

Dios, alma y materia.

Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea

Autor:

Müller, Gabriela

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIOS, ALMA Y MATERIA
UNA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO DE
NUMENIO DE APAMEA

TESIS DE DOCTORADO

GABRIELA FERNANDA MÜLLER

DIRECTORA: DRA. MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Agradecimientos

El trabajo de investigación, cuyo resultado final es esta Tesis de doctorado, fue realizado con el financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), a través del otorgamiento de sus becas de postgrado (Tipo I y Tipo II) entre los años 2009 y 2014, y fue enriquecido gracias a la realización de una misión de estudio en la Universidad Federal de Rio Grande do Norte, entre los meses marzo y agosto del 2011, y de una estadía de investigación en la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, durante los meses de marzo y abril del 2012. Asimismo, la consecución de esta Tesis no hubiera sido posible sin el acompañamiento de mi familia y el invaluable apoyo de mis amigos y colegas de las Secciones de Filosofía Antigua y Medieval del Instituto de Filosofía y del Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A todos ellos, mi gratitud infinita. También agradezco a todos los profesores y compañeros que, a lo largo de todos mis años como estudiante de grado y de posgrado en esta casa de estudios, me enseñaron la labor filosófica, el amor por la lengua y la cultura griega y latina y me iniciaron en la difícil tarea de estudiar la filosofía antigua. El agradecimiento principal es para mi directora, María Isabel Santa Cruz, quien me guio, durante todo este proceso, con su apoyo incondicional y su inmensa sabiduría.

Dios, alma y materia

Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea

Introducción	6
1. Problemas históricos	6
2. Problemas historiográficos	10
3. Método propuesto de reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio	13
4. Estructura general: dios-materia-alma	15
Capítulo I. Dios: La teología numeniana	18
I. 1. Ontología y teología: Los fragmentos en el Libro XI de la <i>Praeparatio Evangelica</i> de Eusebio de Cesarea	19
I. 1. 1. Introducción al autor y a la obra: el Libro XI de la <i>PE</i>	19
I. 1. 2. Los fragmentos en la sección “sobre el ser”	23
A. El capítulo 9: Moisés y Platón	23
B. El capítulo 10: Numenio	29
a. El fragmento 5	30
b. El fragmento 6	33
c. El fragmento 7	35
d. El fragmento 8	37
C. El capítulo 11: Plutarco	40
D. Los capítulos 12 y 13: Sobre la inefabilidad y la unidad divinas	44
I. 1. 3. Los fragmentos en la sección “sobre la causa segunda”	46
A. Los capítulos 14 y 15: Los hebreos y Filón	46
B. Los capítulos 16 y 17: Platón y Plotino	50
C. El capítulo 18: Numenio	57
e. El fragmento 11	57
f. El fragmento 12	62
g. El fragmento 13	66
h. El fragmento 14	67

i. El fragmento 15	70
j. El fragmento 17	72
k. El fragmento 18	73
D. El capítulo 19: Amelio	76
E. El capítulo 20: “Sobre las tres hipóstasis principales”	79
I. 1. 4. Los fragmentos en la sección “sobre el bien”	82
A. El capítulo 21: Los hebreos y Platón	82
B. El capítulo 22: Numenio	86
l. El fragmento 2	87
m. El fragmento 16	92
n. El fragmento 19	99
ñ. El fragmento 20	101
I. 2. Los tres dioses: Dos testimonios en el <i>In Timaeum</i> de Proclo	105
I. 2. 1. Introducción al autor y a la obra	106
I. 2. 2. El fragmento 21: ¿Quién es el demiurgo?	111
I. 2. 3. El fragmento 22: Intelección, demiurgia y πρόσχησις	125
I. 3. Conclusiones	136
Capítulo II. Materia: La doctrina numeniana de los principios	139
II. 1. Ser y materia: Los fragmentos en el Libro XV de la <i>Praeparatio Evangelica</i> de Eusebio de Cesarea	141
II. 1. 1. El Libro XV de la <i>PE</i> y la crítica a los estoicos	141
II. 1. 2. Los fragmentos 3 y 4a: Ser, cuerpo y materia	146
II. 1. 3. El fragmento 4b en Nemesio de Émesa: Alma, cuerpo y materia	155
II. 2. Dios y materia: Un testimonio en el <i>In Timaeum</i> de Calcidio	163
II. 2. 1. Introducción al autor y a la obra	163
II. 2. 2. La estructura del tratado <i>De Silva</i>	165
II. 2. 3. El fragmento 52: Numenio y la doctrina pitagórica sobre los principios ...	171
II. 3. Conclusiones	192

