

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

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

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

LA FILIACIÓN EN LA TEOLOGÍA MEDIOPLATÓNICA

Franco Ferrari

Facoltà di Lettere e Filosofia, Fisciano (Italia)

I. EL MEDIOPLATONISMO COMO VORBEREITUNG

Una reflexión en torno al llamado «medioplatonismo» no puede prescindir de proponer algunas consideraciones introductorias sobre la noción misma en cuestión. Se trata, como es sabido, de una categoría historiográfica moderna, acuñada por Karl Praechter en su *Philosophie des Altertums* con el fin de reagrupar a los autores de tendencia platónica que desarrollaron su actividad entre la segunda mitad del siglo I a.C. y el final de II d.C.¹ La noción de medioplatonismo debería ser capaz de mantener unidos a los filósofos de observancia platónica comprendidos en el arco temporal que va de Antíoco de Ascalona y Eudoro de Alejandría hasta Numenio, es decir, a figuras como Plutarco de Queronea, Albino, Ático, el Alcinoio autor del *Didascalicus*, Apuleyo y, después, a Máximo de Tiro, Calvino Tauro, Arpocración, Severo, Lucio, Nicóstrato y aun otros como Nicómaco y Moderato, a menudo considerados cercanos al pitagorismo. Se trata ciertamente de autores diversos entre sí, e incluso en algunos casos en fuerte contraste unos con otros. Naturalmente ninguno de ellos se consideraba «medioplatónico», sino que todos, con la parcial excepción de Plutarco², se estimaban «platónicos», tratando de distinguirse de los partidarios del escepticismo académico (definidos, en efecto, ἀκαδημαϊκοί) y remontarse a la filosofía de Platón, interpretada en su caso a la luz de la tradición que había permanecido

1. «Die Philosophie des Altertums», en F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 1, Berlin 1909, 524.

2. Él prefería el adjetivo ἀκαδημαϊκός a πλατωνικός, a pesar de que, para él, la filosofía «académica» no era muy diferente de la «platónica» profesada por sus contemporáneos. Cf. M. Bonazzi, *Academici e Platonicì. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003, 213ss.

fiel a esta filosofía. Por estas razones, algunos estudiosos³ han sugerido abandonar por completo la categoría de medioplatonismo y han propuesto llamar a estos autores no medioplatónicos sino simplemente «platónicos». De este modo, sin embargo, se corre el riesgo de servirse de una única categoría omnicompreensiva, en la cual deberían entrar fases y pensadores muy diversos entre sí, temporalmente distantes y sin elementos sustanciales en común. Por el contrario, hablar de medioplatonismo en referencia a los autores antes mencionados, permite, a mi modo de ver, captar una cierta especificidad de esta etapa de la historia del platonismo antiguo. Se trata del hecho de que todos estos pensadores parecen reclamar la exigencia de un retorno a Platón (y a la tradición fiel a él) en polémica, a menudo explícita, con la Academia escéptica, es decir, con aquella corriente interpretativa, dominante durante la época helenística, que consideraba a Platón (y Sócrates) un filósofo escéptico⁴.

Ciertamente, el proceso de «re-dogmatización» de Platón, iniciado probablemente con Antíoco y Eudoro, tuvo un desarrollo muy poco lineal: el Platón «dogmático» de Antíoco y, después, de Ático presenta muchos elementos de derivación estoica; el de Eudoro y, después, de Numenio es un Platón fuertemente pitagorizado; en el *Didascalicus* de Alcinoos son preponderantes los elementos de matriz aristotélica; Plutarco, por lo demás, parece intentar una síntesis teórica en la que confluyen elementos alto-académicos, aristotélicos, pitagóricos y, en cierta medida, también escépticos⁵.

Existe un denominador común a los autores medioplatónicos, y consiste en el intento de reconstruir una filosofía platónica unitaria y positiva, en una palabra «dogmática». El objetivo parece resumirse en hacer del platonismo una *perfectissima disciplina*, es decir, un sistema capaz de rivalizar con la *admirabilis compositio disciplinae incredibilisque ordo* de la que, a los ojos de Cicerón⁶, podía presumir el estoicismo del siglo I a.C.

3. Por ejemplo, M. Frede, «Numenius», en ANRW II, 36/2, 1034-1075, sobre todo 1040ss.

4. Discurso aparte merecería Plutarco, que intentó levantar una síntesis entre dogmatismo y escepticismo académico; cf. a este propósito M. Bonazzi, *Accademici e Platonicus*, 213-240. Sobre la conveniencia de continuar sirviéndose de la categoría de medioplatonismo se ha expresado P. L. Donini, «Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi»: *Elenchos* 11 (1990) 79-93, sobre todo 81-85.

5. Sobre la presencia simultánea de «platonismos» diversos e incluso alternativos me remito a F. Ferrari, «Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo»: *Paradigmi* 62 (2003) 343-354, sobre todo 343-346. Sobre la peculiaridad de la posición de Plutarco y sobre el carácter tendencialmente conciliatorio de su platonismo, cf. P. L. Donini, «Lo scetticismo academico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco», en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, 203-226. Sobre la naturaleza de la adhesión de Plutarco al escepticismo, cf. M. Bonazzi, «Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Accademia e il platonismo»: *Elenchos* 25 (2004) 41-71.

6. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 74. La expresión «perfectissima disciplina» se encuentra en *Academica pr.* II, 15. Sobre los procedimientos que adoptaron los platónicos con el fin de construir un sistema y hacer del platonismo un competidor creíble del estoicismo véase P. L. Donini, «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistemática e i metodi della filosofia in età postellenistica», en ANRW II, 36/7, 5027-5100.

El resultado positivo de este formidable esfuerzo está atestiguado por la extraordinaria influencia que el platonismo, ya sistematizado, ejerció a partir del siglo III en el pensamiento filosófico posterior y, en particular, en la construcción de la dogmática cristiana⁷.

Pero el objetivo de sistematizar la filosofía platónica no fue el único denominador común a estos autores. Es sin duda verdadero, como se ha indicado antes, que éstos persiguieron este objetivo de modos diferentes, sirviéndose de aliados diversos (estoicos, aristotélicos, pitagóricos); pero es asimismo verdad que los sistemas propuestos por ellos presentan algunos elementos en común. Además de la actitud constructiva que trata de atribuir a Platón doctrinas positivas (compartidas por ellos), los filósofos medioplatónicos son susceptibles de ser agrupados por cuatro motivos más, estrechamente vinculados entre sí: *a*) una recuperación general de la dimensión de la trascendencia, la cual encuentra expresión ora en la progresiva centralidad asumida por el intelecto demiúrgico-divino, ora por el retorno creciente de las ideas que, durante más de dos siglos, habían dejado de constituir un elemento central para los filósofos platónicos⁸; *b*) una cierta, a la par que fluida, jerarquización de la realidad, que se manifiesta ora en la admisión de varios niveles de lo divino, ora en la introducción de entidades intermedias llamadas a colmar de algún modo la fosa establecida entre mundo inteligible y mundo sensible; *c*) la fijación del fin ético del hombre en la célebre «asimilación a Dios» (ὁμοίωσις τῷ θεῷ), que sustituye el ideal estoico (y helenístico) del vivir conforme a la naturaleza; *d*) un rechazo general del radicalismo ético de cuño estoico, unido a la proposición de un modelo de virtud fundado sobre el dominio de las pasiones y no sobre su eliminación.

