

METAFÍSICA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

ENRICO BERTI

In Greek philosophy there are two rival accounts of the relation between ontology and freedom. In one of them the universe has its origin in the act of free will of an intelligence. This entails, of course, that this intelligence must be free. In the other the universe comes from necessity from an impersonal being which has not the features of an intelligent being and cannot be free.

Keywords: origin, creation, emanation, Anaxagoras, Plato, Philo, Plotin.

En la filosofía griega se delinean dos concepciones opuestas de la relación entre metafísica y libertad: una según la cual el universo ha tenido origen gracias a un principio inteligente a través de un acto de voluntad, el cual implica la libertad del principio metafísico, es decir, la libertad divina, y otra según la cual el universo procede necesariamente de un principio impersonal, la cual por tanto excluye la libertad divina.

Palabras clave: origen, creación, emanación, Anaxágoras, Platón, Filón, Plotino.

Recepción: 9 septiembre 2009. Aceptación: 10 enero 2010.

1. EL ORIGEN DEL UNIVERSO

Un tema con respecto al cual es posible comparar la metafísica con la libertad es el del origen del universo, el cual ha sido objeto de una atención especial en la filosofía griega desde su inicio hasta su conclusión. Si, de hecho, se admite que el universo haya tenido un origen –y no sea eterno, como sostenía Aristóteles–, tal origen puede depender de un principio impersonal, que obra de manera necesaria, o bien puede depender de un principio inteligente, que actúa de modo libre, es decir, con libertad. En el primer caso no se

establece relación alguna entre la metafísica y la libertad, mientras que en el segundo la libertad se convierte en el principio metafísico de la entera realidad, y de ahí que desarrolle un papel fundamental en el ámbito de la metafísica. Evidentemente, en este último caso, no se trata de la libertad humana, sino de una libertad, por así decirlo, divina, que, sin embargo, como veremos, plantea problemas justamente por su semejanza con la libertad humana.

El primer filósofo que ha establecido en el origen del universo un principio inteligente ha sido, como es sabido, Anaxágoras de Clazomene (siglo V a.C.). De hecho, escribió un libro en el que declaraba que al principio todas las cosas estaban mezcladas en un conjunto, después apareció una Inteligencia (*nous*), que las separó y las puso en orden¹. Según los testimonios de Platón y de Aristóteles, ese principio, además de ser inteligente, como indica su propio nombre, parece que estaría dotado también de voluntad, porque Platón lo describe como el “árbitro absoluto” (*autokratôr*)², le atribuye la intención de ordenar todas las cosas del mejor modo y, por tanto, le atribuye también el conocimiento del bien y del mal, basándose en el principio de que la ciencia de los contrarios es la misma³. Aristóteles, por su parte, afirma que Anaxágoras atribuye a la Inteligencia “el conocer y el mover”⁴, y que esta Inteligencia “a partir de un cierto comienzo opera pensando” (*ap’archês tinos ergazetai noêsas*)⁵.

Parece, por tanto, que el principio propuesto por Anaxágoras fuese capaz de entender y de querer, es decir, que fuese libre, y que el cosmos sea el producto de su voluntad libre. De este modo, la libertad se establece en la base de la metafísica desde su origen. Es verdad que después, tanto Platón como Aristóteles, se declaran decepcionados con Anaxágoras: el primero porque el filósofo de Clazomene, aun habiendo puesto la Inteligencia en el origen del

-
1. ANAXÁGORAS, *Sobre la naturaleza*, 59 a 1 D.-K.
 2. PLATÓN, *Crátilo*, 413 c.
 3. PLATÓN, *Fedón*, 97 b.
 4. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, I 2, 405 a 15.
 5. ARISTÓTELES, *Física*, III 4, 203 a 19.

universo, no la habría utilizado después de un modo adecuado para explicar los diversos fenómenos, sino que los habría explicado basándose simplemente en los elementos materiales; el segundo, porque Anaxágoras habría recurrido al Intelecto sólo cuando no sabía explicar por qué motivo una cosa era necesaria, utilizándolo del mismo modo que se usa un recurso teatral (*mêchanê, deus ex machina*). Adviértase, entre paréntesis, cómo la tendencia de Anaxágoras para evitar el recurso a la Inteligencia debería ser apreciada por la ciencia moderna, mientras la crítica de Aristóteles anticipa la crítica del teólogo moderno Dietrich Bonhoeffer al “Dios tapaagujeros”. Aristóteles, sin embargo, concluye que, gracias a su doctrina de la Inteligencia como causa del orden, Anaxágoras parece el único filósofo juicioso, o sobrio, mientras que sus predecesores hablaban si acaso como borrachos⁶.

2. ¿GENERACIÓN O ETERNIDAD DEL MUNDO?

El problema del origen del universo, o del cosmos, deviene especialmente agudo en la época clásica de la filosofía griega, es decir, en el siglo IV a.C., el siglo de los dos filósofos más conocidos (porque de ellos se han conservado sus obras) y, por ello, más influyentes en toda la historia de la filosofía occidental: Platón y Aristóteles. Para Platón, la ciencia es conocimiento de verdades necesarias; por ello, constatando que en el mundo sensible todo cambia, nada es estable y necesario, concluyó que el verdadero ser, objeto de la ciencia, debe ser diverso del mundo sensible, es el “mundo de las Ideas”, es decir, de los ejemplares eternos de las cosas. Éste, obviamente, no tiene principio, en el sentido de origen, ni final, si bien Platón admite que las Ideas tienen un principio en el sentido de una causa de su ser, causa eterna de un ser igualmente eterno, la Idea del bien⁷.

