

CREENCIA Y FILOSOFIA, SIGLOS I-III d. de C.

Francisco SAMARANCH
UNED. Dpto. de Filosofía

1. Una de las convenciones más tenazmente observadas por los filósofos de todos los tiempos ha sido, sin duda, la del propio nombre *Filosofía*. Cosa tanto más digna de asombro cuanto más heterogéneas son las respuestas que estos mismos filósofos dan a la pregunta "¿qué es filosofía?". De hecho, el primer requisito que muchas propuestas filosóficas se imponen es el de explicar qué es lo que, a su entender, se debe tomar como "Filosofía", hasta el punto de que, si algo puede ser estimado específicamente filosófico aparte el nombre, este algo sería precisamente la pregunta -no la respuesta!- por la naturaleza de la Filosofía.

Cuando el historicismo amenaza con reducir la secuencia de sus manifestaciones a una mera recopilación de errores y querellas internas, la convención de la "unidad" de la Filosofía adopta la forma de una tesis ideológicamente cerrada. La propia Filosofía se adueña del concepto de Historia y lo somete a una radical intervención racionalista, estipulando *a priori* una serie de condiciones que prejuzgan, de hecho, la no-historicidad de la Filosofía: La Filosofía es la más errática y variopinta de las esencias, pero esencia inmutable pese a todo.

Todo eso, sin embargo, era en el fondo resultado de un sesgado y acrítico *quid pro quo*: una cosa, en efecto, son los propósitos e ideales que -en el mejor de los casos- alientan una propuesta filosófica y otra -incluso muy distinta- son sus efectivas realizaciones. De la misma manera que una cosa son los criterios de valor que pueda establecer una preceptiva retórica y otra, absolutamente distinta, la medida en que cada discurso concreto haya sido capaz de atenerse a ellos -cosas que los hermeneutas románticos y otros

tras ellos parecen ignorar-. No es, pues, función de una Historia de la Filosofía "justificar" modelos, sino tan sólo recoger y documentar hechos, escandiendo la continuidad donde la haya y señalando la discontinuidad donde pueda haberla. Dejando que los textos se muestren en lo que son, en su luz y sus sombras; sin "logodiceas"; sin ocultar con qué frecuencia se rechaza lo pensado por otros pensando del mismo modo que ellos; haciendo ver cómo, más allá de filiaciones legítimas o disimuladas bastardías, se ponen en juego estrategias lingüístico-conceptuales equivalentes, en qué medida condicionan éstas el valor de lo pensado, en qué grado queda esto sometido al magma de creencias y supuestos que inevitablemente lo soportan, etc.

2. Este ensayo pretende hacer aflorar algo de todo esto en un momento muy concreto de la Historia de la Filosofía -los ss. I a III d. de C.- y a propósito de una cuestión específica de esta fase del pensar romano-helenístico: las relaciones entre creencia y filosofía, entre creencia y pensar crítico y racional. El ensayo se plantea en dos partes de extensión desigual.

2.1. En la primera se quiere que afloren los "desplazamientos" de actitud que se producen en una serie de modos de pensar representativos de la época. Se hará tal cosa en tres tiempos:

2.1.1. Se considerará en primer lugar el platonismo medio. Dentro de él, haremos referencia a tres figuras textualmente bien documentadas: Apuleyo de Madaura, Alcinoos y Numenio de Apamea.

2.1.2. A manera de interludio y a fin de hacer comprensible cuál es la distancia a que ellos se sitúan respecto a su punto de partida, retrocederemos brevemente a Platón.

2.1.3. Nuestro tercer tiempo fijará su atención en tres pensadores que tomaron la filosofía como medio para exponer alguna forma de confesión o creencia religiosa; serán estos Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría y Orígenes de Alejandría.

2.2. En la segunda parte haremos una somera reflexión acerca de las relaciones posibles entre creencia y pensar crítico en el marco de una racionalidad moderada.

2.3. Adviértase que la exposición del pensamiento de los autores propuestos no será exhaustiva: para el propósito del ensayo bastará con ver de qué manera plantean ellos la cuestión de los primeros principios, es decir, en qué grado de dogmatización se plantea su propuesta y cuáles son sus modos de fundamentación.

(PRIMERA PARTE).

3. En palabras de Beaujeu (APULÉE..., 49), Apuleyo es «uno de los testigos más valiosos de la historia del platonismo medio». Su testimonio está contenido en dos opúsculos de filosofía, que nos han llegado en buen estado: *DE DEO SOCRATIS* y *DE PLATONE ET EIUS DOGMATE*. En el primero de ellos, Apuleyo «expresa..., por una parte, la voluntad de desvincular a la divinidad suprema de toda implicación en el mundo de las apariencias y, *a fortiori*, de toda participación subalterna en las actividades de los hombres y en el curso de las cosas terrestres: en una palabra, (expresa) la voluntad de garantizar su pureza trascendental; (y expresa), por otra parte, la necesidad imperiosa de salvar al hombre de la soledad a que lo confinaba la teología epicúrea» (Beaujeu, l.c. XXVIII). Este doble motivo domina igualmente su presentación de los primeros principios en el *DE PLATONE*. Cuyo esquema «ofrece una sorprendente semejanza con el otro manual platónico casi contemporáneo, el *EPITOME* o *DIDASKALIKOS*... de Albino» (Beaujeu, l.c. 51). Dejando pendiente para el punto 4. la cuestión de "Albino", veamos ahora qué nos dice Apuleyo sobre esos "primeros principios" y cómo lo dice.

3.1. «Dice (Platón) que hay dos *ousíai* -que nosotros llamamos esencias- por obra de las cuales son generadas todas las cosas y el propio mundo; una de ellas tan sólo puede ser concebida por el pensamiento, la otra puede ser objeto de los sentidos. Pero (dice) que aquélla... existe verdaderamente; la otra, por el contrario, debe ser considerada por la opinión sensible e irracional...» (193, 6-12).

3.2. «De la primera (clase de) substancia o esencia son el primer dios, así como el intelecto, las formas (o Ideas) de las cosas y el alma; de la segunda (clase), todas las cosas que reciben una forma y son generadas, y que deben su origen a un modelo de la primera

(clase de) substancia; cosas que pueden cambiar y transformarse, lábiles y huidizas al modo de los ríos» (193.16-194.4).

3.3. «Platón nombra tres especies de dioses, de las que la primera tiene un sólo y único (representante), aquel dios supremo, trascendente al mundo (*ultramundanus=hyperurano*, FEDRO 247 c), incorpóreo, que antes hemos presentado como padre y arquitecto de este orbe (o mundo) divino; otro género (o especie) es el que corresponde a los astros y a los demás númenes que llamamos 'habitantes del cielo'; la tercera (es la de) los que los romanos antiguos llamaban 'medióximos' (=intermediarios)...» (204.11-205.1).

-Esta división se fundaría -implícita y confusamente- en el propio Platón, que habla, en el *TIMEO*, de un dios productor y dioses generados; en *EPINOMIS*, de demonios etéreos y otros intermediarios aéreos y acuáticos; en *BANQUETE*, del Daimon Eros; o en *LEYES IV*, de dioses, dáimones y héroes.

3.4. La presentación previa a que alude el texto que acabamos de citar decía así: «Esto es lo que opina de dios, que es incorpóreo. Este (es) monogénico, dice, inabarcable (**aperímetros**), generador y constructor de todas las cosas, feliz y fuente de felicidad, óptimo; a quien nada falta, dador él mismo de todas las cosas. Le llama celestial, in-nominado, in-nominable y, como él mismo dice, 'invisible' (**aóraton**), 'inflexible' (**adámastos**, como dice *ILIADA* de Hades); cuya naturaleza es difícil de descubrir; y, en caso de ser descubierta, no puede ser enunciada a muchos» (190.5-191.3).

En 201.5 lo denomina «el dios artesano del mundo». Y, en otro pasaje (205.14-16), dice que «la providencia primera pertenece al supremo y más eminente de todos los dioses»; y que «los bienes primeros son el dios supremo y aquella inteligencia que él mismo (=Platón) llama **nous**» (220. 3-5).

3.5. «En cuanto a las 'ideas'... son simples y eternas, pero no corpóreas; de entre ellas tomó dios los modelos de las cosas que son o serán» (192. 17-19). Según esto, pues, para Apuleyo las Ideas no serían "pensamientos" de dios, sino algo dado aparte, de donde dios toma sus modelos. Véase, con todo, el texto que sigue.

3.6. «(Dice) que el alma (...) gobierna y rige a aquellos seres cuyo cuidado y atención le ha correspondido; que ella misma se mueve siempre y por sí misma y que es el (principio) motor de las otras

cosas que por naturaleza no se mueven y son inertes. Y que hay un alma celeste, fuente de todas las almas, que es óptima, sapientísima y fecunda por su propia virtud, que está al servicio del dios arquitecto y está a su disposición para todo lo que él inventa. Ahora bien, la substancia de este intelecto está constituida por números y modos, duplicados y multiplicados por aumentos e incrementos intrínsecos y extrínsecos; y de ahí resulta que el mundo se pueda mover musical y melodiosamente» (199).

- La expresión "fuente de todas las almas" no corresponde a Platón, ni en la letra ni en el espíritu, ya que es el Demiurgo el que hace las otras almas (*TIMEO*, 41 d-42 d). La idea sería pitagórica, según Cicerón (p.e. *DE NATURA DEORUM I*, 11, 27). En cuanto a "lo que él inventa" podría hacer referencia a los *noémata* divinos y sería, en todo caso, la única huella, en Apuleyo, de la teoría que identifica las Ideas con pensamientos de dios.

3.7. «Los dioses responsables de la providencia de segundo orden se dedican a ella tan celosamente que todas las cosas, también las que en el cielo se manifiestan a los mortales, mantienen el estado inmutable de la ordenación del padre» (206.4-7).

3.8 Finalmente, «por lo que respecta a la materia, (...) el dios artífice la dota de forma en su totalidad» (191.11).

3.9. Resumamos, pues. La propuesta de Apuleyo en relación a los primeros principios viene a ser esta:

* Hay un primer dios, único en su categoría, cuya trascendencia es expresada en términos tales como «incorpóreo, inabarcable, ultramundano, in-nominado e in-nominable, invisible e inflexible, cuya naturaleza es difícil de descubrir, etc.»; que, sin embargo, es artífice de todas las cosas, para las que busca modelos en un mundo de Ideas;

* a su servicio hay un alma "celeste", dispuesta para todo lo que él inventa;

* que requiere, por el otro extremo de la escala, como receptáculo, una "materia", receptora *toda ella* de las formas, de modo que sólo sea posible *un mundo* (véase luego, Alcinoos).

* En fin, por debajo del alma celeste, una cohorte de dioses inferiores garantiza un providencia de “segundo orden” para el mundo.

Dejemos ahí, por el momento, a Apuleyo y veamos qué nos tiene que decir Alcínoo.

4. Aunque el problema de la atribución del *DIDASKALIKOS* no afecta de manera directa al asunto que aquí nos ocupa, con todo la confusión en torno a los textos en juego y a su atribución o no a Albino es tal, sobre todo en algunas de las obras citadas en la Bibliografía, que nos parece inexcusable una cierta aclaración del problema. De paso, la digresión nos ilustrará acerca de la clase de cuestiones que tiene aún pendientes la historiografía de la época.