Todos estos elementos, en particular los tres primeros, entran muy bien en la categoría de *Vorbereitung des Neuplatonismus* con la que Willy Theiler, en su libro memorable de 1930, creyó poder definir la tendencia filosófica general observable en las «epístolas platónicas» de Séneca, en los escritos filosóficos de Plutarco, en el manual platónico de Alcinoos y en otros documentos de este período⁹. En consideración al argumento general de este volumen, que es el tema teológico de la «filiación», las reflexiones que trataré de desarrollar considerarán esencialmente algunos aspectos de la teología medioplatónica y, en particular, la cuestión de la naturaleza de la divinidad y la existencia de una verdadera y propia jerarquía de entidades divinas, con el «padre» en el vértice, seguido por el «hijo» e incluso el «nieto».

7. E. Von Ivánka, *Platonismo Cristiano*, Milano 1992; y W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano 2000.

8. Sobre el retorno de las ideas, cf. F. Ferrari, «Dottrina delle idee nel medioplatonismo», en F. Fronterotta y W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2004, 233-246, sobre todo 233-236.

9. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.

Antes de entrar directamente en las cuestiones mencionadas, es oportuno, con todo, dedicar alguna reflexión al tema de la jerarquía ontológica de la realidad, que representa el contexto teórico general, dentro del cual se sitúa el problema de la gradación de lo divino.

II. LA JERARQUIZACIÓN DE LA REALIDAD

Al recordar las características que describen el medioplatonismo, se ha aludido a dos aspectos estrechamente ligados entre sí, es decir, a la imprecisa marcadamente teológica que la ontología platónica comenzó a asumir —con la asignación de un puesto de primer plano al intelecto divino, ya considerado entonces superior a las propias ideas— y al tema de la jerarquización. Por una de las paradojas habituales en el estudio de los textos antiguos, el primer documento a nuestra disposición en el que se encuentra expuesto un sistema filosófico platonizante, que contiene los dos motivos aludidos, no pertenece a un autor platónico sino a un «rival» del platonismo (o así considerado), precisamente al estoico Séneca. En la *Epistula ad Lucilium*, n. 58, el pensador romano presenta una articulada gradación ontológica en seis niveles, destinada a hacer su aparición, aunque de maneras diversas, en muchos autores platónicos de los dos siglos siguientes (Alcinoo, Plutarco, Apuleyo, etc.). Séneca no era un platónico, pero casi con seguridad entró en contacto con documentos de ámbito platónico, de los que se sirvió para componer tanto la *Epistula* 58 como la 65. Ya no tiene mucha importancia establecer hoy con exactitud cuál fue la fuente platónica a la que Séneca recurrió para su esquema ontológico expuesto en *Epist.* 58. En el siglo pasado se sucedieron muchos candidatos: Antíoco, Posidonio, Eudoro e incluso otros¹⁰. Me parece que el único elemento seguro consiste en la posibilidad de reconducir las doctrinas expuestas por Séneca al *Timeo* platónico, lanzando la hipótesis de que el filósofo romano transmitiese tesis contenidas en un texto dependiente de este diálogo, posiblemente un comentario (ὑπόμνημα) o un manual.

Como es sabido, después de haber anunciado una discusión relativa a los sentidos del sintagma griego τὸ ὄν, traducido al latín con la expres-

10. La hipótesis de que Séneca dependiese de Antíoco fue avanzada por W. Theiler, *Die Vorbereitung*, 1-30 y retomada recientemente por P. L. Donini, «L'eclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio», en P. L. Donini y G. F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, 149-300, sobre todo 275-295, siendo contestada por L. Fladerer, *Antiochos von Askalon. Hellenistik und Humanist*, Wien-Horn 1996, 130ss; para la tesis de la dependencia de Eudoro, cf. J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996, 136; la hipótesis según la cual detrás de Séneca hay que imaginar a Posidonio fue avanzada por E. Bickel, «Senecas Briefe 58 und 65: das Antiochos-Poseidonios Problem»: *RMPH* 103 (1960) 1-20, para ser luego tímidamente retomada por M. Isnardi Parente, «Seneca, Epistulae morales ad Lucilium, 58: l'interpretazione di Platone»: *Rendiconti dell' Istituto Lombardo, Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 129 (1995) 161-177.

sión *quod est*, Séneca proporciona la descripción de seis tipos de entes en los que Platón habría dividido la realidad. Después de una rápida alusión a un misterioso primer nivel¹¹, ocupado por *quod est, nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur, cogitabile est*, Séneca sitúa en el segundo puesto a Dios, que es *esse per excellentiam*; en el tercero, las ideas trascendentes, definidas *inmortales, inmutabiles e inviolabiles*: se trata naturalmente de los modelos (*exemplaria*) eternos de las cosas naturales. En cuarto lugar de la jerarquía expuesta por Séneca se encuentran las formas inmanentes: a diferencia de la idea que es *extra y ante opus*, la forma (*idos*) se encuentra *in opere*, es decir, dentro de la realidad de la cual constituye el principio ordenador. En el quinto y sexto lugares de la clasificación de Séneca están colocadas, respectivamente, las cosas comunes, o sea, las realidades sensibles, y aquellas que *quasi sunt*, es decir, los géneros de ser (como espacio o tiempo) que no gozan de una verdadera y propia subsistencia ontológica.

El esquema ontológico de impronta platonizante presentado en la *Epistula* 58 conoce una interesante aplicación en el ámbito de la doctrina de las causas, discutida en la *Epistula* 65. Aquí, tres de las entidades evocadas en la *Epistula* 58 son utilizadas como causas cosmológicas. Se trata de Dios que desempeña la función de causa eficiente (*id a quo = opifex*), de las ideas trascendentes que son causa paradigmática (*id ad quod = exemplar*) y de las formas inmanentes que desempeñan la función de causas formales (*id in quo = forma*). Pero en esta última *Epistula*, Séneca añade una observación de gran interés. Afirma, en efecto, que en el caso del artífice divino, es decir, Dios, la cuestión relativa a la colocación del modelo al cual dirige la mirada [es decir, si este modelo se encuentra dentro o fuera respecto a Dios (*foris... an intus*)], encuentra una respuesta inmediata: *haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet*, que significa que él *plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, inmortales, inmutabiles, infaticabiles*.

