

**PROVIDENCIA DIVINA Y VALOR ONTOLÓGICO  
DE LOS SINGULARES:  
LA POLÉMICA FILOSÓFICA TARDOANTIGUA  
Y LA POSICIÓN DE ORÍGENES Y DE NEMESIO DE ÉMESA**

FRANCISCO BASTITTA HARRIET\*

El problema del *status* ontológico de los singulares no fue planteado de modo explícito y sistemático en los períodos clásico y tardo-antiguo del pensamiento filosófico. Relegados en cuanto tales de la ciencia y de la definición por Platón<sup>1</sup> y por Aristóteles<sup>2</sup>, los seres individuales recibieron atención sólo de manera tardía en el plano de la lógica, gracias a algunos representantes de la Stoa y a los comentaristas del *Órganon* aristotélico.

Si bien fueron prácticamente desterrados del campo de la metafísica, un intenso debate cosmológico que tuvo lugar entre escuelas filosóficas en los tres primeros siglos de nuestra era situó al problema de los singulares en un lugar central. Se trataba de la controversia en torno a los alcances de la providencia divina. Desde esta interesante perspectiva, los autores no intentaban definir el *proprium* de los individuos de modo estático, sino su relación causal con el principio primero. Se preguntaban si era adecuado a la voluntad y a la sabiduría de Dios rebajarse a lo inferior y a lo pequeño o, dicho de otro modo, en qué medida lo particular era digno de ser objeto de la actividad del ser supremo. Así planteada, la cuestión obligaba a tomar posición con respecto a la consistencia propia y al peso ontológico de lo singular.

Los Padres griegos, al afrontar las cuestiones filosóficas de su tiempo, como la providencia, el destino y la libertad; o propiamente cristianas, como la creación de la nada y la unión y distinción trinitarias; se vieron obligados a pronunciarse de algún modo acerca de la valía metafísica de los singulares. Frente a una cierta tendencia universalista y necesitarista de la filosofía clásica, algunos de estos autores intentaron rescatar teóricamente el valor de los seres singulares en cuanto tales, y especialmente de los individuos humanos. Afines a la posición del platonismo medio,

\* UBA - CONICET. El presente artículo fue realizado en el marco del proyecto UBACyT (F100): "El problema de la singularidad en el neoplatonismo medieval. Perspectiva ontológica y antropológica", dirigido por la Dra. Claudia D'Amico.

<sup>1</sup> Cfr. Platón, *Theaet.* 208b-210b.

<sup>2</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica* Z 10, 1035b27 - 1036a8.

irrupieron con argumentos propios en la polémica en torno a los alcances de la providencia divina.

El propósito de este trabajo es presentar los diferentes argumentos utilizados para describir las propiedades y límites de la causalidad del primer principio y su relevancia para la cuestión de la consistencia ontológica de los singulares. Después de exponer los antecedentes y términos de la controversia, además de sus principales protagonistas, analizaremos la teoría de dos pensadores cristianos destacados de este período, Orígenes de Alejandría y Nemesio de Émesa.

A pesar de que, como dijimos, no contó con un tratamiento específico y sistemático en la Antigüedad griega clásica, el problema de lo singular ofrecía a los filósofos una rica y variada terminología propia, tomada del lenguaje coloquial y también de la tradición literaria y filosófica. Algunos de los conceptos clave que utilizaron las escuelas filosóficas para referirse a los singulares –luego asumidos por los Padres– son: el individuo (ἄτομον), lo singular o lo particular (τὸ καθ' ἑκάστων, τὸ κατὰ μέρος), la circunscripción o la diferencia (περιγραφή, διαφορά), la cualidad propia (ἰδίως ποιόν) de los estoicos y el concurso de cualidades (ἄθροισμα, συνδρομῆς ποιότητων)<sup>3</sup> de los platónicos.

## I. Antecedentes y términos de la controversia

En *Timeo* Platón expone la causa por la que el Demiurgo ordenó y plasmó el mundo de los seres sensibles. Siendo bueno (ἀγαθός) –dice–, y por ello carente de envidia (φθόνος), quiso (ἐβουλήθη) que todas las cosas que modelara “llegasen a estar lo más próximas a él que fuera posible”<sup>4</sup>. Esta voluntad benéfica y ordenadora de lo divino, que dotó al mundo de alma e intelecto, se expresa unas líneas más abajo con el nombre de ‘providencia de Dios (τοῦ θεοῦ πρόνοια)’<sup>5</sup>.

En otros diálogos la actividad de lo superior sobre lo inferior se manifiesta como un cuidado y una protección. En *Fedro* 246bc, por ejemplo, se afirma que el alma toda cuida (ἐπιμελεῖται) de lo inanimado, y que, cuando ella es perfecta, administra todo el mundo (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ).

Luego de refutar a los que niegan la existencia de los dioses en *Leyes*, Platón realiza una larga disquisición acerca de la actividad divina sobre el mundo y sus alcances (X, 899d-905d), y postula allí que los dioses son cuidadosos de las cosas pequeñas (ἐπιμελεῖς μικρῶν) no menos que de

<sup>3</sup> Cfr. Plotino, *Enn.* V 7 (18); Porfirio, *Isagoge* (CAG IV.1, Ed. Busse, pp. 7-8); *In Aristotelis Categorías* (CAG IV.1, Ed. Busse, pp. 72, 25-27; 129, 9-10); Orígenes, *Comm. in Io.*, II, 21 (Sources Chrétiennes 120, Ed. Blanc, p. 137, 6-9); Simplicio, *In Aristotelis De anima* (CAG XI, Ed. Hayduck, p. 217, 36-37).

