



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

El Pseudo-Justino en la historia del aristotelismo

Autor:

José Pablo Martín

Revista:

Patristica et Mediævalia

1989, 10, 3-19

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

EL PSEUDO-JUSTINO EN LA HISTORIA DEL ARISTOTELISMO

JOSÉ PABLO MARTÍN *

1. Los cuatro tratados

La figura de Justino ha atraído muchas falsas atribuciones en la historia de la literatura cristiana. En ese campo literario encontramos un grupo homogéneo de cuatro tratados, que al parecer tienen un mismo autor, el cual debe ubicarse en la Siria cristiana de inicios del siglo V, según la mayoría de los investigadores¹. Estos cuatro tratados han sido editados por J. Otto en los volúmenes IV y V de su *Corpus Apologetarum*², y son los siguientes:

a. *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelis*. Se compone de una breve introducción al modo de una *epistola*, y le siguen 65 párrafos al modo de una *lectio*. Cada párrafo transcribe selectivamente, aunque por orden, un pasaje de Aristóteles, extraído del libro *Physica* I, 7 hasta VIII, 8 y del *De caelo et mundo* I, 2 hasta III, 6. Conoce los textos aristotélicos de una auténtica tradición manuscrita. A veces los parafrasea o los comprime brevemente. Citado el texto, le sigue una refutación que toma la forma aporemática que el mismo Aristóteles había enseñado.

b. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*. Tiene forma de diálogo magistral. Se conocen dos versiones. Una, la del ma-

* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET (Centro de Estudios de Filosofía Medieval).

¹ Véase J. Quasten, *Patrología*, vol. I, Madrid, 1962, p. 199.

² Sigo la edición de J. Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. IV, pp. 100-223 y vol. V. La edición más accesible se encuentra en Migne, *Patrología graeca*, vol. VI.

nuscrito parisino, que lo atribuye a Justino, juntamente con los otros tratados. La segunda, más recientemente conocida, proviene de un manuscrito descubierto en Constantinopla, y editado por Papadopoulos - Kerameys en 1895. La edición mencionada de Otto ofrece la primera versión, que tiene 146 párrafos. La de Constantinopla tiene 161 párrafos, es más ordenada y, lo que es muy importante, no atribuye el texto a Justino, sino a Teodoreto de Ciro, gran teólogo antioqueno muerto hacia el 466. Las preguntas son respondidas por un teólogo ortodoxo, y tocan temáticas diversas, sobre interpretación de la Biblia, sobre la historia, sobre la creación y sobre la estructura del hombre. Los párrafos 11, 59, 62, 63, 93, 94, 95, 113, 114 y 130, en la numeración de Otto, tocan problemas cosmológicos y físicos ya encontrados en la *Refutación*, y podrían pertenecer a la misma perspectiva filosófica.

c. *Quaestiones christianorum ad gentiles*. El tratado contiene cinco "quaestiones" de una estructura literaria más compleja. Primero los cristianos hacen una pregunta. En segundo lugar se consigna una respuesta de parte de los gentiles. En tercer lugar se dan varias refutaciones de la respuesta de parte gentil. Al menos tres de estas cuestiones tocan directamente los temas aristotélicos de la *Refutación*. La cuestión segunda toca la posibilidad de atribuir al mundo la agenesia. La cuestión tercera inquiere sobre la atribución o negación de voluntad al Dios motor del mundo. La cuestión cuarta se pregunta si es posible decir que el mundo es coeterno con Dios.

d. *Quaestiones gentilium ad christianos*. En una primera parte enumera quince preguntas de los griegos a los cristianos. En una segunda parte responde solamente a 11 de ellas, aunque toca el contenido de todas. El texto no brilla siempre por su orden, y podría esperarse que el hallazgo de algún manuscrito oculto en el seno de las bibliotecas nos entregue una redacción más cercana al original; como ya ocurrió con otro de los tratados. Algunas de las preguntas tienen directa atinencia con la discusión de ideas aristotélicas, como se encuentra en la *Refutación*. Ellas son respondidas en los números 5, 8 y 9. Se trata de mantener dos tesis incompatibles con Aristóteles: la creación por la voluntad aunque sin "deliberación" de Dios, y la negación de inmortalidad o eternidad a los entes creados, en cuanto naturaleza. También encontramos la correlación de ambas tesis antiaristotélicas: nada puede ser de por sí eterno, cuando su existir depende de la voluntad de otro.

En síntesis, tenemos cuatro tratados, muy probablemente de la misma pluma, sin duda de la misma escuela, donde se abordan

los textos aristotélicos con perfecto conocimiento técnico de los mismos; uno de los tratados lo hace sistemáticamente; los otros tres lo hacen ocasionalmente.

2. El tratamiento historiográfico de los cuatro tratados

Si bien los tratados están rodeados de inseguridades y marcados por la duda de la pseudoepigrafía, los datos incuestionables que provienen de su contenido no pueden ser ignorados a la hora de escribir la historia del aristotelismo. Sabemos que E. Renan dedicó una monografía a la escuela siria aristotélica, en la que muestra que allí se conocía casi todo el *corpus aristotelicum*, sin cedazos medio o neoplatónicos, que fue traducido al siríaco y comentado extensamente³. Estas bibliotecas, que entre otras cosas fueron absorbidas por la tradición histórica del Islam, se han perdido casi por completo. Mayor razón para detenerse con atención en los restos salvados.