Como comentario de esta rápida panorámica sobre las concepciones platonizantes transmitidas por Séneca, parece observarse que los dos motivos teóricos, a los cuales se aludía antes, encuentran aquí efectivamente espacio: me refiero a la presencia de una clara jerarquía ontológica y a la acentuación del motivo teológico-personal, que se expresa tanto en la colocación prioritaria de Dios en la jerarquía presentada en *Epistula* 58 como en la colocación del modelo eidético en el intelecto de Dios, el cual posee en la propia mente la causa paradigmática del cosmos (*Ep.* 65)¹².

11. Podría aludir a la admisión, por parte de la fuente de Séneca, de un principio superior a Dios, o mejor de un primer Dios colocado por encima del Dios demiúrgico, según modelos teóricos destinados a imponerse en los siglos siguientes (por ejemplo, en Alcinoos y en Numenio). Cf. para esta brillante hipótesis que no es más que una conjetura, P. L. Donini, «L'eclettismo impossibile», 155-156.

12. Sobre la prioridad de Dios respecto a las ideas, en Séneca y en el medioplatonismo, cf.

Si este marco teórico general encuentra amplia confirmación en la lectura de los textos platónicos de los dos siglos siguientes, es preciso, con todo, admitir que la ontología medioplatónica está destinada a conocer un desarrollo poco lineal y que los esfuerzos dirigidos a resolver las cuestiones dejadas abiertas en los textos de Séneca originarán soluciones teóricas divergentes y, a veces, incluso opuestas. Por otra parte, el esquema jerárquico propuesto por Séneca no dejará nunca de proporcionar el marco teórico de referencia, dentro del cual tendrán cabida las opciones de cada uno de los pensadores. Con estas premisas se puede, finalmente, afrontar uno de los temas centrales de nuestra indagación: la cuestión acerca de la existencia de una jerarquía dentro del mundo divino.

III. ¿CUÁNTOS ΘΕΟΙ? UNA TEOLOGÍA JERARQUIZADA

Está bastante difundida entre los estudiosos de hoy la convicción de que la teología medioplatónica presenta una disposición jerárquica, caracterizada por la admisión de dos divinidades al menos: un primer Dios, absolutamente trascendente y sin relaciones con el mundo, y un segundo Dios, principio de la generación del mundo, y, por tanto, idéntico al Demiurgo platónico. La trascendencia del Dios supremo es, sin embargo, diferente de aquella del Uno neoplatónico, en cuanto que no parece prever una colocación claramente metaontológica y metaepistémica. El primer Dios medioplatónico jamás es definido expresamente *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*¹³; más bien, con frecuencia es considerado como la expresión perfecta de la plenitud ontológica, como demuestra el calificativo *αὐτὸ ὄν* que le es atribuido, por ejemplo, por parte de Numenio, el cual —como veremos— parece expresar adecuadamente un punto de vista bastante difundido por los platónicos de este período. Por debajo de esta divinidad suprema, la cual resulta apartada ya de toda función cosmológica, se coloca un segundo Dios, explícitamente asimilado al Demiurgo platónico y, por tanto, investido de la tarea de «generar» el mundo y regular, en su caso, la existencia.

La posición descrita no representa, sin embargo, la única versión conocida por nosotros de la teología medioplatónica; antes bien, ni siquiera ésta es la más difundida. En realidad, la clara e inequívoca distinción entre un primer y segundo Dios, tal como la acabo de describir, se encuentra sólo en los testimonios que transmiten el pensamiento de Numenio. Es probable que un sistema teórico semejante se pueda adscribir

P. L. Donini, «Gli dei e il dio: la teologia greca», en M. Vegetti (ed.), *Il sapere degli antichi*, Torino 1993, 295-318, sobre todo 307ss.

13. Fórmula que da título al célebre artículo de J. Whittaker, «*Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*»: VC 23 (1969) 91-104.

también a otros autores como el Alcinoo del *Didascalicus*¹⁴ y, tal vez, Eudoro de Alejandría¹⁵, pero hace falta reconocer que sólo en Numenio conoce una formulación explícita.

La jerarquización del plano divino en dos momentos, con la consecuente separación entre primer Dios y Demiurgo no parece, en cambio, que se pueda atribuir a lo que Matthias Baltes ha definido como *die konservative Richtung des mittleren Platonismus*, refiriéndose a la orientación de aquellos autores, como Ático y Plutarco, que identificaron sin dificultad el Demiurgo del *Timeo* con el Bien de la *República* y rechazaron admitir una gradación jerárquica en el ámbito del mundo divino¹⁶.

Las diversas orientaciones teóricas a las que acabamos de hacer referencia pueden ser valoradas tomando como banco de pruebas las soluciones exegéticas lucubradas ante uno de los pasajes platónicos que dio origen a las jerarquías medio y neoplatónicas, es decir, al texto del *Timeo* en donde se contiene la famosa declaración según la cual «es una empresa encontrar al artífice y padre de este cosmos y, una vez encontrado, es imposible indicarlo a todos» (*Timeo* 28c 3-5). Considerada la importancia verdaderamente extraordinaria de este pasaje¹⁷, parece oportuno citarlo en su literalidad original:

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. [Es laborioso encontrar al artífice y padre de este universo y, una vez encontrado, es imposible hablar de él a todos.]

En la Antigüedad, como es sabido, esta afirmación estuvo en la base de casi todas las teorías que sostenían la naturaleza inefable e indecible del principio de la realidad, como demuestra ya Cicerón, el cual tergiversó exactamente en esa dirección el sentido del pasaje, llegando a sostener que Platón *in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*, mientras, en realidad, el filósofo se limita a decir que es difícil encontrar al artífice del mundo y que es imposible comunicarlo a todos¹⁸. Pero la

14. Como ha demostrado de modo convincente 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 the God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, 118-131 (el Albino del que se habla es en realidad Alcinoo).

15. Cf. a este respecto el ensayo de M. Bonazzi, «Eudoro di Alessandria e il 'Timeo' di Platone (a proposito di Simp., In Phys., p. 181, 7-30 Diels)», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002, 11-34.

16. M. Baltes, «Zur Philosophie des Platonikers Attikos», también editado en Id., *Διανοήματα. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig 1999, 81-111, sobre todo 84. Sobre el carácter «conservador» de la interpretación de Ático, cf. también M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002, 152.

