

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

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

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
16, 17 y 18 de noviembre de 2009
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la <i>Eneida</i> : <i>Vicente Cristóbal</i>	17
El misterioso <i>puer</i> de la Égloga IV de Virgilio: <i>Vicente Cristóbal</i>	35
Modelos de madres en las <i>Metamorfosis</i> de Ovidio: <i>María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias</i>	59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: <i>Véronique Boudon-Millot</i>	85
Alejandro de Afrodísia y la generación del universo: <i>Andrea Rescigno</i>	101

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: <i>Heinz-Josef Fabry</i>	125
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: <i>Bernard Pouderon</i>	151
La filiación en la <i>Oratio ad Graecos</i> de Taciano: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	171
La filiación en la <i>Epistula Apostolorum</i> : <i>Enrico Norelli</i>	207
Cristo Padre en la literatura martirial: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i>	257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: <i>Attilio Mastrocinque</i>	291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano prenicensino: <i>Margherita Cecchelli</i>	301
<i>Índice bíblico</i>	323
<i>Índice onomástico</i>	327

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

ABREVIATURAS UTILIZADAS

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

CULTURA PAGANA

ALEJANDRO DE AFRODISIA Y LA GENERACIÓN DEL UNIVERSO

Andrea Rescigno

Universidad de Salerno

El tema de la naturaleza generada o ingenerada, corruptible o incorruptible del universo se encuentra desde luego entre aquellos que mayormente han opuesto a platónicos y aristotélicos, partidarios de los argumentos, todavía no conclusivos, contenidos en los dos escritos a partir de los cuales se podía colegir con mayor seguridad la doctrina de Platón y Aristóteles en la materia: el *Timeo*, por una parte, el *De caelo*, por otra. En efecto, no es casualidad que las principales cuestiones cosmológicas afrontadas por Aristóteles en los dos primeros libros del *De caelo* y que constituyen en buena medida una réplica directa a la doctrina del *Timeo* de Platón continúen figurando en los elencos de cuestiones dilemáticas redactados en el seno de una u otra escuela. Confróntense, por ejemplo, las listas casi contemporáneas del platónico Galeno¹ y la del mayor de los peripatéticos de su tiempo, Alejandro de Afrodisia². Se notará una coincidencia significativa entre muchos de los interrogantes: el carácter generado o no generado del universo, la presencia o ausencia del vacío fuera del cosmos, la finitud o infinitud del universo, la existencia de otros univer-

1. Cf. *De placitis Hippocratis et Platonis* 9, 7, 11, 4-13, 1: οὐ γὰρ δὴ, ὡς περ γεγονέναι τὸν κόσμον ἢ μὴ γεγονέναι ζητεῖν ἀχρηστον, οὕτω καὶ περὶ προνοίας καὶ θεῶν. ὅτι γὰρ ἐστὶ τι κρείττον ἀνθρώπου δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ κατὰ τὸν κόσμον, ἅπασιν ἡμῖν ζητεῖσθαι βέλτιον, οὐ μὴν, ὅποιοί τινές εἰσι τὴν οὐσίαν οἱ θεοί, πότερον ἀσώματος παντάπασιν ἢ καθάπερ ἡμεῖς, οὕτω καὶ αὐτοὶ μετὰ σωμάτων, ἀναγκαῖον σκοπεῖσθαι. Pero veáanse también los otros lugares en los que las listas de Galeno reproducen una διαφωνία irremediable entre algunas tesis cosmológicas que hacen problemática una κρίσις al respecto: *De plac. Hipp. Plat.* 9, 6, 20; 9, 7, 9.

2. Cf. *Ethicae quaestiones* 15 (ed. Bruns, 136, 16-25), trad. ingl. en R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias Ethical Problems*, London 1990, 47; *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* 19, 11-14 (ed. Wallies); 75, 27-76, 1; 76, 9-15; 171, 14-19. Para su relación con los elencos de Galeno y con otros lugares de Alejandro de Afrodisia, cf. A. Rescigno, «Alessandro di Afrodisia in Arist. *De caelo* 279b17-280a27: qualche considerazione», en G. Abbamonte, A. Rescigno, A., R. Rossi (eds.), *Satura. Collectanea philologica Italo Gallo ab amicis discipulisque dicata*, Napoli 1999, 208-210.

sos y su número. Si bien cada una de las investigaciones constituye a menudo un notable desarrollo de hipótesis iniciales, debemos limitar nuestro interés desgraciadamente a la inclusión en los elencos de la cuestión referida a la generación del universo. Y si su presencia se justifica también porque ya había sido caracterizada por Aristóteles en los *Topici* como ejemplo de πρόβλημα φυσικόν³, su asimilación a otras indagaciones de carácter igualmente dilemático parece deberse en cambio a una iniciativa de escuela. Es bastante probable, de hecho, que los argumentos aducidos por Aristóteles en el *De caelo* a favor de la eternidad *a parte ante* y *a parte post* del universo no fueran considerados tan resolutivos como para permitir eliminar la cuestión de las listas. A ello se añade el hecho de que en el seno del propio platonismo se enfrentaron interpretaciones divergentes de la cosmogonía del *Timeo*, de las cuales dependían posiciones generacionistas o eternalistas⁴. La ambigüedad de algunos lugares del *Timeo* permitía, efectivamente, elegir entre adherirse a una u otra línea exegética sin exponerse a una refutación definitiva. Y en realidad algunos pasajes del diálogo platónico representan el punto de partida de un debate que tiene en el *De caelo* de Aristóteles la primera y más directa de las réplicas de que tenemos noticia.

En su comentario al Περί οὐρανοῦ, como era previsible, Alejandro de Afrodisia retoma los argumentos de Aristóteles, los discute, los somete a objeciones reales o sólo hipotéticas, los amplía, pero sobre todo los actualiza respecto a las réplicas formuladas en el período de tiempo comprendido entre los siglos II-I a. C y los siglos I-II d. C. En esta intervención limitaré mis consideraciones a la que fue probablemente la más debatida de estas cuestiones ligadas al tema de la generación y la más próxima a lo que en la antigüedad no cristiana puede entenderse por filiación, a saber, el nacimiento del universo. Sobre todo limitaré mi contribución a la profundización de algunos aspectos de la discusión, documentables gracias al trabajo sistemático de Alejandro de Afrodisia, contenido ya sea en las páginas de su comentario perdido al *De caelo* de Aristóteles, ya en sus escritos no estrictamente exegéticos, pero que reflejan su actividad ligada a la enseñanza y a la discusión de algunos puntos centrales de la doctrina de la escuela. No es pensable, obviamente, que yo pueda restituir una idea plena de la complejidad argumentativa que caracteriza el proceder dialéctico de Alejandro, consistente a menudo en insospechables e incompletas variaciones sobre el tema, destinadas a quedar priva-

3. 104b5-17; 105b24-25. Cf. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976, 5; Id., «Ἐγένεον (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?», en K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of ancient Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1996, 95-96; F. Franco Repellini, «Aristotele e l'eternità del κόσμος (de caelo I, 10)», en M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Accademia e Peripato*, Brescia 2002, 249-250.

4. Los estudios de Matthias Baltes en este campo de investigaciones, que me tocará citar de vez en cuando, representan una guía, no sólo insustituible, sino también difícilmente perfectible.

das de continuidad, a permanecer como meros apuntes problemáticos. Me veré obligado, en cambio, a una selección que, sin embargo, tendrá la ventaja de salvar los aspectos menos técnicos de la especulación de Alejandro en materia de cosmogénesis, mantenidos unidos y hechos casi interdependientes por la presencia del mismo interlocutor común, el medioplatonismo, en particular, la doctrina heterodoxa de Ático y Plutarco. Advertiremos, al final de la investigación, que el contexto filosófico en el cual intervino Alejandro de Afrodísia fue realmente fecundo.

Se puede empezar rastreando en Alejandro un residuo de aquella que puede considerarse una argumentación teológica polivalente y a la cual más tarde recurrirá ampliamente el neoplatonismo. Sabemos que algunos platónicos, decididos a atribuir a Platón una génesis real del universo, habían empleado *grosso modo* este tipo de argumentación. Sostener que el universo es ingenerado y eterno, y por tanto incorruptible por su propia naturaleza, comporta necesariamente la cancelación del ejercicio providente de Dios, es decir, la anulación de una acción que está en estrecha dependencia de su bondad, y que consiste también y sobre todo en haber creado el κόσμος y en sustraerlo constantemente a la destrucción⁵. Dios, privado, en efecto, de la función de ποιητής, de su función de causa eficiente del universo, cuya existencia ya no queda subordinada a la actividad demiúrgica, dejaría al mismo tiempo de ser ἀγαθός, porque su ἀγαθότης depende estrechamente de su realizarse como αἴτιον ποιητικόν del universo. Si se quiere evitar esta inadmisibile frustración del principio divino, es necesario hacer depender la existencia del universo, caracterizándolo como generado, de una δημιουργία, a su vez necesitada de la ἀγαθότης. Dicho con otras palabras: la consecuencia primera y más directa de un universo ingenerado e incorruptible es la desaparición de la πρόνοια, que Ático, siguiendo a Plutarco, entiende como αἴτια θεία. La formulación más clara de esta tesis se remonta, en efecto, sin duda a Ático, el antiaristotélico más implacable de su tiempo⁶; y está contenida en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea⁷. Todo el extracto es de notable interés, porque probablemente documenta el tipo de argumentación, si no la argumentación, contra la cual replicará Alejandro de Afrodísia. Ático justifica su postura

5. Lo que con una fórmula posterior pero quizá más eficaz se expresa como ἐπισκευαστή ἀθανασία y que es expresión ya platónica (*Polit.* 270a4-5: λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ) que el neoplatonismo preferirá utilizar para indicar el particular tipo de incorruptibilidad al cual debe necesariamente recurrir la tesis generacionista.

