios es su mutabilidad. La contingencia de los seres —también de los racionales— hace que estén sujetos necesariamente al cambio y la alteración. Orígenes cifra la libertad precisamente en la posibilidad de cambio. Y de ahí se sigue que la diversidad de las naturalezas tenga su principio en la diversidad de sus opciones²⁹.

IV) Los seres humanos, en cuanto que seres racionales, son esencialmente libres. Esto es, la naturaleza de los seres racionales no es otra cosa que su libertad. En la ética aristotélica (y en este punto también en la estoica), la προαίρεσις, la capacidad de elección, sigue y sirve a la naturaleza. La libertad depende de la esencia, de tal manera que comparece como un accidente (en cierto sentido aparece como un epifenómeno). En Orígenes, en cambio, la libertad no es una cualidad que dependa de la esencia, sino que la constituye³⁰ y, en ese sentido, es el principio de determinación de la misma naturaleza³¹. En los seres intelectuales hay una cierta auto-constitución de la esencia en virtud de la libertad. El Creador dotó a los seres racionales de la posibilidad de determinarse a sí mismos, en un sentido radical. Esa posibilidad de autodeterminarse —libertad— no es vacía, sino que está orientada a apropiarse del bien que Dios les da, preservándolo por su misma libertad.

28. “Cuando este [Dios] creaba, en el principio, aquello que quiso crear, es decir, las naturalezas racionales, no tuvo ninguna otra causa para crear que Él mismo, es decir, su bondad. Entonces, porque la causa de aquellos seres que debían ser creados fue [Dios] mismo, en quien no había ninguna variedad, ni mutación, ni imposibilidad, creó iguales y semejantes a todos los [seres] que creó, puesto que no había en Él ninguna causa de variedad o diversidad” (*De Princ.*, II, 9, 6).

29. “[T]al como frecuentemente hemos demostrado y lo demostraremos donde corresponde, las propias criaturas racionales han sido favorecidas con la facultad del libro albedrío. Por eso, a cada una de ellas la libertad de su voluntad, o bien la estimuló al progreso por la imitación de Dios, o bien la atrajo a la regresión por la negligencia. Así, tal como ya dijimos, esta ha sido la *causa de la diversidad entre las criaturas racionales, la cual no proviene de la voluntad o del dictamen del Creador, sino del arbitrio de la propia libertad*”. *De Princ.*, II, 9, 6. El énfasis es mío. Cfr. DANIELOU, *op. cit.*, 263.

30. Cfr. *De Princ.* III, 5, 4.

31. T. KOBUSCH, *Christliche Philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006) 106.

v) Como son mutables pueden caer. Y de hecho caerán. La caída y la recuperación de las criaturas racionales refleja el carácter dinámico del mundo para Orígenes³². El libre arbitrio es principio esencial y no es eliminado nunca. La caída da cuenta de la creación del mundo material presente, a partir de la benevolencia divina. La diversidad del mundo material —y también la temporalidad— tiene su origen en la libertad³³. El mundo como lo conocemos (creado por Dios) es el resultado del uso de la libertad de las criaturas racionales³⁴. El mundo material es contingente respecto de la libre voluntad de las criaturas.

Queda con esto señalado cómo, en Orígenes, la libertad tiene un significado cósmico. Esto es, el cosmos no es principalmente un lugar material, sino el lugar de las libertades: Dios, las criaturas espirituales (*ta logiká*) y en el hombre.

Orígenes pone las bases de una nueva comprensión de la libertad: por primera vez, aparece la libertad como constitutiva de la esencia humana y como el elemento rector de la existencia. La

32. Orígenes es consciente de la tensión entre este carácter dinámico de la libertad y la providencia divina (especialmente con la doctrina de la *apocatástasis*, que el Adimantino considera que depende de Cristo y de la libertad divina, y no de una necesidad cósmica ni metafísico, al estilo estoico). Si bien se trata de una cuestión que supera los límites de este artículo, reconozco su importancia filosófica. Cfr. I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Brill, Leiden, 2013) especialmente 179 y ss. Cfr. también P. TZAMALIKOS, *Origen: Philosophy of History and Eschatology* (Brill, Leiden, 2007) 207-222.