Respecto de los cuatro tratados que nos ocupan, se advierte una desproporción entre la fuerza de algunos juicios emitidos por importantes historiadores y la ausencia casi completa de análisis particularizados de los mismos. Quiero mencionar dos ejemplos. A. von Harnack en 1901 asigna al autor de estos escritos “una dialéctica de virtuosismo asombroso y un grado tal de perspectivas formalizadas que rivalizan con las afinadas disquisiciones de la escolástica medieval”⁴, anotando que el desarrollo medieval acontece “novecientos años después”. La segunda gran definición sobre los tratados corresponde al historiador del método escolástico Martin Grabmann, quien escribe en 1909: “(el autor) maneja la dialéctica aristotélica con maestría y precisión, e imprime a sus exposiciones, desde el punto de vista formal, el carácter del escolasticismo”, añadiendo que “en los escritos pseudojustinianos se anticipa en forma bastante característica el método escolástico de los siglos XII y XIII”⁵.

Estas grandes definiciones no han tenido contrapartida en los estudios de base, ni en las síntesis que se han hecho hasta

³ E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852, citado según el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, col. 1872.

⁴ Adolf von Harnack, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften*, Leipzig, 1901, p. 239. La traducción de éste y de los siguientes autores corre por mi cuenta.

⁵ Martin Grabmann, *Die Geschichte des scholastischen Methode*, Berlin, 1909, vol. I, pp. 94 y s.

ahora del desarrollo del aristotelismo. De haberse prestado mayor atención al contenido y a la forma de estos tratados se hubiera podido enriquecer y problematizar notablemente la descripción del triángulo entre el platonismo, el aristotelismo y el cristianismo que hizo recientemente H. Dörrie⁶. En su esquema histórico no hay lugar para la originalidad mostrada por estos textos: una crítica a Aristóteles con dialéctica aristotélica y en contra de la dirección neoplatónica, además de un conocimiento directo de los escritos del estagirita.

Los historiadores de la filosofía han seguido el juicio de A. Festugière⁷, según el cual no hay conocimiento directo de Aristóteles hasta el siglo V, precisamente "hasta Teodoreto", sino que se da una repetición de argumentos tradicionales que consideran insuficientes las tesis aristotélicas sobre la providencia, sobre la inmortalidad del alma y sobre la doctrina de los bienes⁸. ¿Qué podemos decir entonces de nuestros cuatro tratados? Que no tienen lugar en ese esquema histórico. Aunque no sea posible llegar a la certeza de que Teodoreto es el autor de los mismos, no es posible negar que pertenecen a su tiempo o que son anteriores.

Una de las razones para descuidar estos tratados puede estar en la ausencia de nexos con los filósofos medievales. En efecto, no hay conocimiento medieval de los cuatro tratados, por lo que se puede saber hasta hoy. El mismo Grabmann, inmediatamente después de las frases ya citadas, agrega: "Naturalmente queda excluida cualquier dependencia consciente del aristotelismo medieval respecto de estos escritos"⁹. Ahora bien, ¿qué significa "dependencia consciente" (*bewusste Abhängigkeit*)? ¿Significa acaso que, al no haber un conocimiento directo por parte de los medievales, nuestros tratados tendrían menos interés para los ojos del historiador de la filosofía o para el historiador de la cultura? Sin duda no ha sido ésta la intención de lo dicho por Grabmann, el cual, como estricto historiador, quiso asentar una comprobación. Pero esto, en lugar de quitarle interés histórico al antecedente, se lo otorga.

El interés histórico filosófico de estos tratados podría acrecentarse si se corrobora la presunción de que el escolasticismo

⁶ Me refiero a H. Dörrie, *Aristotelismus*, en *Theologische Realenzyklopaedie*, 1978, vol. III, pp. 768-776.

⁷ Véase la ausencia completa de estos tratados en A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932. El Excursus C tiene por título "Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret".

⁸ Es la conclusión de Festugière, o. c., pp. 262 y ss.

⁹ M. Grabmann, o. c., p. 95.

de los escritos pseudojustinianos no pertenece íntegramente a ninguna de las especies medievales de aristotelismo. El problema se hace mucho más amplio si lo relacionamos a los recientes estudios sobre Juan Filópono, alejandrino del siglo VI, de los que hablaremos más adelante. Actuales investigaciones tratan de comprender a Filópono como un nexo entre la física de la escuela aristotélica y la física del renacimiento. Se verá esto con más claridad al abordar "el núcleo de la cuestión teórico-histórica".

3. El problema de la pseudoepigrafía

Cuando algunos historiadores enfrentan el fenómeno de la falsa atribución de autoría, suelen buscar las causas en eventuales errores de algún copista o en la incuria de algún bibliotecario inexperto. En nuestro caso, por ejemplo, lo hace el historiador de la literatura, Otto Bardenhewer¹⁰, que supone error de lectura de Justino, *II Apología*, 3, aunque su última palabra es "ignoramus". No quiero decir ahora que tengo mejores o más claras explicaciones que el gran Bardenhewer, pero creo conveniente modificar la perspectiva del problema. La pseudoepigrafía de este período debe ser considerada en un contexto histórico complejo, el de la defensa que los bibliotecarios se veían obligados a emprender frente a los sucesivos intentos de destrucción o prohibición de las obras de determinados autores, en el marco de las luchas religiosas y políticas de la época. A los bibliotecarios les quedaba el ardid de modificar el *incipit* de los tratados, o de modificar las atribuciones de autoría en las listas de las bibliotecas. En este caso, el manto filosófico insospechable del gran Justino era una inmejorable salvaguarda.