6. Según la feliz definición de R. W. Sharples, «Aristotelian Theology after Aristotle», en A. Laks, D. Frede (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 2.

7. 15, 6, 1-17 (ed. Des Places, fr. 4). El extracto se abre con esta observación programática: Πρῶτον δὴ περὶ γενέσεως κόσμου σκοπῶν καὶ τῆς προνοίας τὸ μέγα τοῦτο καὶ πολυ-ωφέλεις δόγμα πάντα ζητεῖν ἀναγκαῖον ἡγούμενος καὶ λογισάμενος, ὅτι τῷ μὴ γενομένῳ οὔτε τινὸς ποιητοῦ οὔτε τινὸς κηδεμόνος πρὸς τὸ γενέσθαι καλῶς χρειά, ἵνα μὴ ἀποστερήσῃ τὸν κόσμον τῆς προνοίας ἀφείλετο τὸ ἀγέννητον αὐτοῦ.

recurriendo al texto del *Timeo*⁸; impugna la opción de algunos platónicos de entender en la cosmogonía del *Timeo* la génesis del universo como alegoría (ἐπι τοῦ σαφοῦς χροεῖα)⁹, porque esto paradójicamente constituye una defensa de los argumentos contenidos en el *De caelo* de Aristóteles. Platón, en cambio, según Ático, ha sostenido una génesis temporal, obra de un demiurgo capaz de ejercitar una δύναμις que, por una parte, produce la génesis del universo y, por otra, garantiza su incorruptibilidad, aun siendo generado. No hay, por tanto, según Ático, correspondencia necesaria entre γενητός y φθαρτός, por una parte, y ἀγέννητος y ἄφθαρτος, por otra. Aquí la referencia de Ático apunta sin duda a las combinaciones simétricas y asimétricas resultantes de la yuxtaposición de los cuatro términos, estudiadas por Aristóteles en los capítulos 11/12 del primer libro del *De caelo*¹⁰, donde el filósofo demuestra sistemáticamente que lo que se genera no puede no corromperse y que lo que no es susceptible de corrupción es *ipso facto* ingenerado, sin que haya otras posibles congruencias entre los cuatro términos (dicho sea incidentalmente, estas son las argumentaciones técnicas agudamente profundizadas por Alejandro que me encuentro obligado a dejar fuera de la discusión)¹¹. Pero, observa Ático, reconducir incondicionalmente la incorruptibilidad del universo a su carácter ingenerado significa privar a la divinidad de la posibilidad de ejercitar su ἀγαθότης y de preservar de la corrupción a un universo que haya tenido un principio temporal. La βούλησις divina, argumenta Ático, es sin duda superior a las leyes de la naturaleza, y el carácter incorruptible del universo no puede depender menos de un acto de voluntad del demiurgo que del hecho de que el universo sea ingenerado. En fin, según el medioplatónico, no puede valer la hipótesis de una realidad que se opone a la acción conservadora del demiurgo, de un principio que impida la continuidad providencial.

Ahora bien, la única reacción directa a estos principios que me es conocida, antes, obviamente, de la posterior de los neoplatónicos¹², es la contenida en un brevísimo y poco conocido pasaje del comentario de Alejandro de Afrodisia¹³ a los *Topici* de Aristóteles¹⁴. En cuanto fundada sobre un postulado indiscutible y por esto difícilmente atacable, a saber,

8. *Tim.* 30a3-6; 41b2-5.

9. *Pr. ev.* 15, 6, 4 (ed. Des Places, fr. 4, 23-24). Resulta ser sólo una de las numerosas variantes utilizadas por la tradición interpretativa para indicar la exégesis supraliteral de la cosmogonía del *Timeo*.

10. Útiles y desde luego inteligentes las páginas introductorias en Repellini, «Aristotele e l'eternità del κόσμος», 250-254.

11. Me permito, sin embargo, remitir al lector al comentario a propósito contenido en A. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia. Commentario al De caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, Amsterdam 2004, 616-685.

12. Cf. más adelante algún ejemplo en nota.

13. Ed. Wallies, 460, 3-5.

14. 145b21-33.

la existencia de la *πρόνοια* divina, reconocido con razones diversas por el mismo Alejandro, la prueba de Ático no podía ser puesta en dificultad sino demostrando su naturaleza de *argumentum reciprocum*. Tanto la generación como la conservación del universo, según el raciocinio de Ático, remiten al cuidado providencial del demiurgo y son su expresión máxima, a la cual no puede renunciarse sino aboliéndola *in toto*. Pero la providencia de Dios, replica Alejandro, debe cualificarse necesariamente con los atributos que son propios también de su *ἀγαθότης*, es decir, la eternidad y la inmutabilidad. Ahora bien, una creación en el tiempo, tal y como la concibe y defiende Ático, interrumpiría la continuidad inalterable de este principio y presupondría una variación en la naturaleza eternamente buena del θεός. Por decirlo de otra manera: si la génesis del universo manifiesta el ejercicio de la *ἀγαθότης*, su existencia parcial, en cambio, limita necesariamente esa misma *ἀγαθότης* e indica en esta *vacatio* temporal una pretérita no-bondad de Dios y por tanto muestra cómo el argumento de Ático funciona mejor *in contrariam partem*, esto es, en defensa del carácter ingenerado del universo. Esta de Alejandro parecería una prueba argumentativa inspirada en ciertas deducciones típicas del perdido *De philosophia* aristotélico. Una divinidad eternamente buena que regule su ‘creación’ *ab aeterno* no tendría ninguna necesidad de trastornar su autonomía. Toda alteración de su estado y, por tanto, sobre todo, una génesis de nuestro universo en el tiempo, implicaría una corrección, un defecto ético en el origen; y tal límite, en nuestro caso, denunciaría un inútil y poco explicable incremento de la *ἀγαθότης* divina, por definición no incrementable. Es interesante, en este punto, aunque también menos sugestivo, reconstruir los presupuestos que han estado en la base de este previsible vuelco de la argumentación de Ático llevado a cabo por Alejandro, que, tal y como ha sido brevemente enunciado, no se encuentra en ningún otro escrito del exegeta.

Alejandro, decíamos, está comentando¹⁵ un pasaje de los *Topici*¹⁶, donde está en cuestión cómo la definición le conviene a lo definido también *κατὰ χρόνον*, temporalmente. En el caso de lo que es eterno e incorruptible, en efecto, la definición debe tener valor para toda la duración, es decir, para los tres tiempos (pasado, presente, futuro); una definición que se limita a confirmar un solo aspecto cronológico entraría en desacuerdo con la naturaleza constitutiva de lo definido (justamente lo que es eterno). Así, quien definiera el τὸ αἰώνιον como αἰεὶ ἐσόμενον, como ‘lo que será siempre’, limitaría exclusivamente al futuro la validez de la afirmación, que resultaría así inadecuada *κατὰ χρόνον* para lo definido. Lo mismo sucedería si se definiese lo ἀθάνατον como τὸ νῦν ἄφθαρτον, porque entonces no estarían comprendidos en la definición ni el

15. Ed. Wallies, 459, 5-460, 2.

16. 145b21-33. Sobre el lugar, cf. el comentario de A. Zadro, *Aristotele. I Topici*, Napoli 1974, 487.

tiempo transcurrido ni el futuro¹⁷. Si entonces la fórmula τὸ νῦν ἀφθαρτον no debe entenderse como limitativa de la incorruptibilidad exclusivamente al presente, sino que debe referirse, κατὰ τὸ τρίτον σημαινόμενον, también al pasado y al futuro, entonces falla la correspondencia κατὰ τοῦνομα entre lo que entendemos con τὸ ἀθάνατον y lo que debe ser entendido con τὸ νῦν ἀφθαρτον. He aquí ahora el fragmento de Alejandro que nos interesa:

Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν λέγων διὰ τὸ τὸν θεὸν ἀγαθὸν εἶναι ἀμαρτάνει· οὐ γὰρ ὑγιές, εἰ γε ὁ μὲν κόσμος ἤρξατο, ὁ δὲ θεὸς ἀγαθός ἐστιν αἰεί.

Pero del mismo modo, también quien hace depender la formación del universo del hecho de que Dios es bueno se encuentra en un error. En efecto, no es sensato sostener, si el universo ha tenido un inicio, que Dios es siempre bueno.