Westerinck-Segonds (1990, VIII) enumeran, entre las antiguas “introducciones” a la filosofía de Platón que se han conservado, las siguientes: «la *ISAGOGE* de Albinos (sobre el diálogo como género literario y sobre la clasificación de las obras de Platón); el *EPITOME* o *DIDASKALIKOS* de Alcínoo (exposición sumaria de la filosofía de Platón); el *LIBER DE PLATONE ET EIUS DOGMATE* de Apuleyo...», pertenecientes las tres al platonismo medio del s. II; y, por otra parte, «la *VIDA DE PLATON* que hace de introducción al *COMENTARIO SOBRE EL ALCIBIADES* de Olimpiodoro, y los *PROLEGOMENA*», pertenecientes ambas al s. VI.

Ahora bien, Beaujeu (l.c. 51) comparaba la estructura del opúsculo de Apuleyo con la del *EPITOME* o *DIDASKALIKOS* “de Albino”, aclarando en la nota (1) a pie de página que «admitimos, con la mayoría de los sabios contemporáneos, que Albino no es otro que el presunto Alcínoos al que todos los manuscritos del *EPITOME* atribuyen esta obra». Esta chocante contraposición entre la total unanimidad de los manuscritos y un discrepante consenso mayoritario de los sabios pide, ciertamente, una aclaración crítica.

La versión más importante y antigua del *DIDASKALIKOS* se conserva en dos códices manuscritos: el **P** (Parisino griego 1.962, del s. IX), y el **V** (Vindobonense griego 314, algo anterior al año 925). Todos los demás manuscritos que contienen el texto son muy posteriores a éstos y dependen de ellos.

El Ms. **P** consta en la actualidad (¿desde el s. XIII?) de sólo 175 folios, de los aproximadamente 362 originales. El *píntax* del folio 146 vº indica que el códice contenía, junto con el *DIDASKALIKOS* de

Alcínoo, los discursos de Máximo de Tiro -que todavía leemos en él- y obras de cierta amplitud de Albinos, entre ellas la transcripción de las lecciones de Gaios sobre las doctrinas de Platón (véase Whittaker, XXXVII; Beaujeu, 56, nota 1). En este Ms., la atribución del *DIDASKALIKOS* a Alcínoo aparece tres veces: en el *pínax* (folio 146 v^o), en el encabezamiento del texto (folio 147 r^o), y en la subscripción final -*Alkínoou tōn Plátonos dogmáton* (folio 175 r^o). Por su parte, al Ms. V le falta el primer cuadernillo, con lo que no se conserva ni el *pínax* ni el comienzo del opúsculo, pero sí la subscripción citada (folio 26 v^o). Ese mismo Ms. contiene, en tercer lugar, los *PROLEGOMENA* a la filosofía de Platón, del s. VI -posterior, en todo caso a Proclo-: Westerinck, l.c. Estos son los hechos documentales indiscutibles.

Aún así, una corriente crítica que abarca cien años largos sostiene la atribución del tratado a Albinos. Vamos a referirnos tan sólo a los dos nombres clave de la polémica, para no alargar esta digresión en exceso.

La razón fundamental que se esgrime contra la autoría de Alcínoo viene a ser ésta: el único Alcínoo de que se tiene referencia es designado por Filóstrato (*VIDA DE LOS SOFISTAS* 40, 22-32, Kayser) como "Alcínoo el estoico". Ahora bien, por más que fuera cierto que, «cuando un estoico podía ser platónico sin parecer inconsistente, podían aparecer tratados sobre la filosofía de Platón escritos por personas que profesaban su adhesión al Pórtico» (Witt, 105) - Porfirio, en la *VIDA DE PLOTINO* (17.3), define a Trifón como «estoico y platónico»-, con todo «es casi inconcebible que el *DIDASKALIKOS* pueda ser obra de un estoico» (Ib.) PORQUE (a) «la teología del cap. X no tiene paralelo entre los autores estoicos»; y (b) «el único filósofo cuyos puntos de vista dice referir es Platón. La estructura esencial es platónica, etc.» (Ib.).

Sin embargo, Focio (*BIBLIOTECA*, cód. 48) menciona a un Alkinoos o Alkinous que, al parecer, era platónico. Al mismo tiempo, la razón (a) es sencillamente débil, no sólo porque por hipótesis se trata de alguien -un estoico o quien sea- que explica a Platón -¿de quién va ha hablar entonces?-, sino porque se admite además unánimemente que el cap. X del *DIDASKALIKOS* -igual que el c. XXV- muestra muy especiales afinidades con Máximo de Tiro, de quien dependería (lo mismo que el c. XII depende del *EPI TOMÉ* de Ario Dídimos); y son así

mismo débiles las razones (b), toda vez que se trata de una exposición escolar y no polémica de la filosofía de Platón.

Pero las razones son sobre todo débiles si se da su pleno significado al hecho de que el *pinax* del Ms. P distinga sin vacilación, en el mismo códice, entre el *DIDASKALIKOS* de Alcínoo y obras propias de Albinos.

¿Cuáles son las razones positivas que se aducen a favor de la autoría de Albinos? A diferencia de lo que ocurre con Alcínoo, las referencias a Albinos son bastante frecuentes en la literatura filosófica de la época. (a) Encontramos en Focio dos versiones de un catálogo de filósofos, en las que aparecen mencionados, y en ese orden, "Gaios, Albinos"... (véase Witt, 106). De hecho, también Proclo (*IN REP.* II, 96, Kroll; *IN TIM.* I, 340, Diehl) cita a Albinos y lo relaciona con Gaios. Y, aunque no directamente enlazados, aparecen ambos nombres en Galeno (V, 41 K), dándose a Albino la denominación expresa de "platónico". (b) Hay, así mismo, frecuentes referencias a Albinos en pensadores de los ss. II y siguientes: Tertuliano, Jámblico, Proclo... citan doctrinas de Albinos que parecen muy próximas de las que podemos leer en el *DIDASKALIKOS*. Sin duda ninguno de estos autores vincula expresamente el nombre de Albinos con el *DIDASKALIKOS*. Pero, (c) se conserva una pequeña obra de Albinos, la *ISAGOGE* o Introducción a Platón, editada por Hermann como apéndice a las obras del filósofo (*PLATO VI*, pp. 147-151, Lipsiae 1853) y designada a veces con el apelativo de *PROLOGOS*. Pues bien, ahí es donde Freudenthal creyó encontrar su argumento fuerte a favor de la autoría de Albinos: comparando la *ISAGOGE* con el *DIDASKALIKOS*, llegó a la conclusión de que «estas obras fueron escritas por un único autor, necesariamente Albino» (véase Witt, 108). Así, con esto y con la referencia al uso de los *HYPOMNEMATA* de Gaios en la escuela de Plotino (*VITA PLOTINI* 14.3), construyó Witt su teoría de la Escuela de Gaios, cuyo sucesor fue Albinos, etc., etc.

Pero, una vez más, los argumentos parecen muy débiles y poco consistentes. Las razones agrupadas en (a) sólo prueban que Albinos gozó de cierta reputación en los medios platónicos y neoplatónicos; y que pudo estar vinculado a un tal Gaios del que poco más se sabe. Tampoco tienen fuerza las razones del grupo (b): todos los textos del platonismo medio tienen un acentuado "aire de familia"; cosa nada extraña si tenemos en cuenta el carácter marcadamente escolástico de esta filosofía y su dependencia directa

de unas mismas fuentes, que remotan al entorno de Antioco de Ascalón. Por el contrario, si tiene cierta fuerza -y precisamente contra la tesis que sostiene Witt- el hecho de que nadie relacione a Albinos con el DIDASKALIKOS pese a citarle a menudo. Esto supuesto, resulta un tanto sorprendente que Freudenthal (c) haya podido llegar a la tajante conclusión a que se ha hecho referencia, comparando un opúsculo de exactamente cinco páginas y con un contenido muy específicamente distinto al texto del DIDASKALIKOS.

La prudencia aconseja, pues, quedarse con el Alcinoos de los Manuscritos y asignarle a él ese resumen de filosofía platónica que es lo que realmente nos interesa aquí.

4.1. Como norma general y una vez puesta en tela de juicio la atribución de la obra a Albinos, parece igualmente necesario atemperar la interpretación neopitagorizante que, tanto de Platón como de estos platónicos medios, hacen Montserrat (1987, *pasim*) y otros autores. Para Alcinoos, de manera expresa, las matemáticas y la geometría «sólo tienen del ser un conocimiento que parece un sueño... porque *ignoran los principios*» (162, 4 ss.; la cursiva es nuestra). No son, pues, los principios, sino el punto de partida para llegar a los principios: «El método dialéctico es naturalmente capaz de ascender desde las hipótesis geométricas hacia las realidades primeras, principales y anhipotéticas» (160, 10-12). Por lo demás, el texto se muestra fiel a *REPUBLICA VI*.

¿Cuáles son, para el DIDASKALIKOS, estos principios anhipotéticos? El DIDASKALIKOS procede por orden ascendente, de lo más bajo a lo más alto.

4.2. Lo primero, pues, que se nos menciona es la "materia". Su función consiste en «recibir todas las formas, siendo por sí misma carente de figura, de cualidad y de forma» (162, 34-36). De ella se dice que «no es ni corpórea ni incorpórea, sino un cuerpo en potencia» (163, 7-8).

4.3. Los «otros principios (son) el paradigmático, es decir, el de las Ideas, y el del dios padre y causa de todo» (163, 12-14).

4.4. Las Ideas.

4.4.1. «En relación a dios, la idea es como su pensamiento; en relación a nosotros, es como el primer inteligible; en relación a la materia, es como la medida; en relación al mundo sensible, es como el paradigma; vista en relación a sí misma, es una substancia» (163, 14-17).

4.4.2. «Las Ideas son las intelecciones, eternas y en sí perfectas, de dios» (163, 30 s.). «Porque... dios tiene pensamientos y éstos son eternos e inmutables; y, al ser ello así, existen las Ideas» (163, 32-34).

4.4.3. «Existen las Ideas y son unas ciertas medidas inmateriales (*á-yla*)» (163, 38).

4.5. «Hay que hablar luego del tercer principio, que Platón considera inefable...» (164, 7-8).

4.5.1. «Puesto que el intelecto es mejor que el alma y mejor que el intelecto en potencia es el intelecto en acto que lo entiende (*noeî*) todo al mismo tiempo y siempre, y más bello que éste es lo que es causa de él y está por encima de todas las cosas, éste será el primer dios, que es causa de que esté siempre activo el intelecto del cielo entero. Actúa sobre él, por más que él mismo (=el primer dios) sea inmóvil, ... como el objeto deseado» (164, 18-25).

4.5.2. «Y puesto que el primer intelecto (*prótos noûs*: ¿primer dios?) es sumamente bello, es preciso que sea también sumamente bello lo entendido por él. Ahora bien, no hay nada más bello que él; luego se entenderá a sí mismo y sus intelecciones siempre, y esta actividad suya es la Idea» (164, 27-31). -Más adelante dirá que «el primer bien» es «el primer dios y primer intelecto» (179, 41 s.).

4.5.3. «Además, el primer dios es eterno, inefable, en sí perfecto, es decir, sin carencia, perfecto siempre... perfecto en todo; (es) divinidad, substancialidad (*ousiótes*), verdad, proporción, bien» (164, 31-34).

4.5.4. «Digo estas cosas no como atributos separados, sino como manera de hacer inteligible, en relación a todos ellos, una realidad única» (164, 34 s.).

4.5.5. «Es el padre, porque es la causa de todo y pone en orden el intelecto celeste y el alma del mundo respecto de sí mismo y de sus pensamientos; pues, por voluntad suya, lo ha llenado todo de sí mismo, habiendo despertado al alma del mundo y habiéndola vuelto hacia sí mismo, siendo él la causa del intelecto de ésta;

intelecto que, puesto en orden (*kosmetheis*) por obra del padre, pone en orden la naturaleza toda del cosmos» (164, 40-165, 4).

