

# Las *Quaestiones* del Pseudo Justino: un lector cristiano de Aristóteles en tiempos de Proclo

José Pablo Martín  
CONICET, Argentina

An analysis of the treatise *Quaestiones christianorum ad gentiles* attributed to Justin the apologist shows that it is a Christian writing of the late V century, which aims to refute very specific doctrines of the neoplatonist Proclus. The author demonstrates that he knows Aristotle's *Organon* directly, to which he refers with expression "the ancients". The treatise presents a theory of the production of the world opposed to the neoplatonic ontology, in order to conceive the *will* of God and the *history* of men.

## 1. Heterogeneidad del *corpus* del Pseudo Justino

La heterogeneidad y el número de los escritos que los bibliotecarios antiguos cubrieron con el manto de protección de Justino Mártir ha impedido, hasta hoy, que se les dedique la atención que cada uno de ellos merece. Son 12 tratados de diversa especie y pertenecientes a siglos diferentes, en un arco que va del segundo al sexto, y que carecen, hasta hoy, de una política adecuada de ediciones confiables, diferenciadas y accesibles. La última edición del conjunto de los 12 tratados es la de Otto, entre 1879 y 1881, mientras que 3 tratados, que probablemente se deban ubicar en el siglo tercero, han sido críticamente editados por Miroslav Marcovich en 1990. Hace más de una década señalé la importancia de uno de los tratados tardíos menos conocidos (MARTÍN 1989), la *Confutatio dogmatum quorundam aristotelicorum*. En él se encuentra una *lectio*, comentario y refutación parcial de la *Física* y de otros escritos de

Aristóteles, documentando la existencia de una escuela sirio cristiana, hacia el siglo V, que tenía interés en una lectura filosófica directa de los textos de Aristóteles, y que además poseía un *textus receptus* de excelente calidad. Un buen conocedor de la *Física* de Aristóteles (BOERI 1993 y 1998) ha profundizado el conocimiento de la *Confutatio*, observando correctamente que el autor refuta a Aristóteles desde los presupuestos de su misma filosofía.

## 2. Homogeneidad de cuatro tratados del *corpus* tardío del Pseudo Justino

Es conveniente circunscribir los problemas para resolverlos progresivamente. En el presente estudio me propongo considerar el tratamiento de la filosofía antigua y helenística en general, y en particular, en uno de los tratados tardíos. Parto de la hipótesis, a confirmar con mayores estudios, de que existe un *corpus* tardío homogéneo dentro del Pseudo Justino, compuesto por los siguientes tratados:

*CDA: Confutatio quorundam dogmatum aristotelicorum*

*QRO: Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*

*QCG: Quaestiones christianorum ad gentiles*

*GGC: Quaestiones gentilium ad christianos*

A este conjunto de tratados le llamaré *corpus tardío*, y supongo que es probable su homogeneidad en tiempo y redactor. Me interrogo sobre su perfil filosófico y sobre su relación con la filosofía griega, helenística y cristiana anterior, y estudio particularmente uno de los tratados, *Quaestiones christianorum ad gentiles* (*QCG*), con la intención de mostrar, en estas páginas, que la figura del adversario griego que el autor del tratado construye, corresponde en concepción y en lenguaje a la filosofía de Proclo, que vive hasta el 485. En consecuencia propongo datar el documento en la segunda parte del siglo V, en una escuela cristiana que conocía la tradición aristotélica en forma directa y que discutía con los grupos neoplatónicos no

cristianos, y probablemente también con los neoplatónicos cristianos, sobre la interpretación de Platón, y en particular del *Timeo*. El punto central de la discusión, para el autor del tratado, consiste en negar la posibilidad de una interpretación del *Timeo* cercana a la concepción aristotélica de la eternidad del mundo celeste, como quería hacer Proclo, y hacer esto argumentando desde la misma tradición aristotélica. Es decir, mientras respeta la autoridad de Aristóteles y el valor analítico de sus escritos, el autor de nuestro tratado se propone sostener una metafísica que implicara la ἀρχή del mundo como *inicio real en el tiempo*, y excluyera la *coeternidad* del mundo y el demiurgo.

### 3. Determinación de “los antiguos” en el *corpus* tardío

De los cuatro tratados del *corpus* tardío, la *CDA* es una lectura directa de Aristóteles, el que es nombrado 26 veces en el texto. En los restantes tratados, es decir en las tres *Quaestiones*, no se mencionan explícitamente nombres de otros filósofos, con una sola excepción, el nombre de Platón. Éste es mencionado 6 veces en *QGC*. Sin embargo estas menciones, que aparecen todas entre *QGC* 210c 7-213a 3, tienen la función de dar un ejemplo, en el que el autor refuta la doctrina de la reencarnación, afirmando irónicamente que “Platón” podría “ser una hormiga”. Para fortalecer el efecto de la ironía, el autor no deja que se entienda un Platón cualquiera, como quien dice “Sócrates es hombre”, sino aquel que “antiguamente filosofaba en Atenas” (212d 7). Poco podemos decir del valor doxográfico de estos pasajes.

Otro modo de referirse a los filósofos anteriores es la expresión οἱ πάλαιοι, “los antiguos”. Por 11 veces el *corpus* tardío menciona a “los antiguos” en el sentido de *auctoritates* de la filosofía, y todas ellas en el tratado *QCG*. Analicemos de cerca estos pasajes.

a) Platón: La afirmación de que el mundo es generado, κόσμος γενητός, se atribuye a “algunos de los antiguos”, en 186e 1. Esta afirmación general puede ser referida a Platón, especialmente en la lectura del *Timeo*. Pero el adversario que está exponiendo en

esta parte de la *Quaestio*, es decir un gentil o griego no cristiano, argumenta que, si bien esto dijeron algunos antiguos, si analizamos en profundidad sus dichos, en realidad dijeron que el mundo es no generado,  $\kappa\acute{o}\mu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ , 187a 1. Esta afirmación es refutada en la primera de las respuestas del cristiano, es decir, desde el punto de vista del autor del texto, señalando que entonces los antiguos de referencia se contradicen al decir al mismo tiempo que el mundo es generado y no generado (188a 4), y manifiesta su acuerdo con una parte de sus expresiones, es decir, que el mundo es generado (188b 8), y niega la posibilidad contraria. Una segunda respuesta del cristiano vuelve al mismo tema (188c 3), y en tres menciones de “los antiguos” (188d 2, 188d 6 y 188e 2) establece el siguiente razonamiento: si esos antiguos dijeron que el mundo es generado, ninguna investigación “en profundidad” de sus dichos puede terminar diciendo lo contrario. Evidentemente se está cerrando la puerta a una exégesis del *Timeo* no creacionista, y que identificaré más adelante como la perteneciente a Proclo. La conclusión general que el autor pone en boca del cristiano es la siguiente: “Si es absurdo hacer esto, es necesario entender los dichos de los antiguos a partir de la naturaleza de las cosas y no a partir de disquisiciones diversas, que conviertan lo establecido en su contrario” (188e 4-7). Es decir, el cristiano quiere mantener para sí la ventaja de una interpretación literal del relato de la creación en el *Timeo*. La “profundidad” de los neoplatónicos no tiene lugar, para el autor, a la hora de interpretar los textos.

b) Aristóteles: El griego gentil atribuye “a los antiguos” haber demostrado que “los llamados relativos, existen por naturaleza simultáneamente”,  $\tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\iota} \acute{\alpha}\mu\alpha$ .