Sin embargo, Platón se plantea también el problema del origen del universo sensible, porque éste, aun no siendo el verdadero ser,

6. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 984 b 15.

7. PLATÓN, *La República*, VI, 509 c.

no es, sin embargo, simple apariencia, sino que es más propiamente “imagen” del mundo de las Ideas, y por tanto tiene una cierta consistencia, la consistencia, justamente, de las imágenes, que son menos reales que su propio modelo, aunque son igualmente algo, es decir, son un algo intermedio —dice Platón— entre el verdadero ser y la nada. Él narra el origen de este mundo sensible en el *Timeo*, donde ante todo contrapone “lo que siempre es y no tiene nacimiento”, es decir, el mundo de las Ideas, objeto de ciencia, y “lo que nace siempre y nunca es”, es decir, el mundo sensible, objeto de opinión. Inmediatamente después, formula el principio por el cual “todo lo que nace, nace de alguna causa” (que será después llamado principio de causalidad) y lo aplica al mundo sensible, concluyendo que, si ha nacido —y que haya nacido queda fuera de toda duda, porque se puede ver y tocar, y tiene un cuerpo, y todas las cosas que tienen un cuerpo son generadas—, debe de haber tenido como causa un artífice, en griego “demiurgo” (*demiurgos*). Ahora bien, los artífices en general fabrican las obras propias mirando un modelo y sus obras resultan bellas si el modelo es bello. Como —continúa Platón— este mundo sensible es bello, esto es, está ordenado, es regular, se debe concluir que ha sido fabricado por un artífice que miraba a un modelo bello. Pero el modelo más bello es el modelo eterno, esto es, el mundo de las Ideas, y por eso se debe decir que el mundo sensible ha sido fabricado por un artífice que ha tomado como modelo al mundo de las Ideas⁸.

De este demiurgo Platón afirma que es “hacedor y padre (*poiêtês kai patêr*) de este universo”, y que es difícil encontrarlo, o sea conocerlo, y que, aún encontrándolo, es imposible señalarlo a todos. Lo que se puede saber con certeza, en cambio, es que él se ha servido del modelo eterno “porque el mundo es el más bello de los nacidos, y él es el más bueno de los autores”⁹. Por consiguiente, Platón habla de un demiurgo que es creador y padre del universo y es bueno, el más bueno de los autores. En este punto, antes de describir de qué forma el demiurgo ha fabricado el mundo, Platón rea-

8. PLATÓN, *Timeo*, 27 c-28 c.

9. *Ibidem*, 29 a.

liza una puntualización de carácter metodológico o, como se diría hoy, epistemológico. Como el mundo sensible, como ya hemos visto, es sólo una imagen (*eikôn*) del mundo de las Ideas, el discurso que lo describe y, por tanto, también aquel que describe su origen, será, en cualquier caso, solamente una imagen del discurso que describe el mundo de las Ideas, es decir, será un “relato” (*muthos*) similar al verdadero, un “relato verosímil” (*eikôs muthos*)¹⁰.

Veamos, pues, cuál es esta descripción, que en la historia del pensamiento occidental ha marcado época. Hemos visto ya que el demiurgo era bueno. A partir de lo cual Platón argumenta:

“Él era bueno, y en uno bueno jamás nace envidia alguna por nada. Inmune, por tanto, de ella, quiso que todas las cosas llegaran a ser semejantes a él en la medida que podían”. Sobre este punto él escribe: “Por ello el dios (*ho theos*), queriendo que todas las cosas fuesen buenas y, en la medida que era posible, ninguna mala, tomó, por tanto, todo cuanto era visible que no estuviera quieto, sino que se agitaba sin regulación y desordenadamente, y lo redujo del desorden al orden, juzgando esto enteramente mejor que aquello”¹¹.

Aprendemos así que el demiurgo es un dios, que él ha fabricado el mundo por bondad, que ha querido hacer las cosas similares a sí mismo, es decir, buenas, y que, por tanto, posee una voluntad. A continuación aprendemos también que el demiurgo tomó “todo lo que era visible y no estaba quieto” y “lo redujo del desorden al orden”. Por tanto, por un lado Platón parece conferir al demiurgo la misma potencia y la misma motivación que luego atribuirán las religiones monoteístas al Dios creador; pero por otro lado, precisa inmediatamente que el demiurgo tomó algo visible, que ya existía, aunque fuera en desorden, y lo condujo al orden. Su acción, por tanto, consistió en ordenar algo ya existente.

A continuación en el diálogo, se aprende que en la realidad visible, que se agitaba sin regulación y desordenadamente antes de la

10. *Ibidem*, 29 d.

11. *Ibidem*, 29 e-30 a.

fabricación del mundo, existían los cuatro elementos, los cuales estaban contenidos en un “receptáculo”. Todas estas condiciones preexistentes al mundo impiden considerar la obra del demiurgo como una verdadera y propia creación del mundo a partir de la nada, y la acercan más bien, como por otra parte estaba en las intenciones de Platón en su elección del término “demiurgo”, o sea “artífice”, a la obra de un artífice humano, es decir, de un artista que fabrica obras de arte plasmando una materia preexistente.