4.5.6. «Es inefable (indecible) y sólo comprensible por el intelecto, según se ha dicho, porque no es ni género, ni especie, ni diferencia (especifica), antes ningún accidente le afecta; y no es malo -decir tal cosa sería impio-, ni bueno -ya que sería tal por participar de algo, exactamente de la bondad-; y no es algo indiferenciado -pues (eso) no es conforme a su noción-, ni (algo) dotado de cualidad -porque es ajeno a la cualidad y no ha sido colmado en lo que es por una cualidad-; ni (algo) sin cualificar porque no está privado de cualidad alguna que pudiera corresponderle como propia...» (165, 5-13). -Es decir, trasciende todo aquello que pudiera ser nombrado en cualquier clase de predicación.

4.5.7. «Esta es, pues, una primera manera de entenderlo, por abstracción de estas cosas, de la misma manera que pensamos un punto por abstracción de lo sensible, pensando la superficie, luego la línea y finalmente el punto» (166, 16-19).

4.6. «Puesto que los sensibles naturales y particulares deben poseer paradigmas definidos, las Ideas, (...) es igualmente necesario que la más bella obra, el mundo, haya sido fabricado por el dios mirando a una cierta idea del mundo (...) a semejanza de la cual fue realizado por el demiurgo con una admirable precisión» (166, 39-167, 14).

4.6.1. «Lo fabricó, pues, a partir de toda la materia... la llevó desde el desorden al mejor orden, armonizando las partes con números y figuras convenientes...» f(167, 15-20).

4.6.2. «Como no dejó nada (de materia) fuera del mundo, lo hizo único en su género (*monogénés*) y único numéricamente, a imagen de la Idea, que era única» (167, 41-43).

4.7. «Y el alma del mundo -que es eterna- no la crea en modo alguno el dios, antes la ordena; podría decirse que lo hace despertándola y haciendo que se vuelva hacia él el intelecto del alma y el alma misma, como si la sacara de un profundo sueño o sopor, a fin de que dirija sus miradas hacia los inteligibles que hay en él y reciba las ideas y las formas...» (169, 35-40).

4.7.1. «El mundo es viviente e intelectual (*noerós*); pues, queriendo el dios hacer el mejor mundo, lo hizo en consecuencia animado e intelectual...» (169, 41-170, 1).

4.7.2. «(El alma) se extiende sobre el mundo entero y así lo mantiene atado y unido» (170, 6-8).

4.7.3. Este efecto de "providencia" sobre el mundo se prolonga por medio de los dioses engendrados, dái-mones, etc. (véase 171, 15 ss.).

4.8. Intentemos esquematizar brevemente la propuesta de Alcinoos, haciendo notar al mismo tiempo sus vacilaciones conceptuales.

* El primer dios es, por una parte, inefable, eterno, trascendente a todas las categorías y modos de predicación del lenguaje en el uso corriente o mundano de este (4.5.3. y 4.5.6. sobre todo). También lo es en cuanto "intelecto en acto que lo entiende todo al mismo tiempo y siempre" (4.5.1.). Sin embargo, también es siempre "activo" el intelecto del cielo y en ese caso el "primer dios" actúa sobre este "como el objeto deseado". Y es sólo comprensible "por el intelecto" -no se dice cuál: ¿el del alma del mundo? ¿o quiere decir simplemente que no es "sensible"? (4.5.6.). Y también lo llama "padre", "causa de todo", "primer intelecto" e "intelecto que entiende sus intelecciones" que, eternas y perfectas, son las Ideas (4.5.2.). En una palabra, hay aún una cierta vacilación en cuanto a radicalizar la trascendencia de ese primer Uno en el sentido en que lo harán los valentinianos, p.e. o el propio Plotino.

* Junto a él se encuentra el Alma del Mundo, en la que se distingue, a su vez, entre el alma propiamente tal y su intelecto. Este intelecto "es mejor que el alma". "Lo entiende todo en acto al mismo tiempo y siempre": es decir, es eternamente en acto pese a que su causa "intemporal" es el padre (4.5.1.) y que éste es quien "lo pone en orden" (4.5.5.). Y a él es a quien compete, al parecer, la función demiúrgica, ya que es él el que, "ordenado por el padre", "pone en orden la naturaleza toda del cosmos" (4.5.5.).

* Tanto el intelecto como el alma misma -que es también eterna: 4.7.- son despertados de un cierto sopor por el padre e inducidos a una *epistrophé* previa al orden del tiempo. Es esta una manera típica de señalar la no trascendencia del segundo o de radicalizar la del primero. El segundo recibe del primero los inteligibles o ideas

y, en su obra demiúrgica, los hace llegar a la materia. Una vez ordenado el mundo por obra del segundo intelecto, el alma, extendida sobre la totalidad de aquél, “lo mantiene atado y unido” (4.7.2.). Esta acción “providente” cuenta con colaboradores especiales: dioses generados, dáimones, etc. (4.7.3.). Hasta aquí, por ahora, Alcínoo.

5. El nombre de Numenio de Apamea, Siria, suele aparecer asociado al de Cronios. Neopitagóricos del s. II ambos según una parte importante de los testimonios, son tratados también como platónicos en distintas fuentes: Cronios por Siriano, Numenio por Jámblico y Proclo. Orígenes, por su parte, los leía conjuntamente y otro tanto hacía Plotino. A este último se le acusó incluso de haber plagiado las doctrinas de Numenio. Precisamente para hacer frente a tal acusación escribió Amelio su opúsculo *SOBRE LA DIFERENCIA DE LAS DOCTRINAS DE PLOTINO Y NUMENIO*. Amelio, por su parte, compartía con Numenio y Cronios la teoría de que tanto los sensibles como los inteligibles participaban de las Ideas, siendo así que para Porfirio sólo los sensibles participaban de ellas.

Dos parecen haber sido las obras capitales de Numenio: *SOBRE EL BIEN* (*Peri t'agathōu*) y *SOBRE LA INFIDELIDAD DE LOS ACADEMICOS A PLATON* (*Peri tes akademaikōn prōs Plátōna diastáseos*). De la primera subsisten amplios fragmentos, gracias sobre todo a la *PRAEPARATIO EVANGELICA* de Eusebio de Cesarea (s. III-IV). Y también es Eusebio quien nos ha conservado varios fragmentos de la segunda.

5.1. La primera cuestión que nos hemos de plantear es la de los “tres dioses” de Numenio. Veamos ante todo los textos.

5.1.1. «El dios primero, existiendo en sí mismo, es simple porque, enteramente concentrado en sí mismo, nunca sería divisible; por el contrario, el dios que es segundo y tercero es uno; pero, asociado a la materia, que es diada, si bien la unifica, es escindido por ella, porque (ella) posee un carácter concupiscente y porque es flúida (*rheoúses*). Al no estar referido a lo inteligible -pues estaría referido a sí mismo- por mirar a la materia, viene a ser olvidadizo de sí mismo, preocupado por ésa» (Fr. 11 *Des Places*; *Pr. Ev.* 537 a-b).

5.1.2. «Si no es necesario que el primero cree, entonces (al menos) hay que considerar al primer dios como padre del dios demiurgo» (Fr. 12, 2-4, *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 537 b).

5.1.3. Pero "como no se trata del demiurgo, sino que nuestra búsqueda se dirige al primero", "antes de la captura del argumento (logos), convengamos sin equívocos en que

5.1.3.1. «el dios primero permanece ocioso en toda la obra de la producción del mundo

5.1.3.2. «y es rey;

5.1.3.3. «mientras que el dios demiúrgico detenta la hegemonía desplazándose a través del cielo» (Fr. 12, 7-14, *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 537 c).

5.1.4. Así, «una vez que el dios (demiúrgico) ha dirigido la mirada a cada uno de nosotros y se ha vuelto (hacia cada uno de nosotros), sucede que los cuerpos viven y son entonces vivificados por los rayos del sol al unirse con ellos; pero, cuando el dios retorna a su punto de observación, esas cosas se extinguen, mientras que el intelecto sigue viviendo su existencia bienaventurada» (Fr. 12, 17-22, *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 537 d).

5.1.5. «Estas son las vidas, la una del primero, la otra del segundo dios. Esto indica que el primer dios será estático, mientras que el segundo estará en movimiento; el primero, pues, se ocupa de los inteligibles, el segundo de los inteligibles y los sensibles» (Fr. 15, 2-5 *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 539 a-b).

5.1.6. «Lo que el dios demiurgo es al Bien, pues es imitador de éste, lo es el devenir a la esencia (*ousía*), en cuanto es imagen e imitación de ésta. Y, puesto que el demiurgo de la generación es bueno, sin duda también el demiurgo de la esencia (*ousía*) será el Bien-en-sí, connatural a la esencia. Porque el segundo, al ser doble, produce por sí mismo la Idea de sí mismo y el cosmos, en calidad de demiurgo; y luego se hace enteramente contemplativo» (Fr. 16, 6-12 *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 544 a-d).

5.2. «El demiurgo, habiendo anudado lazos de armonía en torno a la materia, para que no rompa las amarras y se marche a la deriva, se mantiene erguido sobre ella, como sobre una nave en alta mar» (Fr. 18, 7-9 *D.Pl.*; *Pr.Ev.* 539 d).

5.3. Terminemos con dos pasajes tomados de Proclo:

5.3.1. «Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama al primero padre, al segundo hacedor, al tercero obra o producto (*póima*); pues el cosmos es, según él, el tercer dios; de modo que, según él, el demiurgo es doble, el primer dios y el segundo, y lo hecho-por-el-demiurgo es el tercero» (Fr. 21, 1-5 *D.PL.*; Proclo, *IN TIM.* I, 303.27-304.2 Diehl).

5.3.2. «Numenio sitúa al primer (dios) en el orden de 'lo que vive' y dice que (éste) entiende con la asistencia (*prochrésis*) del segundo; sitúa al segundo en el orden del intelecto y este, a su vez, hace obra de demiurgo (*demiourgeî*) con asistencia del tercero, y sitúa al tercero en el orden de lo discursivo (*dianoóúmenon*)» (Fr. 22, *D.PL.*; *IN TIM.* II, 103, 28-32 Diehl).

5.4. El carácter fragmentario de los textos de Numenio nos deja sin información expresa acerca de cuestiones que hemos estudiado en Apuleyo y Alcínoo, tales como las Ideas y el factor de la "providencia" respecto al mundo. Aún así, lo citado será suficiente para nuestro cometido.

Una primera cosa que advertir es el acento religioso que Numenio pone en su exposición: en el frag. 11, p.e., inmediatamente antes del pasaje que hemos citado en 5.1.1., se lee esta frase: «luego de haber invocado a dios para que, haciéndose su propio intérprete, revele, mediante su palabra, un tesoro de pensamientos, comencemos así...» (Fr. 11, 9-11 *D.PL.*; *Pr.Ev.* 537 a). En segundo lugar, que ya en el lib. I del tratado *SOBRE EL BIEN*, aparecía un programa de información amplio y ecléctico: «respecto a eso- se lee en él-, una vez citados y adoptados como signo los testimonios de Platón, convendrá remontarse más atrás y vincularlos a los razonamientos de Pitágoras, y apelar luego a los pueblos de renombre, comparando con aquellos sus iniciaciones, sus creencias y los cultos instituidos que ellos cumplen en armonía con Platón, (es decir) todo lo que han establecido los brahmanes, los judíos, los magos y los egipcios» (Fr. 1 a, 3-9 *D.PL.*; *Pr.Ev.* 411 c). Tal declaración no parece reducirse en Numenio a meras palabras: «según el testimonio de Orígenes, no sólo utilizaba las profecías hebreas, sino que conocía la técnica de su interpretación alegórica (*CONTRA CELSUM* I, 15)» (Véase Montserrat 1987, 53). Lo cual confiere a Numenio una posición intermedia entre los dos filósofos del platonismo medio

citados y los pensadores de Alejandría a que haremos referencia luego.