$\tau\eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ , 197a 4 ( $\tau\eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ , 190b 2). El objetivo del intrerlocutor es probar que tanto el demiurgo como su obra, por ser correlativos, son también ingenerados y coexistentes. El cristiano en su segunda respuesta niega las deducciones del griego pero acepta el axioma y acepta que éste haya sido dicho por “los antiguos” (190c 1). Ahora bien, esta cita reproduce expresamente lo que escribe Aristóteles en el tratamiento sobre los relativos en

*Categoriae* 7b 15: Δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἄμα τῇ φύσει εἶναι. Esta expresión es característica de Aristóteles y no aparece, al menos según mi lectura, en ninguno de los comentaristas griegos de Aristóteles o de otros escritos filosóficos anteriores al siglo V. Lo más probable es, entonces, que el autor cite aquí directamente a Aristóteles.

c) Aristóteles: En la respuesta del cristiano a la argumentación anterior se incorpora otra cita atribuida “a los antiguos”, que también encontramos solamente en un libro de Aristóteles. Como el interlocutor griego había dicho que el demiurgo y el mundo son coeternos porque son “relativos”, el cristiano recuerda la expresión “una imagen, dicen (los antiguos), es algo cuya génesis se produce por imitación”, ἰκῶν, φησί, ἔστιν ἥς ἡ γένεσις.

διὰ μιμήσεως (190c 3). Es literalmente la expresión que aparece en Aristóteles, *Topica* 140a 14-15, aunque los editores no están de acuerdo en la pertenencia de la frase a este lugar del texto. De cualquier manera, solamente en el texto de *Topica* encontramos dicha expresión. El sentido de la cita radica en que el nombre, como imagen de la realidad, debe mantener el contenido mimético original so pena de anularse como nombre. Y esto ocurre si alguien llama al mundo ingenerado, después de haberlo considerado generado; es decir, destruye los nombres que utiliza.

En conclusión, la totalidad de las referencias a los “antiguos” de las *Quaestiones* se agrupan en tres campos: una referencia no muy precisa a la doctrina platónica sobre la generación del mundo e interpretada por un autor más reciente que todavía tenemos que identificar, y dos referencias literales a pasajes de Aristóteles, una de *Categoriae* y otra de *Topica*, sin que conste la mediación de otros escritos de “antiguos”.

#### 4. Presentación de *Quaestiones christianorum ad gentiles* (QCG)

Analizaré más detenidamente la contextura ideológica y la ubicación histórica de las *Quaestiones christianorum ad gentiles*,

que, dentro del *corpus* tardío del Pseudo Justino, es el tratado que muestra más claramente su relación con la filosofía clásica griega. El título en su lengua original, "Cuestiones cristianas a los griegos", ya define claramente a los interlocutores. Siguiendo una tradición de la literatura cristiana desde el siglo segundo, que dividía el universo cultural humano en tres clases: griegos, judíos, cristianos, aunque tal distinción no sea perfecta ni intensiva ni extensivamente. La estructura del texto, en torno a cinco cuestiones, tiene un orden ternario. En efecto, cada una de ellas comienza con una breve *Quaestio* propuesta por el cristiano, seguida de una *Responsio* más desarrollada por parte del griego, a la que siguen a su vez, por parte del cristiano, una serie extensa y numerada de *Confutationes* analíticas contra cada frase de la *Responsio*. En mi análisis, voy a presentar las *Responsiones* del griego numeradas según las divisiones que introducen las *Confutationes* posteriores del cristiano.

Propongo aquí una síntesis sumaria para comprender el contexto del análisis posterior, y como muestra preliminar de la riqueza del tratado.

I. La síntesis de la primera *Quaestio* del cristiano al griego (158e 8-168b 2) es la siguiente. Dado que al sumo bien, que es conocer a Dios, se opone el sumo mal, que es desconocerlo, ¿qué conviene más: que Dios cambie la situación del hombre y lo libere de la ignorancia, como enseñan los cristianos, o que deje la situación mundana inmodificada, quedando el hombre retenido por el sumo mal?

La síntesis de la primera *Responsio* del griego al cristiano es la siguiente. (1) El sumo mal no existe. Sería un principio contrario a Dios, lo que es absurdo. (2) Si existe el sumo mal caeríamos en la doctrina de los Maniqueos, afirmando que la fuerza de Dios no llega a todo el mundo. (3) El mal en el hombre se debe a la ignorancia. Lo que algunos hombres creen que son males, son dados a veces para beneficio de los hombres. (4) En esta vida los hombres pueden conocer a Dios; por otra parte, si no lo conocen, esto ocurre por la propia incredulidad de naturaleza. (5) Es ofensivo para Dios pensar que por su incapacidad creadora haya dejado algo incompleto, que

deba después modificarlo. (6) Si Dios hace después lo que pudo hacer antes, su potencia es entonces temporal, lo que es absurdo. (7) Si es que existe el mal sumo en algún momento, es absurdo pensar que Dios espere en el tiempo para impedir el mal.

Las *Confutationes* del cristiano a la primera *Responsio* son las siguientes:

(*Ad 1*) Si es absurdo pensar algo contrario a Dios, no se entiende cómo se pueda pensar esto sin admitir que eso mismo es un sumo mal. (*Ad 2*) El sumo mal no existe como substancia, pero está puesto por la acción y la opinión del hombre. (*Ad 3*) La ignorancia en sí misma no es un beneficio, y la ignorancia respecto del sumo bien, es el sumo mal. Por otra parte, las opiniones sobre Dios de las diversas religiones encuentran divergencias, por lo tanto errores. (*Ad 4*) En las opiniones de los hombres sobre lo divino existen ofensas al sumo Dios, que son peores que la ignorancia supina. Son doblemente ofensivas y contienen la malicia suma, pues dicen que Dios es lo que no es. (*Ad 5*) Dios no ha dejado nada incompleto y Dios es la perfección suma; cuando por el libre arbitrio del hombre es negada esta realidad, ocurre el sumo mal. (*Ad 6*) La potencia de Dios no es temporal, y como potencia infinita, está en condición de producir efectos temporales. (*Ad 7*) Dios no espera para impedir el mal, sino que restituye el bien dañado por la actividad del hombre. No habría restitución del bien si Dios fuera incapaz de hacerlo, o si el hombre fuera indigno del bien; ambas cosas son absurdas.

II. La síntesis de la segunda *Quaestio* del cristiano al griego (168b 3-176a 7) es la siguiente. Si es imposible que haya un dios que nada hace, ¿cómo dicen que existe Dios los que dicen que el mundo es ingenerado?

La *Responsio* a la segunda *Quaestio* contiene lo siguiente. (1) Es absurdo decir que es imposible decir que hay un dios que nada *hizo*, pues nada temporal hay en Dios. (2) Dado que no hay nada pretérito para Dios, no se puede decir que Dios *hizo*. (3) Dios tiene potencia y acto inmutables, y para él lo pasado es presente y lo futuro es pasado. (4) Dios hace siempre en presente, y no es concebible un

comienzo de su operación. (5) Dios hace el mundo por lo que él es, produciendo eternamente con movimiento perpetuo. (6) Su acto de crear no tiene comienzo ni tiene fin. (7) Si Dios obra con comienzo y fin, su potencia tiene modificaciones, y por tanto se modifica su acto, y por tanto se modifica su substancia, lo que es absurdo. (8) Dios está siempre haciendo el mundo, por lo que el mundo es también no generado.