33. No se sigue de aquí que Orígenes considere que la materia o la corporeidad sean malas (Cfr. *C. Cel.* III, 42). Para el pensador alejandrino, parece que el cuerpo carece de naturaleza (DANIELOU, *op. cit.*, 273). Originariamente, todos los espíritus son enteramente incorpóreos y, a causa de la caída se cubren de cuerpos, pero no en el sentido de un castigo. Esto es, la caída no consiste, como en Platón o en Plotino, en caer hacia lo sensible. No hay en Orígenes condenación del cuerpo y esto constituye un punto capital, porque contesta a la principal objeción de los platónicos contra la Encarnación (*C. Cel.* IV, 14-15). El mal reside únicamente en la voluntad (*C. Cel.* IV, 65). La corporeidad está pues unida no al mal sino a la diversidad: “La diversidad del mundo no puede subsistir sin cuerpos. El Creador crea causas de variedad y diversidad en vistas precisamente de la diversidad de los seres racionales (diversidad causada por ellos mismos). La corporeidad está unida a esta diversidad, que no puede subsistir sin cuerpos (*De Princ.* II, 1, 4) y no al mal.

34. Cfr. G. BOYS-STONES, *Human Autonomy and Divine Revelation in Origen*, en SWAIN, HARRISON, ELSNER (eds.), *Severan Culture* (Cambridge University Press, Cambridge, 2007) 488-499.

fuerza de esta idea, aún presente explícitamente en los Capadocios, y que mantiene una existencia soterrada a través de la teología espiritual medieval, rompe de nuevo en el Renacimiento precisamente a través de la lectura de la patrística griega de, por ejemplo, Pico della Mirandola³⁵ y Erasmo, y constituirá la piedra en el zapato de la visión luterana que afirmaba que la Iglesia medieval corrompió el mensaje de Pablo, según la opinión de Melanchtón.

3. DOS ARGUMENTOS SOBRE EL LIBRE ARBITRIO EN *DE PRINCIPIIS* III

Paso ahora a analizar los argumentos de Orígenes para establecer la necesidad del libre albedrío en el texto propuesto. Centraré mi lectura en la contribución de Orígenes a lo que hoy llamamos teoría de la acción, en concreto, al carácter libre y responsable del agente moral.

El texto conocido como *Περὶ Ἀρχῶν* fue probablemente redactado entre los años 219-225, cuando Orígenes contaba entre 35 y 40 años, poco antes de abandonar definitivamente Alejandría. El estilo de los *Primeros Principios* es distinto al de sus escritos anteriores, en mayor parte comentarios a la Escritura, e inicia un género dentro del pensamiento cristiano, que verá su culmen en las grandes Sumas del medioevo. El plan que se propone Orígenes es ofrecer una visión amplia y unitaria que dé cuenta de la fe cristiana, esto es, un cuerpo de doctrina unitario. De ahí probablemente el nombre de principios, que hay que entender en sentido comprensivo. Ahora bien, el nombre de principios también pone el texto en continuidad con el pensamiento filosófico, que fue, desde su inicio, una investigación metódica de la realidad a partir de sus primeros principios. Se

35. “Um die historische Bedeutung dieser Freiheitsidee erahnen zu können, braucht nur auf jene berühmte *Oratio de hominis dignitate* des Giovanni Pico della Mirandola hingewiesen zu werden —die schon voreilig als Beginn der Neuzeit gefeiert wurde—, in der den Grundgedanke der griechischen Patristik von der Priorität der Freiheit gegenüber dem Wesen eine eigene Gestalt gewonnen und bis in die Philosophie unserer Tage hinein gewirkt hat” (KOBUSCH, *Christliche Philosophie* cit., 108).

trataba, en todo caso, de cuestiones que se discutían en las escuelas filosóficas de la época.