A esta doctrina se opuso decididamente Aristóteles, quien, antes que nada eliminó el mundo de las Ideas como un duplicado inútil del mundo sensible, promoviendo de este modo el mundo sensible al rango de verdadero ser y, a continuación, le atribuyó, al universo, la misma eternidad que Platón había atribuido al mundo de las Ideas, si bien con alguna distinción interna. De este problema habló Aristóteles especialmente en el *Tratado del cielo*, obra que tenía como objeto el cielo, entendido como esfera (o conjunto de esferas) que circundaba a la tierra y que ejercía sobre ésta una serie de efectos producidos por el movimiento de los astros, de modo que formaban un único sistema ordenado, el cosmos. Entonces, según Aristóteles, el cielo, y con él el cosmos entero, es eterno, es decir, no ha tenido nunca un origen y no tendrá nunca fin. Sostiene esta tesis en abierta polémica con el *Timeo* de Platón, afirmando que el universo no puede ser al mismo tiempo generado y destinado a durar eternamente, como pretendía Platón, porque lo que ha sido generado, en algún momento no existía, por tanto podía no ser, y lo que puede no ser no puede durar eternamente¹².

En el mismo *Tratado del cielo* Aristóteles relata que los discípulos de Platón, probablemente Espeusipo y Xenócrates, para acudir en “auxilio” del maestro, sostuvieron que él había hablado de generación del mundo sólo por motivos didácticos (*didaskalias charin*), es decir, para hacerse entender mejor, como hacen aquellos que trazan figuras geométricas, pero que no piensan que éstas se generen verdaderamente en el tiempo¹³. Probablemente esta de-

12. ARISTÓTELES, *Tratado del cielo*, II 10.

13. *Ibidem*, I 10.

cisión de venir en auxilio del maestro vino determinada por las críticas que Aristóteles le había dirigido en el diálogo *Sobre la filosofía*. En esta obra —como puede inferirse por algunos fragmentos, es decir, de las citas que hacen de ella autores posteriores como Cicerón y Filón de Alejandría, los cuales, evidentemente, lo habían leído— Aristóteles respondía directamente a la tesis de la generación del mundo con los siguientes argumentos. Habla Cicerón de que Aristóteles “lanzando un río dorado de oratoria” (*flumen orationis aureum fundens*), habría afirmado:

“El mundo nunca ha tenido un origen, porque jamás podría haber existido la resolución de culminar una obra tan espléndida a causa de una nueva decisión (*novo consilio inito*)”¹⁴.

Aquí, Aristóteles vuelve contra Platón la tesis de que el mundo sea obra de un demiurgo, observando que esto comportaría en tal demiurgo —el cual, como artífice de una obra tan espléndida, debe ser considerado un dios— una decisión nueva, es decir, un cambio de opinión, cosa que parece indigno de un dios. Y ésta, en mi opinión, es una formidable objeción a cualquier forma de creación en el tiempo, la cual inducirá a muchos que sostienen la creación del mundo a concebirla como un acto intemporal y, por tanto, eterno.

Otro argumento contra la generación del mundo es referido por Filón en su obra *Sobre la eternidad del mundo*, dedicada precisamente a refutar a Aristóteles. Dice Filón:

“Aristóteles sostenía en su polémica con deseo pío y devoto que el mundo es ingenerado e indestructible, y acusaba de grave impiedad a quienes sostenían una doctrina contraria, puesto que ellos creían que no difería en absoluto de las obras construidas por la mano (*tôn kheirokmêtôn*) este inmenso dios visible, que comprende el sol, la luna y, además, aquello que, según la verdad, es el panteón de los planetas y de las estrellas fijas¹⁵.

14. ARISTÓTELES, *Sobre la filosofía*, ed. M. Untersteiner (Ed. di Storia e letteratura, Roma, 1963) fr. 20, 41; CICERÓN, *Lucullus*, 38, 119.

15. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De aeternitate mundi*, 3, 10-11.

En términos modernos, se debería decir que Aristóteles acusaba a la doctrina platónica de antropomorfismo, es decir, de haber concebido el mundo como creado por un dios semejante a los artífices humanos, que operan con las manos, mientras el mundo es tan grandioso y perfecto que no puede ser obra de un artífice humano. Es más, según Aristóteles, el mundo, justamente a causa de su grandeza y perfección, merece ser considerado él mismo como un dios.

Esta discusión no dejó de tener eco en la antigüedad, debido también a que el diálogo *Sobre la filosofía*, hasta el siglo I d.C., tuvo una difusión enorme. Ante todo, es significativo que, en la tradición del platonismo antiguo, del platonismo medio y del neoplatonismo, la interpretación didáctica, es decir, no literal, del relato del *Timeo* haya sido claramente la mayoritaria. Esta interpretación fue compartida de hecho por Crantore, Albino, Apuleyo, Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Macrobio y Calcidio, con la excepción de Plutarco y Ático. El mismo Filón, en su *De aeternitate mundi*, contrapone de modo explícito a la tesis de Platón, favorable a la generación e incorruptibilidad del mundo, y a la tesis de Aristóteles, favorable a la producción y la incorruptibilidad del mundo, la tesis de los estoicos y de los atomistas, según los cuales el mundo sería, o bien generado, o bien corruptible; más en concreto, los estoicos sostenían, lo mismo que Heráclito, el sucederse cíclico de generaciones y corrupciones de un único mundo, mientras que Epicuro aplicaba, como Demócrito, la corrupción a un cosmos, en el cual son posibles infinitos mundos distintos uno del otro¹⁶.