Veamos la cosa en el caso concreto que nos ocupa. Dos han sido hasta ahora los candidatos de la crítica histórica para ocupar el lugar vacío de la autoría de los cuatro tratados. El primero es Diodoro de Tarso, fallecido en el 394, excelente conocedor de Aristóteles. Pues bien, de los sesenta tratados que se mencionan bajo su nombre en el mediterráneo oriental hacia inicios del siglo V, ni siquiera uno ha llegado hasta nosotros. A pesar de ser un escritor ortodoxo, fue tocado indirectamente por una condena del 499, un siglo después de su muerte, y sus obras fueron destruidas o no más copiadas. El segundo candidato para figurar a la cabeza de nuestros tratados es Teodoreto de Ciro, fallecido

¹⁰ O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlin, 1913, vol. I, p. 245.

hacia el 466. Fue uno de los más fecundos escritores de lengua griega de todos los tiempos, aunque pocos de sus libros han llegado hasta nosotros por la razón, entre otras, de una condena *post mortem* a mediados del siglo siguiente¹¹.

Siendo así las cosas, es lícito pensar que la falsa atribución sea más un ardid que un error. Pero el argumento del ardid no nos sirve para robustecer ninguna de las hipótesis de autoría presentadas hasta la fecha, entre otras cosas, porque valdría para todos los candidatos. ¿Quiénes son estos candidatos?

A. von Harnack escribió un libro y una traducción parcial de los tratados para sostener la tesis de que pertenecían a Diodoro de Tarso¹². Pero sus argumentos fueron convincentemente rebatidos por F. Funk, el cual no propone una tesis contraria segura, sino que se contenta con admitir la posibilidad de que el autor fuera Teodoreto de Ciro¹³. La publicación del citado manuscrito bizantino atribuyendo uno de los tratados a Teodoreto refuerza esta hipótesis. Posteriormente, J. Lebon identifica citas antiguas de la *Expositio rectae fidei* como de Teodoreto. Este tratado, también atribuido falsamente a Justino, tiene probablemente el mismo autor que los cuatro antes mencionados.

Los problemas históricos son todavía complejos, y probablemente, como ya lo afirmó Funk, nunca conoceremos con certeza el verdadero autor. Pero esta realidad no nos tiene que impedir sacar conclusiones de lo que ya hemos podido conocer con certeza. Que en la historia del aristotelismo hay cuatro manuscritos siríacos del siglo V cuya lectura no puede olvidarse a la hora de trazar las grandes líneas del desarrollo histórico.

4. La forma y los principales contenidos de la 'Confutatio'

La forma literaria de cada párrafo es una forma especular: la primera parte contiene el texto de Aristóteles en párrafos extensos, la segunda parte contiene una cadena de interrogantes a partir de algunas o de todas las sentencias aristotélicas.

La forma lógica es la dialéctica aporemática del mismo Aristóteles, y en el camino al método medieval del *sic et non*. La forma lingüística más común es la condicional interrogativa, basada sobre los sincategoremáticos: *ei... pōs...* (si algo es así

¹¹ Véase Quasten, *Patrología*, Madrid, 1962, vol. II, p. 562.

¹² Este es el juicio del citado Harnack, en n. 4.

¹³ F. Funk, "Le pseudo-Justin et Diodore de Tarse", en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 3, 1902, pp. 947-971.

¿cómo entonces...?). También son frecuentes las condicionales con la forma *ei... delon...* (si algo es así... es evidente que...). Generalmente se enfrentan las tesis aristotélicas a refutar contra otra tesis aristotélica, que se supone válida. Este enfrentamiento se hace en modo aporemático, es decir, de una sentencia de Aristóteles se hacen seguir dos posibles consecuencias en modo contradictorio, y de ambas posibilidades se afirma el absurdo. Estas bifurcaciones pueden extenderse en varios niveles, como racimos lógicos binarios en varias direcciones, para mostrar que por ningún lado hay salida, siempre se llega al absurdo.

Por lo general no hay antítesis. Es decir, no se pone otra tesis, sino que se deja una discriminación negativa: algunas tesis de Aristóteles no son refutadas, otras lo son. En algunas ocasiones se pone la tesis contraria, especialmente en el caso de la creación por la voluntad, que sustituye el modo atractivo de la noción aristotélica del primer motor. Sin embargo, a pesar de esa tónica predominantemente negativa de la *Confutatio*, es posible proyectar normas generales para una posible cosmología, y para una posible ontología de los seres en devenir.

Expongamos algunos contenidos de la *Confutatio*.

La idea central del tratado es la desarticulación del sistema ontológico-cosmológico de Aristóteles, en favor de otro sistema, que no es formulado explícitamente, que contenga, desde los mismos presupuestos del hilemorfismo aristotélico, por una parte, una ontología creacionista, y por otra parte, una física universal para el cielo y la tierra, donde pierda vigencia toda ley de divinización de la parte superior de la realidad física, es decir, el cielo.