Esto supuesto, hagamos un breve resumen de la propuesta de Numenio.

* Hay un dios primero que es “en sí mismo” y “simple” (5.1.1.); es “padre” del dios demiurgo (5.3.1.), ya que “no es necesario que el primero cree” (5.1.2.); por ello mismo “permanece ocioso en toda la obra de la producción (del mundo)” (5.1.3.1.) y “es rey” (5.1.3.2.). Pertenece al orden de “lo que vive” (5.3.2.), pero esa vida suya implica un “estado de reposo” (5.1.5.). Es, en fin, “demiurgo de la esencia” (5.1.6.) y “se ocupa de los inteligibles” (5.1.5.), siendo “el Bien-en-sí” (5.1.6.).

* Por su parte, “el dios que es segundo y tercero es uno” (5.1.1.). En cuanto “dios demiúrgico, detenta la hegemonía, desplazándose a través del cielo” (5.1.3.3.). Su mirada “vivifica” y, sin ella, “las cosas se extinguen” (5.1.4.). Su vida implica “movimiento” (5.1.5.) y, mientras que el primero se ocupa de los inteligibles, él se ocupa de “los inteligibles y los sensibles” (5.1.5.). Su vida se produce en el orden del intelecto (5.3.2.). Es “imitador del Bien” y “es bueno” (5.1.6.).

* Pero el segundo, “al ser doble, produce por sí mismo (*auto-poieî*) la Idea de sí mismo y el cosmos en su condición de demiurgo” (5.1.6.). La duplicidad del segundo se explica, en el fr. 11, por su asociación u orientación a la materia, “que es diada”, de modo que, en esa relación, si bien la materia resulta unificada, el segundo resulta escindido por ella (5.1.1.).

* Una vez hecho el mundo, el demiurgo o segundo “se hace enteramente contemplativo” según 5.1.6., pero se mantiene erguido sobre la materia, para que ésta no retorne a su errante indeterminación, según 5.2..

* Esto es lo que parece entenderse en los fragmentos transmitidos por Eusebio de Cesarea. Sin embargo, los testimonios de Proclo dan una versión de su pensamiento no exactamente igual. Por una parte, en efecto, llama tercer dios al mundo -cuando la distinción o “escisión” numeniana parece más próxima al desdoblamiento del Alma del Mundo en intelecto y alma del texto de Alcínoo. Por otra parte, en Proclo se entiende que el demiurgo es “doble” en cuanto constituido por “el primer dios y el segundo”, cosa que no parece estar en los textos que conservamos. A menos que fuera eso lo que

pretende decir el texto de 5.1.6., a saber, que es doble en cuanto que la "auto-producción de la Idea de sí mismo" es cosa del primero, que es demiurgo de las esencias, y la "producción del cosmos" es cosa del demiurgo propiamente tal. En cuyo caso, el texto comentado está en discrepancia con el del fr. 11, donde claramente el que se escinde o desdobra es el segundo. Por último, Proclo asigna al segundo una función de asistencia (*proschésis*) intelectual respectu del primero -rasgo que, aparte de tener un cierto sabor valentiniano, no aparece en los textos conservados, y una función así mismo de asistencia productiva por parte del tercero -cosa que resultaría difícil de justificar en la hipótesis de que ese tercer dios fuera el mundo ya producido-.

En cualquier caso, sea cual sea la interpretación más adecuada, la cuestión no afecta de modo directo a lo que aquí nos ocupa.

6. Para captar con precisión qué es lo que hay de "nuevo" en esta manera de pensar nos conviene hacer un paréntesis y realizar un breve retorno a Platón.

Si alguien quisiera dar una visión sintética y supuestamente transparente de la filosofía de Platón -en el estilo de las que suelen promover los manuales de historia- habría que observar al menos tres cosas: a) escoger cuidadosamente unos cuantos pasajes *ad hoc*, olvidando a ser posible los contextos de búsqueda, vacilación y aporía a que con frecuencia pertenecen; b) leerlos a la luz de alguna propuesta teórica previa tomada en el campo de sus propios desarrollos "escolásticos" -p.e. el neopitagorismo del s. II o el neoplatonismo-; y finalmente c) proyectar todo esto sobre una pantalla bien plana, donde quede en suspenso toda tercera dimensión y toda consideración diacrónica.

Con un empaque teórico en general de escasos quilates, esto es lo que ocurrió con Platón desde la Antigua Academia hasta llegar al platonismo medio. Olvidados casi por completo aquellos diálogos que podríamos considerar más especulativos -cuyo prototipo podría ser el *PARMENIDES*- en beneficio de otros de entonación más "sapiencial" y desplazado el interés de la reflexión filosófica hacia un registro más religioso y teológico, es el *TIMEO* uno de los diálogos que pasa a ocupar un lugar primordial.

Qué aspectos del pensar de Platón interesaban de manera primaria al platonismo que nos ocupa nos lo han puesto suficiente-

mente en claro los textos de Apuleyo, Alcínoo y Numenio que hemos citado. Lo que nos interesa, pues, en este momento es ver cómo “suenan” realmente esos temas en el originario contexto de Platón.

6.1. No es fácil -ni seguramente posible- recoger en una frase o unas pocas pinceladas lo que pudo ser el sentido íntimo de la aventura pensante de Platón. Es probable que no existiera tal “sentido” como vector unitario de todo su quehacer. Sea como sea nos conviene tomar varias perspectivas a la vez. De Sócrates pudo quedarle algo del empeño por hacer aflorar el consenso de los humanos en torno al valor y significado de las virtudes que hicieran posible una convivencia ciudadana digna. Y el mal sabor de boca del absurdo desenlace que aquella aventura tuvo: a sus ojos era la sofística la que mejor encarnaba el turbador desmoronamiento de los pilares tradicionales del orden, de la social definición de los papeles de cada clase y cada ciudadano, de la ajustada armonía de fuerzas e intereses en juego. El reto de Parménides ofrecía, a esa luz, una doble dimensión: no era posible desechar, por un lado, la ideal perfección de un discurso sin fisuras como el que intentó escenificar la “vía de la verdad”; pero, al mismo tiempo, si se acataba en todas sus dimensiones ese discurso, había que aceptar que el mundo de la opinión estaba irremediabilmente condenado a moverse en la penumbra de lo ingobernable y falto de sentido. Había que buscar la manera de compaginar ambas cosas, de introducir algún tipo de “medida” y “logos” en el caos de la multiplicidad y el cambio. Por este camino se recuperaban ciertos acentos pitagóricos y hasta de Heráclito y su “armonía oculta más fuerte que la visible”. Una secuencia razonada y razonable se abrió paso poco a poco: si ha de ser posible hablar con verdad o, al menos, con “opinión verdadera” -y no con una opinión sin cualificar- acerca del hombre y del mundo y acerca de cómo conducir las cosas humanas; y si en la multiplicidad movediza de la experiencia nada permite encontrar un fundamento para ello: entonces tal vez lo más sabio sea buscar el fundamento FUERA. En Palabras del *TIMEO*: «si el intelecto y la opinión verdadera son dos géneros, (esas realidades no visibles) existen enteramente en sí: (son) las Ideas no accesibles a nuestros sentidos, tan sólo inteligidas; si, por el contrario, ... la opinión verdadera en nada se diferencia del intelecto, hay que contar entre las cosas más firmes todo cuanto percibimos por

medio del cuerpo» (51 d). La opción está, pues, claramente formulada: o un saber con fundamento firme aunque situado en un “en-sí” ajeno a lo sensible, o nos conformamos con tomar lo sensible como lo más firme que podemos tener. Pues bien, «hemos de decir que aquellas cosas son dos (géneros distintos), porque la generación (de una y otra cosa) es independiente y (porque) se comportan (una y otra) de forma desemejante» (51 e). Es decir, «hay que convenir en que existe una realidad que posee una forma (que pertenece) al orden de lo idéntico, ingénita e indestructible, que no recibe en sí cosa alguna venida de otra parte, ni se mueve ella misma hacia otra cosa, que es invisible y no perceptible de otra manera, que sólo a la intelección es dado contemplar» (52 a).

Quedémonos con esa continuidad y correlación entre “existencia de una realidad” y algo que “sólo es asequible a la intelección”. En la propia analogía o proporción que enlaza el ver sensible con el inteligir o “ver intelectual”, lo decisivo es la excelencia que lo inteligible añade a lo sensible: aquello es imperecedero, esto caduco y transitorio. El carácter absolutamente superior de lo primero sobre lo segundo se da como claro y evidente. Con lo que resulta muy lúcida la afirmación de Rivaud (l.c. 35) de que «en el *TIMEO*..., que es la historia de la penetración progresiva de la Idea en el cambio y el desorden, la separación entre los dos universos, el ideal y el sensible, es afirmada, de entrada, con más energía que nunca». Afincado así mismo en la convicción de que el mundo sensible ha tenido que ser hecho de conformidad con un modelo, el *TIMEO* se levanta sobre la hipótesis de las Ideas o Formas Ideales. Qué haya de ser o no este mundo de las Ideas es una cuestión que abordaremos un poco más abajo (6.5.).

6.2. Apenas iniciada su disertación apofántica y sapiencial, *Timeo* nos dice que, para la fabricación del mundo, fue necesario escoger entre dos modelos: un modelo fijo e inmutable, que *ES* siempre; y un modelo que *NUNCA ES* propiamente lo que es, que no cesa de nacer (27 d; 28 a; 29 a-b). Habida cuenta de lo dicho en el apartado anterior, el primer impulso de los comentaristas ha sido el de identificar el modelo eterno con el Mundo de las Ideas y el modelo errante y tornadizo con el puro devenir sin sentido. Sin embargo, el propio texto del *TIMEO* hace muy dudoso el procedimiento interpretativo. No sólo porque el modelo eterno no coincide con

lo que otros diálogos sugieren como Mundo de las Ideas, sino también porque, en la formación del Alma del Mundo (36 a; véase 6.4.), los que aquí aparecen como modelos alternativos aparecerán como ingredientes constitutivos de ella. Antes, con todo de llegar a esta cuestión, veamos quién es y qué modelo elige el responsable de hacer el mundo.

6.3. Junto a la teórica posibilidad de dos modelos, se precisa un responsable de la elección de paradigma y de su ejecución práctica (TIM, 28 e). La "ficción" de la doble alternativa -uno de cuyo término Platón ha rechazado ya en su interior-, le permitirá no obstante una explicitación de los fines y motivos que han determinado la decisión demiúrgica. El papel del Artesano o Demiurgo viene así a ser doble: escogerá un modelo y los criterios que justifican su elección serán paradigmáticos para toda acción posterior dentro del mundo; y, una vez escogido el modelo, arbitrará los modos de plasmarlo en la materia. El Demiurgo no es, pues, sólo causa activa del mundo, sino también causa intelectivamente motivada -por más que los motivos que se le atribuyen sean los previstos de antemano en el libreto-. Pero no es, en ningún caso, causa "creadora": la actividad del Artesano se desarrolla a partir de realidades ya dadas que él combina según ciertas leyes de orden y belleza -que son fruto de la adaptación al espacio de lo "dianoético" (véase REPUBLICA VI, 510 b-c) del que ahí era movimiento ascendente-, y situará tales formas en un "receptáculo" también preexistente. Veamos esto con algún mayor detalle.

6.3.1. Timeo nos recuerda que se trata aquí de «descubrir el Hacedor (*poietés*) y Padre de este universo» (28 c), es decir, llegar a saber qué es, cómo actúa -al elegir y al ejecutar- y sobre qué lo hace o dónde.