Para explicarnos la presencia de esta observación dentro del comentario, debemos imaginar que Alejandro ha querido puntualizar que también el entender lo αἰώνιον como αἰεί ἐσόμενον en virtud de la ἀγαθότης divina no habría evitado el contraste entre una definición unilateral (*a parte post*) del τὸ αἰώνιον y la naturaleza misma de lo definido, «lo que es eterno en todas las direcciones [del tiempo]». Alejandro hace notar que se habría producido un contraste entre un universo que debe su origen a la bondad del demiurgo, y por esto está caracterizado por una existencia limitada *a parte ante*, y la bondad divina, que en cambio necesariamente debe considerarse eterna κατὰ τοὺς χρόνους πάντας, en todas las direcciones del tiempo. La ἀγαθότης divina, en efecto, según el principio expresado por Alejandro, debe concebirse como eternamente operante; si el universo ha tenido un inicio en el tiempo, entonces ha habido un período en el cual tal ἀγαθότης no ha ejercitado su actividad, y ello supone reconocer que ha sido defectiva en una dirección. *Quod non*. Obviamente esto, en vez de testimoniar en favor de la génesis del universo, se convierte, para Alejandro, en una prueba de su carácter ingenerado. De modo que el argumento de Alejandro, inicialmente ligado a los procedimientos puramente definitorios de los *Topici*, en un segundo momento adquiere el carácter ontológico con el que se repetirá más frecuentemente en la literatura filosófica sucesiva.

17. Cf. ed. Wallies, 459, 13-16: τὸ γὰρ νῦν ἀφθαρτον νῦν ἀθάνατον δηλοῖ, καὶ διαφωρεῖ κατὰ τὸν μέλλοντα καὶ παρεληλυθότα· ἀδηλον γὰρ εἰ καὶ μετὰ ταῦτα οὐ φθαρήσεται, ἢ εἰ πρῶην ἐφθαρεται· τὸ γὰρ ἀθάνατον αἰδίως ἐστὶν ἀθάνατον. No es extraño que falte el caso en el cual es definido como ἀφθαρτον sólo el tiempo pasado, en el sentido de que al τὸ αἰώνιον podría corresponder aquello a lo cual pertenece sólo la incorruptibilidad *a parte post*. La circunstancia podría explicarse por el hecho de que la hipótesis de un universo ingenerado y corruptible, en el cual debería traducirse una definición tan deficiente, no habría sido defendida nunca según la tradición exegética. Pero sobre esto hablaremos a continuación.

Es probable, sin embargo, que el principio medioplatónico deducido de la ἀγαθότης divina y que refutaba a los aristotélicos la anulación de la πρόνοια en presencia de un universo ingenerado y por su naturaleza incorruptible haya obligado a Alejandro a una demostración mucho más razonada. Objetar que la ἀγαθότης de Dios no podía sugerir más que una actividad providencial eterna e incensante y, por tanto, un universo igualmente eterno, so pena de una inevitable *deminutio dei*, no mostraba todavía cómo, en modo alguno anulada, debía concebirse entonces la providencia en un universo ingenerado e incorruptible. La insistencia de Alejandro en la formulación de una teoría de la πρόνοια que se percibe difundida y coherente en sus escritos confirma la importancia atribuida por el exegeta a la cuestión que liga generación del universo y providencia. Si no se quiere recurrir más obviamente al *De providentia* perdido en griego y conservado sólo en su traducción árabe¹⁸, podría ser suficiente también el exordio de la *Quaestio* 2, 19¹⁹, que confirma la estrechísima dependencia sentida por Alejandro entre γένεσις del universo y πρόνοια. El comentarista reconoce inicialmente que, si el universo es eterno por su naturaleza y por su naturaleza ordenado en la disposición en la cual resulta existir, no hay espacio para un ejercicio externo de la πρόνοια, y no puede ser el universo objeto de una providencia que precisamente Ático había caracterizado sobre todo como intervención «desde fuera». Después, sin embargo, el comentarista, corrigiendo la hipótesis inicial, observa cómo el universo, concebido en su conjunto, no tiene necesidad alguna de un τὸ προνοοῦν externo, no porque no se ejercite de hecho la providencia, sino porque, bajo este aspecto, resulta autónomo: es, en efecto, la parte del universo ingenerada e incorruptible la que desempeña el papel de τὸ προνοοῦν sobre la parte del cosmos expuesta a generación y corrupción. Sólo en estos términos se debe entender que es ejercitada la providencia en el universo²⁰.

18. M. Zonta, *Alessandro di Afrodizia. La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza* S. Fazzo (ed.), traducción del árabe de M. Zonta, Milano 1999; pero antes cf. H.-J. Ruland, *Die arabische Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias. Über die Vorsehung und Über das liberum Arbitrium*, Diss. Saarbrücken 1976. Sólo poseemos algunos extractos del griego original conservados por Cirilo de Alejandría en el *Contra Iulianum*, uno de los cuales no obstante tiene una indudable relevancia para la reconstrucción del contexto argumentativo del cual me estoy ocupando. Se trata de *Contra Iulianum* 2, 38, 16-25: Γράφει τοίνυν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀριστοτέλους μαθητῆς ἐν τῷ 'Περὶ προνοίας' οὕτω· «Τὸ δὲ λέγειν μὴ βούλεσθαι τὸν Θεὸν τῶν ἐνταῦθα προνοεῖν, παντελῶς ἀλλότριον Θεοῦ· φθόνου γὰρ τινοῦ καὶ παντάπασιν ἀτόπου φύσεως τὸ τὰ βελτίω μὴ ποιεῖν δυνάμενον. Ἐπειδὴ δὲ ἐκάτερον τούτων ἀλλότριον Θεοῦ, οὐτ' ἂν ἄμφω εἴη περὶ αὐτὸν οὔτε θάτερον. Λέιπεται τοίνυν τὸ καὶ δύνασθαι καὶ βούλεσθαι προνοεῖν τὸ θεῖον τῶν ἐνταῦθα· εἰ δὲ βούλεται τε καὶ δύναται, δῆλον ὡς καὶ προνοεῖ· οὐδὲν ἄρα οὐδὲ τῶν τυχόντων εὐλογον χωρὶς τῆς θείας γενέσεως γνῶμις τε καὶ βουλήσεως».

19. Ed. Bruns, 63, 8-28.

20. En realidad más significativa de lo que pudiera creerse. De una u otra hipótesis dependía el acercamiento de la doctrina aristotélica en esta materia a la platónica, para lo cual veáse la laboriosa página de Simplicio, *cael.* 142, 25-144, 4. En esta sede no es necesario profundizar en la relación que une al primer motor inmóvil con cada uno de los cielos, de cuyo movimiento dependería la supervivencia y la existencia ordenada de las realidades sublunares; el punto que

El argumento al cual recurre Alejandro en el comentario a los *Topici* ha estado después en el punto de mira de los exponentes del medioplatonismo, en particular de Ático, como se deduce no sólo del palmario contraste entre el fragmento de Ático conservado por Eusebio y el fragmento del comentario a los *Topici* de Alejandro, lo que ya constituiría por sí mismo una prueba aplastante de la relación entre los dos autores. Hay, además, por lo menos otras dos circunstancias, menos determinantes, ya puestas de manifiesto, que confirmarían cuanto se deduce a título de hipótesis sobre los protagonistas de esta polémica. Sobre todo un pasaje de las *Quaestiones* de Alejandro donde se repite la expresión τὸς τὰ Πλάτωνος μὲν ὑπισχομένους²¹. Según una hipótesis suficientemente compartida, en la fórmula se escondería una alusión al título del escrito de Ático en el cual están recogidos los extractos transmitidos por la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea; o, más que una alusión, una confirmación²². Si esto fuera verdad y si fuera igualmente real la paternidad de la *Quaestio*, entonces se vería confirmada la consulta directa por parte de Alejandro del escrito de Ático, y sería sobremanera probable que también el pasaje de los *Topici* constituya una réplica directa a las tesis del medioplatónico. En segundo lugar, hay que considerar otro pasaje de la misma *Quaestio*, una cita anónima recogida por Des Places, en cualidad de *dubium testimonium*, entre los fragmentos de Ático²³. Ahí se sostiene anónimamente, mediante una serie de ejemplos²⁴, la estrechísima relación que existe entre la divinidad y el τὸ προνοεῖν, según un vínculo en virtud del cual la supresión del uno implicaría la cancelación de la otra. Pero se ha visto antes cómo este principio constituye uno de los puntos de mayor relieve en la argumentación antiaristotélica de Ático²⁵; lo cual

nos interesa, en efecto, puede prescindir de esta especificación ulterior. Cf. recientemente de nuevo Sharples, «Aristotelian», 30-36.

21. 2, 21 (70, 33-72, 1).

22. Compartida, en fin, también por Des Places. Pero sobre la probable relación a distancia de los dos autores, cf. ahora también Sharples, en R. W. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100BC-200AD*, London 2007, 602, n. 30.

23. Figura como fr. 3 bis en la colección de Des Places.

24. Se trata de la estrechísima dependencia del *subiectum* de cualidades que hasta tal punto lo caracterizan que condicionan su existencia (la nieve y el frío o la blancura, el fuego y el calor, la miel y la dulzura, el alma y el movimiento), algunas de las cuales, inútil decirlo, se recogen como estereotipos en la literatura exegética. La confirmación más clamorosa, porque los que coinciden son los dos términos con los que se establece la analogía, está representada por Filón, *Leg. all.* 1, 5, 2-4: παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.