<sup>4</sup> Platón, *Tim.* 29e.

<sup>5</sup> *Ibid.* 30b6-c1.

las que se distinguen en grandeza<sup>6</sup>. Sin embargo, afirma claramente que esta atención de lo pequeño existe sólo para la preservación y excelencia del todo (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου). Así, el personaje del Ateniense intenta persuadir al joven diciéndole: “[El universo] no es generado por causa de ti, sino tú por causa de aquél (οὐχ ἔνεκα σοῦ γιγνομένη, συῖ δ' ἔνεκα ἐκείνου)”<sup>7</sup>.

Si bien a Platón le preocupa extender la actividad de lo divino –sea de modo directo o indirecto– a todos los rincones de la realidad, no existen en su filosofía elementos que permitan una fundamentación metafísica de los singulares.

En su simplificación de la cosmología platónica, los estoicos explican el mundo por la unión de un principio activo, Dios, con un principio pasivo, la materia<sup>8</sup>. En este esquema metafísico –radicalmente opuesto en este punto al epicúreo– lo divino está completamente involucrado en el universo, extendiéndose a toda la realidad. Como nada escapa a la actividad de Dios, éste se identifica con el intelecto supremo, la providencia y el destino inexorable<sup>9</sup>. A pesar de ello, los estoicos intentan preservar a la divinidad de tener que actuar sobre lo pequeño y singular en cuanto tal, como en las célebres sentencias que leemos en Cicerón: “Los dioses cuidan las cosas grandes, a las pequeñas las ignoran (*magna di curant, parva neglegunt*)”<sup>10</sup>; o «[la providencia] no cuida a los hombres singulares (*[providentia] non curat singulos homines*)”<sup>11</sup>.

Tanto los peripatéticos como los platónicos reaccionan contra el panteísmo estoico, entre otras razones, porque consideran que no respeta la trascendencia y pureza de Dios. Aunque Aristóteles no había tratado explícitamente el problema de la providencia divina y sus alcances, un pasaje de su obra *De generatione et corruptione* (II 10, 336a15-337a33) fue interpretado por su escuela en ese contexto. Allí se afirmaba que debía ser el movimiento circular de los cuerpos celestes y no el del primer motor el que causaba la generación y la corrupción (ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορὰ) de las cosas naturales. La razón de esto era que, siendo el movimiento de los astros él mismo causado por el primer motor inmóvil, era en cierto modo doble, y podía causar una duplicidad de efectos. Así, el sol provocaba la generación al acercarse a la tierra, y la corrupción al alejarse. Este era el orden propio de todas las cosas (πάντων γὰρ ἔστι τάξις)<sup>12</sup>. Aún más importante para nuestro tema, Aristóteles afirmaba que, aunque estuviera ga-

<sup>6</sup> Cfr. Platón, *Leg.* 900c8-d1.

<sup>7</sup> Platón, *Leg.* 903c4-5.

<sup>8</sup> Cfr. e.g. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 134.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, 135-139.

<sup>10</sup> Cicerón, *De nat. deorum* II, 167. Véase también Plutarco, *De stoic repugn.* 1051C.

<sup>11</sup> *Ibid.* III, 93.

<sup>12</sup> Cfr. Aristóteles, *De gen. et corr.* II, 10, 336a31-b15. Véase también Diógenes Laercio, *Vitae* V, 32.

rantizada en este esquema la continuidad de la generación en el ámbito natural, el ser (τὸ εἶναι) no podía existir en todas las cosas, por estar apartadas muy lejos del principio (διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι)<sup>13</sup>. Un similar esquema ontológico tripartito es presentado en *Metafísica* (Λ 6, 1072a7-18), pero el planteo está centrado allí en la causalidad de la ἐνέργεια en lugar de la comunicación del movimiento.

El tratado *De mundo* del pseudo-Aristóteles parte de esta misma estructura de lo real y la combina con elementos estoicos y neopitagóricos. Su autor sostiene que Dios no está involucrado en el gobierno del mundo por su esencia (οὐσία) –como querría la Stoa–, sino a través de su potencia (δύναμις)<sup>14</sup>. Así, Dios es llamado con justicia el creador (γενέτωρ) y preservador (σωτήρ) de todas las cosas, pero no soporta la fatiga del que obra por sí mismo (αὐτοουργός), sino que utiliza su potencia incansable, a través de la cual prevalece incluso sobre las cosas que parecen estar muy lejos (τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι)<sup>15</sup>.