3. EL DESCUBRIMIENTO DE LA BIBLIA

En el siglo III a.C., es decir, un siglo después de Platón y Aristóteles, en Alejandría (Egipto), durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo, y quizás por encargo del mismo, se tradujo al griego, por parte de algunos intelectuales hebreos que allí residían, la *Biblia* judía, o sea lo que los cristianos llaman el *Antiguo Testamento* que,

16. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De aeternitate mundi*, 3, 7-4, 13.

de este modo, por primera vez se da a conocer a los filósofos griegos. El comienzo del primer libro de la *Biblia*, llamado *Génesis*, que se remonta a la fuente sacerdotal, es decir, al siglo VI a.C. —el mismo siglo en que nace la filosofía en Grecia— narra que “En el principio Dios creó el cielo y la tierra”, es decir, introduce el concepto de creación. Si bien ésta es expresada por medio del verbo hebreo *bará* (traducido al griego por *ktizô*), que en la *Biblia* se reserva a la acción creadora de Dios, diferente de la acción productora del hombre, no hace falta creer que se trate de la noción metafísica de la creación de la nada (*creatio ex nihilo*), que no será formulada antes del *Segundo libro de los Macabeos* (7, 28), que se remonta al siglo II a.C. y no forma parte del canon judío, es decir, que está reconocido por los cristianos, pero no por los judíos, como obra revelada. Como puede verse, el *Génesis* admite un inicio temporal del universo (“En el principio”), antes del cual existían, sin embargo, la tierra informe y desierta, y las tinieblas, es decir, una materia todavía informe y desordenada. La creación, por tanto, consiste justamente en la creación de la luz, o mejor, en la separación de la luz de las tinieblas, es decir, en conducir el desorden al orden. Es presentada, sin embargo, como la obra de una palabra (“Dios dijo”), es decir, de un acto consciente y voluntario.

El que se trate de un traslado del desorden al orden queda confirmado también por el relato posterior, llamado “yahvista” porque pertenece a la tradición que llama a Dios con el nombre de Yahvé, que es la tradición más antigua de cuantas conforman la *Biblia* y que se remonta al siglo IX a.C., donde Dios es, sin embargo, presentado como una especie de jardinero, que transforma la tierra árida en tierra cultivada. No estamos, por tanto, muy lejos de la noción de creación como acción ordenadora de una materia desordenada preexistente, que hemos encontrado en el *Timeo* de Platón.

No hay que sorprenderse, por tanto, si los primeros filósofos judíos, que entran en contacto con la filosofía griega en Alejandría de Egipto, donde habían emigrado tras la “diáspora”, creyeran vislumbrar una perfecta coincidencia entre la narración del *Timeo* y el relato del *Génesis*, que consideraban como escrito por Moisés, y atribuyeron a Platón incluso la intención de imitar el relato mosaico.

El más antiguo entre ellos fue sin lugar a dudas un tal Aristóbulo, a quien el cristiano Eusebio de Cesárea en su *Historia Eclesiástica* presenta como uno de los setenta traductores de la *Biblia* por encargo de Ptolomeo Filadelfo, y que se declara seguidor de la filosofía de Aristóteles. Éste habría interpretado las manos, los brazos, el rostro de Dios, del que habla la Biblia, como expresiones de la potencia divina, eliminando, por tanto, del relato bíblico cualquier huella de antropomorfismo, y habría afirmado que los filósofos griegos, en particular Platón, además de algunos poetas (Arato), tomaron de Moisés motivos de relieve que les hicieron famosos. En particular, según Aristóbulo, Pitágoras, Sócrates y Platón habrían tomado de Moisés la idea de que la estructura (*kataskeuē*) del universo ha sido generada (*gegonuia*) por Dios y que por Él se mantiene unida; y Arato habría tomado la idea de que nosotros somos de su estirpe¹⁷.

Pero el filósofo judío más famoso e influyente fue Filón de Alejandría, quien, inspirándose en Platón y en el estoicismo, comentó el relato bíblico de la creación en los mismos términos en los que se expresa Platón en el *Timeo*. En su obra sobre *La creación del mundo según Moisés*, Filón, de hecho, critica ante todo a Aristóteles, teniendo presente seguramente el diálogo *Sobre la filosofía*, después habla de la creación retomando el tema platónico de las dos causas, activa y pasiva, del universo, es decir, Dios y la materia, y concibiendo a Dios de modo platónico como un intelecto que mueve, forja y anima la materia, transformándola en el orden cósmico.

Dios es, a continuación, comparado por Filón con un padre que vigila la conservación de los hijos y con un artesano que vigila sus productos manufacturados y, al igual que el demiurgo del *Timeo*, es concebido bajo la forma de artesano que copia un modelo. El modelo es el “mundo inteligible”, es decir, el mundo de las Ideas del que habla Platón, sólo que, a diferencia de Platón, Filón identi-

17. Cfr. *I frammenti di Aristobulo*, en R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il “De mundo” attribuito ad Aristotele* (Vita e pensiero, Milano, 1994) pp. 175-199.

fica las Ideas con los pensamientos divinos, establece el mundo de las Ideas en el intelecto divino, llamado con el término estoico de *Logos*. Esta transformación del platonismo hay que entenderla como un intento de subordinar a Dios al menos una de las realidades que en Platón preexistían al mundo junto con el demiurgo, lo cual constituye objetivamente un paso adelante, si no hacia la noción de creación de la nada, ciertamente sí hacia la noción de un principio más completo que el demiurgo sólo. Platón es evocado, por tanto, como el filósofo antiguo que afirmó que el Padre y Creador del mundo es bueno, por lo que la creación del mundo resulta ser esencialmente un acto de bondad.