25. En verdad, no se comprende la presunta disparidad en el uso de la analogía. Lo que en efecto es criticado en la *quaestio* no es la analogía que por lo demás constituye una cita, sino el *modus tollens* que establece la eliminación del θεός una vez negada su función pronóica (existe Dios si existe la providencia; pero la providencia no existe; por tanto, no existe Dios), lo cual equivale a decir que la providencia es un ejercicio y no una cualidad intrínsecamente connatural al principio, operativa sólo en virtud de la menor o mayor participación en ese principio por parte de los entes del universo. Alejandro no critica la analogía que, antes bien, elige para ejemplificar cómo su principio puede obrar como «providencia» sin obrar. Este es el pasaje del *De providentia* (en la traducción de M. Zonta): «en efecto, lo que es caliente por naturaleza caliente por natu-

haría juzgar como plausible la identificación del anónimo de la *Quaestio* alejandrística con Ático y confirmaría cómo al menos este aspecto de la polémica creacionista del comentarista tenía un objetivo circunscrito en el ámbito de la exégesis medioplatónica de la cosmogonía del *Timeo* y del *De caelo*²⁶. Y si resulta difícil creer que los términos de la cuestión hayan sido introducidos por vez primera por parte de platónicos de la generación vecina a la de Ático y Plutarco, no es improbable que el motivo de la ἀγαθότης haya sido empleado sobre todo por parte de Ático y Plutarco en su función defensiva de la génesis real del universo²⁷.

raleza el objeto que esté cerca de él y es capaz de experimentar este calentamiento, sin realizar acción alguna respecto a aquel objeto: se limita, en efecto, a permanecer él mismo. Del mismo modo, también lo que se encuentra por naturaleza en el estado en el que se encuentra Dios hace que todas las cosas que están cerca de él, en la medida de su cercanía, participen de su potencia. En efecto, ellas participan del bien en la medida en que son capaces de recibirlo, a semejanza de las cosas que se calientan en virtud de su cercanía a lo que está caliente».

26. Trazas de la misma contraargumentación de Alejandro, quizá no más desarrollada ulteriormente por el comentador, más implícitas, pero no por esto menos eficaces en Plotino, hay en Porfirio, según refiere Proclo en el comentario al *Timeo* (I, 394, 12-16; pero cf. I, 367, 15-21). El motivo de la ἀγαθότης del demiurgo es utilizado por el neoplatónico para sostener la génesis extratemporal del universo, esto es, la naturaleza ingenerada del universo. También Porfirio, como Alejandro, emplea el argumento de la bondad del θεός en defensa de la eternidad del κόσμος, pero se debe añadir que mientras que tan sólo podemos conjeturar que el objetivo polémico de Alejandro ha sido Ático, en cambio tenemos la certeza de que el argumento de Porfirio constituye una réplica directa a Ático. Según Ático la génesis del universo se habría producido a continuación de la intervención demiúrgica sobre una materia preexistente y caracterizada por un flujo irregular, a su vez determinado por la acción del principio psíquico irracional. Ahora bien, observa *inter alia* Porfirio, supongamos también que Dios quiere intervenir sobre tal caótica condición de la materia reduciéndola al orden: ¿cómo querría esto? ¿Siempre o a partir de un momento preciso? En este último caso, sostiene Porfirio, esta resolución momentánea podría depender o de Dios mismo o de la materia. Pero si dependiese de Dios, eso sería absurdo, porque Dios es siempre bueno y lo que es bueno opera siempre el bien. Por tanto, la hipótesis de un universo generado, en vez de confirmarlo, violaría el dogma de la ἀγαθότης divina. Es evidente la recuperación de la importancia, ya observada por Alejandro, del intento de justificar la interpretación literal de la cosmogonía del *Timeo* a partir de argumentos que recurren a razones teológicas.

27. Como parece haber sido propenso a creer también Baltes, *Die Weltentstehung*, I, 52, que juzga el recurso de Ático al argumento como exclusivo suyo, un *novum* debido a su voluntad de justificar una tesis generacionista en materia de cosmogonía. En realidad, si faltan ejemplos de aplicación de la prueba en un contexto argumentativo de la naturaleza generada del universo, no faltan en cambio claras anticipaciones del recurso al principio que está en la base: cf. Séneca, *ep.* 58, 27-28, en dos extractos de cuya combinación podría obtenerse el mismo razonamiento que se encuentra en Ático: *deum...hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat. manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis: immortalia tutore non egerent*; 65, 10: *quaeris quod sit propositum dei? Bonitas. Ita certe Plato ait: 'quae deo faciendi mundum fuit causa? Bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est; fecit itaque quam optimum potuit'*. El primero de los dos extractos conserva claras trazas de una *interpretatio* medioplatónica de la cosmogonía del *Timeo* con muchos elementos en común respecto a los intentos exegeticos de Ático: la resistencia de la materia, la acción ordenadora del λόγος divino sobre el principio corpóreo, la πρόνοια que asegura a la creación la eternidad *a parte post* y cuya existencia perdería el carácter de necesidad si el universo resultase ser generado. De modo que parece más plausible considerar la derivación como platónica más que estoica; cf. a este propósito, para el primer extracto, J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt*, I-II, Berlin-New York 2006, I, 51-55; II, 316-331; 558-562; para el segundo, I, 265-266; II, 858-860 (n. 1292); B. Inwood, *Seneca, Plato and Platonism: the case of letter 65*, en M. Bonazzi, M. Helmrig (eds.),

Por tanto, el peligro de que un universo constituido por una parte ingenerada y eterna que garantiza la incorruptibilidad de la [parte] expuesta a la generación y a la corrupción comportara su plena autonomía respecto a un principio demiúrgico ‘externo’, que cesa así de su función providencial, había obligado a una parte del medioplatonismo a imponer la idea de un universo generado. Tauro, otro medioplatónico, que parece haberse defendido de modo sistemático de todas las objeciones de la tradición aristotélica, también en esta circunstancia logra individuar una especie de compromiso entre la estrechísima interdependencia de πρόνοια y cosmogénesis y la embarazosa objeción documentada después por Alejandro de Afrodisia. Tauro, como Alejandro, rechaza la hipótesis de un universo realmente generado; sin embargo, encuentra comprensible la posición de Ático y Plutarco y el argumento excogitado por ellos para defenderla. Pero la [posición] de Platón, explica Tauro, es un encubrimiento. Según Tauro, defensor de la generación metafórica en el *Timeo*, Platón habría dado a entender un nacimiento real del universo sólo para aquellos que son incapaces de seguir concibiendo la existencia de la πρόνοια en la hipótesis de un universo ingenerado; sólo pocos, en efecto, son capaces de considerar como no excluyentes entre sí la idea de un universo ingenerado y la existencia de la πρόνοια²⁸. Se podría, por tanto,

Platonic Stoicism, Stoic Platonism, Leuven 2007, 159-163; para la cuestión relativa a las fuentes de los dos lugares, cf. de nuevo Wildberger, *Seneca und die Stoa*, II, 532 (n. 247). En otros lugares de Séneca son empleadas fórmulas que, como los ratiocinios precedentes, remiten fácilmente al mismo género de argumentaciones, más frecuentemente ligadas al ejercicio de la δύναμις o de la βούλευσις divinas; y por esto con antelación respecto al material *standard* que será utilizado más o menos en los mismo términos de modo oscilatorio en ámbito neoplatónico y cristiano; a veces, sin embargo, como en los extractos ya mencionados, tales fórmulas aluden a la incorruptibilidad del universo creado garantizada por la intervención divina que procura que *inoffensus* alcance una duración eterna. Tales anticipaciones son más explícitas en *quaest. nat.* 1, *praef.* 3: *liceat illi [deo] hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse*, cf. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, I, 279; 1, *praef.*, 16: *quantum deus possit; materia ipse sibi formet an data utatur; utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi; deus quicquid vult efficiat an in multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est?*; 2, 45, 2: *vis illum providentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet*.

28. Cf. Tauro, *ap. Filopono, aet. mun.* 187, 6-15 (ed. Lakmann, 23b; ed. Gioè, 26F): εἰδὼς γάρ, ὅτι οἱ πολλοὶ μόνον ὑπελήφασιν αἴτιον τὸ προτεροῦν χρόνω, ἄλλως δὲ οὐκ οἴονται εἶναι αἴτιον, ἐκ δὲ τούτου κίνδυνος ἐπιστῆσαι αὐτοὺς περὶ προνοίας, ὅτι ἐστίν, βουλόμενος δὲ τούτου τὸ δόγμα ἐμποιῆσαι, ὅτι προνοία ὁ κόσμος διοικεῖται, τοῖς μὲν δυναμένοις καὶ ἄλλως κατανοῆσαι τούτου ἡρέμα ὑποδηλοῖ, ὅτι ἀγέννητος ὁ κόσμος κατὰ χρόνον, τοῖς δὲ μὴ χωροῦσιν ἐμφαίνει, ὅτι γεννητός, καὶ εὐχεται γὰρ πιστεῦσαι αὐτοῦς, ἵνα ἅμα πεισθῶσιν καὶ περὶ τῆς προνοίας. El paralelo más estrecho está constituido sin duda por Calcidio, *Tim.* 26 (ed. Waszink, 77, 1-13): *ne, si audiant homines esse quaedam quae fuerint ex origine nata numquam, principatui summi dei derogari putent, si pari atque eadem sint qua deus antiquitatis praestantia, nescientes longe aliter dici originem rerum aeternarum et idem caducarum... quorum animis sic institutis difficile persuadeatur mundi esse auctorem deum, nisi cum tamquam opifex aliquis manibus ceterorumque artuum molitione construxerit*. Cf. M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, 5: *Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 429, n. 13; para Tauro, cf. A. Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti*. Gaio,

creer que Tauro se haya encontrado así ocupando una posición destacada a lo largo de la misma línea de discusión en la cual se sucedieron también Ático y Alejandro de Afrodísia, y que estaba destinada no a agotarse, sino a repetirse ampliada en la tradición sucesiva ligada a los nombres de Porfirio, Proclo y Juan Filopono.