6.3.2. ¿Qué elige? «Si el mundo es bello y si el Demiurgo es bueno, está claro que (éste) puso su mirada en el modelo eterno». Ahora bien, «es absolutamente evidente que el Demiurgo miró al (modelo) eterno: lo uno (=el mundo) es la más bella de las cosas producidas, y lo otro (=el Demiurgo) es la mejor de las causas. Lo así nacido, pues, ha sido fabricado según lo que es captado por la razón (*logos*) y la inteligencia (*phrónesis*), y se mantiene idéntico» (TIM, 29 a).

6.3.3. Esta presunta prueba de que el modelo elegido fue el eterno, se completa con una a modo de exposición de motivos: el Demiurgo, en efecto, «era bueno...; libre de todo sentimiento de envidia»-recuérdese que los dioses homéricos eran “envidiosos” y no llevaban bien que los humanos se les asemejaran!-, y «quiso que todas las cosas fueran hechas lo más semejantes posible a él» (TIM. 29 e). Con lo cual se nos dice que el Demiurgo pertenecía de hecho a una de las clases de modelos. O, al menos, así lo ha recibido él del «testimonio de hombres sabios (*phronímon*)» (Ibid.).

6.3.4. El “receptáculo” de la acción demiúrgica se nos presenta así: se nos recuerda primero el punto en que se habló de dos posibles modelos de mundo, sólo que lo dicho allí aparece aquí transformado: «Antes habíamos distinguido dos géneros (de ser?); hemos de descubrir ahora un tercer género. (...) Supusimos que una era la (especie) del modelo, (especie) inteligible e inmutable; y que la otra era la copia del modelo, sometida a la generación y visible» (TIM. 48 c-49 a). Pues bien, el tercer género será el “receptáculo o nodriza”, necesariamente situado «fuera de todas las formas» (50 c). Elemento ahora imprescindible porque, transformados los dos posibles modelos en “modelo y copia”, hace falta un “portaimprontas (*ekmageíon*)” dispuesto a todo.

6.3.5. En líneas generales, la tarea del Demiurgo podría describirse así: «toda esa masa visible (?) ... la ha llevado del desorden al orden, porque estimó que éste es del todo mejor que aquél» (TIM. 30 a). Pues, «siempre que el Demiurgo, mirando sin cesar a lo que se mantiene indefectiblemente idéntico y sirviéndose de tal cosa como de paradigma, se esfuerza por realizar la idea y las propiedades de eso, es necesario que todo lo que él lleva a término de esta manera sea bello» (TIM. 28 a-b). Ahora bien, la manera concreta en que el Demiurgo introduce el “orden” en el receptáculo está determinada por una cierta inversión de la “escala del saber” de *REPUBLICA* (VI, 510 b-c): lo noético del modelo se hace “dianoético”-aritmético, geométrico: la duración se somete a la ley de los números (TIM. 37 d), los elementos se reducen analíticamente a triángulos elementales (TIM. 53 c y ss.), etc.-.

Nos resta, sin embargo, determinar la naturaleza del “paradigma eterno”, cuyas dimensiones y alcance comprenderemos mejor si nos referimos primero a la cuestión del Alma del Mundo.

6.4. En el conjunto de la propuesta cosmogónica del *TIMEO*, la cuestión del Alma del Mundo representará un doble papel: por una parte, como señala Rivaud (l.c. 39), «gracias al Alma del Mundo, se efectúa el paso de la especulación teórica a la descripción concreta de la realidad sensible»; y, por otra parte, dará pie a la determinación sorprendente de cuál es el paradigma eterno del mundo.

6.4.1. En su tarea de planificador, el Demiurgo «descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, nunca podría salir un 'todo-sin-intelecto' que fuera más bello que un 'todo-con-intelecto'» (*TIM.* 30 b). Y también que «un intelecto no puede nacer en nada fuera de un alma» (*Ibid.*). Así, pues, «de acuerdo con este razonamiento, una vez colocado el Intelecto en un Alma y el Alma en un cuerpo, construyó el universo» (*Ibid.*).

6.4.2. Por tanto, «de acuerdo con un razonamiento probable, hay que decir que este mundo ha nacido en verdad engendrado como un viviente dotado de Alma y de Intelecto, por obra de la providencia del dios» (*TIM.* 30 b-c).

6.4.3. Con esto, el Alma del mundo viene a ser «la más bella de las realidades generadas por el mejor de los seres inteligibles y eternos» (*TIM.* 37 a).

6.4.4. El Demiurgo, en fin, fabrica al Alma siguiendo una compleja fórmula, en la que se mezclan como ingredientes «la naturaleza de lo Mismo y la de lo Otro» -es decir, los dos modelos de 27 d-, de acuerdo con una progresión de mediaciones numéricamente calculadas (véase 35 a-36 d, sobre todo).

6.5. Lo que Platón va a decirnos ahora es tan consecuente con lo que precede como aporético y extraño por sus consecuencias.

6.5.1. El paradigma del mundo estará representado por «aquello de que forman parte todos los vivientes»: «un tal modelo contiene, acogiéndolos en sí, todos los vivientes inteligibles, lo mismo que este mundo nos contiene a nosotros y a cuantas otras bestias visibles hay» (*TIM.* 30 c-d).

6.5.2. Es decir, «el dios, habiendo decidido asemejar (el mundo) lo más posible al más bello de los seres inteligidos y perfecto en todo, lo estableció como único viviente visible que contiene dentro de sí todos los vivientes que, según naturaleza, le son afines (*syngené*)» (*TIM.* 30 d-31 a).

6.5.3. De esta manera consiguió que «el mundo fuera lo más semejante posible al viviente perfecto e inteligible» (*TIM.* 39 e).

6.5.4. Sin embargo, esta versión del “paradigma eterno”, en lugar de aclarar y explicar algo, viene a ser una fuente inagotable de aporías y sinsentidos.

6.5.4.1. ¿Qué relación tiene este “viviente-en-sí” (*autodsón*) con otras formulaciones de la teoría de las Ideas? ¿Equivale, en particular, a la Idea de Bien de *REPUBLICA*? Si el Demiurgo no es distinto de la Idea de Bien -ni del “Viviente-en-sí”, es decir, si no hay dos dioses superpuestos, entonces la Idea/Demiurgo/Viviente-en-sí es lo que, abandonando temporalmente su retiro y trascendencia puramente noéticos, viene a ser sujeto transitorio de la actividad demiúrgica. Pero entonces queda amenazada la preexistencia de las Ideas como garantía de lo absoluto de la verdad y el conocimiento.

6.5.4.2. Respecto al propio mundo, o bien el paradigma representa e implica un decidido pan-zoísmo; o bien todo lo no viviente quedará falto de paradigma. ¿Es éste el más bello mundo posible?.

6.5.4.3. El “Viviente-en-sí” contiene cuatro especies de vivientes inteligibles (*TIM.* 39 a), la primera de las cuales es la de los dioses (40 a). Esa es la especie que el Demiurgo modela con fuego y en forma “bien redondeada” (*eúkyklon*) (*Ibid.*). Reservándose para sí la fabricación de las almas, el Demiurgo confía a esos dioses el modelado de las otras tres especies de vivientes, tarea en la que tales dioses “imitan al Demiurgo” (*TIM.* 42 e; para el conjunto de la producción de los vivientes, véase 41 d ss.). Y teniendo en cuenta que «que de los hombres debían de nacer un día las mujeres y los demás animales salvajes, lo sabían los que nos construyeron» (*TIM.* 76 d-e).

6.6. Lo que todo esto nos deja muy en claro es que tampoco *TIMEO* nos enseña qué son realmente las Ideas o dónde están; ni cuál es su verdadera relación con las cosas del mundo sensible; ni cómo efectivamente enlazan entre sí dios, demiurgo, alma del mundo, viviente-en-sí, Idea de Bien y mundo de las Ideas. Tan es así que surge la sospecha de que después de todo no era eso lo que realmente preocupaba a Platón.

De hecho, en *TÍMEO* (30 b-c) leemos que «así, según un razonamiento verosímil (*eikóta*), hay que decir que este mundo ha sido en verdad engendrado, etc.». Y algo parecido leemos en 48 d: «según lo dicho al comienzo, (apoyándome) en la fuerza de razonamientos verosímiles, procuraré que (los míos) no lo sean menos que los de cualquier otro antes más...»; y, al concluir la explicación del Alma, afirma: «que, en lo que al alma concierne..., se haya dicho la verdad, sólo nos lo podría asegurar el asentimiento de un dios; pero que hayamos dicho lo verosímil, etc.» (*TÍM.* 72 d). Lo importante, nótese bien el hecho, es que esta matización sobre el alcance de lo que se está diciendo se repite al menos otras nueve veces en el diálogo (*TÍM.* 30 b, 44 d, 49 b, 53 d, 55 d, 56 b, 57 d, 68 b, 90 e). Si esto es así, las interpretaciones que pretenden ver, tras un ropaje mítico, un programa de alcance científico, no sólo parecen leer el *TÍMEO* bajo servidumbre neopitagórica -Arquitas de Tarento y Eudoro sobre todo- y neoplatónica -especialmente Proclo-, sino estar además traspolando al campo de la especulación platónica conceptos que nada tenían que ver con la problemática en que el filósofo se movía. La única explicación de todo ello que sigue pareciendo plausible es la Rivaud (l.c. 38): «En todas partes, Platón parece haber retrocedido ante el esfuerzo de síntesis necesario para elaborar una teología dogmática. Después de todo no es seguro que esta metafísica le interesara de forma particular. Su obra entera está dominada por el continuo afán de las aplicaciones. La moral, la política, la medicina le preocupan más que la teología. A la metafísica Platón sólo le pide una cosa: un cierto espíritu, una cierta disposición intelectual de confianza en la razón y en el bien, de optimismo reflexivo y metódico. Aspira a darnos impresiones más que a imponernos dogmas». O, con palabras del propio filósofo: sólo pretende apelar a una hipótesis “verosímil” que fundamente el cuadro de valores en que él cree.

Pero en tal caso el trayecto recorrido desde Platón al platonismo medio es, en cuanto a la actitud básica en que se toma y elabora el pensamiento, inmenso. Platón es utilizado por los autores que hemos citado simplemente como “autoridad”. Lo que importa de él son decididamente las *respuestas* y *doctrinas* que se le asignan, despojadas de todo halo hipotético, de todo deje de búsqueda de fundamento para otra cosa. La verosimilitud ha pasado a ser sin más “verdad”.

7. Ese “desplazamiento” en las actitudes subyacentes o explícitas del pensar que se da como filosofía se acentúa, lógicamente, cuando llegamos a aquellos pensadores que expresamente recurren a la filosofía como vehículo de difusión de sus creencias. Sin embargo prácticamente no añaden nada que no esté ya previsto o posibilitado en las filosofías en que se apoyan. Lo que caracterizará su manera de pensar viene a ser, pues, esto: «los postulados ontológicos y epistemológicos a que ellos apelan están contenidos en sus libros sagrados. Demuestran dialécticamente aquellos a partir de premisas de la escritura, utilizando reglas y fórmulas de la lógica y la retórica. Lo que ellos propusieron, pues, no es sólo un mundo único, organizado y conocido a través de constructos filosóficos platónicos. Lo cognoscible es demostrado a partir de la propia escritura. En consecuencia, encontramos una *apòdeixis bibliké* y *euangeliké*, cuya función es legitimar los postulados filosóficos propuestos, como auténticamente judíos o cristianos» (Berchman 1984, 16). Veamos un poco más de cerca ese modo de proceder.