Es interesante el hecho de que Filón interpreta la expresión “En el principio”, con la que se abre el relato bíblico, no como una indicación de un hecho acaecido en el tiempo, sino como indicación del inicio mismo del tiempo. Aquí parece que Filón quiera conciliar el relato bíblico de la creación como hecho temporal con el razonamiento filosófico mediante el cual no puede existir un tiempo antes del tiempo, es decir, que quiera echar una “mano” al relato bíblico, de modo semejante a como hicieron los platónicos con el relato del *Timeo*. La noción bíblica de creación entra así en la filosofía griega concebida a la manera de Platón, pero con algunos ajustes dictados por exigencias de carácter filosófico, del tipo de las expresadas por las críticas de Aristóteles.

4. ¿CREACIÓN O EMANACIÓN?

Una situación distinta presenta el debate sobre el origen del universo que se registra entre los primeros filósofos cristianos. Para ellos, en efecto, la eternidad del mundo no puede en ningún caso ser tomada en consideración, mientras los problemas que se plantean son, con respecto al relato cosmogónico de Platón, el de la creación del mundo a partir de una materia preexistente o de la nada, y, con respecto al prólogo joánico, el problema de la función del *Logos* en la creación. Entre los llamados “apologistas”, es decir, los filósofos cristianos que defendieron la nueva religión de las acusaciones lanzadas contra ella por la cultura oficial, Justino (100-

165 d.C.), que probablemente había tratado con algunos autores del platonismo medio, no dudó en evocar el *Timeo* de Platón, sosteniendo que la convergencia entre el relato bíblico de la creación y el del diálogo platónico y retomando también la teoría del “robo” llevado a cabo por los filósofos griegos a expensas de Moisés. Pero el deseo de hacer concordar a Platón con la *Biblia* lleva a Justino a asumir un concepto de creación todavía ambiguo, a saber que admite una tierra informe, las tinieblas y las aguas, probablemente preexistentes a la creación. Más claro y preciso, en cambio, es Justino a propósito del *Logos*, cuya generación la distingue de la creación del mundo.

La ambigüedad del *Timeo* (y del *Génesis*) desaparece en Taciano, discípulo de Justino, que es mucho menos amable que el maestro con respecto a los filósofos griegos y, por ello, no duda en afirmar que Dios no ordena la materia según un modelo, sino que crea tanto la materia como las formas, declarando:

“Nuestro Dios no tiene origen en el tiempo, ya que es el único sin principio, y que más aún es Él principio de todas las cosas. Es espíritu este Dios que no invade la materia, siendo el creador de los espíritus materiales y de las formas que en ella están”¹⁸. Y añade: “La materia no está sin principio como lo está Dios; y, justamente porque no está sin principio, no es tampoco igual a Dios en cuanto a poder. Ella ha sido creada: y no es la criatura de cualquier otro, porque ella proviene del único creador de todas las cosas”¹⁹.

Taciano aclara a continuación la diferencia entre creación del mundo y generación del *Logos*, ya afirmada por Justino, recurriendo a dos eficaces comparaciones, la de la antorcha que enciende a otras y la de la palabra que sale de la boca.

El concepto de creación de la nada es ya clarísimo en su contemporáneo Teófilo, quien declara:

18. TACIANO, *Discorso ai Greci*, 4, en M. SIMONETTI (ed.), *Letteratura cristiana antica*, vol. I, (Casale Monferrato, Piemme, 1996) p. 299.

19. *Ibidem*, 5, 303.

“Ellos [los profetas], antes de cualquier cosa en que todos concuerdan, nos han enseñado que Dios ha creado todas las cosas de la nada. De hecho, nada ha coexistido con Dios; sino Él, estando en sí mismo y no teniendo necesidad de cosa alguna y siendo anterior al tiempo, ha querido crear al hombre para ser conocido por él; para él, en concreto, preparó previamente el universo”²⁰.

En el complejo panorama de la filosofía de los primeros siglos de la era cristiana, sin embargo, no estaban sólo los filósofos cristianos, por una parte, sino por otra aquéllos a quienes éstos últimos llamaban “paganos”, esto es, los autores del platonismo medio, sino que también estaban los aristotélicos, los neopitagóricos y muchos otros; estaban también los llamados “gnósticos”, los cuales eran sustancialmente filósofos cristianos que se consideraban en posesión de una forma singular de conocimiento (*gnosis*), concedida directamente por Dios a unos pocos elegidos a través de una revelación privilegiada. Por parte de la Iglesia cristiana y de los filósofos de esa fe (Ireneo de León, Hipólito de Roma, Eusebio de Cesárea), los gnósticos fueron considerados heréticos es decir, seguidores parciales (herejía viene del griego *airêo*, escoger una parte de la verdad) del cristianismo. Ellos, por tanto, mantuvieron algunas de las doctrinas fundamentales del cristianismo, como la creación del mundo y la generación de un *Logos* destinado a ser el redentor del hombre, pero añadieron una serie de intermediarios, los llamados “eones” o “arcontes” o ángeles, y concibieron la misma creación como el resultado de una lucha entre dos principios opuestos, el bien y el mal. Vale la pena recordarlos porque contra ellos polemizó, como enseguida veremos, Plotino, el cual introdujo una nueva doctrina del origen del mundo.