Capítulo III. Alma: La psicología numeniana	195
III. 1. Los testimonios en el <i>In Timaeum</i> Proclo	197
III. 1. 1. El fragmento 39: El alma como número	197
III. 1. 2. El fragmento 37: Las interpretaciones del mito de la Atlántida	206
III. 1. 3. El fragmento 44: Las dos almas en el <i>De potentiis animae</i> de Porfirio ...	212
III. 2 Los testimonios en el <i>De anima</i> de Jámblico	219
III. 2. 1. Introducción al autor y a la obra	219
III. 2. 2. El fragmento 43: El alma como “lucha”	222
III. 2. 3. Los fragmentos 41 y 42: La unión del alma con sus principios	228
III. 3. Conclusiones	237
 Conclusión	 240
 Bibliografía	 249

Introducción

Esta Tesis tiene como objetivo la reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea y se centra, principalmente, en tres nociones fundamentales de las que se ha ocupado este filósofo: dios, alma y materia.¹ Sin embargo, existen una serie de dificultades que entraña el estudio de este autor. En esta Introducción, por lo tanto, me ocuparé, en las dos primeras secciones, de plantear estos problemas: tanto los problemas históricos, relacionados con los materiales de que disponemos para realizar esta reconstrucción, cuanto los problemas surgidos al intentar ubicar a Numenio en una determinada categoría historiográfica. En una tercera parte, plantearé la metodología que he seguido en esta investigación y que considero adecuada para cumplir el objetivo propuesto y, finalmente, explicitaré la estructura general del trabajo.

1. Problemas históricos

Νουμῆνιος es el nombre de un filósofo bastante enigmático del que tenemos pocos datos precisos.² Según nos cuenta Porfirio, su patria era Ἀπάμεια,³ ciudad ubicada en el norte de Siria, de donde también era oriundo el estoico Posidonio. Allí Numenio habría no sólo nacido sino también desarrollado su actividad filosófica.⁴ Un indicio de que esta ciudad era un centro filosófico importante en la época es el hecho de que Amelio, el famoso discípulo de Plotino, se haya retirado a vivir allí tiempo antes de la muerte del maestro.⁵ Sin embargo, también es posible suponer que Numenio pasó algún tiempo en Roma, lo cual explicaría que Juan Lido lo llame Ὁ Ρωμαῖος.⁶

¹ Evito siempre el uso de mayúsculas para referirme a estos conceptos y a otros, como lo uno de Plotino. Sólo cuando las palabras Dios, Padre, Hijo, etc. aparezcan en el contexto de exposición de la doctrina judeo-cristiana, utilizaré mayúsculas.

² Sobre la etimología del nombre Νουμῆνιος, cf. Athanassiadi (2006: 72-73).

³ Cf. *Vida de Plotino* 17, 18. Mencionaré detalladamente las importantes referencias a Numenio que aparecen en la *Vida de Plotino* de Porfirio al final de la primera sección del Capítulo III (III. 1.3).

⁴ Cf. Dillon (1977: 361).

⁵ Cf. *Vida de Plotino* 2, 32-33. Sobre el interés de Amelio por la filosofía de Numenio, cf. el trabajo de Goulet en el primer tomo de la edición de la *Vida de Plotino* realizada por Brisson (1982: 405-408).

⁶ Cf. fr. 57 (En la indicación de los fragmentos de Numenio sigo la numeración de la edición de Des Places).

Numenio vivió durante el siglo II d.C. Por un lado, el autor más antiguo que lo menciona es Clemente de Alejandría,⁷ cuyo *floruit* puede ser fijado alrededor del año 204. Por otra parte, hay razones para creer que habría influenciado a Harpocratión, un discípulo de Ático,⁸ cuyo *floruit* ha sido establecido cerca del año 176. Por lo tanto, Numenio habría desarrollado su actividad filosófica a mediados del siglo II, durante el reinado de Marco Aurelio.⁹

Estos escasos datos sobre la vida de Numenio ya implican ciertas limitaciones a la hora de encarar una investigación sobre su pensamiento, pero el problema fundamental es, sin duda, que sus obras no se hayan conservado. Este hecho determina que sus doctrinas, como es el caso de una gran parte de los filósofos de esta época y de la Antigüedad en general, deban ser reconstruidas a partir de citas y referencias que aparecen en obras de autores posteriores (los así llamados fragmentos y testimonios).