Esta potencia providente de Dios reside en el cielo<sup>16</sup>, mueve al sol, a la luna y a los demás astros, y desde allí también obra la preservación de las cosas sobre la tierra. En este esquema Dios comunica un movimiento simple a lo que está más próximo a él, y luego se establece una cadena de mediaciones causales descendentes<sup>17</sup>. El autor recurre a las metáforas del rey y la jerarquía de sus súbditos, del comandante del ejército, del titiritero y del director de coro, entre otras. Quiere expresar con ellas que no sería adecuado (πρέπον) ni acorde (ἁρμόζον) al Dios supremo que Él mismo, “yendo y viniendo hacia aquí y hacia allá, ni bello ni decoroso (μὴ καλὸν μηδὲ εὐσχημον), obrara por sí mismo en lo que está sobre la tierra (τὰ ἐπὶ γῆς)”<sup>18</sup>.

Filón de Alejandría nace probablemente poco después de la redacción del *De mundo*, y, aunque puede que no haya conocido este tratado, está sin dudas familiarizado con sus temas y comparte sus fuentes, que inspiran su propia distinción entre οὐσία y δύναμις divinas<sup>19</sup>. Pero Filón se opone al carácter increado del mundo defendido por los peripatéticos, ya que para él anular la creación equivaldría a negar la providencia de Dios sobre todas sus criaturas<sup>20</sup>. La providencia no es otra cosa que la creación desde el punto de vista de la extensión temporal. Su posición acerca de la actividad divina sobre el mundo intenta conciliar el relato de *Timeo* con la

<sup>13</sup> Cfr. Ibid. 336b25-34.

<sup>14</sup> Cfr. [Aristóteles], *De Mundo* VI, 397b13-24 (Ed. Lorimer).

<sup>15</sup> Cfr. *De Mundo* VI, 397b13-24.

<sup>16</sup> Cfr. Ibid., 398a2-3.

<sup>17</sup> Cfr. Ibid., 398b4-27.

<sup>18</sup> *De Mundo* VI, 398a1-6.

<sup>19</sup> Cfr. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986, p. 434; R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 1994, pp. 73-95.

<sup>20</sup> Cfr. Filón, *Op. mund.* 9-10; 171-172.



polemizando con otras posturas dentro de la misma Stoa. No es casual que la tensión entre el individuo y el todo, entre la libertad y el destino, adquiriera notables tintes dramáticos en su filosofía.

Justino Mártir expondrá pocos años más tarde la diferencia entre la filosofía cristiana y la griega acerca de lo divino en términos muy similares:

“La mayoría [de los filósofos] no ha considerado este tema: si hay uno o muchos dioses, si proveen a cada uno de nosotros (εἶτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἐκόστου) o si no, porque dicen que nada de este conocimiento contribuye a la felicidad. Sin embargo, intentan convencernos de que Dios cuida (ἐπιμελεῖται) del universo, de los géneros (τῶν γενῶν) y de las especies (εἰδῶν), pero no de mí o de ti, ni tampoco de lo singular (τοῦ καθ' ἕκαστα)”<sup>25</sup>.

Los platónicos de los siglos I y II reformulan la teoría de los alcances de la providencia divina en contraste con los peripatéticos. Plutarco acusa al aristotélico Critolao, quien sugiere que el Dios supremo no tiene relación alguna con las cosas de la tierra y evoca la sentencia de Eurípides: “Dios se ocupa de lo excesivo (τῶν ἄγαν γὰρ ἄπτεται θεός), a lo pequeño lo deja librado al azar (τὰ μικρὰ δ' εἰς τύχην ἄφεις ἔξ)”<sup>26</sup>. La voz de Ático se levanta con vigor en contra del propio Estagirita, a quien compara con Epicuro, por negar la relación de lo divino con las cosas terrestres y por concebir una providencia que no concierne a los hombres<sup>27</sup>. Le reprocha el no haber identificado a la naturaleza con el alma del mundo y el haber separado las causas de los distintos órdenes de la realidad: el destino (εἰμαρμένη) para las cosas celestes, la naturaleza (φύσις) para las sublunares, y la prudencia (φρόνησις), la previsión (πρόνοια) y el alma (ψυχή) para las humanas<sup>28</sup>.

Algunos autores peripatéticos, como Adrasto y Alejandro de Afrodisia, defienden la teoría de su maestro e interpretan el pasaje del *De generatio-*

<sup>25</sup> Justino, *Dial.* I, 4, 1-8. Otros autores cristianos de la época plantean la cuestión en términos similares, con ecos evidentes del pensamiento de Filón. Un ejemplo es el siguiente pasaje de Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* II, 26, 3, 49-61 (S.Chr. 294, Ed. Rousseau-Doutreleau, pp. 260-262): “Y qué si alguien nos preguntara si el número completo de todas las cosas (*omnis numerus omnium*) que han sido y son hechas es conocido por Dios, y si según su providencia cada una de ellas ha recibido esa cantidad que le corresponde. Nosotros asentiríamos y confesaríamos que nada en absoluto de lo que ha sido y es hecho escapa a la ciencia de Dios, sino que cada una de esas cosas recibe y ha recibido por su providencia la disposición, el orden, el número y la cantidad propia (*per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam*); que ninguna de ellas en absoluto ha sido o es hecha en vano ni de modo adventicio, sino con una gran adaptación y sublime consonancia; y que existe un *Lógos* admirable y en verdad divino que puede también discernirlas de este modo, y enunciar sus causas propias”. Ver también Clemente de Alejandría, *Stromata* VII 2, 8-12 (Ed. Stählin, pp. 7.22 - 10.5).