Se nos conservan pocos fragmentos originales de Orígenes. En el caso de los *Primeros Principios*, tenemos la totalidad de la obra en la traducción latina de Rufino. Las circunstancias históricas que rodean la desaparición de los textos en griego han hecho que algunos autores pongan en duda la fiabilidad de la traducción de Rufino, quien se habría visto compelido a revisar y atenuar algunas de las tesis de Orígenes. Sin embargo, el texto que nos ocupa ofrece una ventaja, porque está recogido el original griego en la *Filocalía*, colección de textos de Orígenes hecha por san Basilio y san Gregorio Nazianceno. El capítulo 21 de la *Filocalía* está consagrado en su totalidad a la citación de *De principiis* III, 1³⁶. Este texto es la exposición más completa, sistemática y profunda sobre el libre arbitrio de toda la antigüedad cristiana. La primera, en todo caso. Es de notar que haya sido uno de los textos seleccionados por los Capadocios, lo cual ya pone en evidencia la centralidad que se le daba a esta idea en el pensamiento de Orígenes.

Para Orígenes, la libertad humana hace parte de la verdad apostólica, de las enseñanzas principales de la Iglesia. En el plan del *De principiis*, aparece encuadrada dentro de los principios: en su cosmología, la libertad es el primer principio creado, detrás de la Santísima Trinidad.

Ahora bien, los principios, si bien no admiten una demostración, sí permiten algún tipo de razonamiento. Si para defender el lugar de la libertad en el plan de salvación Orígenes presenta diversas pruebas y contra-pruebas escriturísticas³⁷, en cambio establece su existencia mediante el análisis fenomenológico del acto libre. Quizá debido al determinismo derivado de las posturas gnósticas, Orígenes ofrece una explicación de la razonabilidad de esta doctrina. Es sobre

36. En la edición crítica de Koetschau es el fragmento 26. Cfr. Origène. *Philocalie* 21-27, Sources Chrétiennes 226 (Junod, Paris, 1976). La traducción española de Fernández incluye también estos textos de *Filocalía*.

37. Orígenes repasa algunos pasajes de la Escritura (especialmente *Ex* 4, 21 y *Rm* 9, 18) que han dado pie a negar el libre albedrío bajo la influencia gnóstica. Orígenes también comenta otros pasajes escriturísticos desde una perspectiva anti-gnóstica: *Ex* 11, 19; *Mt* 13, 10ss; *Rm* 9, 16; *Flp* 2, 13, *Rm* 9, 18.

este análisis, que ocupa los primeros cinco párrafos de *De Princ.* III, 1, del que trataré a continuación.

Llama la atención el aspecto netamente dialéctico de la exposición. Orígenes reconoce como método la introducción de tesis provisionales para ser examinadas e intentar responderlas. Se trata de tesis que no proceden de las Sagradas Escrituras, sino que son hipotéticas y están en discusión. “En todo caso, no se debe pensar que [estas afirmaciones] sean propuestas por nosotros como dogmas, sino como cuestiones discutidas, con el ánimo de examinar y de investigar”³⁸.

La prueba de la existencia del libre albedrío propone dos caminos, a partir de dos puntos de partida distintos:

I) El primer punto de partida puede llamarse el punto de partida absoluto (párrafo 1): Si Dios es justo y exige una vida buena (no puede ser de otra manera), esta debe de ser posible. Si es exigible —y esto se prueba porque hay mérito o castigo—, entonces se asume que las obras están en nuestro poder. El juicio divino exige la capacidad moral del agente. Ahora bien, el juicio divino no es una temática exclusiva del cristianismo: en el ámbito filosófico, puede hablarse de una matriz platónica de este tema³⁹.

La existencia del libre albedrío resulta de una inferencia del hecho de que, si somos juzgados responsables, entonces hemos de ser libres. Si bien la asunción de que la responsabilidad exige libertad aparece también unos años antes en Alejandro de Afrodisia, quien lo presenta como un desarrollo a partir de Aristóteles, la responsabilidad aquí no es ante la comunidad y ni siquiera ante sí mismo, sino ante el juicio divino. El juicio, con el consecuente premio o castigo, supone la responsabilidad humana y, por tanto, el libre albedrío. La responsabilidad es así, para Orígenes, el reverso fenoménico de la libertad como autodeterminación.