Gracias a dos testimonios de Orígenes tenemos una breve lista con algunos títulos de obras que Numenio habría compuesto: "Ἐποψ, Περὶ ἀριθμῶν, Περὶ τόπου,¹⁰ y Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς,¹¹ de las cuales no conservamos ningún fragmento. De hecho, sólo conservamos fragmentos de su escrito Περὶ τἀγαθοῦ (*Sobre el Bien*),¹² probablemente compuesto en forma de diálogo, y de una obra de carácter polémico titulada Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (*Sobre el distanciamiento de los Académicos respecto de Platón*).¹³ Todas estas citas, los únicos textos que pueden ser considerados estrictamente fragmentos, aparecen en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea: principalmente en el Libro XI (frags. 2-8

⁷ Cf. *Stromata* I, 22.

⁸ Cf. Dillon (1977: 362).

⁹ Para más precisiones sobre la cronología de Numenio y algunos datos adicionales, cf. las introducciones de Des Places (1973: 7-8) y García Bazán (1991: 197-199) a sus respectivas traducciones de los fragmentos.

¹⁰ Cf. fr. 1c.

¹¹ Cf. fr. 29.

¹² Frags. 1 a 20, excepto los fragmentos 10a y 10b que corresponden a un testimonio de Orígenes (estrechamente vinculado con el fr. 9 y por eso incluido allí) y a otro de Calcidio, que Des Places numera también como fr. 52. Por otra parte, si bien en esta edición los fragmentos 21 y 22 también se incluyen dentro de esta obra, lo cierto es que estos dos textos son testimonios presentes en el *Comentario al Timeo* de Proclo. De este modo, aunque sea muy probable que la doctrina de los tres dioses que allí se le atribuye a Numenio se base en lo dicho en el Περὶ τἀγαθοῦ, no hay ninguna indicación explícita al respecto.

¹³ Frags. 24 a 28.

y 11-20) y en el Libro XIV (frags. 24-28), pero también en los Libros IX (frags. 1a y 9), XV (frags. 3 y 4a) y XIII (fr. 23). Este último texto, sin embargo, pertenece a una obra titulada *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων* (*Sobre los secretos de Platón*), de la que conservamos esta única referencia. No sabemos si, además de estas, Numenio había escrito otras obras de las que incluso los títulos se han perdido.

El resto de los textos que aparecen editados (frags. 30 a 60) son, en cambio, testimonios que no pueden ser atribuidos con certeza a ninguna de estas obras (aunque siempre se puedan plantear hipótesis al respecto) y que están incluidos en obras de filósofos posteriores: principalmente en textos de Porfirio, Jámblico, Proclo y Calcidio.¹⁴ Pero a menudo ocurre que incluso estas obras en las que aparecen estas referencias a Numenio se conservan, a su vez, a través de fragmentos citados por un tercer autor. Este es el caso, por ejemplo, de los testimonios presentes en el *De anima* de Jámblico y en el *De potentiis animae* de Porfirio, obras que se conservan de modo indirecto, gracias a las citas que Juan Estobeo realiza en su *Anthologium*. Esta situación hace que se sumen, a lo escaso de los textos conservados, nuevas dificultades que atañen a la calidad de los materiales de que disponemos para reconstruir el pensamiento de Numenio.

Ahora bien, el modo de trabajar con estos materiales complejos ya desde el siglo XIX ha estado guiado, en buena medida, por la metodología empleada en el estudio de los pensadores presocráticos y de tantos otros filósofos de los períodos clásico, helenístico y tardoantiguo de los que se han perdido las obras: es decir, se ha procurado editar estos fragmentos y testimonios para, de este modo, “aislar” las palabras y las doctrinas atribuidas a Numenio del contexto de las obras en las que están insertas y hacer el esfuerzo, en los casos en los que esto sea posible, de reconstruir la obra perdida a la que pertenecen o alguna versión que se le asemeje.

Así, la primera recopilación de los textos de Numenio fue realizada en el año 1875 por Thedinga,¹⁵ lo cual demuestra el temprano interés que este filósofo suscitó

¹⁴ Además de los ya mencionados Juan Lido, Clemente de Alejandría y Orígenes, otros autores que nos transmiten no más de un testimonio en cada caso son Nemesio de Émesa, Eneas de Gaza, Macrobio, Olimpiodoro, Juan Filópono y Siriano.