<sup>26</sup> Eurípides, Fr. 974 (Ed. Nauck); citado por Critolao *apud* Plutarco, *Praeep. gerend. rei pub.* XV, 811c-d.

<sup>27</sup> Cfr. Ático, Fr. 3 (Ed. Baudry, des Places) *apud* Eusebio de Cesarea, *Praeep. evang.* XV, 5, 2-14.

<sup>28</sup> Cfr. Ático, Fr. 8 (Ed. Baudry, des Places) *apud* Eusebio de Cesarea, *Praeep. evang.* XV, 12, 1-2.

*ne et corruptione* como una afirmación de la providencia sobre las realidades más excelentes o sobre las especies<sup>29</sup>. Para Alejandro los singulares son preservados por lo divino sólo en cuanto participan de la especie y siempre en función de ella, y su permanencia o incorruptibilidad se da exclusivamente por su sucesión y propagación, que equivalen al propio universal<sup>30</sup>. Por otro lado, insiste una y otra vez en que el proveer a lo particular está por debajo de la dignidad de Dios<sup>31</sup>.

Los filósofos platónicos elaboran entonces la compleja teoría de las tres providencias que atribuyen a Platón, basándose en una interpretación de distintos pasajes de *Timeo* y de *Leyes*. Su intención es asegurar la conexión entre los diferentes niveles ontológicos de lo real y el cuidado divino de lo terrestre. Tanto el pseudo-Plutarco como Apuleyo y Calcidio presentan una providencia suprema que está por encima del destino<sup>32</sup> y que es definida en el *De fato* como: “la intelección o la voluntad del Dios primero (τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις) que es bienhechora (εὐεργέτις) de todas las cosas, según la cual cada una de las realidades divinas son primeramente organizadas del modo más excelente y hermoso”<sup>33</sup>.

La segunda providencia es la propia de los segundos dioses, los astros que recorren el cielo, y se identifica con el destino (εἰμαρμένη). Ella rige la génesis de los seres mortales y se aboca a la permanencia (διαμονή) y preservación (σωτηρία) de todos los géneros<sup>34</sup>. La tercera es delegada a los *daímones* establecidos en torno a la tierra, guardianes y supervisores de las acciones humanas<sup>35</sup>. Por desgracia, esta elaborada teoría no aporta intuiciones nuevas o elementos de interés a la cuestión de los singulares en cuanto tales como objetos de la providencia.

## II. Dios y los singulares en Orígenes de Alejandría

Es evidente que Orígenes, el teólogo y exégeta alejandrino, entra en contacto con la controversia sobre los alcances de la providencia, tanto en

<sup>29</sup> Cfr. Adrasto *apud* Teón de Esmirna, *De util. math.* 149.4 - 150.4 (Ed. Hiller); Alejandro de Afrodisia, *De providentia*, pp. 87-89 (Ed. de la versión árabe: Ruland, 1976). Cfr. R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 209-210.

<sup>30</sup> Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De providentia*, p. 11.6ss; 87.5 - 91.4; 101.3ss, citado en R. W. Sharples, “Nemesius of Emesa and some theories of Divine Providence”, *Vigiliae Christianae*, vol. 37 (1983), p.151

<sup>31</sup> Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De providentia*, *passim*. Cfr. R. W. Sharples (ut supra, nota 30).

<sup>32</sup> Cfr. [Plutarco], *De fato*, 572 E10-F8; 573 A6-B10; Apuleyo, *De platone* I, 12; Calcidio, *In Timaeum* 145-147. Véase J. Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 BC to AD 220*, Duckworth, London, 1977, pp. 324-326.

<sup>33</sup> [Plutarco], *De fato*, 572F 5-8. Cfr. Apuleyo, *De platone* I, 12; Nemesio de Émesa, *De nat. hom.* XLIV (PG 40, 793b).

<sup>34</sup> Cfr. [Plutarco], *De fato*, 572F8 - 573A3; 573 D1-F6.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, 573A 3-6.

las obras de sus predecesores entre los Padres como a través de su lectura directa y asidua de los textos filosóficos de las diversas escuelas de su tiempo<sup>36</sup>. Como algunos de los Padres griegos anteriores a él, Orígenes se propuso eliminar la distancia presencial y operativa entre el Creador y sus criaturas sin reducir la infinita distancia ontológica que los separaba. Aunque la creación y la providencia sean realizadas a través de la Sabiduría y el *Lógos* –ambas denominaciones bíblicas del Hijo–, ellas no representan para él mediaciones inferiores hipostasiadas –como en algunos autores platónicos, neopitagóricos o gnósticos–, sino que son el propio Dios en su relación demiúrgica con las criaturas<sup>37</sup>.