Pueden mencionarse algunas refutaciones particulares:

a. No tiene consistencia cualquier afirmación que implique la inmovilidad ontológica de la materia, o que implique su eternidad, o su carácter de inengendrada, o que no esté sujeta a los contrarios. Esta inconsistencia se prueba por reducción aporemática al mismo concepto de "materia" que tiene Aristóteles. Es decir, la misma idea de materia, con anterioridad lógica a la distinción entre primera y segunda, está ontológicamente ligada a la temporalidad y a la factibilidad. Véase *Confutatio* 2, 3, 23, 40 y *passim*.

b. No tiene consistencia decir que las formas de los entes naturales no son naturales, es decir, que las ideas no tienen génesis. Si las formas de la naturaleza no son naturales, es decir, móviles, no pueden tener la capacidad ni de ser movidas, ni de mover otra cosa. Véase *Confutatio* 42, 5, 16.

c. No tiene consistencia afirmar que la privación es un principio juntamente con la materia y con la forma, porque lo temporal sería el árbitro de la relación entre la materia y la privación, y entonces, ¿cómo las cosas que son principio van a recibir una determinación de aquellas cosas que son principiadas? Véase *Confutatio* 3, 5, 6 y 7.

d. No tiene consistencia atribuir al compuesto material, ni siquiera al celeste, ninguno de los atributos que contradicen la temporalidad y la espacialidad, como "eternidad", "incorruptibilidad", "infinitud", "inesencialidad", "inespacialidad". La base para esta afirmación está en el mismo concepto aristotélico de movimiento material. Véase *Confutatio* 18, 22, 27, 30, 31, 52 y otros.

e. No es consistente poner la categoría de inmóvil para ningún agente. En este caso, la *Confutatio* hace intervenir, además del método aporemático, la posición de una tesis, la tesis creacionista por la voluntad. Todo lo que es principiado, es naturaleza. Todo lo que es naturaleza es principiado. El principio es lo que está más allá de la "naturaleza". La relación entre el primer principio y la naturaleza no es una relación natural, sino que es una relación determinada por la libertad. La libertad del Creador. El único ser que no depende de la libertad de otro, es el Creador. Dios no hace lo que "puede", sino lo que "quiere", aunque lo que quiere es siempre "posible". Véase la introducción de la *Confutatio*, y los n. 50, 52, 16, etc. Este sería el borde dialéctico, no físico, de la teoría física implícita en la *Confutatio*. Deja pensar la física sin suponer ontológicamente ninguna inmovilidad: ni del primer motor, ni de la materia, ni de las formas.

f. No tiene consistencia afirmar la primacía del movimiento local sobre las otras especies de cambio. Por dos razones, una ontológica y la otra física, ambas aristotélicas, contra Aristóteles. La razón ontológica se basa en la composición de forma y materia de los astros. Antes de moverse localmente debieron ser llevados hacia la composición ontológica, debieron ser "hechos". La segunda razón se coloca en el plano físico: el movimiento local de los cuerpos es segundo respecto de los movimientos internos de sus elementos. Véase *Confutatio* 48, 51, 55 y otros.

g. No tiene consistencia afirmar que los astros no tienen ni gravedad ni levedad. Dice textualmente: "a un cuerpo que no tiene gravedad ni levedad le corresponde necesariamente el reposo sin movimiento más que el movimiento con cambio", *Confutatio* 53. Este texto cambia la dirección epistemológica del aristotelismo; los astros, intermedios entre Dios y los entes terrestres, no

deben ser entendidos a partir de la ley divina del “movimiento circular”, imagen de lo perfecto, sino según las leyes de la atracción gravitacional, propia de la observación terrestre. Se impugna consecuentemente la física aristotélica por haber producido dos modelos de corporeidad, la celeste y la terrestre. La teoría de la quinta esencia o del éter como elemento propio de la corporeidad celeste es inconsistente porque no permite explicar fenómenos observados, como la calefacción solar sobre la tierra. Véase *Confutatio* 62, 53. Respecto del “quinto elemento”, introducido por Aristóteles para salvar las naturalezas celestes de la fagocitación circulatoria de los cuatro elementos, se anota una observación penetrante. Se objeta en *Confutatio* 53 (149 B) que este quinto elemento (*stoicheion*) se ordenaría solamente según la ley formal de la circularidad (*sphairikou schematos*) y renunciaría a su movimiento natural, que es el de la naturaleza elementaria (*stoicheiou physeos*). Con otras palabras: se objeta a Aristóteles que aunque introduzca un elemento “celeste” para la composición de los astros, será siempre un “elemento”, y como tal, debe seguir la ley de la *materia*, y no de la forma. Y la ley de la materia es ser atraída.

h. Hay otra razón para descartar la división aristotélica en un mundo superior eterno y un mundo inferior sometido a la generación. El mismo Aristóteles establece una relación entre el cielo y la tierra. Más aún, la tierra es el “centro” de la forma esférica del movimiento de los astros. Ahora bien, si hay correlación física entre cielo y tierra, parece que no puede haber primacía ontológica del uno sobre la otra y, de haberla, sería preferible comenzar por el “centro”. ¿De dónde entonces la primacía metafísica y física del cielo sobre la tierra? En el fondo de la objeción está la tesis de la relacionalidad de campo de todos los fenómenos físicos. Véase *Confutatio* 52 y siguientes.