17. E. Norden lo colocó como exergo en su memorable libro *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913.

18. Cicerón, *De natura deorum* I, 30. Sobre el malentendido en que incurre Cicerón son fundamentales las consideraciones de J. Whittaker, «APPHTOΣ KAI AKATOMASTOΣ», en H.

afirmación platónica estuvo también en el origen de las jerarquías teológicas, por lo menos de las que circularon en ambiente medioplatónico. Numenio nos ofrece un ejemplo emblemático de exégesis trascendentista y jerarquizante del pasaje. Según Proclo, en efecto:

Νουμίνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὁ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος¹⁹. [Numenio, en efecto, habiendo declarado tres dioses, llama padre al primero, artífice al segundo y producto al tercero. En efecto, según él, el cosmos es el tercer dios, de modo que, según él, el demiurgo es doble, el primer y segundo dioses, mientras que el producto demiúrgico es el tercer (dios).]

Antes de todo, Numenio —o la fuente de la cual bebe— invierte el orden de los términos, escribiendo *πατέρα καὶ ποιητὴν* allí donde el texto del *Timeo* dice *ποιητὴν καὶ πατέρα*²⁰. Se trata evidentemente de una inversión en función de la exégesis que Numenio se dispone a sostener. Asigna, en efecto, el calificativo de «padre» al primer Dios y el de «artífice» al segundo, dispuestos en secuencia jerárquica, reservando al tercer Dios, o sea, al cosmos, el título de producto (*ποίημα*) de la acción demiúrgica del segundo Dios. Esta última asimilación puede ser, de alguna manera, justificada por la referencia al célebre final del *Timeo* donde del cosmos se dice que representa un *θεὸς αἰσθητός* que es *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ*, o sea, imagen del Dios inteligible (92 C 7).

El texto de Numenio presenta una jerarquía basante clara que prevé en el vértice un Dios-padre, en el segundo lugar un Dios-artífice (cós-mico) y, en tercer lugar, un Dios-producto. El calificativo de «padre», asignado al Dios supremo, debería comportar la atribución al Dios demiúrgico del título de «hijo» (y, eventualmente, al cosmos el de «nieto»), conforme a una implicación que, como veremos más adelante, Numenio parece, en efecto, haber puesto en marcha. En verdad, la jerarquía del mundo divino imaginada por Numenio —que podría reproducir estructuras semejantes presentes quizás en Moderato y Eudoro— es el fruto de una exégesis combinada del pasaje antes mencionado del *Timeo* y de algunos célebres lugares del *corpus* platónico, en particular la primera hipótesis del *Parménides*, la sección del libro VI de la *República* en donde la idea del Bien es colocada *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, y los pasajes 323 D y

D. Blume y F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Dörrie, Münster 1983, 303-306.

19. Proclo, *In Timaeum* I, 303, 27ss Diehl = Numenio, fr. 21 Des Places. Cf. M. Baltes, «Numenios von Apamea und der Platonische Timaios», ahora también en *Διανοήματα*, 1-32, sobre todo 25ss y M. Frede, «Numenius», 1061.

20. Merece por ello el reproche de Proclo, *In Timaeum* I, 304, 8-9 Diehl. Se trata, como observa M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 224, de una inversión que «n'est pas innocente».

341 C-D contenidos respectivamente en las *Cartas* VI y VII, por citar sólo los más conocidos²¹.

Antes de examinar con detalle la naturaleza de estas tres divinidades y el tipo de relación que se puede establecer entre ellas, es oportuno tomar en consideración otra posible interpretación del pasaje del *Timeo*, muy diversa de la de Numenio, de modo que la peculiaridad de esta última pueda emerger más claramente.

En la II *Quaestio platonica*, Plutarco se pregunta por qué motivo Platón en el *Timeo* definió al Dios supremo «padre y artífice de todas las cosas» (Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπε)²². Al final de la *quaestio* ofrece una respuesta que debería reflejar su personal punto de vista. Plutarco explica que:

[...] ὅτι, δεῦτε ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οἰκείους καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον. ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδὲ ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. [... que, siendo dos las entidades de que está compuesto el cosmos, el cuerpo y el alma, Dios no engendró el cuerpo sino que, con la materia ya dispuesta, lo formó y armonizó, habiéndose servido de límites propios y figuras y habiendo determinado lo ilimitado. El alma, en cambio, que participa del intelecto, del raciocinio y del orden, no es un simple producto de Dios, sino que es parte; y no ha sido hecha por él, sino que depende y procede de él.]

Para Plutarco, el cosmos está constituido por dos entidades (o principios), el alma y el cuerpo. Dios es causa de ambas, pero de modo diverso. Él, en efecto, ordena y armoniza la materia (ὕλη) que le preexiste y, sirviéndose de límites y figuras, delimita el principio de indeterminación. Esto significa que Dios es causa demiúrgica del cuerpo del mundo y, por esta razón, es definido ποιητής por parte de Platón. Pero Dios es también causa del alma, aunque de manera totalmente distinta. El alma, en efecto, no es un simple producto de la actividad demiúrgica de Dios (οὐκ ἔργον τοῦ θεοῦ μόνον), sino que representa una «parte» de este último; o sea, Dios no es considerado tanto causa eficiente (ὑπ' αὐτοῦ), o sea, demiúrgica del alma, sino más bien principio constitutivo (ἐξ αὐτοῦ) a partir del cual el alma deriva y depende (ἀπ' αὐτοῦ). Mientras que respecto del cuerpo Dios es ποιητής, en relación con el alma es πατήρ, precisamente porque transmite a ésta una parte de sí, haciéndola de este

21. Cf. a este propósito M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 222.

22. Plutarco, *Platonicae quaestiones* II, 1000 E-1001 C. Sobre la estructura y el significado de la *quaestio* remito a F. Ferrari, «Dio: Padre e Artefice. La teologia di Plutarco in 'Plat. Quaest.' 2», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno Plutarco, Napoli 1996, 395-409. Sobre la presencia también en Plutarco de la inversión del orden de los dos apelativos, cf. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 91.

modo «hija» y asignándole un estatuto particular, producto de una derivación ontológica directa²³.

A diferencia de Numenio, que había asignado los dos apelativos platónicos a dos entidades diversas, o sea, al primer y segundo Dios, dispuestos en un preciso orden jerárquico, Plutarco atribuye los dos nombres a la misma divinidad, que es demiurgo del cuerpo y padre del alma del mundo. Según la visión de Plutarco, para determinar el significado de cada apelativo no cuenta el sujeto que lo lleva, que resulta siempre el mismo, o sea, Dios, sino el término sobre el cual se ejerce la acción de este sujeto divino, es decir, el cuerpo, o bien, el alma, y el tipo de acción, que es demiúrgica (ποιητής) en el caso del cuerpo y biológico-transmisiva (πατήρ) en el del alma. La solución plutarquea a este problema textual, que debía haber asumido los rasgos de un tópico entre los antiguos comentaristas de Platón, demuestra hasta qué punto fue escéptico ante la posibilidad de admitir una verdadera y propia jerarquía de lo divino²⁴. Comentando precisamente uno de los textos platónicos invocados con más frecuencia por los autores antiguos para mantener la tesis de la trascendencia e inefabilidad del principio, Plutarco presenta una teología sobria, decididamente ajena a los intentos de jerarquización. El Dios que ha ordenado el cosmos es el mismo que ha engendrado el alma: se trata de un Dios que es a la vez «artífice» y «padre», es decir, causa demiúrgico-eficiente y principio constitutivo del mundo²⁵.