No queda claro a qué gnósticos se refirió Plotino, pero la doctrina gnóstica contra la que él polemiza es la doctrina de la creación, que repite lo que había sido afirmado por filósofos judíos como Filón, o cristianos como los que acabamos de citar. Además, es

20. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolico*, II 10, en M. SIMONETTI (ed.), *Letteratura cristiana antica*, p. 355.

singular que en un filósofo gnóstico como Basílides, sedicente alumno del apóstol Matías, que trabajó en Egipto entre el 120 y el 150 d.C., se encuentre incluso la doctrina de la creación de la nada, si bien él admite una doble creación: una por obra del Dios del *Nuevo Testamento*, llamado por él “no existente” porque es superior al ser, como la Idea del bien admitida por Platón; y otra por obra del Dios del *Antiguo Testamento*, llamada por él, de modo platónico, Demiurgo. La primera creación permanece sustancialmente en una esfera trascendente con respecto al mundo sensible y se refiere a un mundo inteligible, que Basílides califica igualmente como “no existente” para indicar justamente la trascendencia; la segunda, en cambio, se refiere al mundo sensible, pero es obra de dos principios opuestos, señalados como el Bien y el Mal, o la luz y las tinieblas, que deben de identificarse probablemente con el Demiurgo y la materia. A propósito de la primera creación, Basílides —según todo lo que de él refiere el cristiano Hipólito— distingue claramente entre creación de la nada y emanación de sí (*probolê*), además de entre creación de la nada y fabricación a partir de una materia preexistente, refutando estos dos conceptos en favor del primero²¹.

Contra todos estos intentos se lanzó Plotino, a quien consideramos fundador del neoplatonismo, pero que en sus intenciones simplemente era un restaurador del platonismo más ortodoxo. Éste polemizó de modo explícito contra los gnósticos, pero seguramente metió también en su polémica a los cristianos, tal y como ha sido observado por E. Bréhier²². Dedicó un tratado completo de las *Enéadas*, en concreto *Enéadas* II 9, a esta polémica, sosteniendo ante todo que la multiplicidad de identidades inmateriales admitidas por los gnósticos, los “eones”, es excesiva y que estas entidades, o “hipóstasis” son sólo tres, a saber el Uno, principio supremo que hay que identificar con el Bien del que habla Platón, el Inte-

21. HIPÓLITO, *Elenchos*, VII, pp. 21-22.

22. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, ed. E. Bréhier (Les Belles Lettres, París, 1964) vol. II, p. 108: “ce que Plotin critique surtout en eux, c’est le caractère foncièrement antihellénique de leur doctrine, et l’on pourrait dire, son caractère chrétien”.

lecto (o Inteligencia), que hay que identificar con el Pensamiento de pensamiento del que habla Aristóteles, o bien con el *Logos* y con sus objetos inteligibles (las Ideas), y el Alma del mundo, de la que hablan tanto Platón como Aristóteles. El Intelecto “procede” necesariamente del Uno mediante un proceso eterno, en el cual el Uno mismo le comunica una parte de sí; él, a su vez, comunica una parte de sí al Alma, la cual “procede” necesaria y eternamente de él.

Estamos, por tanto, en presencia de un proceso que no es ni fabricación a partir de una materia preexistente, ni creación de la nada, sino verdadera y propia generación a partir de sí, es decir, a partir de la propia sustancia, o esencia, y es debido no a una decisión, es decir, a un acto voluntario, sino a la necesidad y, por tanto, es eterno.

Del mismo modo, con un proceso igualmente necesario y eterno de verdadera y propia generación, el Alma produce el mundo sensible a imagen del inteligible, aunque Plotino señala este proceso con el verbo “hacer” (*poiein*), que a veces es traducido por “crear”. El Alma, en efecto, no lo produce para un fin, es decir, reflexionando, y con un acto de voluntad, sino en virtud de su misma naturaleza; en consecuencia lo produce eternamente y no lo destruirá nunca.

Por un lado, por tanto, el Alma del mundo se parece al Demiurgo de Platón, porque produce el mundo sensible mirando al modelo inteligible, constituido por el mundo de las Ideas; pero por otro lado, se distingue de él, porque no produce el mundo con una decisión suya en un momento determinado, sino que lo genera por su misma naturaleza, a partir de sí misma y desde siempre.

Para Plotino, por tanto, el mundo sensible es bueno, en tanto en cuanto es imagen del mundo inteligible. Por ello él critica a cuantos juzgan malo este mundo: los gnósticos, cristianos heréticos, pero también a algunos cristianos ortodoxos.

“Ellos —afirma él—, despreciando el mundo creado y esta tierra, dicen que hay para ellos una tierra nueva, a la cual irán de aquí; y dicen que ésta es la razón del mundo. Pero ¿qué será

de ellos en el modelo de un mundo que ellos odian? ¿De dónde viene este modelo? Para ellos, el Creador (*poiêsas*) lo produce, después de haberse plegado hacia las cosas inferiores”²³.