II) El texto presenta otro camino, con un segundo punto de partida que permite extraer otro tipo de consecuencias. Este se-

38. *Princ* II, 8, 4.

39. Cfr. Platón, *Gorgias* 525a-526c. Benedicto XVI ha llamado la atención sobre esta coincidencia entre el pensamiento clásico y el cristiano en *Spe Salvi* n. 44.

gundo punto de partida remite al ámbito de la psicología natural, el contexto típico de las consideraciones de la teoría de la acción humana de la época, esto es, el tratamiento de la acción racional como un caso de movimiento animal. En un lenguaje dependiente de las consideraciones aristotélicas sobre la explicación de la acción en términos de movimiento animal —heredadas por las escuelas filosóficas de la época imperial—, Orígenes presenta la especificidad de la acción humana. En consonancia con esta matriz peripatética, se explica el movimiento animal por la concurrencia de dos factores, uno cognoscitivo y uno desiderativo. La potencia o naturaleza imaginativa dispara el deseo o impulso y lo pone en movimiento. En apariencia, el pasaje ofrece una descripción muy cercana a la descripción de la física estoica de la estructura interna de la acción, donde prevalece la consideración de grados de movimiento relativos a distintos grados de ser (desde lo inanimado hasta los seres dotados de razón)⁴⁰.

Ahora bien, para Orígenes la consideración de la acción humana como un caso especial de movimiento a partir de sí mismo (ἐφ' αὐτό) no es suficiente para explicar la acción racional. La naturaleza, en cuanto compartida por los animales superiores, no resulta suficiente. En el caso del ser humano, se apela a otra herramienta de la razón más allá de la φαντασία.

Veamos cómo presenta el caso Orígenes:

Por otro lado, el animal racional, más allá de su naturaleza imaginativa, tiene *razón*, que juzga las imágenes, y, rechazando unas y aprobando otras, se comporta de acuerdo a estas. De tal manera que, puesto que hay en la naturaleza misma de la razón recursos para contemplar el bien y el mal, y de acuerdo a su contemplación del bien y del mal nos vemos llevados a elegir el bien y evitar el mal, así somos merecedores de alabanza cuando avanzamos en la práctica del bien, y del culpa en caso contrario⁴¹.

40. Cfr. PERRONE, *op. cit.*

41. *De Princ.* III, 1, 3. Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει,

La especificidad del *lógos* para la acción moral radica en la capacidad de contemplar el bien y el mal. Tal contemplación posibilita la elección y trae como consecuencia la alabanza o la culpa. Esa contemplación implica la capacidad de discernimiento, pero no se identifica con ella. No se trata sólo de reconocer lo que depende o no de nosotros (y asentir o rechazarlo), al estilo estoico, sino que aparece una libertad más radical, posibilitada por la contemplación de la diferencia entre el bien y el mal. Orígenes no niega la presencia de la naturaleza imaginativa en el hombre, que juzga las imágenes, pero habla de otro punto de partida en el *lógos*, de otra herramienta o recurso racional. El Adimantino considera que el discernimiento según la imaginación es acompañado en el hombre con la contemplación (θεωρία) de lo bueno y lo malo. Aquí τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν no es lo bueno y lo malo como aparece a la *fantasía* (el principal sentido aristotélico y estoico del factor cognoscitivo de la acción moral), sino que se presenta como objeto de la contemplación, en un sentido trascendental o totalizante que es el que permite, en una segunda instancia, el juicio.

Es la razón, distinta de la mera presentación de las imágenes propias del origen del impulso, la que, en la medida en que aparecen las alternativas, posibilita la elección del bien y el rechazo del mal. Esto es, la razón no está impulsada sin más al bien (es decir,

τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγῃται τὸ ζῶον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν, αἷς ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἰρούμεθα μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρὸν, ἐπαινετοὶ μὲν ἔσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοῦς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ ἑναντίον. La traducción es mía. Me aparto de la traducción de S. Fernández porque, a pesar de ser una buena traducción, hace depender la doctrina origeniana de la acción y de la libertad del lenguaje estoico en demasía, a mi juicio. Así, prefiero traducir φανταστικῆ φύσει por “naturaleza imaginativa” y no por “facultad representativa” y ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν por “recursos para contemplar el bien y el mal” y no por “estímulos para distinguir lo bueno y lo malo”. Como se reconoce en la citada edición (p. 551) la traducción por estímulos o tendencias remite directamente al uso estoico. El término ἀφορμή puede traducirse también por “punto de partida”, “recurso” o “activo” (Cfr. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*). Por otra parte, no veo razón para traducir θεωρῆσαι por distinguir y no por ver o contemplar. Si se traduce por distinguir, se pierde a mi juicio el punto de partida de la explicación de la acción, cuestión en la que considero que hay un distanciamiento de la doctrina estoica, como se muestra en el párrafo siguiente.

no está determinada *ad unum*, no es unívoca como la naturaleza). Para Orígenes, el punto culminante de la capacidad racional está en el ejercicio, en la actividad que usa una u otra impresión. En la voluntad no hay regla de bivalencia necesariamente. No querer *p* no es lo mismo que querer *no-p*. Por ello, puede decirse que, el *lógos*, en cuanto constitutivo del ser humano, no es, sin más, naturaleza.

En referencia a la ética aristotélica (en la base de las éticas del período helenista, por dispares que estas sean), es manifiesto aquí un avance en el esclarecimiento de la explicación de la acción. La psicología aristotélica, en continuidad con la explicación del movimiento animal, introduce dos factores —uno desiderativo (ὄρεξις o βούλησις) y otro cognoscitivo (νοῦς πρακτικός o φαντασία λογιστική)— para explicar la acción⁴². La facultad cognoscitiva hace surgir el deseo, que es quien mueve a la acción. La acción humana cuenta con una estructura racional: los deseos, razones y circunstancias constituyen su forma, esto es, permiten interpretar la acción⁴³.

Dice Aristóteles del bien que, en cuanto fin, constituye el principio del razonamiento práctico, que “no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”⁴⁴. Y en otro lugar: “se podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según el carácter de cada uno, así le parece el fin”⁴⁵. Si bien Aristóteles habla de la posibilidad de una elección de vida, tal elección está supeditada a la educación del carácter y de la imaginación.

El gran mérito del Estagirita en sede práctica es, a mi juicio, el descubrimiento de la irreductibilidad de la racionalidad práctica a la teórica. Esta irreductibilidad queda explicada en razón de su objeto, de los tipos de ente de que tratan, de la exactitud

42. Cfr. *De An.* III, 10, 433a13-21 y 433b 29-30. Para un estudio sobre el papel de la imaginación racional en Aristóteles, remito a C. CARBONELL, *Phantasia logistikēn la configuración del deseo en Aristóteles*, “Ideas y valores” LXII/152 (2013) 133-158.

43. Si para Aristóteles las facultades se distinguen por sus objetos, es problemática la distinción entre el *nous* práctico y el deseo precisamente porque tienen un objeto —una forma— común (Cfr. *De An.* III, 10, 433a21-22).

44. *Et. Nic.* VI, 12, 1144a32-35.

45. *Et. Nic.* III, 5, 1114a32-1114b1.

que persiguen, de la argumentación que utilizan. Tan es así, que en Aristóteles hay que hablar de ámbitos epistémicos separados, irreductibles entre sí.

Ahora bien, Aristóteles no alcanza a ver otra implicación dentro de su teoría de la acción humana, no menos perniciosa: la ambición de agotar su racionalidad, esto es, la de pretender dar cuenta de ella de manera unitaria y total. No sólo la racionalidad práctica es irreductible a la teórica, sino que hay otra irreductibilidad que es preciso no perder de vista: la experiencia moral es irreductible —por lo menos en sentido absoluto— a la racionalidad, incluso práctica. Dicho en términos clásicos, la voluntad no puede identificarse con el *nous* práctico, so pena de no dar cuenta cabal de la experiencia moral.