Las *Confutationes* a la segunda *Responsio* son las siguientes: (*Ad 1*) No solamente el pasado y el futuro son temporales, el presente también es temporal, todo hacer es temporal. (*Ad 2*) Es absurdo decir que "nada temporal hay en Dios", si se entiende esto de la obra de Dios, que es temporal necesariamente. (*Ad 3*) Negar que la potencia de Dios pueda actuar en el tiempo no es afirmar su infinitud sino negarla. Es pecado tanto afirmar que Dios es ocioso, cuanto negar que es creador en el tiempo. (*Ad 4*) La operación implica movimiento, y el movimiento implica temporalidad; si Dios causa el movimiento en el presente, ese presente es temporal. (*Ad 5*) Hay dos creaciones de las cosas: creación de su substancia y de su movimiento. Hay pues sucesión temporal en la creación y nada, sino Dios, está fuera del tiempo. (*Ad 6*) Por parte de lo creado, es necesario que haya un comienzo, pues Dios produce, por ejemplo, no solamente el movimiento del sol sino que también produce su substancia. (*Ad 7*) La potencia de Dios es infinita, su obra es finita. (*Ad 8*) No se puede sostener la afirmación y la negación de algo al mismo tiempo. Si Dios no hace la substancia del mundo, no es su productor; si el mundo es no generado, su substancia no ha sido hecha por Dios ni necesita el sostén de Dios. El mundo no es coexistente para Dios, sino Dios para el mundo.

III. La tercera *Quaestio* del cristiano al griego (176b 1-186c 3) se resume en lo siguiente. Si, como ocurre con el fuego que calienta, Dios obra en cuanto es y no porque quiere, ¿cómo entonces, siendo uno, y simple, es el creador de substancias diferentes?

La *Responsio* del griego a la tercera *Quaestio* contiene lo siguiente. (1) En Dios, a diferencia de nosotros, no hay diferencia entre el ser y el querer. Lo que Dios es eso quiere y lo que quiere,

eso es. (2) A diferencia del fuego que calienta accidentalmente, Dios no obra ni por substancia ni por accidente, sino por su ser. (3) Así como el hombre nace por generación y produce seres generados, así Dios que es ingénito produce por su potencia infinita seres ingénitos, no generados y coexistentes. (4) No debemos concebir la operación de Dios al modo humano, con un antes y un después. Por el contrario, Dios crea inmutablemente desde siempre. (5) Como se da la coagulación de la leche en toda la leche, así la naturaleza universal, que Dios hizo fuera del tiempo con potencia infinita, produce ella las diferencias en modo de autoproducción (αὐτοπάρρακτα).

Las *Confutations* a la tercera *Responsio* son las siguientes: (*Ad 1*) La substancia y la voluntad de Dios son uno en cuanto al número, no en cuanto a la razón. La voluntad de Dios es de su substancia, pero su substancia no es de su voluntad. Una cosa es existir y otra ser inherente (ὑπάρχειν - ἐνυπάρχειν). (*Ad 2*) Dios no obra como el fuego, pero tampoco obra por su ser, sino por su voluntad. Dios puede hacer muchas cosas, pero no quiere hacer todas las cosas que puede. (*Ad 3*) Dios no tiene multiplicidad en su ser, pero puede querer hacer cosas múltiples. Las características de la multiplicidad creada se determinan antes por el objeto a crear que por el modo de creación. Y la realidad generada no puede ser no generada. (*Ad 4*) Si todo lo que es hecho es contemporáneo con Dios, y dado que lo hecho es temporal, entonces la temporalidad corresponde a Dios. Por otra parte, si lo hecho por Dios es ingénito, el hombre debería ser también ingénito, pero el interlocutor dice que el hombre es generado. (*Ad 5*) La coagulación de la leche es una pasión accidental; la naturaleza no puede producir las diferencias de los seres de este modo, pues lo que en la naturaleza se produce son diferentes substancias. No hay producción total indiferenciada de la naturaleza. El mundo no tiene un nivel ingénito coeterno con Dios, pues si el mundo es ingénito y autogénito al mismo tiempo, Dios también lo sería, pero es absurdo pensar que Dios es autogénito. Dios es en todo simple y eterno; lo creado es en todo compuesto y temporal, con un antes y un después. El correlato del *hacer* de Dios

es el *ser hecho* del mundo, y esto es temporal, según la noción misma.

IV. La síntesis de la cuarta *Quaestio* del cristiano al griego (186c 4-193c 1) es la siguiente. ¿Cómo es posible llamar coeterno (*συναίδιος*) al mundo, que en un momento no existió y después existió?

La síntesis de la *Responsio* a la cuarta *Quaestio* es la siguiente. (1) Si se lee la sentencia de los antiguos según la cual el mundo sería generado y se la considera en profundidad, se advierte que en realidad lo consideran ingenerado. (2) Lo que tiene un antes y un después no puede ser coeterno con el productor. Los antiguos consideraron coeternas la causa paradigmática y la causa motriz, de las cuales el mundo es, eternamente. (3) Los antiguos demostraron que los relativos existen simultáneamente. Luego el productor del mundo y el producto coexisten eternamente. (4) En consecuencia, el mundo es ingenerado. (5) Si se dice que el productor en algún momento todavía no había producido el mundo, entonces se dice que es un productor en potencia y no en acto, lo que para Dios es absurdo.

Las *Confutationes* a la cuarta *Responsio* son las siguientes: (*Ad 1*) No se puede poner la misma sentencia en modo afirmativo y negativo al mismo tiempo. (*Ad 2*) No se puede confundir el paradigma y lo producido según el paradigma. Uno es simple, lo otro es compuesto. Uno está fuera del tiempo, lo otro está en el tiempo. Una cosa es el paradigma en Dios, otra cosa es el paradigma en la materia, es decir, el mundo. El mundo, materia según el paradigma, tiene un antes y un después porque es temporal. No puede, entonces, ser coeterno. (*Ad 3*) También lo anterior y lo posterior son relativos, y es absurdo pensar que coexisten. Los relativos pueden coexistir en potencia o en acto. La naturaleza de la relación entre el productor y lo producido es la de anterioridad y posterioridad. (*Ad 4*) Del análisis de los relativos no se concluye necesariamente que el mundo es ingenerado, pues hay dos clases de relativos, los mutuos, como "padre" e "hijo", y los no mutuos, como "recto" y "circular". Los primeros están siempre en acto, los segundos no siempre están en

acto. Así la relación de Dios y el mundo no está necesariamente siempre en acto. (*Ad 5*) No hay ninguna razón de imperfección en la relación de Dios con el mundo: ni como creador con lo creado, ni como anterior con lo posterior, ni como ordenador de la secuencia que va de la potencia al acto respecto del mundo.

V. La síntesis de la quinta *Quaestio* del cristiano al griego (193c 2-196b 2) es la siguiente. ¿Cómo podemos decir que Dios habita en el cielo, si el Cielo no ha sido hecho por él y por tanto no le pertenece?