i. Una razón más para descartar la diferencia entre una física celeste y una terrestre, radica en la interacción física. Una interacción física supone la correspondencia de leyes físicas. El refutador encuentra en falta a Aristóteles cuando debe explicar la causalidad calefactiva (*kinesis thermatike*) del sol sobre la tierra. No puede negarse, en sana lógica, que para calentar otra cosa el sol deba calentarse primero a sí mismo, lo cual implica movimiento de sus partículas y trabajo sobre sí mismo. Dice en *Confutatio* 55 (153 A): “Si algo que es movido y capacitado por este movimiento para calentar a otro, no puede calentar a otro si primero no se calienta a sí mismo con su propio movimiento, ¿cómo entonces la esfera y los astros que hay en ella calientan el aire con su movimiento, y a sí mismos no se calientan?”.

j. Hay sin embargo un párrafo donde el autor de la *Confutatio* se muestra enteramente concorde con el texto comentado, aunque desplazándolo en el tiempo. Es en el párrafo 4, que transcribe *Physica* I, 8, donde Aristóteles afirma que todos los filósofos anteriores que trataron el tema físico divagaron sin llegar a la verdad. La *Confutatio* hace suya esta afirmación, pronunciándola en el siglo V.

Muchas de las afirmaciones y objeciones escritas en la *Confutatio* podrán parecer a un lector moderno una lista de obviedades de escuela primaria. Pero debe tenerse en cuenta, como se verá más adelante, que la autoridad de Aristóteles tuvo vigencia en materia de física celeste hasta muy entrada la modernidad.

5. La relación de la 'Confutatio' con los tratados restantes

De los cuatro tratados, la *Confutatio* es el único que desarrolla una ordenada discusión filosófica. Los otros tres contienen misceláneas de problemas exegéticos, teológicos y filosóficos. Algunos puntos filosóficos ocasionales muestran la coincidencia con las afirmaciones de la *Confutatio*.

a. Se reitera la idea de aquello que podemos designar como diferencia ontológica, marcada en la intersección de los conceptos "esencia" y "voluntad". Habría dos tipos fundamentales de existentes: aquel cuya esencia no depende de la voluntad de otro; aquellos cuya esencia y existencia dependen de la voluntad de otro. Se trata de la distinción entre Creador y criatura, expresada mediante la contraposición de dos conceptos: *einai* y *boúlesthai*. En el tratado *Q. ad gentiles* III, resp, se expone la tesis griega de que en el hombre hay diferencia entre el ser y el querer, pero que en Dios no la hay. No hay ninguna distinción (*oudemía diairesis*). La refutación que sigue sostiene que hay distinción, que en Dios "la voluntad viene de su esencia, pero su esencia no viene de su voluntad". Véase también *Q. ad christianos* 9.

b. Una idea cercana a la anterior, es que Dios hace lo que quiere, no lo que puede o lo que debe. No hay ley exterior a Dios. Las leyes exteriores surgen de sus actos, y son leyes puestas para la naturaleza. Así en *Q. ad orthodoxos* 11 se niega que el mundo contenga a Dios, afirmándose que Dios contiene al mundo "por su voluntad". Y en el n. 113 del mismo tratado se distingue la clase de "potencia" que hay en Dios mientras no actúa. No es una potencia "como la de la necesidad física", sino que subsiste por "la misma voluntad" de Dios. Una idea semejante encontramos en:

Q. ad christianos 4, según la cual no es Dios el que está sometido a las distinciones del tiempo, sino que ellas dependen de su voluntad. Aquí se puede recordar una objeción de *Confutatio* 50 a Aristóteles, que puede resumirse de la siguiente manera. Aristóteles dice que al hacerse el cielo, eternamente, se ocupó toda la materia disponible, reiterando una idea platónica. Ahora bien, la objeción se coloca en el mismo orden de la "conveniencia" platónica: ¿puede definirse la cantidad del mundo con una razón proveniente de la materia y no de la forma? Y el mismo Dios: ¿se vería obligado a hacer lo que *podía*, y no lo que *quería*?

c. Hay una analogía que aparece tanto en *Confutatio* 42, como en *Q. ad gentiles*, I refutatio 8 (175 E). Se trata en síntesis de esta analogía: el geómetra al trazar el triángulo no utiliza ángulos preexistentes, sino que los produce por el mismo trazado del triángulo. Así Dios no trabaja sobre formas o materias independientes de su voluntad creadora.