4. LOS CASOS DE QUIEBRE O FISURA MORAL

Para apoyar esta afirmación, propongo examinar tres casos de “quiebre” de esa experiencia moral que presenta Orígenes para mostrar algunos aspectos de las implicaciones de su teoría sobre la libertad. Como el libre albedrío es considerado por Orígenes como un principio, no puede ser demostrado. Sin embargo, puede apelarse a la evidencia (ἐνάργεια) para mostrar cómo no es posible sostener la opinión contraria.

1) Primer caso: el hombre licencioso vs. el hombre casto.

Por ejemplo, para el que ha optado por la continencia y por abstenerse de las uniones sexuales, la mujer que se aparece e incita a hacer algo contrario al propósito no es causa suficiente para abandonar el propósito. Pues el que consintió totalmente al cosquilleo y a la suavidad del placer, no habiendo querido oponerse ni reforzar su opción, practica la incontinencia. Pero cuando le acontece lo mismo a otro que está más instruido y ejercitado, sucede lo contrario: los cosquilleos y las provocaciones acontecen, pero la razón, dado que ha sido más fortalecida y nutrida por la disciplina y confirmada por las doc-

trinas que conducen hacia el bien, o al menos está cerca de ser consolidada, rechaza las provocaciones y se acalla el deseo⁴⁶.

Orígenes acude a la experiencia psicológica y moral de la lucha ascética contra las pasiones. La responsabilidad es intransferible: no puede culparse, en ningún grado, a las impresiones externas, a lo que me acaece, ni a las acciones de los demás. El texto dice claramente que la causa externa (la mujer) no es propiamente causa; ni tampoco lo son las impresiones (causas internas). “Los impulsos externos no dependen de nosotros; pero sí es obra nuestra que la razón al recibirlos los examina, y considera cómo reaccionar ante ellos”⁴⁷.

De ahí concluye Orígenes:

acusar lo que viene de fuera y liberarnos del reproche, mostrándonos a nosotros mismos iguales a maderos o a piedras, que son arrastrados por los que los mueven desde fuera, no es verdadero ni sensato. Este discurso es propio del que quiere falsificar el concepto de libre albedrío (αὐτεξούσιον), pues, si le preguntáramos qué es el libre albedrío, diría: “cuando una vez que me he propuesto algo, la provocación de lo externo no me lleva a lo contrario”⁴⁸.

Frente a la opinión generalizada en su tiempo, de matriz estoica, de que el libre albedrío consiste en que no haya ninguna causa que impida obrar, que podríamos llamar una concepción blanda de la libertad, Orígenes propone una concepción fuerte, en la que el último responsable es el agente moral. El método para llegar a reconocer el ejercicio del libre albedrío es el de la introspección, el examen de conciencia. El contexto en el que se presenta la demostración del libre albedrío es el contexto de la lucha que define la vida ascética cristiana: una lucha que en el horizonte conceptual de Orígenes incluye al demonio y a los ángeles, pero donde el papel principal lo tiene la

46. *De Princ.* III, 1, 4.

47. *De Princ.* III, 1, 5.

48. *Ibidem.*

razón y el ejercicio de la virtud, puesto que el hombre no aparece sujeto ni condicionado a la necesidad. Esto es, sólo admitiendo el componente “agónico” de la experiencia moral, más aún, sólo experimentándolo, puede surgir la conciencia clara del libre albedrío.

Los dos siguientes casos guardan algunas relaciones entre sí, pero propongo analizarlos por separado en primer término y luego sacar algunas consecuencias conjuntas.

II) Segundo caso: el papel de la educación en la mejora del carácter

Por otra parte, acusar a la sola constitución natural es contrario a la evidencia, dado que la enseñanza pedagógica acoge a los más incontrolados y rudos, y, si siguen la exhortación, también los transforma. De manera que a menudo, realizada la exhortación, también se realiza la superación: muchas veces los más descontrolados se vuelven mejores que los que antes, por naturaleza, no parecían ser así; y los más rudos se vuelven tan instruidos que los que nunca han sido tan rudos parecen rudos en comparación con aquel que ha llegado a ser instruido⁴⁹.