El Alejandrino sigue de cerca al judío Filón al integrar los discursos de *Timeo* y las diversas fuentes filosóficas del *De mundo* pseudo-aristotélico con la figura bíblica de *Sophía* y luego con el *Lógos* del evangelio de Juan. La Sabiduría divina es llamada en el libro de los *Proverbios* ‘principio de los caminos’ de Dios (Prov. 8, 22). Orígenes interpreta estos caminos como dos potencias (*δυνάμεις*) divinas que actúan sobre la creación, una productiva o demiúrgica (*ποιητική, δημιουργική*) y otra providencial o bienhechora (*προνοητική, εὐεργετική*)<sup>38</sup>. La traducción rufiniana de *Peri Archôn* las llama poderes de Dios (*virtutes Dei*). Ellas representan allí la presencia divina activa y directa en toda la creación, tanto espiritual como sensible. Están más allá del tiempo, y Orígenes llega a sostener que además de estar en Dios (*quae in Deo sunt*), se puede decir incluso que son el mismo Dios (*quae immo Deus sunt*); aunque, debe entenderse, en su dimensión relativa<sup>39</sup>.

Lo interesante en relación con nuestro tema es que, según Orígenes, es Dios mismo quien, a través de estos poderes, impone el número y la medida sobre todas las cosas –incluidas las singulares–, siendo el número propio de los racionales (*rationabilium numerum*) y la medida, de la materia corporal (*mensuram materiae corporalis*)<sup>40</sup>. Se vuelve evidente en este punto la influencia de aquella función divisora del *Lógos* en la creación que encontramos en Filón.

En *Peri Archôn* el poder divino que provee y determina a cada ser es llamado también ‘actividad’ (*ἐνέργεια, inoperatio*). Orígenes afirma que ella consiste en “cierto vigor (*vigor quidam*), por decirlo así, a través del cual el Padre actúa (*per quem inoperatur pater*), tanto cuando crea, como cuando provee (*providet*), cuando juzga (*iudicat*) o cuando dispone y dis-

<sup>36</sup> Véase los testimonios de Gregorio Taumaturgo, *In Origenem oratio panegyrica* XIII-XIV; Porfirio *apud* Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 7-8 y Jerónimo de Estridón, *Epistulae* LXX, 4.

<sup>37</sup> Cfr. Orígenes, *In evangelium Ioannis*, Fr. 1 (Ed. Preuschen, p. 484, 5-10); P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden, 2006, p. 48.

<sup>38</sup> Cfr. Orígenes, *Expositio in Proverbia* VIII (PG 17, 185A); *Peri archôn* I, 4, 3, 46-50 (S.Chr. 252, Ed. Crouzel-Simonetti, p. 168); Filón de Alejandría, *De Abrahamo* 121; *De mutatione nominum* 28.

<sup>39</sup> Cfr. Orígenes, *Peri archôn* I, 4, 3, 46-66 (S.Chr. 252, pp. 168-170).

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.* IV, 4, 8, 307-314 (S.Chr. 268, pp. 420-422).



pensa a cada uno de los singulares en su propio tiempo (*singula quaeque in tempore suo disponit atque dispensat*)<sup>41</sup>. La dignidad ontológica y la consistencia del singular son reafirmadas así gracias a la inmediatez de la actividad creativa y providencial de Dios sobre él.

Afrontando el problema desde otra perspectiva, Orígenes sugiere en la misma obra que los seres singulares residían en la Sabiduría divina desde antes de la creación del mundo, junto con los universales<sup>42</sup>. Entra así de modo más explícito en la polémica filosófica sobre los alcances de la acción divina tal como la vimos formulada en Epicteto y en Justino. Orígenes afirma:

“Si cada una de las cosas que están bajo el sol (*singula quae sub sole sunt*), existieron ya en aquellos siglos que transcurrieron antes de nosotros, ya que nada nuevo hay bajo el sol, sin duda todos los géneros y especies existieron siempre (*omnia vel genera vel species fuerunt semper*), y quizás también los singulares (*et fortassis etiam per singula*)<sup>43</sup>.”

De esa última expresión latina de Rufino, ‘*per singula*’, conservamos el original griego, citado en el edicto de Justiniano, que habla de ‘lo singular en el número (τὸ καθ’ ἐν ἁριθμῶ)<sup>44</sup>’. De este modo, para Orígenes resulta plausible que las diferencias numéricas y las características propias de cada uno de los individuos estén contenidas más allá del tiempo en el mundo inteligible de *Sophia*. Más adelante en el mismo *Peri Archôn* afirma con mayor claridad que existen λόγοι propios de los singulares (*rationes speciales singulorum*) en la mente divina, aunque resulte imposible para los hombres comprenderlos<sup>45</sup>. Nada menos que Plotino formulará este mismo problema unos años más tarde en uno de sus tratados más célebres<sup>46</sup>.

En *Contra Celsum* Orígenes diferencia a su *Lógos* providente de la Razón universal corpórea de los estoicos. En su caso se trata de una potencia divina que abraza todas las cosas y las comprende, pero no al modo de un recipiente, sino como una fuerza inmaterial que todo lo penetra<sup>47</sup>. Lo llamativo es que este poder no está resguardado en el ámbito supralunar,

<sup>41</sup> *Peri archôn* I, 2, 12, 412-416 (S.Chr. 252, p. 138).

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.* I, 4, 4-5 (S.Chr. 252, pp. 170-172).