La síntesis de la *Responsio* a la quinta *Quaestio* es la siguiente. (1) No es aceptable decir que Dios habita el mundo, pues la habitación está al servicio del habitante, y Dios no necesita servicio alguno. (2) Dios no puede ser circunscripto por nada, pues lo que circunscribe es superior a lo circunscripto.

Las *Confutationes* a la quinta *Responsio* son las siguientes: (*Ad 1*) Se debe hablar con cuidado de Dios, que es incorruptible, mientras el mundo es corruptible. (*Ad 2*) El fin de la expresión "habitáculo de Dios" tiende a cerrar el camino de quienes lo consideran coeterno, pero no tiene la intención de relacionar la substancia de Dios con las categorías contenidas en dichos nombres. Si decimos que el mundo es incorruptible no lo decimos como cuando hablamos de Dios, sino de otro modo, en cuanto Dios puede darle incorruptibilidad al mundo después de haber comenzado en el tiempo, que es lo que enseña la doctrina ortodoxa ("nuestra" dice el texto), que el mismo interlocutor griego ha mencionado.

##### 5. Comparación de *QCG* de Pseudo Justino con el comentario *In Timaeum* de Proclo

El presente apartado se dedica a mostrar que la filosofía de Proclo, y en especial su comentario al *Timeo*, es el contexto preciso en cuyo marco el cristiano compone la ideología de su adversario en *QCG*. Para ello estableceré una comparación de cada una de las partes de las *Responsiones* del griego, como las he resumido anteriormente, con textos explícitos de Proclo. De esta manera, adelanto una

conclusión según la cual no podemos datar este tratado antes de finales del siglo V de nuestra era.

En primer lugar, Proclo hace una exégesis del Timeo de Platón que busca “en profundidad” el sentido del texto. Tanto en el comentario *In Timaeum* como en *Theologia platonica* presenta una exégesis de Platón según la cual se excluye la generación “en el tiempo” del mundo, y por lo contrario, se afirma la coeternidad del mismo con el demiurgo. En los párrafos siguientes me propongo mostrar que esta coincidencia entre el interlocutor griego de *QCG* y los textos de Proclo se extiende a los aspectos terminológicos, temáticos e ideológicos de casi todas las partes de nuestro tratado.

Observación: *RQ* 1,1 es una sigla que significa: *Responsio* a la primera *Quaestio*, argumento 1, y así los números siguientes. Entre paréntesis aparecen los lugares correlativos en la edición de Otto.

*RQ* 1,1. (= *QCG* 159e 6-160a 1, cfr. 161a 2). En el mismo contexto de nuestro tratado, Proclo afirma que el “sumo mal”, μέγιστον κακόν, no existe en la realidad, sino que es una percepción relativa del hombre. Las cosas que han sido creadas pertenecen a lo bueno. Desde el punto de vista del Todo, cada una de sus partes es buena, *In Tim.* 1,377,24. Más adelante, *In Tim.* 1,392,3-12, niega que el mal pueda ser eterno, porque el Bien y el Mal no pueden ser los términos de una misma oposición. Estos son los argumentos que el documento del Pseudo Justino atribuye al griego.

*RQ* 1,2. (= *QCG* 160a 1-6, cfr. 161c 7). Si se admitiera la existencia del mal o de la materia como contrario de Dios, “Dios no sería causa de todas las cosas, sino de algunas”, dice Proclo en *In Tim.* 1,392,23s.: ἔσται γὰρ οὕτως οὐ πάντων αἴτιος ὁ θεός, ἀλλὰ τινῶν.

*RQ* 1,3 y 4. (= *QCG* 160a 1-d 3, cfr. 163c 9 y 165a 6). Que haya que atribuir el mal a la ignorancia del hombre o a su incapacidad de comprender la finalidad terapéutica del mal visto desde el Todo, es decir desde Dios, lo afirma frecuentemente Proclo, véase como

ejemplo *In Tim.* 1, 377, 9. Leemos además en Proclo, *In Tim.* 1, 366, 2-6:

“Y si a todas las cosas ha querido hacer participar del bien, no hay ninguna cosa en el universo que sea íntegramente mala, así nada que sea desordenado, que esté fuera de la providencia, que sea indeterminado, sino que todas las cosas participan de la bondad y del orden en cuanto les es dado”.

*RQ* 1,5. (= *QCG* 160d 3-e 1, cfr. 165d 4). Que el Demiurgo no pueda cambiar frente al mundo lo afirma Proclo de la siguiente manera: “el que hace existir todas las cosas está fijo por la eternidad en sí mismo y permaneciendo en sí mismo hace mover el universo”, *In Tim.* 1,396,24-26.

*RQ* 1,6. (= *QCG* 160d 6-7, cfr. 166c 8). Que Dios no pueda remediar después lo que no hizo antes, es un corolario evidente para Proclo. Recordemos como ejemplo *In Tim.* 1,367,28: “si (el demiurgo) eternamente puede realizar bienes, eternamente los realiza”. En general se oponen dos visiones en el orden de la modalidad: Pseudo Justino afirma que lo que Dios quiere lo hace; su interlocutor, juntamente con Proclo, afirma que lo que Dios puede, eso hace. Si no lo hace, quiere decir o que algo no puede o que su potencia tiene cambios.

*RQ* 1,7. (= *QCG* 160e 1-5, cfr. 167b 7). En consonancia con lo anterior, Proclo afirma que Dios no puede dejar nada para el futuro. Que las afirmaciones sobre anterioridad y posterioridad respecto de la creación del Demiurgo pertenecen al mito, porque si analizamos dialécticamente los dichos de Platón no encontramos tiempo en la acción creadora. “Pues cuando respecto del mismo demiurgo decimos que delibera y reflexiona, o que hace esto antes de aquello, nos apartamos de la verdad de las cosas”, *In Tim.* 1,349,1s. Allí mismo, 349,5, contrapone el carácter temporal de lo creado a la eternidad, con el mismo término, relativamente raro, del Pseudo Justino, es decir, ἔγχρονος, “en el tiempo”.

*RQ 2,1.* (= *QCG* 168c 1-2, cfr. 169b 2). La segunda *Quaestio* comienza con una compleja pregunta del cristiano y sigue con una más compleja respuesta del griego en estos términos: “Es absurdo decir que es imposible que haya un dios que no haya hecho nada”. Pues bien, este tópico se encuentra también en Proclo cuando discute con Ático en *In Tim.* 1,393,1-13. Allí se expone la opinión de Ático, en el sentido de que aunque no hubiera hecho nada, Dios existiría lo mismo. Proclo arguye que esta correlación es contradictoria, en cuanto Dios obra por su mismo ser, y por lo tanto, si no obra, no es. Como no puede haber ninguna diferencia entre un Dios en cuanto es y un Dios en cuanto obra, la opinión de Ático no es atendible, ni siquiera es pensable, según Proclo. Pero, el autor de nuestro tratado encuentra en este punto una coincidencia con el adversario de Proclo, lo que explica el desarrollo de la segunda *Quaestio*. Es decir, para el cristiano, podría haberse dado que Dios no creara este mundo, y también, que no creara nada; y este no sería motivo para afirmar que si se da esta hipótesis Dios no existiría. Sin nombrarlo, nuestro autor se encuentra en concordancia con Ático en este punto particular, como es citado por Proclo.