Si se comparan las diferentes interpretaciones que Numenio y Plutarco han ofrecido del mismo pasaje, se puede valorar el grado de originalidad de ambas y, a la vez, la presencia, dentro del medioplatonismo, de diversas aproximaciones a los temas de la trascendencia y de la relación generativa de Dios con respecto al mundo. Como ya se ha dicho, la diferencia fundamental radica en el hecho de que Numenio explica

23. La «parte» de Dios que es transmitida al alma es muy probablemente la οὐσία ἀμέριστος que constituye la parte superior, divina e inteligible del alma del mundo. Cf. M. Baltes, «La dottrina dell'anima in Plutarco»: *Elenchos* 21(2000) 245-270, sobre todo 264ss. Cf. también M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 95.

24. En verdad, indicios de semejante jerarquía, con la admisión de un Dios supremo y absolutamente trascendente y de un segundo Dios demiúrgico, se encuentran aquí y allí en Plutarco. El texto más significativo a este respecto está ciertamente contenido en el mito de Sila en el *De facie in orbe lunae*. Pero el hecho mismo de que Plutarco haya recurrido a un mito para exponer una teología jerarquizada debería indicar que su actitud a este respecto era al menos de cautela, si no de escepticismo. Cf. P. L. Donini, «Il 'De facie' di Plutarco e la teologia medioplatonica», en S. Gersh y C. Kannegiessen (eds.), *Platonism in late Antiquity*, Notre Dame 1992, 103-113, y F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheroinea*, Napoli 1995, 257-259.

25. Por esto se ha hablado de «an anachronistic, an a-historical attempt to find support in the *Timaeus* for a basic theme of Stoic pantheism, and to reconcile this theme with the conception of the transcendent God»: cf. J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», ahora también en Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984 (ensayo n° XXVII). Sobre la naturaleza del Dios plutarqueo, sobre todo en relación con el cristiano, cf. F. E. Brenk, «Plutarch, Judaism and Christianity», en M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Essays presented to John Whittaker, Aldershot 1997, 97-117.

los dos apelativos refiriéndolos a dos sujetos diversos, mientras que Plutarco los entiende como alusiones al diferente tipo de acción que el mismo Dios ejercita en relación con dos entidades distintas, el cuerpo y el alma²⁶.

Entre los medioplatónicos, una solución similar a la de Numenio fue adoptada probablemente por Alcino en su *Didascalicus*, donde parece que se encuentran huellas evidentes de la distinción entre un primer Dios, absolutamente trascendente, y un segundo Dios demiúrgico²⁷; la dirección de Plutarco, para el cual existe un único Dios, ha sido, en cambio, seguida por Ático y por todos aquellos autores que identificaron la idea del Bien de la *República* con el Demiurgo del *Timeo*. En este segundo caso, como se ha observado, el mundo puede, en cierta medida, ser considerado «hijo de Dios», porque su alma deriva directamente de Dios, al estar constituida por una parte de la sustancia divina. En el caso de la perspectiva jerárquica de Numenio, por el contrario, el mundo es puesto a una distancia abismal respecto al Dios supremo, y sólo a través de la presencia de un segundo Dios —a veces, definido «hijo»— se puede restablecer una relación de filiación, aunque sea indirecta.

IV. DIOS PADRE Y DIOS HIJO EN LA TEOLOGÍA MEDIOPLATÓNICA

En el Fragmento 21 de la colección Des Places, Proclo reprocha a Numenio el haberse expresado en estilo trágico (*λέγει προστραγγιδῶν*) cuando, a propósito de los tres dioses antes mencionados (primer Dios, Demiurgo y cosmos), ha hablado respectivamente de *πάππος*, *ἔγγονος* y *ἀπόγονος*, o sea, de abuelo, nieto y biznieto o descendiente lejano. Un reproche análogo hace Proclo a Arpocración de Argos, alumno tal vez de Ático; también él, sobre las huellas de Numenio, habría admitido tres dioses, a cada uno de los cuales les habría asignado después personajes de la mitología tradicional: Urano y Cronos al primer Dios, que es «padre», Zeus y Zen al segundo, en el papel de «hijo», mientras el tercer Dios, o sea, el «biznieto» (*ἀπόγονος*), lo identificaría con el cielo y el cosmos. Sin embargo, siempre según Proclo, Arpocración había mezclado después los nombres, llamando Zeus al primer Dios y arconte al segundo, con la consecuencia de que «llegue a ser la misma cosa padre, hijo y nieto»²⁸.

26. Además del ensayo de Whittaker citado en la nota anterior, véase también mi trabajo «La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos*, 77-91, sobre todo 82-84.

27. Según la interpretación propuesta por P. L. Donini, «La connaissance de Dieu»; véase también el ensayo de M. Abbate, «Non-dicibilità del 'Primo Dio' e via remotionis nel cap. X del *Didaskalikos*», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos*, 55-75.

28. Proclo, *In Timaeum* I, 304, 22-305, 6 Diehl = Arpocración, fr. 14 Dillon = T. 22 Gioè. Sobre el testimonio de Proclo véase el comentario *ad locum* de A. Gioè, *Filosofi medio-platonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocracione*, Napoli 2002, 480-484.

Dejando a un lado a Arpocración, que permanece como una figura envuelta en el misterio a causa de la escasez de noticias en nuestro poder, se puede observar a propósito de Numenio que, sirviéndose de estos tres apelativos, ha querido subrayar la distancia que separa al Demiurgo del Dios supremo y también la que media entre el mundo y el Demiurgo. Hace falta, con todo, precisar que la misma atribución a Numenio de tres divinidades resulta poco segura. Ésta se basa en el testimonio de Proclo, pero no parece encontrar confirmación en las palabras (o sea, en los fragmentos) del filósofo siríaco, que más bien habría tratado de identificar el segundo y el tercer Dios: ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δευτέρως καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς²⁹. Para el objetivo de nuestra investigación, la cuestión puede ponerse entre paréntesis. Es, en cambio, oportuno concentrar la atención sobre la naturaleza de los primeros dos dioses y sobre el tipo de actividad que Numenio parece haberles encomendado.