<sup>43</sup> *Peri archôn* I, 4, 5, 100-103 (S.Chr. 252, p. 172). Véase un pasaje muy similar en Orígenes, *In evangelium Ioannis*, Fr. 1 (Ed. Preuschen, p. 484, 5-10); cfr. P. Tzamalikos (ut supra, nota 37), p. 48. Puede leerse también una formulación más poética de esta doctrina en *Contra Celsum* VI, 69: “Pues ¿quién puede [contemplar] a lo largo de cada una de todas las cosas la Sabiduría, en la que Dios ha hecho justamente cada uno de todos los seres (ἐκαστον τῶν πάντων)?”.

<sup>44</sup> *Apud* Justiniano, *Edictum contra Origenem*, p. 110, 25-27 (Ed. Amelotti-Zingale).

<sup>45</sup> Cfr. *Peri archôn* II, 9, 4, 123-131 (S.Chr. 252, p. 360). Las razones singulares, los juicios de la providencia sobre lo singular, podrán ser conocidos sólo después de la muerte: Cfr. *Ibid.* II, 11, 5 (S.Chr. 252, pp. 404-406).

<sup>46</sup> Cfr. Plotino, *Enn.* V 7 (18).

<sup>47</sup> Cfr. *Contra Celsum* VI, 71 (Ed. Marcovich, p. 448, 8-12).

como en el *De mundo*, sino que abarca la región de los hombres, y también llega hasta las cosas que son tenidas por más insignificantes (ἐλαχίστων) y que son administradas por la naturaleza (ὑπὸ φύσεως διοικουμένων)<sup>48</sup>. No olvidemos que estas últimas constituían el mundo sublunar de los peripatéticos.

Si bien este pasaje de *Contra Celsum* es muy cercano al que hemos citado del libro X de *Leyes*, Orígenes no pretende como Platón que el cuidado divino de lo particular exista exclusivamente en función del todo, y menos en el caso de los individuos humanos. En efecto, uno de los temas que más preocupa a Orígenes entre los argumentos anticristianos de Celso es aquella misma tesis que irritaba a Epicteto y a Justino: que Dios no se preocupa por los asuntos humanos ni por cada individuo en particular<sup>49</sup>. Orígenes llega a defender, siguiendo el relato de los primeros capítulos del *Génesis*, la tesis diametralmente opuesta a aquella sentencia que hemos visto pronunciada por Platón en *Leyes*, que Celso parafrasea: “El universo no es generado por causa de ti, sino tú por causa de aquél”. Para el Adamancio, en cambio, “todas las cosas han sido hechas para el hombre y para todo ser racional (ἀνθρώπῳ καὶ παντὶ λογικῷ)”<sup>50</sup>.

Por último, esta providencia divina particular a cada hombre se vuelve también esencial en la concepción origeniana de la libertad humana, de la caída y de la redención. Ya en *Peri Archôn* se afirma que Dios respeta y no coarta el autogobierno de la elección de los seres espirituales y que adapta su labor creadora a las innumerables diferencias que surgen de la caída<sup>51</sup>. A partir de esa diversidad de movimientos y disposiciones de las naturalezas inteligentes, el Creador, por el arte inefable de su Sabiduría (*per ineffabilem sapientiae suae artem*), plasma un mundo sensible único<sup>52</sup>.

### III. Los alcances de la providencia en Nemesio

El único vestigio que nos ha llegado de Nemesio, obispo de Émesa, es el erudito tratado *De natura hominis*, escrito alrededor del año 400 y destinado tanto a lectores cristianos como paganos. Se trata de una obra extensa que reúne elementos de diversos saberes antiguos acerca del hombre –la psicología, la medicina, la ética y la física– e intenta conciliarlos con la cosmovisión de las Escrituras. Los últimos tres capítulos de la obra constituyen en su conjunto un pequeño tratado acerca de providencia desde una perspectiva filosófica cristiana. Nemesio detalla en su introducción el tema de cada una de sus tres secciones: “Primero, si existe una providencia (πρῶτον μὲν εἰ ἔστιν πρόνοια); segundo, qué es (δεύτερον τί ἔστιν);

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.* (p. 448, 17-22)

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.* IV, 99.

<sup>50</sup> Orígenes, *Contra Celsum* IV, 99 (p. 316, 18-19).

<sup>51</sup> Cfr. *Peri archôn* II, 1, 2, 31-57 (S.Chr. 252, pp. 236-238).

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*

tercero, de qué cosas es propia (τρίτον τίνων ἐστίν)<sup>53</sup>. En esta última sección Nemesio tratará exhaustivamente el problema de los singulares en relación con los alcances de la providencia y la potencia divinas.

En la primera sección, después de presentar una serie de argumentos clásicos para probar la existencia de la providencia y de plantear el absurdo de la tesis contraria, tanto respecto del gobierno del cosmos como de la vida civil humana, Nemesio se detiene con admiración en las innumerables diferencias de forma y aspecto entre los millares de seres humanos<sup>54</sup>. ¿Quién que contemple esta asombrosa variedad –se pregunta el autor– no se maravillará ante una obra tal? Y si se admira ante esa multitud diversa, prosigue Nemesio, “al inferir su causa (ἀναλογιζόμενος δὲ τὴν αἰτίαν), encontrará que es en virtud de la providencia (προνοίας ἔνεκα) que la diferencia de forma es tan variada entre los singulares (τὴν διαφορὰν τῆς μορφῆς παρηλλαγμένην ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα)”<sup>55</sup>.