Para Orígenes, la propia constitución no constituye tampoco causa en sentido estricto de la acción moral. La importancia otorgada en este caso a la educación es muy ilustrativa: es posible una transformación hacia lo mejor que, de alguna forma, “cambie” lo que parecía ser por naturaleza. Al contrario del caso aristotélico y del estoico, el carácter tiene una condición más dúctil, menos inamovible en el pensamiento origeneano. Cabe la conversión y la perversión, también en la edad adulta.

III) Tercer caso: la posibilidad de la perversión del carácter

Por otra parte, vemos otros solidísimos y respetabilísimos que, por una perversión, se han derrumbado desde su estado respetable y sólido hasta las peores costumbres, de manera que se vuelven intemperantes. A menudo comienzan con la intempe-

49. *Ibidem*.

rancia a mediada edad y caen en el desorden después que ha pasado la inestabilidad natural de la juventud⁵⁰.

El texto ofrece un análisis fenomenológico de un caso particular (posible, si bien no corriente): un hombre puede tomar una decisión libre contraria a su carácter. El concepto fundamental de esta visión es precisamente el de la transformación, metamorfosis. Si la ética clásica griega gira en torno al carácter y a las virtudes, la visión origeniana es más bien la del sujeto interno y su metamorfosis: supone la transformación del sí mismo del alma humana. En dicha concepción, la libertad entendida como autodeterminación de la voluntad —esto es, como posibilidad de esencializarse o concretizarse de acuerdo con las propias elecciones— resulta principal. Uno de los puntos relevantes de esta nueva metafísica es la atención a uno mismo y la vigilancia. Si bien se trataba de una práctica recomendada por epicúreos, pitagóricos y estoicos, en Orígenes adquiere otra connotación. Ya no se trata sin más de purificarse, sino más bien de poseer libremente el bien en el que fuimos creados. El alma debe orientar el examen hacia sus sentimientos y acciones. Este ejercicio constante de vigilancia —de cuidado— salvaguarda precisamente la libertad. No se trata de examinar principalmente las acciones, sino de examinar las disposiciones del alma, las disposiciones del hombre interior. Como aparece en el texto comentado, tal examen ha de hacerse a la luz de la contemplación del *lógos* del bien y del mal en un sentido totalizante, como ya se indicó arriba. Lo que aparece como centro del pensamiento origeniano es la transformación del espíritu mismo: su remodelación (de acuerdo con el modelo divino, según la célebre expresión platónica) y esa transformación es precisamente la libertad.

La experiencia humana de la recaída en el pecado y de la re-dención hablan de una fragmentación básica de esa estructura racional: no todo es explicable mediante una reducción a su forma racional, a su explicación. En el origen del pecado, lo que se evidencia no es un razonamiento deficiente —un caso de falsedad práctica

50. *Ibidem*.

aristotélica—, sino un acto de libertad. La caída no aparece ante la conciencia como un error, un cálculo mal hecho, un no acertar en la prudencia. Y por contrapartida: tampoco en el origen del acto de conversión hay un accidente —que, como es sabido, es la única posibilidad que permite el Estagirita respecto de un acto bueno del hombre malo—, sino también un acto en el que comparece cabalmente el sujeto. La posibilidad del progreso o retroceso moral habla de un referente más allá de la naturaleza.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA APORTACIÓN DE ORÍGENES

La introducción del factor libertad en la explicación de la acción rompe la alianza pacífica entre física (psicología de los caracteres y de las pasiones) y ética de las virtudes, cuyas grietas eran quizá sólo visibles, en el planteamiento de la *Ética a Nicómaco*, a través del caso del incontinente (el ἀκρατής), otra de las rupturas de la racionalidad de la experiencia moral. Para el pensador alejandrino, el hombre no está determinado por las imágenes (φαντασία), porque respecto de ellas puede asentir o no, pero no sólo en sentido estoico, sino en relación con una contemplación previa —no de la *mera imaginación o representación*— del bien y del mal. Así, por ejemplo, la ocasión de pecado no implica ni determina el pecado. No hay alguien necesariamente vicioso: todo hombre puede convertirse. Desde una perspectiva antropológica, resulta interesante el que el hombre sea un ser susceptible de educación y de curación.