Pero la relación estrechísima entre la tesis generacionista de Ático y Plutarco y de otros platónicos y la defensa sistemática de la *interpretatio aristotelica* llevada a cabo por Alejandro de Afrodísia se aprecia quizá mejor a propósito de otro punto, si se quiere estrechamente ligado, si no en cierto modo coincidente, con el ya discutido. Aristóteles había observado en el *De caelo* que la hipótesis de un universo generado pero incorruptible, sostenida por Platón en el *Timeo*, difícilmente hubiera podido respetar el principio, también rastreable en Platón²⁹, de que todas las realidades que nacen están por ley de naturaleza expuestas a corrupción, destinadas a corromperse. Se sabe que algunos platónicos, para evitar esta evidente y antinatural asimetría, introdujeron una derogación de la necesidad natural, argumentando que el universo por su propia naturaleza ciertamente está destinado a corromperse, pero es indefinidamente sustraído a su destino por la voluntad de Dios³⁰. Dado que esto aparece registrado en la tradición doxográfica como pensamiento de Platón, su codificación en estos términos podría remontarse fácilmente hasta Teofastro³¹, no en el sentido de que Teofastro haya justificado así la cosmología platónica, sino porque Teofastro la habría extraído de lugares del *Timeo* de los cuales resultaba posible deducirlo. Merece la pena, sin embargo, llamar la atención sobre un testimonio escoliástico poco discutido, si no prácticamente ignorado, contenido en el códice Parisinus Graecus 1853³², uno de los manuscritos más importantes del *De caelo* de Aristóteles. Ahí se lee lo que actualmente constituye el ‘fragmento’ jenocrateo³³:

ταῦτα πρὸς τὸν Ξενοκράτην λέγοντα ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος ὅτι λέγων ὁ Πλάτων τὸν κόσμον γενητὸν καὶ ἄφθαρτον, οὐ τοῦτο δηλοῖ, ὅτι οὐχὶ πεφυκῶς ἐστὶ φθαρῆναι, ἀλλ’ ὅτι ἐφθάρθαι δυνάμενος συγκρατούμενος παρὰ τοῦ θεοῦ μένει.

Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, *Arpocrazione*, Napoli 2002, 355-357. Pero también por otra razón, según Tauro, Platón habría fingido una generación real del universo: por una necesidad de claridad, para que fuera más evidente la naturaleza compuesta del universo y su dependencia del ejercicio demiúrgico.

29. Al menos sobre la base de 41a7-b4.

30. El más autorizado entre los estudiosos de esta línea de discusión, Matthias Baltes, ha ofrecido un elenco casi completo de las intervenciones sobre el tema.

31. Cf. Baltes, *Der Platonismus*, 430-431. Los fragmentos teofraстеos relativos a la generación del universo en el *Timeo* corresponden a 241A-C en la colección a cargo de W. W. Fortenbaugh, P. Huby, R. W. Sharples, D. Gutas, *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*, Leiden-New York-Köln 1992.

32. Algunos de los escolios al tratado presentes en el códice se leen, como este, en Ch. A. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, en *Aristotelis opera*, ed. I. Bekker, IV, Berolini 1836.

33. Ed. Heinze, 54; ed. Isnardi Parente, 157.

Esto está dicho contra Jenócrates, que sostenía, en defensa de Platón, que cuando Platón afirma del universo que es generado e incorruptible, no lo entiende en el sentido de que el universo no está expuesto por naturaleza a la corrupción, sino que, a pesar de ser susceptible de corrupción, perdura (eterno) gracias al poder ejercitado sobre él por Dios.

Es sin duda evidente que, sobre la base de este documento, también Jenócrates formaría parte de los sostenedores de la naturaleza generada y por tanto corruptible del universo, sobre la cual intervendría el κράτος demiúrgico para garantizar su incorruptibilidad, y esto en pleno contraste con la tradición que reconduce precisamente a Jenócrates la interpretación alegórica de la creación del universo en el *Timeo*, según la cual el atributo γενητός, referido al cosmos, tendría un significado puramente didascálico, no real, y el universo sería de hecho ingenerado. Existirían, por tanto, buenas razones para poner en duda la atendibilidad del documento, aunque no me parece que el contenido del esolio haya sido alguna vez puesto en discusión o incluso discutido³⁴. Pero es un dato hasta demasiado evidente que, si el testimonio debiera considerarse atendible, entonces Jenócrates habría anticipado tal vez a Tauro también en la más problemática de las razones aducidas para justificar las referencias del *Timeo* a la naturaleza generada del universo; y la única diferencia entre Jenócrates y Tauro habría consistido en haber precisado Tauro que la generación real de un universo prolongado indefinidamente en su ser por Dios servía para proteger la idea de la πρόνοια.

Por tanto, se habría anticipado súbitamente la necesidad de responder a la objeción planteada por la asimetría entre la naturaleza generada del universo y su incorruptibilidad: una primera posibilidad para evitar la contradicción consistía en entender en sentido metafórico el carácter γενητός del cosmos; la otra consistía en justificar su ‘antinatural’ incorruptibilidad como adquisición externa y adicional, como iniciativa pronóetica del demiurgo. Si se debe prestar fe a nuestros documentos, las dos posibilidades ya habían sido previstas por Jenócrates, seguramente retomado por Teofastro: compartir una, sin embargo, significaba sacrificar necesariamente la otra.

Puede dar una idea de cómo Alejandro de Afrodisia dedicó un empeño inusual a la refutación de este aspecto particular de la doctrina cosmológica del *Timeo*, de cómo estuvo en cierto modo obsesionado con ello, el hecho de que, habiendo llegado al final del comentario al libro primero del *De caelo* y después de haber empleado diversos argumentos en defensa del carácter ingenerado e incorruptible del universo, volviera de nuevo, como nos informa Simplicio³⁵, sobre la cuestión: «pero Ale-

34. Incluso por el último estudio monográfico de D. Thiel, *Die Philosophie des Xenocrates im Kontext der alten Akademie*, München-Leipzig 2006, 133-136.

35. *Cael.* 7, 358, 27-359, 1: 'Ο δὲ Ἀλέξανδρος μετὰ τὸ πέρασ τῆς τοῦ βιβλίου ἐξηγήσεως πάλιν τοῦ Ἀριστοτέλους ἐκείνης μνημονεύσας τῆς λέξεως τῆς λεγούσης «τὸ δὲ φάναι

jandro, al término de la exégesis del libro, citando de nuevo el texto de Aristóteles que afirma *que nada impide que lo que es generado resulte incorruptible*, intenta rebatir con mayor empeño a Platón, el cual sostiene que todo lo que es corpóreo, en cuanto depende de su naturaleza, estaría destinado a disolverse y corromperse, pero que, en virtud de la bondad de la voluntad divina que gobierna sin interrupción el cielo, el cosmos perdura indisoluble y eterno».

Son al menos dos los argumentos, sobre los cuales quisiera llamar la atención, empleados por Alejandro contra la tesis asimétrica. El segundo corresponde al recordado por Simplicio. El primero de los dos argumentos, en cambio, tomado por Alejandro una vez más del *De caelo* de Aristóteles³⁶, teoriza la reversibilidad del principio γενετός/ἄφθαρτος en el principio inverso ἀγένετος/φθαρτός. Alejandro se inspira en uno de los lugares del *De caelo* donde Aristóteles aproxima diaporéticamente la hipótesis de un universo ingenerado pero expuesto a la corrupción y aquella [hipótesis], consultable en el *Timeo* y hecha propia más tarde por la línea exegetica generacionista, de un universo generado pero incorruptible. Pero según Aristóteles, quien defiende la tesis asimétrica de un universo generado pero incorruptible, se encuentra en cierto modo obligado a admitir también la de un universo ingenerado pero corruptible. Y si es verdad que la observación puede tener ya en sí un valor limitativo de la interpretación literal de la generación del universo, en Aristóteles falta todavía una referencia precisa a los sostenedores de la segunda asimetría, esto es, la que prevé un universo ingenerado y corruptible. Alejandro, que también en este caso será retomado después por la crítica neoplatónica de la exégesis literal de la cosmología del *Timeo*, asume la no fácil tarea de colmar esta laguna con una operación notable, a saber, la de mostrar que son responsables de la tesis asimétrica ‘universo ingenerado y corruptible’ los mismos exponentes de la otra tesis asimétrica, ‘universo generado e incorruptible’, probando lo infundado de la una por la otra y *viceversa*. Es decir, tratándose de dos variantes de un único raciocinio abstracto, el rechazo de una variante habría podido determinar inmediatamente el rechazo de la otra³⁷.