*RQ 2,2.* (= *QCG* 168c 2-186e 1, cfr. 169d 9). La *Responsio* continúa afirmando que lo correcto es afirmar que Dios “hace”, no que “hizo” o que “hará”. Esto es un eco de la observación platónica del *Timeo* 37e 6, y que Proclo recuerda en *In Tim.* 1,278,24-279,11. El texto de la *Responsio* sostiene el mismo punto de vista de Proclo.

*RQ 2,3.* (= *QCG* 168d 6-1, cfr. 170c 7). El interlocutor griego del Pseudo Justino reitera la idea de que en Dios la tríada *substancia*, *potencia* y *acto* están relacionadas en su plenitud y por tanto son la clave para comprender las relaciones de Dios con el devenir. Esta es una idea de Proclo, expresada también por el interlocutor de Pseudo Justino mediante la secuencia οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια en *Quaestiones ad gentiles* 169a 3 y 173d 7. Por su parte, Proclo desarrolla frecuentemente esta idea, como es el caso de *In Tim.* 1,371,21-25: “Lo inteligible se divide en tres, en substancia, potencia y acto; permaneciendo la substancia siempre en sí misma y siendo completa por sí misma; poseyendo la potencia una proyección inagotable e infinita; teniendo el acto la creación perfeccionadora y

substancial". El concepto de "potencia infinita", ἀπειρος δύναμις, le permite al interlocutor del Pseudo Justino negar la posibilidad de que Dios haga en el presente lo que no había hecho en el pasado, o de que Dios no haga en el presente lo que ha de hacer en el futuro. En la filosofía del Aristóteles clásico, el concepto de "potencia infinita" es un concepto negativo, aporemático. Sin embargo, mediante una lectura dialéctica de Aristóteles, *Physica* 266a 10-23, Proclo logra convertir al concepto en una definición positiva de lo suprasomático. Véase Proclo, *Theol. platon.* 3,20,24-3,21,27; *In Tim.* 1,279,7-12 y especialmente 1,253,10-12, donde leemos: "el cuerpo celeste es finito, luego no tiene potencia infinita; lo que es imperecedero en cuanto imperecedero, eso tiene potencia infinita". La primera parte de la frase está de acuerdo con la *Physica* de Aristóteles; la segunda parte es una transgresión de la semántica aristotélica, y prepara uno de los conceptos fuertes del pensamiento medieval y de la modernidad, el de la "potencia infinita de Dios". En este punto, tanto Pseudo Justino como su adversario suponen que este concepto es válido para designar un atributo de Dios.

*RQ* 2,4. (= *QCG* 168e 4-5, cfr. 171a 1). De lo dicho anteriormente se desprende el corolario de que no hubo ni puede haber comienzo temporal en la operación de la potencia divina. Este corolario lo expresa Proclo muchas veces en sus escritos, por ejemplo en *In Tim.* 1,283,27: "El mundo no ha sido generado según el tiempo". Según 1,286,25, no puede llamarse a la contradicción de decir que "el tiempo ha comenzado en el tiempo". Y ante el peligro de caer en una contradicción de signo contrario, es decir, la de afirmar que el tiempo es eterno, Proclo propone una distinción entre la eternidad de la substancia plenamente en acto, que sería una eternidad propiamente dicha, y la coeternidad del devenir, que sería una duración no en la plenitud del ser sino una duración del devenir "en la totalidad del tiempo" *In Tim.* 1,366,23. Cfr. 1,277,32 ss.

*RQ* 2,5. (= *QCG* 168e 1, cfr. 172a 7). Ya hemos visto que, según Proclo, Dios obra por su ser, sin modificación de su potencia ni de su acto. Por ello lo producido por Dios no puede ser sino una producción "en todo el tiempo". La voluntad de Dios, según Proclo y según el interlocutor de nuestro tratado, no es voluntad entre

contrarios o entre posibles, sino voluntad como consecuencia de la esencia divina, que tiende necesariamente al bien, eternamente a todo el bien, inmutablemente al idéntico bien.

*RQ 2,6.* (= *QCG 169a 2-7*, cfr. 173a 5). Que el acto de crear no tenga ni principio ni fin lo dice Proclo expresamente en varios tratados, y muy explícitamente en *In Tim.* 1,288, 28-289,5: “Si se da en él (en el demiurgo) un antes y un después, está claro que él no pertenece a los que están en acto eternamente, sino a los que pasan del no hacer al hacer, según el tiempo. Pero resulta que él (el demiurgo) es el que produce el tiempo. ¿Cómo, entonces, si tiene una actividad que necesita del tiempo, ha creado, por medio de esta actividad, el tiempo que hace falta para poder crearlo?”

*RQ 2,7.* (= *QCG 168e 5-169a 2*, cfr. 173d 1). No puede tener modificaciones la potencia de Dios. Vale aquí lo dicho respecto de *RQ 2,3*.

*RQ 2,8.* (= *QCG 169a 4-6*, cfr. 175b 1). Ya hemos visto que el demiurgo ejerce la creación y conservación continua del mundo. Además, en la última parte de la segunda *Responsio* (*QCG 169a 5s*), se dan dos matices lexicales que son raros en la literatura filosófica pero muy comunes en Proclo. Se trata del término *τάττων* referido al demiurgo que “ordena” el mundo, y del término *φρουρεῖσθαι* que se refiere al mundo en cuanto “custodiado” por los principios superiores. Ambas formas son muy comunes en Proclo, y se encuentran ambos en el mismo contexto en *Theologia platonica* 4,37-38.

*RQ 3,1.* (= *QCG 176c 2-6*, cfr. 177c 1). No se puede distinguir la voluntad y el ser en Dios. “Pues si el demiurgo es eternamente bueno, eternamente quiere los bienes para todos”, *εἰ γὰρ ἀγαθὸς ἀεὶ ὁ δημιουργός, ἀεὶ βούλεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσιν*, *In Tim.* 1,367,20s. Que en Dios no hay distinción real entre el ser y el querer, lo afirma Proclo, al interpretar la “voluntad” del creador de *Timeo* 30 a., en *In Tim.* 1,371,4-6: “Si (Dios) era bueno, él ha querido hacer todas las cosas buenas, y si lo quiso, lo hizo y llevó el todo al orden”.

Dios, el demiurgo, por su carácter de simplicidad originante, no puede ser determinado ni circunscrito, y por tanto su voluntad no puede ser parcial o irracionalmente determinada. El argumento de la simplicidad del demiurgo es aducido también por el interlocutor del Pseudo Justino. Su voluntad simplemente *quiere el bien*, siendo él bueno en absoluto, y este querer el bien es una proyección de su mismo ser. "Porque dio el bien a todas las cosas en el grado máximo", *ὄτι μάλιστα πάντα ἀγαθύνει*, leemos en *In Tim.* 1,365,29. La voluntad de Dios consiste en la expresión de su bondad en grado máximo, siendo la bondad expresión de su ser. No consiste su voluntad en la elección soberana entre posibilidades contingentes, y es este el punto que quiere discutir el cristiano.