El documento más significativo a tal propósito está constituido por el fragmento 16 Des Places, citado por Eusebio en su *Praeparatio evangelica*. El texto merece ser transcrito en el original, al menos en su primera parte:

Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἰδέα, ταύτης δ' ὁμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὑρηται ὦν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. [...] Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἐστὶν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοἀγαθόν, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ³⁰. [Si el ser, la idea, es inteligible, y se conviene que el intelecto es anterior a ella y causa de ella, se concluye que este mismo es el Bien. Porque si el Demiurgo es Dios de la generación, es suficiente que el Bien sea principio del ser. (...) Y si precisamente el Demiurgo de la generación es bueno, indudablemente también el Demiurgo del ser será el Bien en sí mismo, connatural al ser.]

El razonamiento de Numenio se podría esquematizar en los siguientes términos. Si el ser auténtico, es decir, la idea platónica, representa una realidad inteligible (νοητόν), entonces hace falta reconocer que el intelecto le precede (πρεσβύτερον), o sea, es superior y, por tanto, causa. Este mismo intelecto es después idéntico al Bien que, en efecto, en el libro VI de la *República* resultaba causa de las ideas y, por eso, superior a ellas. Todo esto significa —prosigue Numenio— que, si el segundo Dios es artífice de la generación, el primer Dios, o sea, el Bien, debe resultar el principio del ser (τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή). De este modo, se ex-

29. Numenio, fr. 11 Des Places. Sobre la posibilidad de continuar asignando a Numenio tres divinidades distintas, cf. M. Frede, «Numenius», 1055ss. La solución de Frede es brillante pero extremadamente especulativa. Cf. también M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 229.

30. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XI, 22, 3-5 = Fr. 16 Des Places = Test. 128. 1 Dörrie-Baltes. Sobre el pasaje véase el comentario de M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 265-269. Importantes observaciones también en M. Frede, «Numenius», 1062ss.

plica por qué el Demiurgo de la generación haya sido definido por Platón como «bueno» (*ἀγαθός*), mientras que el Demiurgo del ser, es decir, el primer Dios, es identificado sin más con el Bien en sí mismo (*αὐτοάγαθον*), o sea, con la idea del Bien, como se precisa en otro testimonio³¹. El primer Dios está unido por naturaleza al ser (*σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ*), probablemente porque constituye su causa generativa. Numenio, concluyendo su razonamiento, añade que el segundo Dios, demiurgo del cosmos, está en relación mimética con respecto al primer Dios, exactamente como la generación es imitación, o sea, *μίμησις* del ser. Nótese que el reclamo a la diferencia entre *ἀγαθός*, como predicado del Dios demiúrgico, y *ἀγαθόν* o *αὐτοάγαθον*, como nombre propio del principio supremo, constituye uno de los argumentos invocados más a menudo por los partidarios de la tesis que niega la identificabilidad del Demiurgo del *Timeo* con la idea del Bien de la *República*: el segundo Dios —se aclara en el fr. 19— no es bueno *παρ' ἑαυτοῦ*, o sea, en virtud de sí mismo, sino *παρὰ δὲ τοῦ πρώτου*, es decir, porque toma del primer Dios esta bondad, en cuanto participa de él, o mejor, de la bondad de él³². En este sentido —y probablemente sólo en este sentido— se puede hablar de una generación del segundo Dios por obra del primero: se trata de una generación que tiene lugar según los cánones del esquema teórico más tradicional de matriz platónica, o sea, por «participación» (*μετουσία*) del Demiurgo (hijo) en la bondad del primer Dios (padre).

Hace falta reconocer que los textos tomados en consideración hasta ahora, no consienten aún indicar con suficiente precisión la naturaleza de las dos divinidades principales y el tipo de relación que las une. En el caso de Numenio, que es, sin duda, el autor más interesante y libre de prejuicios entre aquellos que han propuesto una gradación jerárquica del mundo divino, los problemas relacionados con la determinación de la naturaleza y de las actividades del primer y del segundo Dios parecen formidables y, en ciertos aspectos, incluso insolubles, por lo menos con la base documental de que disponemos. Por una parte, en efecto, el primer Dios, en cuanto idéntico al Bien —y, por tanto, causa de ser y de intelecto— debería resultar más allá de ambos, es decir, *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας* y, tal vez, incluso incognoscible (*ἀγνωοῦμενος*). Desde esta perspectiva, es identificado también con el Uno, en la conclusión del fr. 19, donde Numenio sostiene que Platón habría afirmado precisamente que *τὸ ἀγαθόν ἐστι ἓν*. Por otra parte, en cambio, el primer Dios es también definido expresamente *πρώτος νοῦς*, *αὐτόν*, o sea, primer intelecto y ser en sí. En este segundo sentido, el primer dios parece pertenecer con todo derecho a la dimensión ontológica y epistémica, aunque sea como límite extremo. En pocas palabras: el Dios supremo de Numenio pare-

31. Numenio, Fr. 20 (Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XI, 22, 9-10). Cf. a este propósito M. Zambon, *Porphyre et moyen-platonisme*, 224.

32. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XI, 22, 6ss = Numenio, fr. 19 Des Places.

ce tener con la dimensión ontológica y epistémica una relación ambigua y contradictoria, una relación que es a la vez de inclusión y de superioridad³³. Se ha propuesto superar, al menos parcialmente, esta contradicción, observando que el primer Dios, considerado en sí mismo, se sitúa más allá del ser y del intelecto, pero, en cuanto causa de ambos, conserva con ellos una cierta relación estructural. La causa debe poseer, aunque sea en forma absoluta y prototípica, las determinaciones de aquello de lo que es causa³⁴. Se trata de aplicar al primer Dios de Numenio el principio de la continuidad ontológica entre causa y efecto: Dios es ser en cuanto posee en sí, en su perfecta unidad y en modo indiferenciado, todos los seres, o sea, todas las ideas. Sin embargo, sólo en el pensamiento del Demiurgo esta unidad indiferenciada se transforma en un cosmos eidético articulado y múltiple³⁵.

Se trata, sin duda, de una sugerencia exegética interesante. Tal vez demasiado especulativa, pero digna de ser considerada y eventualmente profundizada y precisada. Permanece el hecho de que al primer Dios se le asigna un cierto tipo de actividad noética, por medio de la cual debería dar vida al ser inteligible. El documento más significativo nos lo proporciona el fr. 22 Des Places, transmitido una vez más por Proclo. Comentando el célebre y misterioso pasaje del *Timeo* donde se dice que el intelecto contempla las ideas que se encuentran en el viviente en sí y decide que las mismas deben encontrarse también en el cosmos (39 E 7-9), Numenio «hace corresponder (τάττει) el primer Dios al viviente en sí (τὸ ὅ ἐστι ζῶον), y dice que piensa recurriendo a la ayuda del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν), y hace corresponder el segundo al intelecto y dice que este segundo produce (δημιουργεῖν) recurriendo a la ayuda del tercero».