d. En los tratados encontramos también la idea de que el mundo no puede tener una parte, ni siquiera el cielo, que posea la eternidad, que pertenece solamente a Dios. El griego argumenta, como Aristóteles, en *Q. ad gentiles* II, *responsio*, (168 E y s.) que si Dios hubiera hecho el mundo en el tiempo, su potencia sería imperfecta. Tendríamos un Dios "corruptible en acto" (*phthartos tei energeiai*). La respuesta del tratado es finísima y compleja. Empieza diciendo que si es indigno el "hizo" o el "hará" porque son "temporarios", no menos temporario es "hace". La producción de un ser temporario, aunque sempiterna, es temporaria, y por tanto indigna de un Dios que no deba contaminarse con el tiempo. Sigue con otros análisis lingüísticos mostrando que al fin y al cabo es imposible desterrar la atribución temporaria, si lo que se produce es algo temporario. En 172 B encontramos la frase: *ou gar aneu chronou he kinesis he toi kosmoi...* No es sin tiempo el impulso que (termina) en el mundo. Y más adelante, 172 C-D, se sostiene "es evidente que el sol tiene una doble producción, la de la substancia y la del movimiento". Vale decir, Dios no es solamente el "motor" de su movimiento perfecto, sino la causa de su composición de forma y materia. Véase este tema también en la cuestión IV del mismo tratado *ad gentiles*. Una confirmación exegetico-bíblica de que el cielo ha sido "formado" se encuentra en *Q. ad orthodoxos* 63.

e. Otra idea que se reitera en los tratados es la correlación física entre el cielo y la tierra, descartando una primacía del cielo, desde el punto de vista físico o metafísico. Vemos que esto se desarrolla en *Q. ad orthodoxos* 59, tratando de explicar el ocultamiento nocturno del sol, por la correlación de las esferas en

las que se incluye la circularidad de las aguas del océano que ocultan al sol. Una exposición más compleja de las teorías cosmológicas se encuentra en el n. 130 del mismo tratado, que por motivos de brevedad no es analizada aquí. La correlación física del cielo y tierra y el tema de la corruptibilidad del cielo son también tratados en los n. 93, 94 y 95.

Estas consideraciones son indicativas, problemáticas, para promover la discusión y el estudio de los tratados olvidados. No constituyen un análisis interno ni comparativo de los mismos, que pueda considerarse definitivo, o que pueda tranquilizar la conciencia de la historiografía.

6. Tomás de Aquino y el núcleo de la cuestión teórico-histórica

Todavía no disponemos de una historia completa de las interpretaciones de la física aristotélica, pero podemos establecer un punto de comparación entre la *Confutatio* del siglo V y el comentario de Santo Tomás en el siglo XIII, el cual representa la síntesis de una tradición medieval. Me voy a limitar a mencionar el comentario *In libros Aristotelis de coelo et mundo, liber I y II*.

Tomás de Aquino concuerda en una cosa con la *Confutatio*, en salvar la voluntad de Dios. Pero salvando mejor el punto de vista aristotélico. Encuentra una fórmula intermedia, diciendo: "de parte del cielo se puede probar que tiene siempre la potencia de ser movido; de parte de la voluntad divina depende que el movimiento en acto ocurra siempre o no siempre" (II lect. 4,5).

Una vez que Santo Tomás ha salvado el asunto teológico, acepta todo el resto de la posición cosmológica de Aristóteles. Y aquí aparece el núcleo de la cuestión teórico histórica. Aristóteles se había separado de Platón en su teoría sobre el devenir, sobre la producción de los entes en devenir, tanto de la naturaleza como de la técnica. Aquí se dan las consecuencias de su rechazo de la teoría de las ideas. Pero en la cosmología celeste permanece todavía atado a ciertos presupuestos del platonismo. El movimiento cósmico es una mimesis de la eternidad, para Platón. Para Aristóteles es necesario crear una analítica ontológica para comprender los seres sometidos a la génesis y a la corrupción, pero se mantiene la divinidad del cielo como nexo entre la analítica de la tierra y la dialéctica de lo inteligible. Basta considerar la tópica aristotélica del libro *Metafísica*, para comprender el lugar "mediador" del cielo en la explicación del devenir:

<i>Texto de Metafísica</i>	<i>Entes estudiados</i>
Libro VII —————	Físicos terrestres Técnicos humanos
Libro XII —————	Físicos celestes Dios

Dios y los astros forman una unidad temática, fuera del alcance de la física de la generación y corrupción. Ahora bien, mientras Aristóteles formula su hilemorfismo en sentido antiplatónico, mantiene para la explicación de sus teorías celestes el argumento de la "conveniencia" deductiva desde ideas, que es algo propio de la cosmología platónica. Parecería que a Aristóteles le es suficiente protegerse del platonismo en la tierra, para poder ser fitólogo, zoólogo, psicólogo y politicólogo a partir de la analítica experimental, pero sin llegar a retirar del platonismo el dominio astronómico.

Cuando Tomás de Aquino recibe estas tradiciones, las encuentra ya sistematizadas por siglos de neoplatonismo, el cual había incorporado perspectivas aristotélicas. Respecto de Aristóteles, Tomás vuelve un poco todavía hacia posiciones platónicas, que Aristóteles había abandonado. Y dentro del neoplatonismo, al citar a Simplicio en *II lect.* IV, 13, se coloca en la tradición más deductivo-platónica. En su comentario reconoce que existen dos vías para fundar la tesis de la unicidad del cielo: por la forma, que es la de Platón, y por la materia, que es la de Aristóteles. Tomás lee y acepta punto por punto la doctrina aristotélica en este lugar, pero se acerca notablemente a Platón cuando acepta su argumento por la forma: "quod hoc ipsum pertinet ad bonitatem mundi quod sit unus"¹⁴. La *Confutatio*, en cambio, en su párrafo 50 rechaza la necesidad de la unicidad del mundo, descartando tanto el argumento de la materia como el de la forma, porque ambos pondrían un límite inaceptable a la voluntad de Dios.