*RQ* 3,2. (= *QCG* 176c 6-d 5, cfr. 179b 5). En relación con los mismo pasajes que acabamos de citar, Proclo agrega la comparación con el sol, que calienta por extensión de su substancia y de su actividad, *In Tim.* 1,367,21. No parece que sea casualidad que en este mismo lugar el Pseudo Justino continúe con la comparación del fuego cuya acción consiste en calentar. Sin embargo el texto del autor cristiano no le hace sostener a su interlocutor la tesis de Proclo exactamente, pues no lo sigue en la afirmación de que el sol produce luz y calor substancialmente, *κατ' οὐσίαν*. El interlocutor del Pseudo Justino advierte que el demiurgo no es como el calor, pues éste calienta accidentalmente, 176d 3. De cualquier manera, la objeción que el cristiano presenta en este punto se refiere a la comparación del obrar *κατ' οὐσίαν* tanto de Dios como del fuego, que es lo que dice Proclo en el lugar citado.

*RQ* 3,3. (= *QCG* 176d 5-e 6, cfr. 180d 7). El razonamiento que presenta el interlocutor en este punto es: todo lo ingenerado produce ingenerado y lo generado produce generado. Esta afirmación parece incoherente, pues ¿cómo se explicaría, entonces, la causalidad de lo generado, si no se comunica con lo ingenerado? Sin embargo, parece menos incoherente si se considera la forma triádica que presenta Proclo, forma que trata de explicar la generación temporal. En *In Tim.* 1,265,3 ls. presenta las tres clases de paradigmas: "lo eterno de

lo eterno, lo eterno de lo generado, lo generado de lo generado". Y más adelante agrega:

“Cuando es (paradigma) lo eterno de lo eterno, este último es eterno absolutamente (...); cuando es (paradigma) lo eterno de lo generado, este último es eterno según la infinitud del tiempo; cuando es (paradigma) lo generado de lo generado, este último está completamente separado de la eternidad”, *In Tim.* 1,266,1-5.

Este es el razonamiento que, por una mediación ternaria, permite sostener el punto de vista del interlocutor de nuestro documento, es decir, que lo eterno produce cosas eternas y lo temporal, temporales.

*RQ* 3,4. (= *QCG* 176e 6-177a 6, cfr. 182b 3). Que el demiurgo no produzca en el tiempo sino eternamente está en consonancia con lo dicho anteriormente.

*RQ* 3,5. (= *QCG* 177a 6-b 5, cfr. 183b 6). Hay un aspecto lexical difícil de explicar en *QCG*, y es el término *αὐτοπάρρακτος*, “autoproducido”, que el adversario del cristiano atribuye tanto al Demiurgo como al mundo, en más de 20 oportunidades, y la presencia del raro femenino abstracto *αὐτοπαραξία*, *QCG* 185b 7 y 9. Estos términos compuestos no se encuentran en Proclo, y tampoco los he encontrado en la literatura filosófica del siglo V o de los anteriores. Es probable que hayan surgido ideológicamente de ambientes cercanos a Proclo, del que es típica la formulación del término *παρακτικώς* para significar “productor”, y que a menudo está referido a la autoproducción. La idea de que en el ámbito del demiurgo se de una autoproducción, además de su tradición gnóstica, tiene su presencia en Proclo, por ejemplo en *In Tim.* 1,372,9. En cuanto a la comparación de la autogeneración del mundo con el cuajo de la leche, no conozco puntos de referencia que puedan traer luz sobre la historia de esta imagen, a no ser un vago recuerdo de la comparación que hace Aristóteles entre el cuajo de la leche y la relación de forma y materia, en *De generat. anim.* 729a 11. En cuanto a la negación que expresa el autor de nuestro documento, de

que Dios haga las cosas no por pasos sino “conjuntamente”, ἄθροως, implica una oposición a lo que expresamente escribe Proclo en *In Tim.* 1,282,29: “el Demiurgo universal produce el mundo entero universal y conjuntamente (ἄθροως)”. Aquí también el léxico es peculiar de los autores comparados.

*RQ* 4,1. (= *QCG* 186d 4-187a 1, 187e 1). La afirmación de que los antiguos dijeron que el mundo es generado, como ya lo vimos, puede referirse a la tradición platónica. Que existe además una exégesis de Platón que termine diciendo que, en realidad, esos mismos textos dicen que es ingenerado, corresponde primariamente a Proclo. Éste se ocupa en mostrar los dos niveles de lectura, uno según el mito, otro según el análisis dialéctico, cfr. *Theol. platonica* 120,7-121,20. Es común en Proclo, por otra parte, el uso de los términos τὸ βῆθος y βῆθος para indicar la profundidad de un texto más allá de su literalidad, como hace el Pseudo Justino, con los mismos términos. En cuanto a la cuestión de fondo, es decir a la afirmación de que el mundo es al mismo tiempo ingenerado y generado desde dos puntos de vista diferentes, es típica de Proclo. Para él, el mundo es ingenerado en cuanto nunca en el tiempo tuvo un comienzo ni tendrá un fin, y es generado en cuanto es compuesto, es decir, material. En este sentido puede decirse que es “generado, (...) ingenerado”, *In Tim.* 1,276,28s. “El mundo es ya corruptible, ya incorruptible”, *In Tim.* 1,293,14s. En expresiones como estas, a juicio del cristiano, se manifiesta el carácter contradictorio de las ideas del oponente. Por su parte, Proclo distingue la naturaleza divina que es eternamente ser, mientras que la naturaleza del mundo es eternamente devenir. El mundo ocupa así una posición media entre lo divino y lo corruptible, cosa que es común en el sistema ternario de las mediaciones, según la filosofía de Proclo. El cristiano, por su parte, no quiere aceptar de ninguna manera una dialéctica que unifique el movimiento descendente desde el Uno hasta la materia, trazando la línea divisoria principal y primera: entre lo que es temporal y lo que no tiene tiempo, entre el creador y lo creado, entre Dios y el mundo.

*RQ* 4,2. (= *QCG* 187a 1-4, cfr. 188c 1). La mención que hace el interlocutor del texto de la causa ejemplar (paradigmática) y la causa

eficiente como causas eternas, desde las cuales puede probarse la eternidad en el tiempo del mundo, es un argumento de Proclo, en idea y en el léxico. Pseudo Justino dice al respecto en *QCG* 186d 6-187a 4:

“Si alguien quiere decir que algunos antiguos llamaron generado al mundo, y si se consideran detenidamente sus dichos, habría que reprenderlos con justicia por sostener tales opiniones. Si se examina con exactitud lo profundo que hay en aquellos dichos, se encuentra con exactitud y precisión que afirmaron que el mundo es ingenerado. En efecto, al decir aquellos (antiguos) que la causa paradigmática es ingenerada, y también la eficiente, es evidente que afirmaron con claridad que el mundo era también ingenerado por ser producción de ambas causas”.