La expresión “tierra nueva” aparece en el *Apocalipsis* (21, 1), o sea, en un libro considerado canónico por los cristianos; por tanto, el blanco de Plotino no sólo son los gnósticos, sino todo el cristianismo, ortodoxo y herético. A esto, es decir, a la nueva religión que se venía difundiendo en el Imperio Romano y que 50 años después de su muerte se impondría con Constantino como religión del Imperio, Plotino contraponen el pensamiento de los más grandes filósofos griegos, sobre todo el de Platón, interpretado por él a través de Aristóteles y, sobre todo, a través de la exigencia religiosa, introducida por la *Biblia*, de hacer derivar toda la realidad de un único principio, no ya con una decisión tomada en el tiempo, sino con un proceso necesario y eterno.

Él, en efecto, escribe:

“Ellos inventan todas estas cosas como si no hubiesen nunca tenido contacto con la antigua cultura helénica, mientras que los griegos tenían ideas claras y hablaban con sencillez de la ascensión que conduce poco a poco al alma desde la caverna a una contemplación cada vez más verdadera. En general, aquellos han cortado algunos motivos de Platón, pero todas las novedades que han añadido para crear una filosofía original, son un encontrarse fuera de la verdad [...]. En cuanto a la pluralidad de los Inteligibles, al Ser, a la Inteligencia y al Demiurgo diferente del alma, ellos extraen este pasaje de Platón, en el *Timeo*, donde se dice: «Como la Inteligencia ve las ideas que son en el viviente en sí, el Creador ha reflexionado que otras debería contener el mundo»²⁴. Pero ellos no comprenden esto [...], ellos creen que para Platón esta Inteligencia es el mismo Demiurgo, demostrando así no saber qué es el Demiurgo. En general, ellos se engañan al concebir la creación y en muchas otras cosas, y to-

23. PLOTINO, *Enéadas*, II 9 5.

24. PLATÓN, *Timeo*, 39 e.

man las doctrinas de Platón en el sentido peor, como si hubiesen investigado la naturaleza inteligible y a los otros hombres divinos”²⁵.

Aquí, Plotino le da la vuelta a la acusación lanzada por los judíos y cristianos a los filósofos griegos, de haber robado de la *Biblia* la idea de la creación, acusando a su vez a los creacionistas de haber extraído la idea de creación de Platón y de haberla malinterpretado. La malinterpretación consistiría, ante todo, en haber identificado al Demiurgo con el Intelecto, mientras que para Plotino, en cambio, se identifica con el Alma del mundo; y después en haber creído que el Demiurgo había creado el mundo a consecuencia de una decisión suya y que, por tanto, haya tenido un inicio, como se deriva de las siguientes palabras:

“Preguntar por qué el mundo se ha hecho es lo mismo que preguntar por qué hay un alma o por qué el Demiurgo haya creado; quiere decir, ante todo, admitir un inicio de lo que siempre ha sido; y luego, ellos creen que Él se ha convertido en la causa de su obra tras haber sufrido cambios y modificaciones”²⁶.

El mundo sensible, para Plotino, es una obra perfecta, porque es imagen del mundo inteligible. De esta imagen se debe hablar con el debido respeto, y por eso afirma:

“Es necesario que no sea obra de reflexión o de artificio, porque lo inteligible no puede ser el término último de la realidad; debe obrar de dos modos, en sí y fuera de sí. Es necesario, por ello, que haya algo fuera de él, si no, sería la cosa más impotente de todas. Una maravillosa potencia circula hacia arriba, por tanto, él actúa. Y si hay otro mundo superior a éste, ¿cuál es? Si es, por tanto, necesario que haya un mundo sensible, y no es sino éste, es éste el que conserva la imagen de lo inteligible”.

25. PLOTINO, *Enéadas*, II 9 6.

26. *Ibidem*, II 9 8.

Nótese cómo la eternidad y la necesidad del mundo sensible quedan aquí defendidas con expresiones similares a las usadas por Aristóteles en el diálogo *Sobre la filosofía* y expresadas por Filón en su obra *Sobre la eternidad del mundo*. El mundo no puede ser obra de una decisión nueva, o sea, de un artificio, sino que desciende de la naturaleza misma de la realidad inteligible, que no puede no producirlo y, por tanto, lo produce desde siempre y para siempre.

La crítica de Plotino a los creacionistas prosigue por extenso y con otros argumentos, pero lo que a nosotros más nos interesa es esclarecer el verdadero significado del proceso con el cual, para Plotino, la realidad entera deriva del Uno. A este propósito, se ha hablado a menudo de “emanación”, término que hemos visto presente en Basilides, pero rechazado por él, y que en verdad Plotino no utiliza. El concepto de emanación ha sido sugerido por los ejemplos por medio de los cuales Plotino ilustra el proceso en cuestión, es decir, el del único manantial del que derivan todos los ríos, sin que jamás se extinga; o el del árbol en el que la vida deriva de las raíces y se difunde por todas las ramas²⁷; o el, famosísimo, del centro de luz del que se irradian todos los rayos²⁸. Pero hay pasajes en los que describe de un modo más exacto el proceso, como cuando afirma, hablando del Uno:

“Él, en efecto, es perfecto, porque nada busca y nada posee y nada necesita; y por ello, digámoslo así, desborda (*upererruê*), y su sobreabundancia genera otra cosa”²⁹. O bien: “El proceso (*proeisin*) se desarrolla, por tanto, desde el primer al último grado, mientras cada uno de ellos es dejado en su propia sede y el producto de la generación ocupa otro lugar, el inferior”³⁰.