Pero el autor va más allá en su argumentación, y propone que la singularidad misma es la prueba más decisiva de la existencia de la providencia (μέγιστόν ἐστι τεκμήριον τοῦ τυγχόνειν προνοίας)<sup>56</sup>. Una ponderación tan positiva del ámbito de la multiplicidad no posee antecedentes, hasta donde podemos apreciar, en los textos de la Antigüedad que han llegado hasta nosotros.

Pasando por alto la breve sección dedicada a la definición de providencia, que sigue de cerca la doctrina platónica, llegamos al último capítulo, sobre los alcances de la providencia. Nemesio expone detalladamente las diversas posiciones dentro de la controversia que lo precede y toma posición en medio de ella. Entre las distintas teorías que enumera uno puede reconocer algunos de los argumentos que hemos analizado más arriba, aunque es probable que muchos de ellos hayan llegado a Nemesio por vía indirecta, a través de manuales o de citas en otros autores.

Al pronunciarse en favor de una providencia de los singulares (πρόνοια τῶν καθ’ ἕκαστα)<sup>57</sup>, el autor se reconoce más afín a la tradición platónica y contrario a la aristotélica, aunque incorporará algunos argumentos de ambas tradiciones y rechazará otros. Por ejemplo, al citar la teoría de la triple providencia, atribuye elogiosamente a Platón el haber sometido los dos niveles inferiores de la providencia al primero, que es Dios mismo y su voluntad (βούλησις), pero le critica la providencia delegada a los astros

<sup>53</sup> Nemesio, *De natura hominis* XLII (PG 40, 781A). Aunque utilizaré principalmente el texto de Migne, que corresponde a la edición de Matthaei (1802), existe una edición crítica del texto griego inédita realizada por Benedict Einarson. He podido consultar su texto, aunque no su aparato crítico, en el *Thesaurus Linguae Graecae*. La numeración de los capítulos de Einarson difiere de la de Matthaei. En la sección que trataremos, Einarson reúne los capítulos 42 y 43 de Matthaei en su capítulo 41, y concluye su edición con el capítulo 42 en lugar del 44.

<sup>54</sup> Cfr. *De natura hominis* XLII (PG 40, 788C-791A).

<sup>55</sup> *De natura hominis* XLII (PG 40, 789A).

<sup>56</sup> Cfr. *De natura hominis* XLII (PG 40, 789B).

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.* XLIV (PG 40, 793A-B).

como destino y necesidad<sup>58</sup>. Un poco más adelante también reprocha a platónicos y peripatéticos el considerar a la providencia de lo singular inadecuada (ἀπρεπές) o indigna (ἀνόξιον) de Dios<sup>59</sup>.

Nemesio también se opone a la doctrina del Destino de los estoicos, que no deja lugar para la actividad de una verdadera providencia y anula la libertad humana<sup>60</sup>. Demócrito y Epicuro son denostados por negar tanto la providencia general como la particular. Extrañamente, Heráclito también es situado en este grupo, quizás porque en uno de sus fragmentos se afirma que al cosmos no lo hicieron ni los dioses ni los hombres<sup>61</sup> y para Nemesio, como para Filón, negar la creación equivale a negar la providencia<sup>62</sup>.

La crítica a Aristóteles y a los peripatéticos, así como a todos los que limitan el campo de influencia de la actividad divina, es muy similar a la que les dirigen los platónicos de los siglos anteriores. Para Nemesio la providencia del primer principio abarca y excede a las obras de la naturaleza y también vela por los destinos de los hombres<sup>63</sup>.

Más adelante, el autor sintetiza las objeciones que podrían levantarse contra su propia tesis<sup>64</sup>: “Son sólo tres las causas que alguien podría aducir de que no se da una providencia de los singulares: o bien que Dios ignora (ἀγνοεῖν) lo bello que es cuidar también de ellos (ὅτι καλὸν καὶ τούτων ἐπιμελεῖσθαι), o bien que no quiere (μὴ βούλεσθαι) hacerlo, o bien que no puede (μὴ δύνασθαι)”<sup>65</sup>. Nemesio responde que ninguna de estas posibilidades es predicable de Dios, ya que su sabiduría, su bondad y su poder no flaquean ni desdeñan el cuidado de lo inferior. Se preocupa especialmente por cuestionar la imagen de un Creador aislado en sí mismo, que observa a lo inferior desde arriba, con soberbia (ὑπεροψία), y que rehúsa involucrarse en el gobierno del mundo por temor a sufrir una contaminación (μολυσμόν)<sup>66</sup>.

Una de las demostraciones más originales de la consistencia ontológica de los singulares, que Nemesio deriva de una teoría peripatética, es la interdependencia de los planos universal y particular. Al parecer, su razonamiento se dirige contra la postura de Alejandro de Afrodisia, quien afirmaba, como hemos visto, que los individuos en su propagación y sucesión constituían la especie, la cual poseía propiamente el ser<sup>67</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.* (PG 40, 796A).

<sup>59</sup> Cfr. *De natura hominis* XLIV (PG 40, 804B-805A).

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.* (PG 40, 796A-B).

<sup>61</sup> Cfr. Heráclito, Fr. 30 (Ed. Diels-Kranz).