Numenio postula, pues, la existencia de tres niveles de lo divino. El primer Dios se corresponde con el viviente en sí del *Timeo*, o sea, con la totalidad unificada y activa del cosmos inteligible; piensa noéticamente, pero lo hace sólo gracias a la ayuda del segundo Dios; éste, que no puede ser más que el Demiurgo, contempla desde fuera al viviente en sí; además, crea el mundo sirviéndose de un tercer Dios, que en este pasaje parece distinto de él, pero que en otros llega a ser uno con él.

Como decíamos, los problemas implicados en este pasaje son verdaderamente formidables y quizás insolubles. Dejando aparte el significado que estas líneas debían de tener en Platón, a propósito de Numenio

33. Cf. a este propósito las felices observaciones de M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 223.

34. El primer Dios de Numenio, exactamente como el Dios de Orígenes, más que con el ser se identifica con la fuente primaria del ser: cf. G. Filoramo, «Dio e gli dei: la teologia giudaico-cristiana», en M. Vegetti (ed.), *Il sapere degli antichi*, 319-328, sobre todo 325.

35. Esta es más o menos la interpretación de M. Frede, «Numenius», 1062ss, retomada por M. Bonazzi, «Plotino e la tradizione pitagorica», en AA.VV., *ΣΥΝΟΨΙΑΙ. Seminari di filologia filosofica antica: Acme* 53 (2000) 38, 73, sobre todo 60-63.

se puede notar lo siguiente. El primer Dios está dotado de una forma de actividad; en efecto, es un viviente; en cuanto tal es activo y su actividad consiste ciertamente en el pensar noéticamente. Sin embargo —añade ciertamente con misterio Numenio— piensa gracias a la ayuda del segundo Dios. Qué cosa sea esta *πρόσχησις*, si tal vez se remonte a Numenio y no a Proclo, es verdaderamente difícil establecerlo³⁶. A modo de hipótesis puramente, se podría sostener que el primer Dios, en cuanto idéntico al Bien-Uno, es simple³⁷; no obstante, en cuanto asimilado al viviente del *Timeo*, debe resultar no sólo activo sino también, en cierto modo, múltiple, no siendo el viviente otra cosa que la totalidad unificada del cosmos eidético. Ahora bien, su actividad no puede ser más que la de pensar, dado que no existe tipo de actividad superior al pensamiento; deberá tratarse además de un pensamiento reflexivo, dirigido a sí mismo, porque no hay realidad superior a la cual él pueda dirigirse; la multiplicidad de este primer Dios no puede ser más que multiplicidad unificada, como la del Bien-Uno, que contiene en sí, en cuanto causa, todas las ideas. La combinación de todos estos elementos debería de conducir a atribuir a Numenio una concepción en la cual el primer Dios se piensa a sí mismo, pero al hacerlo, piensa también la totalidad unificada del mundo de las ideas, que él contiene de modo indiferenciado. Esta unidad indiferenciada adquiere la forma de una multiplicidad articulada sólo en el momento en que es intuita noéticamente por el segundo Dios, cuya ayuda al primer Dios consiste en transformar la absoluta comprensión ontológica de este último en una multiplicidad inteligible que resulte transferible al cosmos, o sea, al tercer Dios. De este modo, se comprende cómo el primer Dios puede ser definido «primer intelecto» y «ser en sí», pero contemporáneamente también superior al intelecto demiúrgico y al ser eidético. Por lo demás, la superioridad del primer Dios no se pondría en discusión a causa de la ayuda que le presta el segundo Dios, puesto que este segundo Dios depende ontológicamente del Dios supremo que, por participación, le confiere su bondad.

Para Numenio, como hemos visto, el primer Dios es padre y, por eso, también generador. Según la proporción establecida en el fr. 16, así como el segundo Dios es artífice del cosmos sensible, así también el primer Dios engendra ontológicamente el ser, o sea, el mundo de las ideas. Dado que su actividad consiste en el pensamiento noético o en algo análogo al pensamiento noético es evidente que podrá generar el ser sólo por medio del pensamiento³⁸. En los testimonios y en los fragmentos su-

36. Como reconocen J. Dillon, *The Middle Platonists*, 372, y P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 145.

37. Como se deduce del fr. 11, donde se dice del primer Dios que, permaneciendo en sí mismo, es simple (ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὄν ἀπλοῦς): cf. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 228.

38. Pero sobre la posibilidad de identificar el Bien con el Intelecto supremo parece prudente M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 230.

pérsites de Numenio no se encuentran indicaciones precisas sobre el *modus quo* de esta generación ontológica. Pero la comparación con el capítulo X del *Didascalicus* de Alcinoo, el otro autor medioplatónico que distinguió el primer Dios (intelecto supremo) del intelecto demiúrgico, proporciona tal vez algún elemento interesante para comprender este núcleo teórico. Alcinoo explica que:

Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον. ἑαυτὸν ἄν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει. [Dado que el primer intelecto es sumamente bello, es necesario que lo sea también lo inteligido por él; y no hay nada más bello que él. Entonces se pensaría siempre a sí mismo, es decir, sus propios pensamientos, y su actividad misma es la idea.]

La secuencia del razonamiento es lineal: dado que el primer intelecto es bello en máximo grado (κάλλιστος), es necesario que también el objeto, es decir, el νοητὸν, de su pensamiento sea máximamente bello; pero, como no existe nada más bello que él mismo, el primer intelecto no puede pensar noéticamente más que a sí mismo, es decir, a sus pensamientos (τὰ ἑαυτοῦ νοήματα); este tipo de actividad autorreflexiva se identifica con la idea, o sea, con el ser³⁹.

En un documento cronológicamente contemporáneo a Numenio, en el ámbito de un contexto teórico muy similar, el proceso de causación ontológica del Dios-padre asume contornos más definidos. La idea se configura como el producto de la actividad de Dios, es decir, como ἐνέργεια τοῦ θεοῦ. El proceso de fundación del ser de las ideas en la actividad del intelecto supremo, que en los textos de Numenio permanecía en un nivel de expresión aún implícito, parece conocer en este pasaje del *Didascalicus* una formulación absolutamente clara e inequívoca.