La ética clásica tiene dos peligros: reducir la racionalidad práctica a la teórica, esto es, ser puramente descriptiva y, en segundo lugar, ambicionar agotar su racionalidad, esto es, pretender dar cuenta de la acción humana de manera causal y total, cayendo así en algún tipo de determinismo, por blando que sea. No sólo la racionalidad práctica no puede retrotraerse a la teórica, sino que hay otra irreductibilidad que es preciso no perder de vista: la experiencia moral es irreductible —por lo menos en sentido absoluto— a la racionalidad, también práctica. Esto es, la voluntad no puede identificarse con el intelecto práctico si quiere dar cuenta cabal de la experiencia moral.

Pero tampoco es suficiente el libre albedrío estoico (según *natura*). En el pensamiento estoico, aún en los desarrollos posteriores de, por ejemplo, Crisipo, el libre albedrío se asienta en el asentimiento (*συγκατάθεσις*) resultando en una explicación de la acción humana como mezcla de libertad y necesidad. La refutación del determinismo de Alejandro de Afrodisia (contemporáneo de Orígenes) va en la misma línea de articular libertad con necesidad, si bien su punto de partida es más bien la conciencia psicológica que tiene el hombre de su autodeterminación. Tanto en el caso de los desarrollos estoicos como peripatéticos, el libre albedrío aparece como un desarrollo de la naturaleza humana, como un destino o un llamado a ser. En Orígenes, en cambio, la libertad —en el caso del hombre como autodeterminación o libre albedrío— es originaria, incluso anterior a la naturaleza o esencia.

La libertad no es un concepto central en la ética griega antes de la aparición del cristianismo. Irrumpe tardíamente. En realidad, es un concepto que resulta incómodo para toda ética, tanto en el sentido de descripción de costumbres como en el sentido de ética normativa. En la psicología aristotélica, como también sucede en la estoica, la capacidad de decisión aparece casi como un epifenómeno. No somos completamente responsables de cómo se nos aparece el bien. Hay una cierta determinación del deseo del fin por la imaginación, y de ésta por el carácter y por el ambiente, de tal manera que la libertad prácticamente no comparece en la elección del fin. A lo sumo, en la responsabilidad por el propio carácter⁵¹. No así en Orígenes, donde la libertad se juega (se usa) en cada acción y la responsabilidad se revela radicalmente como rendición de cuentas ante el Creador, haciendo de cada individuo el agente responsable de su vida en un sentido absoluto.

51. “[S]i cada uno es responsable de su propio modo de ser, entonces también lo será, en cierto modo, de su imaginación” (*EN* 1114a 32-b 3). El bien no se aparece a todos de la misma manera, precisamente porque el bien futuro guarda una relación estrecha con el carácter, esto es, con el propio pasado, con la historia personal, con aquello que hemos hecho de nosotros mismos, en definitiva, con los hábitos que han forjado un determinado modo de ser. Para Aristóteles, sin embargo, esto no implica que no haya responsabilidad, precisamente porque el hombre es responsable por su carácter (*cf.* *EN* 1142a 2-3 y 16-17).

Se han considerado aquí los casos fenomenológicos que pueden inscribirse en la experiencia moral, no religiosa, de cualquiera. El tratado continúa con el examen de algunos pasajes bíblicos que parecen contradecir la idea de libre albedrío. La consideración filosófica del libre albedrío se ve así enriquecida por una consideración teológica, que incluye la gracia y la iniciativa divina, pero que no suprime la responsabilidad del hombre. Más bien, apela a ella. El estudio de esos pasajes supera el objetivo de este texto. Se señalan porque, en el tratado de Orígenes, la parte más filosófica (si puede hablarse así), al hacer evidente la responsabilidad del hombre, deja preparado el camino para una consideración teológica que la completa y, que, de alguna manera, también la condiciona, al hacer evidente la otra cara de la moneda: la debilidad del hombre y la necesidad de la gracia. Queda eso fuera de nuestra consideración filosófica⁵².

52. Este artículo es producto del proyecto “Raíces greco-latinas de la filosofía contemporánea” (HUM-51-2014) de la Universidad de La Sabana.