Nuestros documentos al respecto, sin embargo, parecen carecer de coherencia. Comenzamos por un escolio presente en el códice Parisinus Coislinianus 166³⁸: la noticia atribuye a Alejandro la convicción de que

μηδὲν κωλύειν γενόμενον τι ἄφθαρτον εἶναι» ἀντιλέγειν πειρᾶται πρὸς τὸν Πλάτωνα ἐκ πλείονος παρασκευῆς εἰπόντα, ὅτι ὅσον μὲν ἐφ’ ἑαυτῷ τὸ σωματοειδὲς πᾶν λυτὸν ἂν εἴη καὶ φθαρτὸν, διὰ δὲ τὴν ἀγαθότητα τῆς θείας βουλήσεως τῆς προσεχῶς τὸν οὐρανὸν παραγούσης ἄλυτος καὶ ἀθάνατος ὁ οὐρανὸς διατελεῖ.

36. 280a28-32: εἰσὶ γὰρ τινες οἷς ἐνδέχασθαι δοκεῖ καὶ ἀγένητόν τι ὄν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γὰρ φησὶ τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μὲν, οὐ μὴν ἄλλ’ ἔσεσθαι γε τὸν λοιπὸν αἰεὶ χρόνον.

37. Según la irrefutable reconstrucción de Repellini, «Aristotele e l’eternità del κόσμος», 256.

38. Importantísimo para la reconstrucción de la actividad exegetica sobre el *De caelo* en el seno de la así llamada escuela de Alejandría. Actualmente preparo la publicación íntegra de la antología escoliástica ahí contenida.

cuando Aristóteles, en su refutación, junto a la tesis de un universo nacido y no destinado a corromperse, recuerda la tesis de un universo no generado y destinado a corromperse, lo haría tan sólo por completar el abanico de combinaciones (διὰ τὸ τέλειον τῆς διαιρέσεως), aun sabiendo que una posición así no había sido sostenida jamás por nadie. El escolio, sin embargo, impugna después la reconstrucción de Alejandro y sorprendentemente reconduce al mismo Platón la tesis asimétrica de un universo no generado y destinado a corromperse: sería ingenerado y corruptible, en efecto, el complejo elemental, caótico y embrionario de la materia *in statu nascendi*, de aquel conjunto todavía amorfo que precede a la génesis del universo, y cuya φθορά coincide con el origen del κόσμος actual: ὁ μὲν Ἀλέξανδρος φησιν ὅτι διὰ τὸ τέλειον τῆς διαιρέσεως τούτου ἐμνημόνευσεν, ἐπεὶ οὐδεὶς τοῦτο ἐδόξασε. ψευδὲς δὲ τοῦτο· ὁ γὰρ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον ἀγένητον εἶπε καὶ φθαρτόν³⁹. «Alejandro sostiene que (Aristóteles) ha mencionado (la hipótesis de un universo no generado e incorruptible) para completar la subdivisión (de los casos), dado que nadie ha defendido jamás esta tesis. Pero es falso. En efecto, Platón en el *Timeo* ha descrito lo que es movido por un movimiento confuso y desordenado como ingenerado y corruptible».

Para explicarnos de algún modo esta atribución, que es difícilmente demostrable en el *Timeo*, hay que tomar en consideración lo que efectivamente Alejandro había observado a propósito y que se deduce del testimonio conjunto de Simplicio⁴⁰ y Filopono⁴¹. Según Alejandro, en realidad, la referencia de Aristóteles a un universo ingenerado y corruptible se entiende *in abstracto*; y esto de acuerdo con el exordio del escolio. Al mismo tiempo, sin embargo, según Alejandro, ello constituye la anticipación de una doctrina que será realmente sostenida. Para ejemplificar, en efecto, también la segunda alternativa, la de un universo ingenerado y corruptible, Alejandro indica la tradición interpretativa que había supuesto en el *Timeo* la existencia de un principio ingenerado y destinado, transformándose en otro, a corromperse⁴². Esta tradición coincide para nosotros con la línea exegética de Plutarco y Ático, los cuales reconocían explícitamente carácter ingenerado (ἀγενησία) a la materia desordenada⁴³. Es más que probable que sobre Alejandro influyera el recuerdo de

39. El escolio se lee en el f. 161r. Hago notar que un escolio muy parecido se conserva en el códice Laurentianus 87, 20, que no sólo en este caso registra la misma tradición escoliástica testimoniada también por el Parisinus. El escolio está en el margen derecho del f. 188r: ἀγένητον καὶ φθαρτόν ὁ Πλάτων εἰσάγει ἐν τῷ Τιμαίῳ τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ πλημμελῶς κινούμενον.

40. *Cael.* 311, 22-312, 1; 312, 6-9.

41. *C. Proclum* 222, 2-17.

42. Cf. Baltes, *Die Weltentstehung*, I, 75, n. 224.

43. Tan sólo a modo de ejemplo, cf. para Ático, Proclo, *In Tim.* 1, 283, 27-285, 7; para la relación al respecto entre Plutarco y Ático, cf. Baltes, *Die Weltentstehung*, I, 189, n. 389.

cuanto Aristóteles había sostenido poco antes⁴⁴ de modo nada claro y cuya oscuridad había advertido el mismo Alejandro: a saber, el problema de la preexistencia de una materia precósmica. Alejandro había imaginado, con una finalidad evidentemente ejemplificativa, que tal materia, a pesar de estar caracterizada por la ἀγενησία, era necesariamente, sin embargo, en cuanto prefiguración del universo, susceptible de transformación, aparentemente contra el principio expresado por Aristóteles⁴⁵: tal σύστασις, si no estuviera caracterizada por ser también ella generada, no habría podido transformarse y, por tanto, corromperse. Lo cual es también afirmado por Aristóteles con mayor determinación⁴⁶ cuando argumenta, recurriendo a la *reductio ad absurdum*, en virtud del principio según el cual una materia desordenada eterna (y por tanto ingenerada) no habría producido jamás un orden (τάξις) y, por tanto, el universo actual sino corrompiéndose en su opuesto, y violando por tanto su estatuto de principio ingenerado. Por tanto, la referencia sobre cuya base Alejandro intenta demostrar la presencia en el *Timeo* del principio ‘ingenerado corruptible’ es en realidad un argumento que sólo puede estar dirigido contra una línea exegética del *Timeo*, la representada por Ático y Plutarco.

Para aclararlo debemos⁴⁷ volver, una vez más, y también a costa de alejarnos momentáneamente de Alejandro, a la *interpretatio* medioplatónica de la cosmogénesis del *Timeo*, sostenida al menos por Plutarco y Ático, y en realidad extensamente discutida por Alejandro. Asertores de la generación del universo a partir de una condición inicial de materia absolutamente caótica y desordenada, caracterizada por un movimiento confuso e irracional, y por tanto defensores de un universo realmente nacido (γενητός) pero destinado a no corromperse, les faltaba explicar, sin embargo, el estatuto ontológico de esta ἀκοσμία originaria que, a diferencia del universo, γενητός, parece que hayan supuesto ingenerada. En realidad, las fuentes disponibles confirman esta sospecha. Limitémonos a Ático. Debemos referirnos necesariamente a la polémica posterior de Porfirio registrada y ampliada por Proclo⁴⁸, o al mismo Proclo que, sin embargo, depende claramente en grandísima medida del precedente de Porfirio. En el más significativo de los pasajes disponibles⁴⁹, Proclo, empeñado en rechazar la hipótesis de un movimiento precósmico desordenado y ἀγένητος, podría habernos conservado restos de las argumentaciones aducidas por Ático en defensa de su posición. El medioplatónico

44. *Cael.* 280a23-26.

45. *Cael.* 280a25-26.

46. 279b324-30.

47. Proclo, *In Tim.* 1, 283, 27-30: ἔτι δὲ καὶ ἐπακολουθήσωμεν ταῖς Ἀττικοῦ θαυμασταῖς ὑποθέσεσιν, ὅς φησι τὸ μὲν πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον εἶναι ἀγένητον, τὸν δὲ κόσμον ἀπὸ χρόνου γενητόν.

48. Cf. Proclo, *In Tim.* 1, 381, 26-384, 5; 1, 391, 4-393, 13.

49. Proclo, *In Tim.* 1, 283, 27-285, 7.

habría justificado el pasaje del *Timeo*⁵⁰ que le había permitido a él y a Plutarco una interpretación literal de la génesis del universo contra las objeciones de quien hacía observar la existencia de movimiento y de tiempo, determinados por un estado todavía elemental e incoativo de la materia, antes aún del nacimiento del universo, condición imprescindible para la existencia del movimiento y el tiempo. Según Ático, la presencia de una protomateria, caracterizada por un movimiento desordenado y confuso, impreso por una componente psíquica irracional, que habría precedido en el tiempo al nacimiento del universo, no sería el resultado de ninguna causa, y sería, por tanto, ingenerada⁵¹. De la sucesiva intervención sobre ella del principio demiúrgico se habría derivado el actual universo. Aquí la fuente de Proclo es sin duda Porfirio, y esto resulta importante, porque se atribuye también a Ático la tesis según la cual la ὕλη precósmica precede a lo que se define como τὸ αἰσθητόν (el universo). Es importante, porque la que podría parecer una observación de Porfirio constituye probablemente el residuo de al menos uno de los argumentos aducidos por Ático en defensa de su posición exegética.