La *Confutatio*, asimismo, una vez asentada la doctrina creacionista, se apoya en ésta para dejar de lado los presupuestos platónicos de la astronomía aristotélica. Desaparece así el privilegio metafísico de la constitución del cielo. He aquí la traducción de *Confutatio* 51 (146 A-C): "Si el cielo resulta de entes singulares, de modo tal que se diferencia la forma que está en el cielo mismo de la forma en cuanto inmaterial, ¿cómo entonces el cielo es

¹⁴ Tomás de Aquino, *In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo, Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII, Roma, 1886, t. III; la cita corresponde a *In de Caelo* I, *lect.* 19, 13.

no generado, siendo su substancia propia la síntesis de materia y forma? Si la materia por sí misma no tiene gravedad ni levedad, si el cielo ha sido hecho de toda su materia, la cual no tiene ni gravedad ni levedad, ¿de dónde han sido hechas las otras cosas, siendo que en la producción del cielo se consumió toda la materia? Si antes de que esta materia del cielo fuera informada por la forma no tenía ni gravedad ni levedad, ¿cómo tampoco la tiene después de ser informada? ¿Cómo no era movida antes de recibir la forma, la que ahora es movida después de la forma? Si ser movido es propio de la substancia, ya que el no tener gravedad es asignado a la materia y no a la substancia, y el cielo se mueve con movimiento circular que no tiene gravedad ni levedad; es evidente que el cielo se mueve por la materia, no por la forma. ¿Cómo entonces la materia que no tiene gravedad ni levedad, no se mueve, antes de recibir la forma, en movimiento circular?"

7. La ubicación de Juan Filópono y la historia de la epistemología

Juan Filópono escribe un siglo después de nuestros tratados. Su fallecimiento puede datarse en el 570. Su crítica a Aristóteles ha sido estudiada recientemente en un coloquio del *Institute of Classical Studies* de Londres¹⁵. Estas investigaciones son altamente pertinentes para nuestro tema. Se dice que la crítica de Filópono a la cosmología aristotélica habría intervenido en el camino que va desde Aristóteles a Galileo, a Copérnico, y al maestro de Galileo, Francesco Buonamici. La importancia de nuestros tratados estriba en la coincidencia de algunos tratamientos físicos, con las ideas de Filópono.

El trabajo de Philippe Hoffmann¹⁶, ilustra la polémica que se dio entre Filópono y el neoplatónico Simplicio. Mientras éste defendía la trascendencia y superioridad física del cielo respecto a la naturaleza sublunar, Filópono ataca directamente la tesis de la diversidad física del cielo y de la tierra. El punto clave de esta discusión sería su impugnación a la teoría del éter o quinto elemento, como contradictoria e inútil. Al descartarse una base físico-elemental específica, el cielo queda abierto al tratamiento general, con las leyes de la física de la tierra. Ahora bien, en el arco histórico que estamos considerando, vemos que Tomás de

¹⁵ Las actas del Coloquio aparecieron en *Philoponus and the rejection of aristotelian science*, ed. Richard Sorabji, London, Duckworth, 1987.

¹⁶ Philippe Hoffmann, *Simplicius' polemics*, ibid., pp. 57-83.

Aquino retoma la autoridad de Simplicio, mientras la *Confutatio* preanuncia literalmente la tesis de Filópono.

Los parecidos no son solamente exteriores. Charles Schmitt¹⁷ muestra una continuidad histórica entre Filópono y Galileo, determinando algunos anillos de la cadena de transmisión. Según esta excelente contribución, la teoría teológica de la "creatio ex nihilo" habría sido la base epistemológica para dejar que las teorías científicas sobre el cielo se apoyaran en argumentaciones estrictamente físicas. Y al mismo tiempo, por primera vez, en Filópono se darían las condiciones para pensar la "creatio ex nihilo" desde una base filosófico-científica. Yo añadiría una observación: es conveniente incorporar a esta historia la lectura de la *Confutatio*.

Interesante también es la contribución de Michael Wolff¹⁸, que subraya una consideración epistemológica. No es la observación la que hace avanzar las teorías de Filópono, sino la modificación o perfeccionamiento del modelo teórico de Aristóteles. La observación cosmológica puede ordenarse mejor cuando encuentra un modelo teórico adaptado a su complejidad. ¿Y cuál sería la novedad epistémica de Filópono? El haber completado una tesis de Aristóteles. Si éste sistematiza la ley según la cual todo movimiento debe explicarse por la transmisión de fuerza por parte de un motor, Filópono pondría una segunda ley que abre un nuevo horizonte para la física: todo motor que mueve agota una parte de sí según la fuerza que transmite. Toda motricidad es gasto de energía. En este sentido, Filópono es un antecedente que verá desarrollar sus implicaciones recién en el renacimiento y la modernidad. En la *Confutatio* no es posible encontrar la formulación de una ley semejante, por el estilo aporemático del tratado. Pero se acerca a esta idea cuando propone el modelo de la combustión terrestre para explicar la fuerza calefactiva del sol.