Este argumento debe entenderse en el contexto de la mediación triádica, al estilo de Proclo, que ya hemos encontrado al tratar *RQ* 4,1. Las causas paradigmática y eficiente, del nivel superior, producen un efecto superior, aunque intermedio porque es inferior a ellas; a su vez el efecto intermedio, el mundo, es superior en cuanto causa de lo que sigue, pero es inferior como causado por otro; los seres temporales que hay en el mundo son inferiores en todo sentido, porque son causados en parte del tiempo y no “en todo el tiempo”, como lo es el mundo. Proclo recurre al razonamiento basado en las causas ejemplar y eficiente para mostrar en qué sentido el mundo es ingenerado y eterno, con los siguientes términos de *In Tim.* 1,264,24-27: “Si hay lo producido, existe un productor. Si existe un productor de todo, existe también un paradigma. Y si lo producido es bueno, ha sido hecho según el paradigma que existe siempre; si no es bueno, ha sido hecho según lo que deviene”. Más adelante, en 1,265,1-3: “Todo lo que tiene una causa eficiente tiene una causa ejemplar (παράδειγματικὸν αἴτιον). Por tanto el mundo tiene una causa eficiente y una causa ejemplar”. Esta causa ejemplar no puede estar relacionada sino con el bien supremo, y es la única causa ejemplar que puede tener el demiurgo como modelo para producir el mundo. El producto primero de esta causa divina no puede ser sino eterno. El inmenso desarrollo del tópico “causa paradigmática” en Proclo no

tiene correspondencia lexical en Platón, aunque a juicio de Proclo sea la expresión más apta para interpretar la teoría de las ideas. La expresión παραδειγματική αἰτία tiene su preparación, en cuanto me consta, en las obras de Filón de Alejandría, véase *Quaestiones in Genesim* 2,34, y se desarrolla por primera vez, según nuestro conocimiento, en las obras de Siriano, maestro de Proclo. Véase Siriano, *In Aristotelis metaphysica* 26,18; 109,28-110,7, etc. Comentando las críticas de Aristóteles a la teoría de las ideas, *Met.* 1079a 4-7, Siriano busca una posición intermedia entre Aristóteles y Platón, colocando las ideas en la mente del demiurgo como causa ejemplar del mundo. Dice en *In Met.* 109,36s: “(el demiurgo) tiene en sí mismo las causas de todo en modo de paradigmas, las mismas son las ideas”. Si bien hay una tradición anterior que coloca las ideas en la mente de Dios como arquetipos, la novedad en Siriano radica en haber establecido la expresión παραδειγματική αἰτία como un expresión técnica en el contexto de la teoría de las cuatro causas aristotélicas, véase *In Met.* 10,17-11,7. En cuanto a la relación de la causa paradigmática del mundo con la coeternidad del mismo, es una idea característica de Proclo. Nuestro autor, si bien discute con su adversario otras cosas, tiene en común con él la aceptación del léxico sobre la “causa ejemplar”, tradición que se desarrolla en Siriano y Proclo y se extiende fuertemente durante todo el Medioevo.

*RQ* 4,3. (= *QCG* 187a 4-b 5, cfr. 190b 2). Poner en boca del interlocutor que los relativos deben coexistir eternamente y fundar este axioma en Aristóteles, pudo estar inspirado en la expresión de Proclo, *In Tim.* 1,288,33: “lo hecho y lo que hace existen al mismo tiempo”, ἅμα γὰρ τὸ ποιούμενον καὶ τὸ ποιῶν. Proclo deduce de este axioma que en la acción del demiurgo no puede haber “anterioridad y posterioridad”, *In Tim.* 288,33. El autor de nuestro libro aprovecha la oportunidad para retrucar con lógica que “anterioridad y posterioridad” también son relativos, encontrando así la base para distinguir dos clases de relativos, y llevar a su adversario a la contradicción: es imposible que lo anterior y lo posterior sean siempre contemporáneos. En este trayecto de la polémica está presente como telón de fondo, y a veces en citas expresas, tanto en Proclo como en Pseudo Justino, el *Organon* aristotélico.

*RQ* 4,4. (= *QCG* 187b 5-c 5, cfr. 191c 1). El interlocutor vuelve a argumentar que el mundo debe acompañar siempre al demiurgo para que éste pueda ser eterno.

*RQ* 4,5. (= *QCG* 187c 5-d 6, cfr. 192c 6). El interlocutor vuelve a usar la terminología aristotélica en el contexto de Proclo, afirmando que una de dos: o el demiurgo alguna vez está en potencia y no en acto, y entonces el mundo puede alguna vez estar en potencia, o el demiurgo siempre debe estar en acto, y entonces su obra también debe estar siempre en acto, lo que es necesario afirmar. El cristiano responde: el acto y la potencia divinos son eternos, los efectos de su operación son temporales. En el razonamiento del adversario, aunque no de manera explícita, se imponen los supuestos de Proclo: hay tres niveles, lo eterno eternamente, lo eterno temporalmente, lo temporal temporalmente. El nivel medio, el mundo como devenir eterno, es la mediación que hace posible entender el tiempo desde la eternidad, para Proclo, y es al mismo tiempo lo que el cristiano no quiere admitir, porque estrictamente no hay nada eterno junto a Dios.

*RQ* 5,1-2. (= *QCG* 193d 2-b 8, cfr. 194c 2 y 195b 8). La respuesta del interlocutor a la última y breve cuestión también encuentra su contexto en la obra de Proclo, el que frecuentemente recuerda que la unidad no es circunscrita sino que circunscribe, que lo simple y eterno es lo que circunscribe a lo compuesto y temporal, sin ser circunscrito en absoluto, véase *In Tim.* 3,46,19-22. Una idea que ya conocemos desde Filón de Alejandría, véase *Quaest. In Exodum* 1,1: “(Dios) circunscribe todo, no es circunscrito por nada”, Περιέχει τὰ πάντα, ὑπ’ οὐδενὸς περιεχόμενος.

## 6. La época y el autor de *QCG*

No son muchas las conclusiones que podemos sacar sobre la ubicación histórica de los tratados del *corpus* tardío, pero lo que tenemos en las manos parece muy firme. La construcción literaria de *QCG* aparece como un tratado de escuela dirigido con gran precisión a polemizar con la filosofía de Proclo. Una lectura preliminar de los otros tratados del *corpus* tardío, que ahora no desarrollo en forma

analítica, podría confirmar la pertenencia de los tratados al mismo período, a la misma escuela y probablemente al mismo autor. Con los elementos alcanzados en este estudio, no es posible proponer el nombre de un autor con seguridad. Más bien surgen dudas respecto de nombres cristianos propuestos como autores de los tratados del *corpus* tardío. Sin duda queda excluido Diodoro de Tarso, del siglo IV, propuesto por Harnack en 1901. Tampoco parece verosímil la atribución a Teodoreto de Ciro, que vive hasta el 457 circa, por la diferencia del lenguaje e intereses. Mi análisis en este sentido ha resultado negativo, como ha resultado negativo el trabajo de comparación con otros escritores eclesiásticos del siglo V. Yo no repetiría ahora mi propia suposición de que Teodoreto de Ciro podría ser el autor del *corpus* tardío del Pseudo Justino (MARTÍN 1989, 8). Tenemos que mantener, por ahora, el carácter de ignoto para el cristiano que no antes de fines del siglo V escribió *QCG* y, probablemente, los restantes tratados del *corpus* tardío.

### 7. Aristóteles y el contexto filosófico de *QCG*

Si combinamos los resultados parciales obtenidos antes con las investigaciones sobre la *Confutatio* y los ahora obtenidos en el análisis de *QCG*, podemos determinar la existencia de una escuela cristiana, probablemente siria, que tenía acceso directo a los textos de Aristóteles, al menos con seguridad a *Physica*, *Metaphysica* y *Organon*. La figura de Aristóteles representaba una autoridad con la que se discute y a la que se respeta. El horizonte filosófico de estos tratados, todos ellos polémicos y tres de ellos dialógicos, lo determina la oposición a la filosofía neoplatónica de Proclo, que tenía algunos elementos comunes y otros incompatibles con la ortodoxia teológica que se afianzaba en el cristianismo del siglo V. El interés de la *Confutatio* por leer y refutar la *Física* aristotélica se centra en la cuestión de la eternidad del mundo supralunar, que había sido afirmada por Aristóteles y reafirmada por Proclo como lector de Aristóteles. La ocasión filosófica del enorme interés del tema de la eternidad del mundo lo revela el texto de *QCG*, que hemos analizado. En efecto, el autor de este tratado quiere hacer eterno a Dios y temporal al mundo. Esta preocupación central está

relacionada con una batería de problemas que hemos visto desfilar en las *Responsiones y Confutations* de *QCG*.