La objeción planteada a Ático, y contra la cual arguye el filósofo, nos ha sido conservada por Proclo, que replica con los argumentos ofrecidos por el mismo pasaje del *Timeo*⁵² que había servido de presupuesto para la interpretación del medioplatónico: Platón define tanto la situación provisional y precósmica de la materia como el resultado de la sucesiva acción ordenadora de Dios, el universo, como estados visibles; en cuanto tales, entran en la categoría de los sensibles y por esto no pueden sino ser ambos generados, γενητά⁵³. De modo que también la ἀκοσμία, al igual que el universo, deberá considerarse generada. Aquí Proclo interviene proponiendo la que él presenta como probable objeción de Ático y que en efecto podría corresponder a una réplica real del medioplatónico a las objeciones planteadas a su hipótesis. El raciocinio al que habría recurrido Ático, no muy claro, resulta sin duda artificioso: la materia confusa y desordenada que precede a la génesis del universo no puede definirse como visible (ὄρατόν) en cuanto que ahora no es visible (οὐχὶ νῦν ὄρατόν εἶναι); habría podido serlo tan sólo antes del nacimiento del universo, es decir, en un tiempo irrecuperable; por tanto, para ella no vale el ar-

50. *Tim.* 30a3-5: οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατόν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἕκ τῆς ἀταξίας.

51. Proclo, *In Tim.* 1, 391, 13: ὕλη καὶ θεὸς ἀγένητα ἄμφω ἀπ' αἰτίας.

52. Cf. *Tim.* 28b7; 30e3.

53. Cf. también Proclo, *In Tim.* 1, 328, 1-6: τὸ δὲ αὐτὸ γεγονός τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον· σύνθετον γὰρ ἐστὶ καὶ τοῦτο καὶ πολυμγές καὶ ἑτεροκίνητον, ἃ δὴ στοιχεῖα τῆς γενητῆς φύσεως. οὐκ ἄρα φασίν· ἐκεῖνο μὲν ἀγένητον καὶ φθαρτόν, ὃ δὲ κόσμος γενητός καὶ ἀφθαρτός, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο γεγονός ὡς ἑτεροκίνητον καὶ συμμιγές. Cf. M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, II, Leiden 1978, 36, n. 106.

gumento que podría valer para el universo actual, que, ahora, en cuanto visible, es también sensible y generado⁵⁴.

Una explicación [posible] sería que Ático, teórico de una doble cronología cosmológica, la anterior al nacimiento del universo, una especie de simulacro del tiempo, y la posterior a su génesis, haya distinguido también la naturaleza de los eventos precósmicos de la de los eventos de la post-génesis⁵⁵: sólo en relación a estos últimos se podría hablar realmente de caracteres visibles, sensibles, y por tanto de γένεσις. Por muy sugerente [que sea] y por patrocinada que esté por la máxima autoridad en la materia⁵⁶, esta reconstrucción del argumento de Ático es, en mi opinión, menos probable que otra que intento reformular del modo más claro posible. Se trata de hacer referencia a una de las definiciones de la tetralogía de los significados del τὸ γενητόν propuesta por Tauro, a saber, la que describe el τὸ γενητόν como lo que se limita a pertenecer al género de los τὰ γενητά, así como un τὸ ὁρατόν puede entrar en el género de los τὰ ὁρατά, incluso si, en realidad, no ha sido nunca visto ni lo será jamás, como un objeto escondido en el centro de la tierra, y sólo por esto no visible⁵⁷. Si el complejo confuso e irregularmente movido que ha precedido a la génesis del universo es calificado por Platón como ὁρατόν sólo en este sentido, entonces también los otros atributos (αἰσθητόν, γενητόν) que le están vinculados deben entenderse como puramente virtuales. Por lo cual tan sólo el universo actual puede definirse, además de como visible y sensible, como generado; no así la situación embrionaria e irracional a partir de la cual ha nacido, en cuanto imperceptible e inverificable. De este modo Ático se habría sustraído capciosamente a la más inmediata de las posibles objeciones a la naturaleza ingenerada del protocosmos precisamente gracias al recurso a una definición del τὸ γενητόν que, dentro del debate sobre la generación del universo, ya había sido sostenida, como se ha visto, por Tauro y que también lo habría sido por Alejandro de Afrodisia.

Alejandro, en efecto, dentro de la *quaestio*⁵⁸ dedicada a la demostración de que el universo no puede considerarse incorruptible por intervención de Dios si, *qua* generado, resulta por naturaleza necesariamente

54. Proclo, *In Tim.* 1, 284, 6-13: εἰ μὴ ἄρα λέγοι τὸν μὲν κόσμον ὁρατόν εἶναι καὶ ἀπτόν, τὸ δὲ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον οὐχὶ νῦν ὁρατόν εἶναι, ἀλλὰ πρὸ τῆς κοσμοποιίας, ἐπεὶ καὶ ὁ Πλάτων οὕτω φησὶ, πᾶν ὅσον ὁρατόν ἦν πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον, ἐνταῦθα δὲ ὁρατός γὰρ ἀπτός τέ ἐστι καὶ σῶμα ἔχων. πᾶν οὖν, ὃ ἐστὶν ὁρατόν καὶ ἀπτόν, τοῦτο δείκνυται γενητόν, ἀλλ' οὐχ ὃ ἦν.

55. Los lugares útiles son Proclo, *In Tim.* 1, 276, 30-277, 7 (ed. Diehl); 1, 286, 26-287, 7; 3, 37, 8-18. Para Plutarco, *Plat. quaest.* 1007d.

56. Cf. Baltes, *Die Weltentstehung*, II, 32, n. 99.

57. 146, 8-14: λέγεται τοίνυν τὸ γενητόν καὶ τὸ μὴ γενόμενον μὲν, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ὄν γενεῖ τοῖς γενητοῖς. οὕτως λέγομεν ὁρατόν τὸ μὴ ὁραθὲν μήτε ὁρώμενον μήτε ὁραθησόμενον, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ γενεῖ ὄν τοῖς ὁρατοῖς, ὡς εἰ τι εἶη σῶμα περὶ τὸ κέντρον τῆς γῆς. λέγεται γενητόν καὶ τὸ ἐπινοία σύνθετον, καὶ εἰ μὴ συντεθῆ.

58. 1, 18 (30, 23-32, 19).

corruptible, y que tomaremos en consideración en seguida, discute el τὸ γενητόν en la misma acepción y recurriendo al mismo ejemplo empleado por Tauro: a lo que tiene en sí tanto la posibilidad de realizarse y de llegar a ser como la de no realizarse y no llegar a ser, puede sucederle que su no realizarse y no venir a ser dependa de una causa que lo impida, pero lo que es por necesidad de un cierto modo no puede no serlo por resultar impedido por una causa. Así, un grano de arena, que definimos como visible, se vuelve imposible de ver si se encuentra en las profundidades del mar, porque la actualización de una de las dos posibilidades (la de resultar visible) está impedida por esta circunstancia particular (la de encontrarse en el fondo del mar). En el caso de la generación del universo, sin embargo, las cosas suceden de manera distinta: si el ser corruptible pertenece por necesidad y por naturaleza a toda realidad que, como el universo, es generada, resultará igualmente necesario que toda realidad en la que se produzca generación deba corromperse. Pero es imposible que aquello a lo que se liga necesariamente el corromperse se sustraiga de la corrupción: en efecto, de su naturaleza no forma parte en modo alguno el estar destinado a la incorruptibilidad. Y con mayor razón esto no sucederá tampoco porque la intervención de cualquier circunstancia impida que se corrompa. Del mismo modo, tampoco el universo, por su propia naturaleza expuesto necesariamente a la corrupción en cuanto generado, podrá ser susceptible de eternidad, porque por definición está privado de la causa impediendo de la destrucción, aunque ella esté supuesta en Dios.

Hemos llegado así a la segunda de las dos objeciones de Alejandro contra la simetría γενητός/ἄφθορος, una de las contraargumentaciones más estudiadas por el exegeta. Además de en la *quaestio* ya citada, aparece en una de las páginas —la última— más agudas del comentario al primer libro del *De caelo*. Según la hipótesis interpretativa que se derivaba de la exégesis literal de la cosmogonía del *Timeo*, el universo, que ha tenido un origen temporal, es por su propia naturaleza corruptible y estaría por tanto expuesto a un destino de destrucción si no interviniese para impedirlo la voluntad divina capaz de sustraerlo de la φθορά. Alejandro aprovecha inicialmente la admisión contenida en el *Timeo* de la naturaleza corruptible del universo y remachada por sus adversarios, pero lo clasifica después entre las realidades que resultan ser necesariamente de un cierto modo. Ahora bien, observa Alejandro, la categoría de las realidades que resultan ser necesariamente de un cierto modo, puede también definirse, por contraste, como la categoría de las realidades que por su propia naturaleza es imposible que sean diversamente. Pongamos el caso del universo: si es realmente generado, entonces forma parte de la categoría de cuanto ha tenido nacimiento; por esto, estará, también necesariamente, expuesto a corrupción, es decir, será necesariamente corruptible. Pero, añade Alejandro, lo que por propia naturaleza es imposible que resulte ser en una determinada condición, como para el universo en

la condición de ser eterno, resulta también [imposible] para Dios; y por tanto Dios no podrá hacer que el universo, por su naturaleza corruptible, perdure eternamente.