7.1. «El s. I de nuestra era vio nacer dos grandes intentos de eliminar el problema que la Tora presentaba en orden a la difusión de la revelación bíblica a todos los pueblos. El primer intento mantenía la ley, pero creaba una instancia superior cuya vía de acceso era la alegoría de la misma ley; el segundo intento declaraba caducada la ley y la substituía por una nueva revelación» (Montserrat 1987, 38). El autor del primer intento fue Filón de Alejandría. El segundo tuvo como promotor principal a Pablo de Tarso y dio lugar al cristianismo. La opción filoniana de buscar en los moldes de la filosofía del helenismo el cauce alegorizante de la ley, tuvo que pasar por el requisito previo de fijar adecuadamente el estatuto de la Tora. El problema de las obras que dedicó a la exposición de la ley (p.e. el *LEGUM ALLEGORIAE* o el *DE SPECIALIBUS LEGIBUS*) fue precisamente el de poner en evidencia el paralelismo y coincidencia entre los preceptos mosaicos y lo que la época entendía -al modo estoico- como ley natural. La ley representa así para los hebreos lo que la *paideia* para los griegos; la aproximación entre Moisés y los filósofos -en particular Platón- está servida. De hecho, en la religión de Filón no hay lugar para un Mesías salvador: la salvación viene de Dios como “maestro”.

Con estas ideas generales sobre el papel de Filón, veamos ahora qué nos dice acerca de esos primeros principios ya examinados en otros contextos.

7.1.1. El rasgo dominante del primer principio le viene dado a Filón por el dios bíblico: la trascendencia. Cuya primera manifestación es su carácter de “innominable” (*MUT. NOM.* 11).. Según *EXODO* (3. 14, versión griega de los LXX), Dios rehusó dar a conocer a Moisés su nombre, limitándose a decirle «yo soy el que ES». Esto obliga a Filón a buscar, para su primer principio, el lenguaje filosófico de Eudoro de Alejandría, que había acentuado la trascendencia del Uno platónico en sentido neopitagórico: «Dios pertenece al orden de lo determinado por el uno y la unidad; o, mejor, el único Dios es el que determina la unidad» (*LEG. ALL.* II, 3). Dios es «ser y existencia pura» (*ón, hýparxis: DEUS INMUT.* 62), *ser absoluto* y «sin cualificación», «más perfecto que la virtud, que la ciencia, y que el propio bien y la belleza misma» (*OPIF.* 8; véase *VIT. CONT.* 2; *PRAEM.* 40).

7.1.2. También el Logos de Dios es llamado “ser” (*ón*) y “*ser absoluto*”; pero, a diferencia del primero, no es “existencia pura” sino “algo genérico” (*ti: LEG. ALL.* II, 86 y III, 175; *DET. POT.* 118) y, si Dios es ser absoluto “sin cualificación” el Logos lo es también pero “cualificado”. La clave de la trascendencia pasa, pues, por el concepto de *hýparxis* y su oposición a *poiótes*; y Dios queda situado por encima de las categorías, más allá de todo lo que sea género, especie y diferencia.

7.1.3 El Logos, por el contrario, es designado como «lo más genérico» (*tò genikótaton: LEG. ALL.* II, 86 y III, 175; *DET. POT.* 118) y es el vínculo inmaterial del universo (*SOMN. I.* 62; *PLANT.* 9).

7.1.4. Lo que colma el *chorismós* entre el Dios *hýparxis* y lo que es meramente *poiótes*, es el Logos; y cumple tal función en cuanto depositario de las Ideas. Las Ideas son pensamientos de Dios (*OPIF.* 17-19) y el Logos es el lugar de tales pensamientos (*OPIF.* 20; *CHER.* 49). En su estadio pre-mundano, en efecto, el Logos es llamado “la mente de Dios”. Esta “mente” se presenta en dos fases: en la primera, el Logos es un intelecto en reposo, completamente idéntico al intelecto de Dios (*OPIF.* 20). En una segunda fase, el Logos se hace el lugar de las Ideas y principio demiúrgicamente activo de la creación (*OPIF.* 24-25; *CONF. LING.* 172; *SOMN. I.* 62).

7.1.5. Las Ideas así situadas en el Logos constituyen el mundo inteligible (OPIF.24-25; SACRI. 83; CONF.LING. 172; SOMN. I, 62). El Logos contiene, pues, el mundo inteligible (OPIF. 20; CHER. 49) y a imagen de él fabrica el mundo sensible (OPIF. 16, 32, 129; HERES 289; PLANT. 50; EBRIET. 133; CONF.LING 172), representando el poder de Dios extendido por todo el universo material (FUGA 110, 112; PLANT. 9; CONF.LING. 137). Es *spermatikòs kai technikòs lógos* (HERES 24, 119; AET. 17, 85), un logos espermático y artesano.

7.1.6. En su estadio mundano, el Logos es una entidad distinta del Dios principio y razón del universo (LEG.ALL II, 150; HERES 119). En esta fase el Logos es un intelecto activo en el cosmos: lo mantiene unido y es su suprema ley (*nómos*).

7.1.7. No hay en Filón *creatio ex nihilo*: la materia preexiste en forma no-cualificada y no-estructurada hasta el acto demiúrgico de la producción del mundo (FUGA 9; SPEC.LEG. I, 328). Y respecto a la formación de éste, Filón cree encontrar en GENESIS dos etapas: en GENESIS 1. 1-5 se describiría la formación del mundo inteligible «fuera del tiempo» (OPIF. 26), mientras que la formación del mundo sensible sólo comenzaría a partir del segundo día.

7.1.8. Hasta aquí lo que podría ser visto como “variaciones” sobre tópicos ya conocidos. Sin embargo, ha entrado en juego un factor nuevo: la “fe”. En el espacio moral, la fe es una virtud que se define como un “compromiso” con determinadas creencias: la de que hay un Dios que es Uno, que está por encima de todo y que es providente con este mundo (VIRT. 216); la de que ese Dios es precisamente el de la escritura y no otro cualquiera (HERES 12); y la de que hay en ésa un conjunto de verdades reveladas (LEG.ALL. III, 228). Ahora bien, así concebida, era inevitable que la “fe” intentara expandirse hasta acotarse un espacio epistemológico propio. Cosa que hizo ya en Filón que, gracias a su conocimiento de la lógica estoica, se apropia a su manera de la teoría de la “proposición” como enunciado conforme con la *kataleptikè phantasia*. De esta manera, el postulado que da paso a la *apódeixis bibliké* tiene dos momentos: «(1) la asociación de los dichos o enunciados bíblicos con proposiciones; y (2) la pretensión de que las proposiciones bíblicas representan, en cuanto profecía, el más elevado tipo de conocimiento» (Berchman, 203). Por el momento, dejemos constancia del hecho. El antecedente filoniano tendrá amplios ecos en el pensar cristiano de los ss. II y III.

7.2. Clemente de Alejandría (150-215 aprox.) enseñó en la Escuela Catequética de Alejandría, fundada por Panteno. Es tal vez el primer pensador greco-cristiano que no vacila en vincular la filosofía griega a la exposición de sus verdades religiosas, con la única salvedad de que hay que considerar a la filosofía como algo incompleto que sólo la revelación puede colmar. Vamos a esbozar su postura respecto a los tópicos establecidos a partir de su obra *STROMATEIS* (= *TAPICES* o *MISCELANEA*, 200/202 aprox.).

7.2.1. El esfuerzo por garantizar la trascendencia de Dios sigue líneas ya conocidas: Dios está por encima del género, la especie y la diferencia (*STROM.* V, 12.81); no puede ser identificado con ninguna de las categorías y está más allá del pensamiento (II, 6.1.; IV, 156; V, 62.2, etc.). Es un Uno, pero no al modo de una unidad "contable", sino que está por encima de la Mónada (V, 81.5-6). Es absolutamente "no cualificado" y se diferencia radicalmente de todo lo cualificado (*Ibid.*). También está más allá del espacio y el tiempo, y no puede ser ubicado en ningún lugar físico determinado (VI, 71.5). Es padre y hacedor del universo, pero no su demiurgo.

7.2.2. Inmediatamente debajo de Dios está el Logos. Clemente distingue entre un Logos pre-mundano y un Logos mundano. En el primero distingue, a su vez, dos fases o momentos. En la primera de estas el Logos es idéntico al Intelecto de Dios, es un intelecto en reposo, lugar de las Ideas (IV, 55.2; V, 73.3). Clemente lo llama *Nous*, como Alcínoo y Numenio. En su segunda fase, el Logos pasa a ser una hipóstasis distinta de Dios, exterior a la mente divina; es entonces un intelecto activo, que es él mismo la totalidad de las Ideas y poderes de Dios, la *mónada* en que coexisten armónicamente todas las Ideas del *cosmos noetós* (V, 93.4). Este logos es el primero de los seres generados por Dios (VII, 7.4.) y se identifica con la "sabiduría" (*Ibid.*). El Logos-sabiduría es el principio de todas las cosas creadas.

7.2.3. De la misma manera que la denominación "sabiduría" representa una continuidad entre la fase inmanente y la fase hipostática del Logos, la cualificación de este como "poder de Dios" mantendrá la continuidad entre la fase hipostática del logos pre-mundano y el Logos mundano. Ese "poder" confiere al Logos la posesión de los mundos inteligible y sensible (I, 156.2; II, 5.4.) y, a través de él, la sabiduría divina es creadora y conservadora del universo.

7.2.4. Al propio tiempo, en cuanto Logos mundano, ese poder se traduce en él en la ley y armonía inmaterial que mantiene cohesionado y operativo el mundo físico (V, 104.4. etc.). Parece haber aquí un eco muy claro de lo que en el *DIDASKALIKOS* era función del Alma del Mundo (*DID.* 165, 3-4; 170, 3-6).

7.2.5. Las Ideas se definen como *ennoémata* de Dios; pero Dios es un *noûs akínētos*. En su primera fase pre-mundana, el Logos es el lugar (*chora*) de esa Ideas; pero luego, en su fase hipostática y en cuanto Logos que es *noûs kinētós*, las Ideas son activamente pensadas por él de cara a la producción y ordenación del mundo.

7.2.6. Este es producido por la aplicación de los paradigmas ideales a la materia, que es eterna y no creada (V, 89, 5.6.) El universo sensible tiene un comienzo (V, 92.2.), pero no en el tiempo (VI, 145.4.): así lo prueban *TIMEO* (28 b) y *GENESIS* (2.4). La escritura bíblica entra en pie de igualdad con la filosofía a la hora de aclarar un problema o validar una afirmación. Por lo demás, la tierra, cielo y luz de *GENESIS* no representan los correspondientes hechos físicos, sino sus modelos inteligibles (V, 94.5.): hay también en Clemente una doble creación.

7.2.7. Como hemos visto ya hace poco, lo que dice la escritura tiene validez epistemológica y Clemente asocia la *pistis* en lo que dice el texto sagrado con los principios no demostrables de todo conocimiento (VIII, 7.2.). Es decir, al modo de Antioco, entiende la *pistis* como una actitud mental que es fruto de una *kataleptiké phantasia* plena de *enárgeia* -es decir, de "percepción clara y distinta"-; e identifica la *pistis* en la escritura con la *pistis* epistemológica (VIII, 11.3).

7.3. En comparación con Clemente, Orígenes resulta un pensador un tanto distinto, sobre todo por lo difícil de las síntesis doctrinales que ensaya y lo chocante de algunas de ellas. Intentaremos separar estas de la referencia a la cuestión de los primeros principios que nos ocupa. Recordemos tan sólo que Orígenes (aprox. 185-254) estudia con Clemente de Alejandría y enseña él mismo allí hasta que, por conflictos con su obispo, se retira a Cesarea, en Palestina (230). Su *DE PRINCIPIIS* es, sin duda, el primer manual dogmático del cristianismo.