Admitido que en los autores medioplatónicos con propensión a distinguir el intelecto divino supremo del intelecto demiúrgico la actividad generativa del primer Dios es de naturaleza noética y que las ideas constituyen actos de su pensamiento reflexivo, parece natural preguntarse cuál era la posición de los filósofos medioplatónicos que negaron una distinción entre el primer y segundo Dios. ¿Fundaron también ellos el ser del mundo de las ideas en la actividad noética del Intelecto divino, para ellos idéntico con el Demiurgo y con la idea de Bien? Creo haber demostrado más de una vez que en el caso de Plutarco la pregunta formulada exige una respuesta negativa. Sin embargo, a los intentos —a veces, incluso ingeniosos— de atribuirle la doctrina de las ideas como «pensamientos de Dios», los textos de que disponemos continúan opo-

39. Alcinoo, *Didascalicus*, 164, 27-31 Whitaker. El καὶ de la línea 29 es probablemente explicativo y presupone una especie de identidad dinámica entre el intelecto supremo y sus pensamientos. Cf. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd 5, 241 y n. 49; y M. Abbate, «Non dicibilità del Primo Dio», 60-61 y n. 15.

niendo una resistencia pertinaz y no se prestan a semejante atribución. Sin duda, es probable que también en Plutarco las ideas sean pensamientos de Dios, pero sólo en cuanto éstas representan el objeto del pensamiento del intelecto divino, y no en cuanto su ser depende ontológicamente de este pensamiento o las ideas se identifiquen con él. Con otras palabras, no existen indicios que nos permitan asignar también al filósofo de Queronea la concepción según la cual las ideas representan el producto de la actividad noética de Dios, el cual, pensándose a sí mismo, piensa contemporáneamente también las ideas, a las cuales da de esta manera la vida⁴⁰.

También Ático, el otro representante de la «tendencia conservadora» del medioplatonismo, parece haber renunciado a esta concepción. Él identifica sin más la idea del Bien con el Demiurgo (fr. 12); y, a pesar de admitir que las ideas son τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα (fr. 9, 40), considera su consistencia ontológica como independiente de la del Intelecto, una vez que éstas se entienden explícitamente como κεχωρισμένα τοῦ νοῦ καθ' αὐτὰς ὑπεστήκασιν (28, 2ss)⁴¹. Las dos afirmaciones pueden conciliarse sólo si se admite que las ideas son «pensamientos de Dios» en cuanto objeto del pensamiento de este último (que es ciertamente superior al modelo eidético, como se desprende del fr. 34), pero no en cuanto producidas ontológicamente por el Intelecto, como sucede, en cambio, en el *Didascalicus* y, casi con certeza, en Numenio. En efecto, para Ático el lugar metafísico de las ideas no debería ser el Intelecto divino, sino el alma, como ha sugerido Matthias Baltes⁴².

V. CONCLUSIONES: EL TEMA DE LA FILIACIÓN EN EL MEDIOPLATONISMO

Al final de esta rápida panorámica sobre algunas versiones de la teología medioplatónica⁴³, me parece que se pueden formular algunas consideraciones relativas al tema general del que se ocupa el presente volumen. En los textos medioplatónicos examinados no parece que haya huella del motivo de la filiación en su significado de relación del Dios-hijo, sal-

40. He argumentado esta posición en diversas ocasiones: por ejemplo, F. Ferrari, «La teoria delle idee in Plutarco»: *Elenchos* 17 (1996) 121-142, sobre todo 133ss y especialmente en «Πρόνοια πλατωνικά και νόησις νοήσεως aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la IPS, Madrid 1999, 63-77, sobre todo 70-72.

41. La edición de referencia es la de Des Places (Paris 1977). Sobre la ontología de Ático véase M. Baltes, «Zur Philosophie des Platonikers Attikos», 83-95, y M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, 154ss.

42. Cf. las páginas 96-110 del artículo citado en la nota anterior.

43. De la que está ausente una figura como la de Filón de Alejandría, cuya posición respecto a la relación entre Dios, ideas, *logos* y mundo merece ser considerada por separado: cf. J. Dillon, *The Middle Platonists*, 155-166.

vador del hombre, con respecto a Dios-padre. Para los filósofos medio-platónicos —como quizás para los primeros teólogos cristianos— el tema de la filiación no se inserta en un ámbito soteriológico, sino en uno claramente cosmológico⁴⁴. Con apoyo en un celeberrimo pasaje del *Timeo*, el Dios supremo es definido a menudo «padre», pero no del hombre sino del mundo y, eventualmente, del segundo Dios. En las versiones menos radicales de la teología medioplatónica —por ejemplo, en Plutarco— este Dios, idéntico al Demiurgo, es padre del mundo en cuanto que una parte suya está presente en el alma cósmica. La continuidad entre Dios y mundo, implícita en la metáfora de la generación biológica, no debe, sin embargo, esconder la naturaleza trascendente de la divinidad, que ningún platónico llega a poner en discusión o siquiera sólo a debilitar. En un pasaje interesante del *De Iside*, Plutarco hace hincapié en la trascendencia de Dios con respecto al mundo, aludiendo al mito del Dios Osiris, el cual tendría dos aspectos, el alma, trascendente y separada, y el cuerpo, divisible e inmerso en la materia. El alma representa probablemente el $\nu\omicron\delta\varsigma$ divino, mientras que el cuerpo tendría que poder identificarse con el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ inmanente, es decir, con el conjunto de principios racionalizadores (de naturaleza matemática) que entran en la composición del mundo⁴⁵. Al menos ha de mencionarse que el motivo de la generación del *logos* por parte de Dios-padre constituye uno de los temas característicos de la noción cristiana de filiación.

En las versiones trascendentísticas, en cambio —es decir, en autores como Numenio y Alcino—, el Dios supremo es definido «padre», siempre sobre la base del *Timeo*, pero no tanto del cosmos sino de todas las cosas. Él es, por tanto, directamente «padre» de las ideas (o sea, del mundo del ser) y, por medio de las ideas y del Demiurgo «artífice», puede ser considerado padre también de las otras cosas. Se trata de un Dios lejano y trascendente, no pocas veces considerado incognoscible, inefable, inexpresable, que aparece totalmente apartado de las tareas cósmico-demiúrgicas y está, por ello, en condiciones ontológicas de generar el mundo de las ideas.

Todas las versiones de la teología medioplatónica tienen una deuda consistente respecto al *Timeo*, hasta el punto de que cada una de las soluciones teóricas parecen originarse en la forma de exégesis de cada uno de los pasajes del diálogo platónico. Es natural que los autores se acercaran al texto del *Timeo* con convicciones teóricas bien precisas. Pero ante sus ojos resultaba fundamental poder demostrar que tales convicciones correspondían exactamente con aquello que se podía leer, por medio de una exégesis correcta, en los textos de Platón⁴⁶.

44. Cf. G. Filoramo, «Dio e gli dei», 325.

45. Plutarco, *De Iside et Osiride* 373 A-B. Sobre el pasaje, cf. las interpretaciones de J. Dillon, *The Middle Platonists*, 200, y F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, 130-135.

46. Estoy agradecido a Pier Luigi Donini por haber leído y comentado una primera versión de este artículo.