También en el *De providentia* de Alejandro se encuentra el argumento en virtud del cual, distinguidas las categorías de lo que debe necesariamente ser de un cierto modo y ser tal para siempre, por una parte, y por otra la de aquello cuya realidad es imposible, se concluye que Dios no puede hacer que sea posible lo que por su naturaleza es imposible. Pero mientras que en las páginas de la *quaestio* y en el comentario al *De caelo* Alejandro utiliza la bipartición τὰ δυνατά y τὰ ἀδύνατα para demostrar la inevitable corruptibilidad de un universo puesto como generado, en el *De providentia*, en cambio, tal premisa le sirve a Alejandro para negar que Dios sea capaz de ejercitar la πρόνοια extendiéndola a todos los particulares y a los individuos singulares en todas partes e ininterrumpidamente. Tal acción, en efecto, como la de salvar al universo de la corrupción, atañería a la categoría de las realidades imposibles, y lo que por su propia naturaleza es imposible resulta tal también para Dios:

Quien afirma que Dios supervisa todos los particulares y a todos los individuos, los vigila y los provee ininterrumpidamente sin descuidar nada, sostiene una cosa absurda, que es contradictoria tanto por sí misma como en relación con las premisas establecidas. En efecto, todos comparten la idea de que, mientras que algunas cosas deben existir necesariamente y no pueden no existir en un momento cualquiera, otras deben necesariamente no existir y no pueden jamás llegar a la existencia. Es una cosa evidente: puede llegar hasta ella cualquiera que tenga juicio. Por ejemplo, la diagonal no es conmensurable con el lado del cuadrado, el dos no puede ser más pequeño que el uno, el tres no puede ser igual al cuatro, los colores no pueden ser oídos, los sonidos ser vistos, Dios no puede no existir o estar muerto; y así otras cosas innumerables. Ahora bien, aquellos que sostienen que la providencia de Dios procede de aquel modo (*es decir, ocupándose de todas las realidades singulares ininterrumpidamente*) terminan por refutarla desde los fundamentos, porque, al hacer así, juzgan posibles cosas que por su naturaleza son imposibles. Es entonces mucho más plausible afirmar que los dioses quieren sólo lo que es posible que decir que lo imposible les es posible a los dioses. En efecto, según esta opinión, todo es posible, siempre y cuando forme parte de la voluntad de Dios; pero de la voluntad de Dios sólo forman parte las cosas que pueden existir. Dios, en efecto, conoce bien la naturaleza de lo imposible y de lo posible.

Aquí Alejandro, respecto a las páginas contenidas en la *quaestio* y en el comentario al *De caelo*, se preocupa por ser explícito también respecto a la relación que habría en Dios entre posibilidad y voluntad: sostener que a Dios no le resulta posible hacer que un universo generado sea incorruptible significaba reconocerle una naturaleza limitada o bien un defecto en la omnisciencia y en la voluntad. Y es notable que precisamente el

tema de la generación del universo haya obligado a Alejandro a [realizar] este ulterior esfuerzo argumentativo en torno a la relación entre ciencia (γνώσις), potencia (δύναμις) y voluntad (βούλευσις) en Dios. Es más que probable, en efecto, que a Alejandro le fuera hecho notar cómo la idea de un Dios limitado en su acción por las leyes de la naturaleza implica una serie de consecuencias acerca de su estatuto ontológico.

Por ello resulta también extremadamente interesante la cita de un pasaje contenido en el escrito, que también ha sobrevivido únicamente en la versión árabe, el cual se cita como el *De principiis*⁵⁹. Alejandro sostiene que el universo resulta incorruptible porque cada una de sus partes se transforma incesantemente en su contrario; esta ininterrumpida sustitución, debida al movimiento regular de los cuerpos divinos, hace por ello injustificado nuestro temor de que pueda tener lugar un final instantáneo del universo o un proceso de irreversible destrucción del mismo. Y, sin embargo, prosigue Alejandro, este recambio, esta especie de interminable pero nunca definitiva corrupción, es una ley que al universo le corresponde por naturaleza y no por adquisición externa o por voluntad divina. En efecto, querer lo que es imposible, añade Alejandro, no forma parte de la naturaleza divina. En este caso el τὸ ἀδύνατον corresponde a la subitánea aniquilación del universo por parte de Dios; sin embargo, así como no podría hacer que un universo generado pudiera perdurar eternamente, del mismo modo el θεός no puede cambiar la naturaleza eternamente corruptible y eternamente subrogada de las realidades sublunares en una naturaleza irreversiblemente destinada a la corrupción. Y también del mismo modo, añade Alejandro, no es posible, según aquellos que profesan la doctrina de la creación del universo, que sobrevenga la corrupción a lo que no ha sido en absoluto generado, con un imprevisto y aparente paso a la segunda de las dos hipótesis asimétricas (un universo ingenerado y corruptible). Es decir, resumiendo: el universo, en su componente expuesta a un proceso de continua generación y destrucción, tiene una naturaleza indefinidamente corruptible, no porque haya adquirido tal naturaleza desde el exterior por voluntad divina. También a

59. 139-141. Utilizo la traducción de Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Leiden 2001, 119-121: «Therefore, we should not at all fear that the world might perish because of its incapacity to exist continuously. This kind of perishability existing in the universe is not something happening to it by the will and resolution of some other being, I mean by that the divine things, but is something inherent in its proper nature. For it does not fit the divine nature to will that which is not possible, just as it is not possible either, according to the opinion of those who profess the doctrine of creation, that perishability should attach to what has not been generated at all, nor victory and defeat either, when both are taken to be part of the existents, because of a necessity which would entail this. It must be, in one state, the cause of destruction of the world, and, in another state, the cause of its generation, for the different relationships of the motion of the divine rotating bodies towards each one of the things which we have mentioned, since they are the cause of matter in its continuous change towards the opposite, should exempt us from the fear that it might perish and should dispel our anxiety that the world might perish at all or pass into another state than that in which it is».

Dios, en efecto, le resultaría imposible hacer que fuera instantáneamente corruptible lo que por propia naturaleza, el universo, es ingenerado.

Querría ahora concluir este limitadísimo ensayo sobre la investigación dedicada por Alejandro de Afrodísia al tema de la generación del universo del mismo modo en que Alejandro cerraba, según el testimonio ya recordado por Simplicio, su comentario al primer libro del *De caelo* de Aristóteles, con el recurso a un ulterior argumento antigeneracionista que no me consta que haya sido empleado nunca antes y que inconscientemente acercaba al exegeta al concepto de filiación. Observa Alejandro, en clara referencia al *Timeo* y a la exégesis medioplatónica⁶⁰: si es la ausencia de φθόνος en Dios la que determina su elección de hacer incorruptible el universo, no se ve por qué tal principio no haya intervenido también en la tutela de cada una de las otras realidades individuales generadas y corruptibles. Evidentemente, argumenta Alejandro, porque ni la una (la incorruptibilidad del universo) ni la otra (la incorruptibilidad de las partes singulares) le son posibles a Dios⁶¹. Parece que el cristiano Juan Filopono, incansable lector del comentario de Alejandro, algunos siglos después, ha heredado su objeción, repitiéndola más o menos en los mismos términos y con referencia asimismo al pasaje del *Timeo*. El principio argumentativo, en efecto, parece similar: en cuanto que no puede, Dios tampoco quiere. Pero luego Filopono añade que sería en efecto imposible que cada una de las realidades generadas fuera, en cuanto incorruptible, igual a lo que no es generado, es decir, a Dios; en este caso, en efecto, Dios se habría producido a sí mismo y el producto generado sería igual a su causa ingenerada. *Quod non*. Pero, concluye Filopono, el hecho de que no sea posible que las realidades generadas tengan la misma naturaleza incorruptible que el demiurgo y que el universo no sea eterno, no determina ni que Dios no sea ya αγαθός, ni que no quiera que aquellas realidades se asimilen a él, ni, en fin, que tal límite a su ejercicio implique su αδυναμία.

60. Cf. *Tim.* 29d7-30a3: Λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συριστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἐκτός ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστα ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονιμῶν ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν...

61. Simplicio, *cael.* 359, 27-360, 3: ἀλλ' εἰ τὰ τῆ αὐτῶν φύσει ἀδύνατα καὶ τοῖς θεοῖς ἀδύνατα, ἀδύνατον δὲ τῆ αὐτοῦ φύσει τὸ φθαρτὸν μὴ φθαρῆναι, φθαρτὸς δὲ ὁ κόσμος, ἀδύνατον καὶ τῷ θεῷ τὸ μὴ φθαρῆναι ποτε τὸν κόσμον. εἰ γὰρ τοῦτο τὸ ἀδύνατον δυνατὸν ἐκείνω, τί δήποτε οὐχὶ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν γενητῶν τε καὶ φθαρτῶν ἀφθαρτον ἐποίησεν; ἐφ' ἑκάστου γὰρ ἔχει λόγον τὸ ἀφθονον εἶναι τὸ θεῖον.