7.3.1. Orígenes postuló dos Unos o primeros principios. El primer Uno es *mónada* y *hénada* (diríamos unidad y unicidad)

trascendentes, fundamento de todo el mundo noético. Este Uno es Dios Padre. El segundo Uno es *mónada* y *hénada* que contiene en sí el universo inteligible y que preside activamente la producción del mundo sensible. A este segundo Uno le llama Hijo, Logos, Sabiduría y Cristo (ungido).

7.3.2. En la tríada de las hipóstasis divinas, el Padre es el primero y, en cuanto procreador del Hijo, es necesariamente el primer principio de todas las cosas. El Logos-Hijo es el principio suficiente de todas las cosas y actúa como principio demiúrgico del mundo creado. Está claro que Orígenes puso solamente dos principios. Pero el dominio del Uno incluye también un *Pneuma*, por debajo del primer y del segundo Unos: el Espíritu Santo, que no es con todo un principio, en cuanto que es el agente soteriológico de la redención.

7.3.3. El mundo noético existe primero “potencialmente” en la mente del Logos-Hijo y está, por tanto, en el dominio de los Unos; pero, en un segundo tiempo, existe “en acto” fuera de la mente del Logos-Hijo y existe entonces por derecho propio.

7.3.4. El mundo creado está constituido por los “vivientes” (*dsoa*) del reino material, a saber, los géneros y especies corpóreos del universo sensible. Este mundo creado se encuentra entre el mundo noético y el mundo material; y está habitado por los ángeles, daimones, intelectos creados y almas -humanas, animales y vegetales-. También él posee dos momentos en su existencia en la mente del Logos-Hijo: primero, prefigurado, existe en potencia; luego, ya creado, existe en acto.

7.3.5. El substrato material es eterno, en cuanto no creado en el tiempo. El mundo material resulta de la unión de la “materia formada” (géneros y especies creados) y la “materia informe” o substrato. Hay, pues, una como gradación de continuidad entre lo inteligible y lo sensible.

7.3.6. Hecha esta sumaria referencia al tópico de los principios, pasemos a lo que en Orígenes es sobre todo importante para nuestro propósito.

•Orígenes afirma que las premisas de la escritura dan lugar a definiciones que ‘significan’ verdades metafísicas’ (Berchman, 210). Hay varias maneras de entender los “signos” de la escritura. Es posible -cree Orígenes- entenderlos de la manera en que los interpreta la facultad del conocimiento sensible, es decir, de

acuerdo a las *koinàì érnoiai*-; pero también es posible entenderlos según los interpreta la facultad del conocer intelectual. Desde esta teoría del "signo" se refuerza la teoría origeniana sobre los modos literal y alegórico de interpretar la escritura (véase, p.e., *DE PRINCIPIS* III, 1.8.).

Al propio tiempo, Orígenes llama *pistis* o fe al acto por el que los cristianos creen que sus escritos sagrados son verdaderos y contienen verdad. Pero se trata ahí aún de una *philè pistis* que es *álogon*, irracional (C. *CELSUM* I, 41). Hay que ir, por tanto, más allá de ésta y buscar el conocimiento que se encuentra «en las demostraciones de la fe» (*peri tes pisteos apodéxesin*: C. *CELSUM* VII, 4), es decir, la *gnosis*, «el intelecto que hay en los escritos divinos» (C. *CELS.* III, 33). Sólo una aprehensión "científica" de la revelación puede llevar a esa "fe de la demostración". Con lo que el camino de la sabiduría pasa por una técnica interpretativa y sólo este proceso llevará al filósofo al umbral de la *gnosis* y de la verdad absoluta. Cumplido este requisito, la escritura servirá de piedra de toque de la validez de todo conocimiento (C. *CELS.* VI, 7. Véase Berchman 214).

(SEGUNDA PARTE).

8. La rápida exploración textual y doctrinal que precede nos permite esbozar unas ciertas conclusiones. La primera de ellas, a la que tan sólo aludiremos de paso, tiene que ver con los sutiles coeficientes de continuidad que enlazan la teología cristiana naciente con determinadas formas del discurso filosófico. De una manera que apenas permite la duda, el soporte lingüístico-conceptual en que se asienta la naciente teología lo pone el platonismo medio; y los primeros problemas de la especulación teológica son los que alientan en la cuestión de los primeros principios de ese mismo platonismo. Y son los representantes de éste los que permiten todavía a Agustín de Hipona reivindicar a los "platónicos" como los filósofos paganos más aprovechables para los cristianos (*DE DOCTRINA CHRISTIANA* II, 40.60; *LA CIUDAD DE DIOS* VIII, cc. 5 ss.). Claro que la razón que él cree está en la base de tal afinidad no es la razón histórica... Sin embargo esta aproximación conceptual está favorecida por una aproximación más radical en las actitudes intelectuales que subyacen a ese modo de hacer filosofía. Que se produce muy específicamente en las relaciones existentes entre

creencia y pensar racional. Esta es la segunda conclusión a la que vamos a dedicar lo que resta de ensayo.

8.1. Lo que nos ha dejado ver el *TIMEO* respecto al talante del filósofo Platón está en consonancia con lo que sentimos en el resto de su obra: el mundo ideal y toda su teoría de los primeros principios son puestos siempre como una exigencia de inteligibilidad: si el mundo y el hombre han de ser objeto de un discurso cierto, veraz, invariable, debe darse una condición como la postulada. Una vez comprobada la inanidad del mundo de la experiencia sensible, de lo múltiple y cambiante, es aquélla la hipótesis más verosímil. El estímulo a buscar en un espacio meramente noético lo que no se encontraba en el espacio físico le venía a Platón, sin duda, de la geometría: eso parece indicar el papel que *REPUBLICA VI* asigna a la geometría en la escala del saber. Sin embargo, el paso de la geometría al mundo de las esencias de las cosas sólo era posible “por analogía” y eso confería al resultado el carácter insuperable de hipótesis verosímil, de una *alethinè dóxa*; más que una opinión sin cualificar, pero menos que una verdad sin limitaciones.

Así entendida, la teoría le permitía, por una parte, ensayar sin fin la reflexión clarificadora sobre las cosas mundanas, haciendo ver cuán ricas se mostraban a la luz de su hipótesis; y, al propio tiempo, mantenía tensa la indagación sin pausa de ese soñado *arkhè an-hypóthetos* que, de ser alcanzable, sólo lo sería en el movimiento ascendente que logra romper las cadenas de lo hipotético y condicionado y saltar al fin a lo no hipotético (véase *REPUBLICA VI*, 510 b).

Nótese que esta condición de “provisionalidad” de la teoría no sólo se muestra en expresiones directas en tal sentido -como las que hemos recogido en el *TIMEO*-, sino en el hecho de la constante revisión y reformulación de la teoría a lo largo de la obra entera del filósofo -hasta su recalada en la hipótesis del Uno y la Díada Indefinida, según se recoge en el testimonio de Aristóteles-. Y lo mismo se mostraría en el sentir de la Academia más antigua -en especial la de Arcesilao y Carnéades- al preferir un moderado escepticismo a una caída en el dogmatismo estoico.

- La posibilidad de situar en línea con tal principio como la *phantasia kataleptiké* la *anámnesis* platónica es prácticamente

nula. La *anámnesis* nunca da lugar en Platón a ninguna premisa que haga de principio de una demostración, ni es ella principio de ninguna cosa; es lo que explicaría, en un ámbito cuasi-mítico, la posesión interna del conocimiento de los principios -las Ideas- puestos como explicación verosímil de la inteligibilidad de lo dado.

8.2. Donde sí estaba puesta la posibilidad del paso a esta actitud dogmática era en Aristóteles (SEG. ANALITICOS II, 19). Esa intelección fulminante, esa iluminación "intuitiva" capaz de elevar a intuición de esencia, universal o primera premisa la mera acumulación inductiva de la experiencia, representaba un punto de inflexión. En todo caso, con los estoicos y su gnoseología fysicalista y corporeista, pudo llevar a ese hombre «irremediabilmente cogido, preso, 'poseoso' por un creencia» (Ortega, LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ O.C., 251). La *phantasia kataleptiké* es, en efecto, una representación que se impone desde fuera, de una manera física.

Ella es la que vendrá a ser, en el platonismo que Antíoco de Ascalón declarará *ortodoxo* en el s. I a. de C., el criterio, explícito o supuesto, de la verdad. De modo que, por obra y gracia de este desplazamiento de actitudes, el platonismo medio presentará ese característico sabor escolar y catequético que hemos detectado en Apuleyo, Alcínoo y Numenio de Apamea. Los primeros principios no son ya ahora aquel *arkhè anhypóthetos* que era objeto de tensa búsqueda e indagación; son sencillamente lo que, en virtud de una cierta evidencia consensuada o basada en el decir del maestro, se pone ya de entrada. Los tiempos no parecen ser muy propicios para elucubraciones teóricas en pos de las raíces de la inteligibilidad; se prefieren las certezas de alcance existencial inmediato. La personalización de los principios -incluido el Uno- responde también a esta preocupación. Pero, con ello y pese a los esfuerzos verbales por "intelectualizar" esas hipóstasis principales, se está derogando de hecho aquel gesto inicial de la filosofía -apuntado ya en los milesios- que consistió en garantizar la inteligibilidad del mundo haciéndola depender de un principio noético anterior a cualquier voluntad demiúrgica -siempre potencialmente caprichosa-.

8.3. Esa sutil transformación llegará a su punto de casi no retorno cuando ese modo de platonismo sea asumido como vehículo especulativo por las religiones del "Libro". Si en el platonismo

medio, en efecto, la práctica de la *phantasia kataleptiké* venía a recalcar, de hecho, en el magma acrítico de las creencias colectivas, es decir en el consenso inercial del *se dice, se piensa, se acepta o asume, etc.*, en el nuevo contexto gravitará sobre el texto revelado. Si en el primer caso se apoyaba, de hecho, en unas *koinàí érnnoiai* que, aunque no reflexiva y críticamente establecidas, se mantenían con todo abiertas a la revisión retroactiva de los imperativos de la experiencia, queda ahora inmovilizada en el texto revelado, vinculado de hecho a un espacio-tiempo cultural perfectamente determinado, administrado por una cohorte de intérpretes oficiales y que propone como equivalente de los "primeros principios" a ciertos entes divinos no exentos de implicación en ciertos episodios de historia humana...

9. Pues bien, estos son los factores básicos en que se apoya un clásico dilema medieval, el de la cuestión antinómica "fe o razón". Antinomia que, a la luz de las breves consideraciones que preceden, parece ser algo más compleja que tan simple dilema.

9.1. Ante todo, la condición fundamental para que el dilema sea válido sería que siempre que "razón" fuera afirmativo, "fe" resultara sin restricciones negativo. Si ello es así, bastaría con que, en alguna instancia al menos ese "no fuera el caso" para que el dilema resultara falso.

Ahora bien, lo primero que hay que considerar es que, si el dilema es válido, entonces la creencia es por sí misma *á-logon*. Sin embargo, la vinculación de hecho entre razonamientos y creencias hace imposible esa consecuencia, lo mismo que ocurre si atendemos a qué clase de cosas son objeto de las creencias.