Se trata, por tanto, como se ve, de un proceso absolutamente involuntario y necesario, en el cual el generante derrama parte de sí

27. *Ibidem*, III 8 10.

28. *Ibidem*, V 6 3-4.

29. *Ibidem*, V 2 1.

30. *Ibidem*, V 2 2.

en el generado, generándolo propiamente desde sí mismo. Por otra parte, todo generado es inferior a su generante, porque posee en sí sólo una parte de él, por tanto, todo el proceso se desarrolla por medio de una serie de grados, poco a poco siempre más bajos de ser, a lo largo de todo el mundo inteligible al principio, y del mundo sensible después, que, al final, se agotan en un no ser, que hay que entender no como realidad positiva, sino como el hacerse menos del mismo ser, y este no-ser es para Plotino la materia³¹.

Ciertamente, Plotino tiende a subrayar que la actividad con la que el Uno genera el todo no se debe a la necesidad de alguna cosa. Él en efecto declara:

“Si entre todos los seres Él es el más dotado y el más autosuficiente, resulta que Él no tiene absolutamente necesidad de nada [...]. Quien es principio no tiene necesidad de las cosas que vienen después de Él, porque el principio de todo no tiene necesidad de este todo”³².

Este hecho, junto con la absoluta superioridad del Uno con respecto a cualquier otra cosa, ha llevado a algunos intérpretes a afirmar que el Uno para Plotino es también absolutamente trascendente. Esto es verdad, si por trascendencia se entiende concretamente la absoluta superioridad. Pero, puesto que el proceso de la generación es necesario, se debe admitir que, en virtud de ello, todo lo que es generado por el Uno existe necesariamente, y puesto que la necesidad no admite grados, todo lo que es generado por el Uno se caracteriza por la misma necesidad que caracteriza al Uno, y por tanto el Uno, que no puede no generar, no puede estar sin lo que él genera. En este sentido no es trascendente, es decir no es independiente, no está desligado, separado de todo el resto. Lo mismo se debe decir del Uno teorizado por todos los demás neoplatónicos antiguos, esto es, por Porfirio, Jámblico y Proclo.

Por lo demás, el mismo Plotino afirma explícitamente que el Uno no es libertad, porque la libertad pertenece sólo a la Inteli-

31. *Ibidem*, II 5 4.

32. *Ibidem*, VI 9 2.

gencia y al Alma, es decir a una realidad inferior al Uno, por lo que se puede afirmar que el Uno está más allá de la libertad³³. Plotino, en efecto, afirma también que el Uno es “productor de la libertad” (*eleutheroipoion*)³⁴. Incluso cuando él afirma que el acto con el cual el Uno se crea a sí mismo es libre, o que él es libre porque no está sometido ni siquiera a sí mismo³⁵, se refiere a un concepto limitado de libertad, aquella a la que los escolásticos llamarán *libertas a coatione*, no a la *libertas a necessitate*, por lo que el Uno de Plotino es libre en el mismo sentido en que lo es el Dios de Spinoza, es decir, el *Deus sive natura*, que forma una única sustancia con la naturaleza y, por ello, es claramente immanente. En resumidas cuentas, se puede hablar de auténtica libertad sólo en una concepción del Absoluto como trascendente; es más, la libertad del principio metafísico es el signo más claro, y decisivo, de su trascendencia, esto es, de su carácter “meta-físico” en el sentido clásico del término.

La gran alternativa que deja el pensamiento clásico a la historia posterior acerca del origen del universo es, por tanto, la alternativa entre creación y emanación, o procesión, o derivación. La diferencia fundamental entre los dos procesos es que la creación, en cuanto acto voluntario y, por tanto, libre, de un Dios personal, es decir, pensante y volente, no es un proceso necesario, o lo que es lo mismo, no confiere necesidad a lo que es creado, sino que lo hace ser contingente, por lo que entre el creador y la criatura permanece una distinción clara, en el sentido justamente de que el uno es necesario y la otra es contingente; la emanación, en cambio, en cuanto acto inconsciente e involuntario de un principio ni pensante ni volente y, por tanto, impersonal, es un proceso necesario, que confiere a lo que es emanado la misma necesidad que caracteriza al principio. Ciertamente la emanación es la expresión de una visión más filosófica, es decir, más racional, según la cual, todo sucede del modo más natural, sin intervención alguna, por así decir, artificial; mien-

33. *Ibidem*, VI 8 8.

34. *Ibidem*, VI 8 12.

35. *Ibidem*, VI 8 20-21.

METAFÍSICA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

tras que la creación es la expresión de una concepción sin lugar a dudas más antropomórfica y, por tanto, de carácter más mitológico. Pero la creación salvaguarda la trascendencia, el carácter de absoluto de lo divino, que la emanación, en cambio, termina por comprometer. El gran problema de los filósofos posteriores al neoplatonismo, tardoantiguos y cristianos, como Agustín en Occidente y el Pseudo-Dionisio en Oriente, será el de conciliar la influencia del neoplatonismo, presente en todos, con la adhesión al principio creacionista de la Biblia, igualmente presente en todos.

Enrico Berti
Universidad de Padua
enrico.berti@unipd.it