<sup>62</sup> Cfr. Nemesio, *De natura hominis* XLIV (PG 40, 796B-C).

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.* (PG 40, 797A-780A).

<sup>64</sup> Nemesio las plantea en términos muy similares a los de la célebre aporía sobre la compatibilidad entre Dios y la existencia de los males atribuida a Epicuro *apud* Lactancio, *De ira Dei*, XIII (PL 7, 121A).

<sup>65</sup> *De natura hominis* XLIV (PG 40, 804A).

<sup>66</sup> Cfr. *De natura hominis* XLIV (PG 40, 804B-805A).

<sup>67</sup> Cfr. R. W. Sharples (ut supra, nota 30), pp. 151-152.

Nemesio reformula ese mismo argumento con un fin opuesto al del Alejandro: elevar a lo singular al mismo nivel que lo genérico:

“Si los particulares (τῶν κατὰ μέρος) son destruidos, también los universales (τὰ καθόλου) lo serán. Pues los universales están compuestos a partir de todos los particulares. En efecto, [Dios] iguala (ἐξισάζει) a las especies (τὰ εἶδη) en idéntico rango (ὁμοῦ) con todos los particulares, y los intercambia (ἀντιστρέφει), y así como juntamente son destruidos, juntamente son preservados (συνδιασφύζεται). Y nada impediría que todos los individuos (πάντα τὰ άτομα) perecieran si ninguna protección (κηδεμονία) los alcanzara desde lo alto”<sup>68</sup>.

Ahora bien, Nemesio sostiene en consonancia con Orígenes, pero también con Platón y Aristóteles, que la diferencia numérica entre los individuos escapa al ámbito del conocimiento humano y de la ciencia. Del mismo modo, afirma, la razón (λόγος) de la providencia particular, se vuelve incomprendible para nosotros<sup>69</sup>. Teniendo esto en cuenta, el resultado de la inversión del argumento de Alejandro efectuada por Nemesio es de mayor interés aún. En efecto, incluso aunque los singulares no puedan ser objeto de la ciencia de los hombres, sí lo son de la ciencia y del juicio divinos, tanto como son sus objetos las especies y los géneros. Y esto es lo que de algún modo equipara ontológicamente a los individuos con los universales, que a su vez dependen de los particulares para subsistir.

Una vez más, la consistencia ontológica de los singulares queda garantizada por la causalidad directa del primer principio sobre ellos. Se trata de una verdadera reivindicación metafísica de la multiplicidad y de la variedad de los seres, llevada a cabo, según Nemesio, por la providencia misma:

“Es necesario que una providencia acorde a cada uno (ἀρμόζουσιν ἐκάστῳ πρόνοιαν) se extienda diferente y variopinta, muy escindida pero confluyente (διάφορόν τε καὶ ποικίλην καὶ πολυσχιδῆ καὶ σύνδρομον), con la incomprendibilidad de las cosas que han sido multiplicadas (τῶν πεπληθυσμένων), si es que ella debe ser conveniente a cada uno (πρόσφορον ἐκάστῳ) y apropiada (οἰκείαν) en cada cosa singular”<sup>70</sup>.

#### IV. Conclusión

Puede decirse que lo singular permanece como tal incomprendible para la razón humana en todas las diferentes concepciones filosóficas de la Antigüedad que hemos ido describiendo. El hecho de que su naturaleza o su definición, si es que las posee, no sean alcanzables por el hombre, lo afirman por igual los pensadores paganos, judíos o cristianos. Sin embargo, algunos autores como Epicteto y los Padres griegos reaccionan fren-

<sup>68</sup> Nemesio, *De natura hominis* XLIV (PG 40, 804A-B)

<sup>69</sup> Cfr. *De natura hominis* XLIV (PG 40, 809A-B)

<sup>70</sup> *De natura hominis* XLIV (PG 40, 809B).

te a una concepción del mundo que en general desprecia y posterga lo individual y lo contingente en favor de lo universal y lo necesario.

Entre ellos, Orígenes y Nemesio consideran que el criterio apropiado para evaluar el inasible *status* ontológico de estos individuos es la atención que el primer principio dirige sobre cada uno de ellos. La fuerte controversia filosófica sobre los alcances de la providencia, en la que se contraponen y combinan teorías y diversos elementos de las escuelas platónica, estoica y peripatética, les ofrece un terreno fértil para desplegar sus propios argumentos, entrando en diálogo y en polémica con las demás posiciones. Tras los pasos de Filón, ellos pretenden fundar el ser y el valor de cada una de las cosas en un único Dios que crea, divide, ordena, juzga, impone límites y preserva no sólo a los géneros y a las especies, sino también a los singulares.

#### ABSTRACT

The present paper focuses on the debate over the scope of providence that took place among the Stoic, Platonic and Peripatetic schools between the first and the third centuries AD. In that context, it deals with the problem of the ontological status of the singulars in the thought of Origen of Alexandria and Nemesius of Emesa. Influenced primarily by the Philonian synthesis of the different Greek theories of providence with that of the Scriptures, Origen and Nemesius ground the consistency of individual beings on the thesis of a direct divine action intended for each of them. Faced with the universalistic and necessitarian tendencies of classical thought, the Greek Fathers tried to rescue the metaphysical value of individuals as such.