9.2. Ortega (*IDEAS Y CREENCIAS*, O.C. 5, 384) escribía, hace ya más de medio siglo, que «no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas, ... (que no esté) montada en ellas». En más de un aspecto, fue una lúcida anticipación e intuición. Porque el efectivo acceso del hombre a lo que lo constituye específicamente como tal es, en una gran medida, *epigenético*. La memoria cromosómica, en efecto, nos deja en el umbral de la cultura, más o menos dispuestos para ella, pero no en ella. La

entrada en ésa nos la posibilita la matriz social, esa memoria extracelular que nos acoge en su seno. Se trata de una memoria muy codificada: modos de decir, de actuar, de gesticular, un sutil aparato de sanciones, de referencias morales y estéticas, etc., etc. Todo un mundo, que apenas reviste la forma de ideas propiamente tales, se instala en nosotros y precisamente en la forma de un tejido de vagas certezas que asumimos sin más son ellas las que «operan en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo» (Ortega, l.c. 385). No son, pues, resultado de cierta «faena de entendimiento» (Ibid.), sino de un mero acogimiento. Y son la condición, el subsuelo mismo de nuestro pensar racional: sólo porque somos y en cuanto somos un caudal de creencias accedemos a un espacio de razonamiento y de pensar inteligente. Es decir, la “racionalidad optimizada” que soñamos con poner a la raíz de nuestro conocer es y será siempre derivada, sobreañadida, “segunda” y no originaria.

9.3. Sin embargo, esas creencias en que estamos y que somos no constituyen un zócalo fijo e inamovible. Aunque su velocidad parezca tan despreciable como la de un glaciar o una capa tectónica, forman un caudal que fluye. Por muy lentamente que sea, estamos siempre dejando de estar en alguna creencia. Porque las creencias no forman un sistema conceptualmente trabado y cerrado, sino son más bien un conglomerado magmático, lleno de poros y fisuras; y «los huecos de nuestras creencias son... el lugar vital donde insertan su intervención las ideas» (Ortega, l.c. 394).

Por eso es posible nuestra maduración inteligente y racional. Como individuos y como especie. Pasamos de una etapa a otra perdiendo creencias, porque puestas a prueba acaban por mostrar que son superables, porque el flujo de información que sube como una espesa bruma desde cada célula que nos compone acaba por pedir su sustitución, porque las áreas de experiencia conscientemente exploradas nos revelan perspectivas distintas en que ver el mundo y las cosas, etc.

9.4. Podríamos, pues, decir que nuestras creencias están en nosotros a modo de ciertos supuestos hipotéticos para-conscientes, dotados de una provisionalidad que sólo sale a la luz cuando algo nos hace dejar de estar en ellas. Es decir, hay en nosotros un substrato de difusa racionalidad vitalmente operativa aunque en un

estrato previo a la conciencia expresa. Que no es, pese a querer pensarlo así, el paradigma y prototipo de toda racionalidad soñada a nuestra imagen y semejanza.

La antítesis razón-creencia parece, pues, esfumarse en un montón confuso de presupuestos y equívocos conceptuales. Uno de los cuales, el de la univocidad racionalista de ciertas filosofías sería no sólo un mero constructo lingüístico-conceptual, sino una latente amenaza de irracionalidad, una anticipación *in nuce* de la crisis de la razón razonable.

Si, pues, aun en el conocimiento supuestamente más riguroso no hay nunca puro *arkhè anhypóthetos*, sino sólo hipótesis más o menos sólidas, modelos que parecen adecuados, axiomas no fundados ni fundables -a no ser en otro sistema y desde otros axiomas, que a su vez... etc. etc.-, ¿cómo entender, si de alguna manera aún, la antítesis fe-razón?

9.5. Tendríamos que comenzar por decir que la fe es, dentro de la perspectiva en que nos hemos situado, una clase particular de creencia. Hemos visto en la creencia algo que estaba en nosotros por acogimiento, en una zona paralela a la conciencia expresa, y que hacía posible el caminar de éste; y también nos parecía ver en ella siempre un coeficiente de hipótesis revocable, abierta a cualquier inesperado *feed-back* que la hiciera saltar en pedazos. Pues bien, dentro de la creencia, o en afinidad con ella, la fe -según p.e. la entendía Filón- se caracterizaría por situar lo acogido de la creencia en el espacio expreso de la conciencia y comprometerse ahí con su contenido como *verdad*. Ahora bien, lo que hace entonces la fe es cancelar, al menos en parte, el margen de hipótesis que subyacía a la creencia. En cuyo caso no parece adecuado hablar de la racionalidad o no-racionalidad de una y otra postura, sino en todo caso de la relación que cada una de ellas conserva con lo que se suele entender por conocimiento. A no ser que lo que realmente viniera a estar en juego con todo ello fuera la supuesta significación unívoca de la racionalidad humana y su paradigmática vinculación a un concepto, también supuestamente unívoco, de conocimiento.

Es decir, la cuestión en juego podría ser algo así; frente al ideal o mito de la racionalidad clásica, unívoca, unificadora, jerárquica, podríamos distinguir a) una racionalidad orientada a la existencia, que precisa de un conocimiento del medio que posibilite una

instalación adecuada del hombre en el mundo; b) una racionalidad, que parece haberse desarrollado en función de ciertos estados de lenguaje en ciertos medios humanos, cuyo desarrollo crítico ha permitido el acceso a modos de conocimiento que no guardan relación directa con la supervivencia biológica o que incluso pueden ser usados contra ella o no propiciar el sentimiento humano de instalación en el mundo. La filosofía nació como el proyecto de ser ambos modos de conocimiento, en cuanto el primero no podía ser más que una aplicación práctica del segundo, que quiso desarrollar críticamente como metadiscurso de referencia para cualquier otro discurso posible. Parece claro que estas previsiones no se le han cumplido y que buena parte de la llamada "crisis" de la filosofía está en esa pérdida del itinerario original.

Por su parte, la fe en el marco del libro sagrado, posiblemente en su intento de competir con la filosofía en cuanto "saber de vida", asumió también la pretensión de ser, al propio tiempo, ese metadiscurso de referencia. Ese fue el campo en que ambas chocaron y el suyo fue un claro choque de intereses. Las denominaciones vicarias -dilema fe o razón- y añadidas -ortodoxia versus heterodoxia, o luz frente a tinieblas; y las inversas luz de la razón frente a oscurantismo, etc.- fueron revestimientos ideológicos del hecho más radical.

Pero no es sólo esta la reflexión que propicia el análisis que hemos hecho. De alguna manera nos ilustra acerca de cómo la filosofía optó, en un momento de su historia, por un forma de hacer y unos temas que atender y de cómo esta *opción* tiende a repetirse en la historia: ¿acaso es otra cosa el viraje que la lectura fichteana de Kant impone a la filosofía en Europa? Aún pagamos las consecuencias de ello...

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE FILON CITADAS EN EL ENSAYO

AET.: *DE AETERNITATE MUNDI.*

CHER.: *DE CHERUBIM.*

CONF.LING.: *DE CONFUSIONE LINGUARUM.*

DET.POT.: *QUOD DETERIUS POTIORI INSIDIARI SOLEAT*

DEUS INMUT.: *QUOD DEUS INMUTABILIS SIT.*

EBRIET.: *DE EBRIETATE.*

FUGA: *DE FUGA ET INVENTIONE.*

HERES: *QUIS RERUM DIVINARUM HERES.*
 LEG.ALL.: *LEGUM ALLEGORIAE.*
 MUT.NOM.: *DE MUTATIONE NOMINUM.*
 OPIF.: *DE OPIFICIO MUNDI.*
 PLANT.: *DE PLANTATIONE.*
 PRAEM.: *DE PRAEMIIS ET POENIS.*
 SACRIF.: *DE SACRIFICIIS ABELIS ET CAÏNI.*
 SOMN.: *DE SOMNIIS.*
 SPEC.LEG.: *DE SPECIALIBUS LEGIBUS.*
 VIRT.: *DE VIRTUTIBUS.*
 VIT.CONT.: *DE VITA CONTEMPLATIVA.*

NOTA BIBLIOGRAFICA

- ALBINOS. "EPITOME". Ed. por Pierre Louis, Rennes 1945. (Se trata del texto del *DIDASKALIKÓS*, que P. Louis atribuye a Albino. Recuperado el nombre de ALCÍNOOS y el título *DIDASKALIKÓS*, la nueva edición de Whittaker conserva la tradición de P. Louis en esta edición).
- ALCÍNOOS. "ENSEIGNEMENT DES DOCTRINES DE PLATON" (*DIDASKALIKÓS*). Intr. texte ét. et comment. par John Whittaker; trad. de P. Louis. Paris, Les Belles Lettres 1990.
- APULÉE. "OPUSCULES PHILOSOPHIQUES" (*DE DEO SOCRATIS. DE PLATONE ET EIUS DOGMATE. DE MUNDO*), et *FRAGMENTS*. Texte ét. trad. et commenté par Jean Beaujeu. Paris, Les Belles Lettres 1973.
- Beaujeu... véase APULÉE.
- BERCHMANN, Robert M. "FROM PHILO TO ORIGEN. MIDDLE PLATONISM IN TRANSITION". *Brown Judaic Studies* 69. Scholars Press, Chico, Ca., 1984.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. "STROMATEIS". Paris, "Sources Chrétiennes", Les Éditions du Cerf 1951-1981.
- Des Places... véase NUMENIUS.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. "PRAEPARATIO EVANGELICA". Paris, "Sources Chrétiennes", Les éditions du Cerf 1974 ss.
- FESTUGIÈRE, A.J. "LA RÉVÉLATION D'HERMÈS TRISMÉGISTE", Vols. III y IV, Paris, Gabalda, 1953 y 1954.
- Filón... véase PHILON...
- FREUDENTHAL, J. "DER PLATONIKER ALBINOS UND DER FALSCHER ALKINOOS". *Hellenistische Studien* III. Berlin 1879.
- KRÄMER, H.J. "DER URSPRUNG DER GEISTMETAPHYSIK". Amsterdam 1964.
- MONTSERRAT TORRENTS, J. "LAS TRANSFORMACIONES DEL PLATONISMO". Publicacions de l'Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1987.
- NUMENIUS. *FRAGMENTS*. Texte ét. et trad. par E. des Places. Paris, Les Belles Lettres 1973.
- ORIGÈNE. "PERI ARCHON". "Sources Chrétiennes", Les Éditions du Cerf.

- ORTEGA Y GASSET. "*IDEAS Y CREENCIAS*" (1940), O.C. vol. 5, pp. 383-409. Alianza Ed/Rev. de Occidente 1983.
- ORTEGA Y GASSET. "*LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ*". O.C. vol. 8, pp. 63-323. Alianza Ed/Rev. de Occidente, Madrid, 1983.
- PHILON D'ALEXANDRIE. OEUVRES sous le patronage de l'Université de Lyon. Paris, Les Éditions du cerf 1961 y ss.
- PLATON. "*TIMÉE. CRITIAS*". Texte ét. et trad. par A. Rivaud. Paris, Les Belles lettres 1925 (5ème tirage revue et corrigé, 1970).
- "*PROLEGOMENA*" (A la filosofía de Platón). Texte ét... G. Westerink, J. Trouillard, Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres 1990.
- PUECH, H. CH. "*EN TORNO A LA GNOSIS I*". Taurus. Madrid 1982. ("*NUMENIO DE APAMEA Y LAS TEOLOGIAS ORIENTALES DEL s. II*", pp. 59-91).
- Rivaud, A., véase PLATON. "*TIMÉE...*".
- Westerink, ... véase "*PROLEGOMENA*".
- Whittaker, ... véase "*ALCÍNOOS*".
- WILLIAMSON, R. "*JEWS IN THE HELLENISTIC WORLD. PHILO*". Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989.
- WITT, R. E. "*ALBINUS AND THE HISTORY OF MIDDLE PLATONISM*". Cambridge Univ. Press, Cambridge 1937. (Unchanged reprint Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1971).