Richard Sorabji tiene dos intervenciones en la publicación de las Actas del Coloquio. Una¹⁹ estudia la aporía que Filópono lanza contra la teoría aristotélica de un mundo que no tuvo comienzos en el tiempo. Se llegaría a una contradicción por la predicación al mundo del concepto de "infinitud". Aunque no de la misma manera, este es un argumento de la *Confutatio*. La otra exposición de Sorabji que nos interesa es la introducción al li-

¹⁷ Charles Schmitt, *Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the sixteenth century*, *ibid.*, p. 210-227.

¹⁸ Michael Wolff, *Philoponus and the rise of preclassical dynamics*, *ibid.*, pp. 84-120.

¹⁹ Richard Sorabji, *Infinity and the creation*, *ibid.*, pp. 164-178.

bro²⁰. Allí se muestran dos cosas: que la teoría de la creación "ex nihilo" ha sido la condición epistemológica para criticar la cosmología aristotélico-platónica. También se dice que las críticas a esta cosmología tienen todas un entendimiento orgánico, parten todas de la misma visión científica. Algo semejante podemos decir de la *Confutatio*, que relaciona las críticas al concepto aristotélico de éter, de eternidad, de tiempo, de luz, de motricidad, de materia, de forma, de privación, de vacío, de tiempo, de lugar, de causa.

Filópono es un escritor alejandrino cristiano del siglo VI. Después de todas estas coincidencias podría nacer la idea de atribuir a Filópono los escritos que estamos estudiando, al menos la *Confutatio*. Pero no hay argumentos históricos serios para desplazar los tratados pseudojustinianos fuera de la Siria del siglo V. La cuestión histórica debe investigarse todavía en detalle. Pero una cosa no debe quedar oculta tras las dificultades de datación y de atribución de autoría: el contenido de los tratados, en cualquier momento y lugar se los quiera colocar, señala un antecedente imprescindible para escribir la historia del aristotelismo y de la epistemología cosmológica.

8. Algunas conclusiones

Debe serle otorgado a los tratados pseudojustinianos un lugar más destacado que el que han tenido hasta ahora. La importancia de su estudio se funda en los siguientes hechos:

a. Su estructura lógica y su lectura de Aristóteles, que anuncia o antecede la lógica y las lecturas medievales.

b. Su contenido. Especialmente nos hemos detenido en la *Confutatio*, pero la atención podría extenderse a los otros tratados. En él se hace una crítica interna a los presupuestos ontológicos y físicos del aristotelismo, que son pertinentes para una consideración de la historia del mismo.

Esta importancia histórica se destaca todavía más en el marco de las recientes investigaciones sobre Juan Filópono, que aparece como un eslabón insoslayable entre la física antigua y la física moderna, especialmente por su impugnación de la divinidad física del cielo, resto de platonismo que no había sido todavía anulado en el hilemorfismo aristotélico.

²⁰ R. Sorabji, *John Philoponus*, *ibid.*, pp. 1-40.

Estas consideraciones de la historia del aristotelismo son pertinentes también para estudiar la historia del mismo pensamiento de Aristóteles. El profesor Enrico Berti ha afirmado recientemente que la teoría aristotélica del movimiento celeste es el resultado de un compromiso con el platonismo, y que esa teoría no era necesaria en el marco de la física peripatética. Señala Berti una falla metodológica en Aristóteles: el no haber extendido hasta su cosmología astronómica los propios principios del acto y de la potencia²¹. Al menos en estas afirmaciones Berti encontraría una concordancia completa con el autor de la *Confutatio*, a quince siglos de distancia. Otras preguntas de Berti por la coherencia del sistema astronómico de Aristóteles parecen el eco de algunas preguntas de la *Confutatio*. Por ejemplo, cuando pregunta Berti ¿cómo puede fundar Dios las otras cosas, si lo único que funda directamente es el movimiento local y eterno de los astros?²². Esta crítica interna a Aristóteles hecha por un investigador contemporáneo puede reflejarse sobre el arco de la historia del aristotelismo en el que se coloca la *Confutatio*.

Desde el punto de vista epistemológico, es dado constatar que el desplazamiento hacia la teoría creacionista de la conexión metafísica entre universo material y principio productor tiene en la *Confutatio* una consecuencia notable: la libertad para estudiar el cosmos en cuanto conjunto de relaciones finitas, temporales y espaciales. Este es un caso en el que una variación producida en el nivel teológico tiene una consecuencia benéfica en el nivel epistemológico.

RÉSUMÉ

Parmi les quatre traités appartenant à l'école syro-chrétienne du Ve siècle et faussement attribués à l'apologiste Justin, occupe une place privilégiée la *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelis*.

Ce traité admet l'hylémorphisme aristotélien, et c'est à partir de celui-ci qu'il rejette d'autres thèses cosmologiques de l'Estagirite, telles que la primauté du mouvement local, l'éternité du ciel, l'impossibilité de changement chez les astres.

De cette sorte, et même avant Jean Philopon, il a devancé les critiques au système aristotélien que dix siècles plus tard fera Galilée.

²¹ Enrico Berti, "La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories", en *Aristoteles Werk und Wirkung*, ed. Jürgen Wiesner, Berlin-New York, 1985, vol. I, pp. 123-150.

²² E. Berti, o. c., p. 126.