Podemos afirmar que en este tratado se enfrentan dos concepciones opuestas en la interpretación de Platón y Aristóteles, en cuanto el cristiano busca auxilio en Aristóteles para contradecir la combinación de Aristóteles y Platón que realizaba el neoplatonismo de su época. La primera *Quaestio* de *QCG* parte de un tópico que después se pierde en la analítica de sus implicancias, pero que revela las intenciones básicas del cristiano: se discute por la posibilidad de concebir algún *cambio* en el mundo respecto del bien y del mal. El adversario niega esta posibilidad creando una *teodicea* de estilo fuertemente neoplatónico, en cuanto no acepta como posible la dramática real del mal entre los hombres, reduciendo el mal al límite que impone el trayecto de proceso y egreso. El cristiano, por su parte, intenta desde el primer momento de *QCG* asentar la posibilidad de un cambio de situación para los hombres respecto de su relación con el mal, cosa que podría llamarse *historia salutis*, y que podemos considerar en general como *historia hominum*.

Ni en la *Confutatio* ni en *QCG* se discuten directamente problemas de historia o de ética, pero el inicio de la *QCG* sobre la posibilidad del sumo mal en el hombre revela el horizonte de la disputa. En este mismo campo tiene sentido la disputa por el concepto de "voluntad", que mientras el adversario neoplatónico quiere hacer de la voluntad una proyección del ser, el cristiano quiere reservar la posibilidad de la contingencia de la decisión y la no necesidad de los resultados de la decisión, primero y explícitamente en Dios, derivadamente y como reflejo en el hombre. Y en este mismo campo, tiene su sentido la polémica por la desacralización física del cielo. El cielo es también devenir, en el sentido pleno y con todas las consecuencias. Galileo hubiera tenido una vejez más benévola, de no haberse olvidado tanto esta polémica en los siglos posteriores al Pseudo Justino.

En el orden dialéctico y ontológico, nuestro autor rechaza de plano lo que forma parte del estilo característico de Proclo: la afirmación de hipóstasis o momentos intermedios, en los que una cosa o una

noción es algo en una dirección y es lo contrario en la otra dirección. El mundo no puede ser generado desde una perspectiva y desde otra ingenerado, porque decir "Dios hace lo ingenerado" es negar lo que se afirma (*QCG* 180a 7s.). En cambio Proclo quiere pensar la relación entre el uno, el ser y el mundo antes del tiempo, en un nivel donde no exista la temporalidad ni la contingencia, y tampoco la voluntad de elección ; quiere pensar dialécticamente la relación entre unidad y multiplicidad, como arquetipo inmutable de todas las relaciones de causalidad y de anterioridad. El cristiano, por su parte, quiere establecer una línea divisoria no dialéctica entre la dialéctica del mundo creado, con formas y materia, por una parte, y la realidad divina, por otra. Una inteligencia de esta realidad divina se intenta hacer mediante la doctrina de la Trinidad, otro tema que se trata en *QRO*, y que no se ha considerado todavía en este estudio. El instrumento conceptual que permite establecer esta línea divisoria radica en la "voluntad" de la "potencia infinita". El instrumento conceptual que permite saldar la distancia entre ambas partes de la línea, es el de "causalidad ejemplar", concebida desde una teoría aristotélica modificada y con elementos netamente platónicos, y que es común tanto a Proclo como al autor de nuestros textos. Queda sin realizar una comparación de estos tratados tardíos de Pseudo Justino con otra literatura cristiana más cercana a Proclo, como la del Pseudo Dionisio, y poder considerar los caminos que tomó el pensamiento cristiano medieval respecto de la manera de leer a Aristóteles, si mediado por la dialéctica neoplatónica o en contra de esta dialéctica.

## 8. Conclusiones

El análisis de *Quaestiones christianorum ad gentiles* atribuido a Justino consiste en un diálogo polémico entre un cristiano y un adversario literario que sostiene teorías que pueden atribuirse al neoplatónico Proclo, en ideología, temas específicos y vocabulario. Puede establecerse, entonces, que el escrito no es anterior a la última parte del siglo V. Por otra parte, el análisis del texto no permite atribuir el tratado a ninguno de los escritores cristianos de aquel siglo, por falta de pruebas de alguna relación estrecha. Debe considerarse anónimo el autor, y se lo puede identificar con el autor

de los otros tres tratados que propongo designar como *corpus tardío* del Pseudo Justino. Entre ellos, la *Confutatio* muestra, junto con el tratado aquí analizado, el interés del autor por diferenciar una cosmovisión cristiana frente a la neoplatónica de Proclo. Para ello se afirma el carácter temporal y generado del mundo, y la posibilidad de relacionar la creación y la historia de los hombres, con el concepto de voluntad de Dios.

### Bibliografía

ARISTÓTELES: *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford: L. Minio-Paluello 1966.

ARISTÓTELES: *Physica*, Oxford: W.D. Ross 1966.

ARISTÓTELES: *Metaphysics*, Oxford: W.D. Ross 1970, 2 vols.

ARISTÓTELES: *De generatione animalium*, Oxford: H.J. Drossaart Lulofs 1972.

ARISTÓTELES: *Topica et sophisticus elenchi*, Oxford: W.D. Ross 1970.

Marcelo BOERI: "Los comentadores antiguos de Aristóteles y su reelaboración de la filosofía griega", en *Méthexis* 6 (1993), pp. 191-199.

Marcelo BOERI: "Pseudo Justino y la recepción de la Física aristotélica en la antigüedad tardía", en *Tópicos* 14 (1998), pp. 9-30.

FILÓN: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 33; "Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca", Paris: F. Petit 1978.

Miroslav MARCOVICH: *Pseudo-Justinus: Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad Graecos*, Berlin-New York 1990.

José Pablo MARTÍN: "El Pseudo-Justino en la historia del aristotelismo", en *Patristica et Mediaevalia* X (1989), pp. 3-19.

PLATÓN: *Platonis opera*, Oxford: J. Burnet. 1900-1907, 5 vols.

PROCLO: *Proclus, Theologia platonica*, Paris: D. Saffrey-L. Westerink, 1968, 1974, 1978, 1981, 1987, vol. 1-5.

PROCLO: *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig: E. Diehl 1903, 1904, 1906, vol. 1-3.

PSEUDO JUSTINO: *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. 3: *Opera Justini subditicia*, Pars I: Jena: J.C.T. Otto 1880, (repr. Wiesbaden 1969); Pars II: Jena 1881 (repr. Wiesbaden 1969).

Pseudo Justino: cfr. MARKOVICH.

SIRIANO: "Syriani, In metaphysica commentaria", *Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1*, Berlin: W. Kroll, 1902.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.