¹⁵ En los años siguientes este mismo autor intentó mostrar, en una serie de artículos, que algunos pasajes de las *Enéadas* (III 6, 6-19; I 8, 6, 8, 10-15; VI 9, 5, 7, 9-11; I 4, 6, 16) eran probablemente interpolaciones de textos numenianos, basándose en consideraciones tanto estilísticas cuanto doctrinales. Cf. sus artículos titulados “Plotin oder Numenios?” de 1917 (*Hermes* LII, pp. 592-612), 1919

entre los especialistas. Pocos años después, Mullach recopila sólo los fragmentos (es decir, sólo los textos citados por Eusebio) como parte de su edición de los fragmentos de los filósofos griegos, que incluye, además, una traducción al latín.¹⁶ Sin embargo, hay que esperar más de medio siglo para que aparezca la primera edición crítica moderna, hecha por Leemans sobre mejores ediciones de las fuentes.¹⁷ La edición más reciente es la de Des Places quien, si bien no realiza modificaciones sustanciales respecto de los textos recopilados por Leemans, puede servirse de la edición más reciente de la *Praeparatio Evangelica* realizada por Mras en el año 1956. Además, incluye una amplia cantidad de notas y una traducción al francés.¹⁸ Otra innovación, muy cuestionable, es que Des Places no distingue entre fragmentos y testimonios, cosa que sí había hecho Leemans,¹⁹ y llama a todo fragmento. Si bien en este trabajo adoptaré la numeración de Des Places, como hacen todos los investigadores actuales, creo que la distinción entre aquellos textos que pueden ser considerados fragmentos en sentido estricto y aquellos que son sólo testimonios es de crucial importancia a la hora de reconstruir el pensamiento de un autor cuyos textos no nos han llegado, y procuraré resaltar esta distinción durante todo el trabajo.

Respecto de las traducciones, previamente a la que acompaña la edición de Des Places, existían una traducción al inglés de Guthrie²⁰ y una traducción al italiano (dispersa entre el texto y las notas) en la obra de Martano.²¹ El problema es que estas traducciones están basadas en la edición de Thedinga y, por lo tanto, ya no son tomadas en consideración por los especialistas, puesto que están realizadas sobre una

(*Hermes* LIV, pp. 249-278) y 1922 (*Hermes* LVII, pp. 189-218) y el artículo "Plotins Schrift über die Glückseligkeit" de 1925 (*Rheinisches Museum für Philologie*, N. S. LXXIV, pp. 129-152), todos ellos reseñados por Mazzarelli (1982: 131-133), en cuyo trabajo además puede encontrarse un detallado comentario de la bibliografía que se ha ocupado de Numenio hasta esa fecha.

¹⁶ Cf. Mullach (1881: 153-174.).

¹⁷ Cf. Leemans (1937: 77-84), donde este editor especifica las ediciones utilizadas en cada caso.

¹⁸ Cf. Des Places (1973). Esta edición, por otra parte, comienza con las citas del *Περὶ τὰγαθοῦ* y, a continuación, incluye los fragmentos pertenecientes a la obra *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, invirtiendo, de este modo, el orden que había sido adoptado por los editores anteriores. Si bien esta diferencia puede parecer menor, lo cierto es que recientemente Jourdan (2013c: 2) ha señalado ciertas implicancias que dicha inversión conllevaría. Así, según esta autora, el orden de la presentación de los textos, influencia profundamente nuestra percepción de las doctrinas de este autor.

¹⁹ En la edición de Thedinga tampoco se hacía esta distinción, sino que los testimonios en general eran incorporados como partes de algunas de las obras de Numenio. La edición de Leemans no sólo distingue entre fragmentos y testimonios sino que añade nuevos textos que no estaban incluidos en las ediciones anteriores.

²⁰ Guthrie (1917).

²¹ Martano (1941).

edición no crítica de las fuentes. Entre las traducciones más recientes, que ya se basan en el texto editado por Des Places, disponemos de una traducción al castellano (que incluye también una traducción de los fragmentos y testimonios de los *Oráculos Caldeos*)²² y también contamos con la traducción al alemán de varios fragmentos y testimonios incluidos en algunos de los volúmenes de la obra *Der Platonismus in der Antike* de Dörrie y Baltes.²³ Recientemente ha sido publicada una traducción al inglés de todos los fragmentos y testimonios de Numenio, que incluye también el texto griego editado por Des Places, realizada por Petty, sin embargo, casi diez años antes.²⁴ Una nueva traducción al inglés, aún inédita, fue realizada por Boy-Stones.²⁵

Ahora bien, la mayoría de los autores que citan o se refieren a Numenio lo caracterizan como “pitagórico” (por ejemplo, Eusebio en el fr. 1a, Orígenes en el fr. 1b y 1c, Nemesio en el fr. 4b y Calcidio en el fr. 52),²⁶ pero otros lo mencionan dentro de secciones doxográficas donde se distinguen doctrinas sostenidas por platónicos (por ejemplo, Jámblico, en el fr. 43). De hecho, el propio Numenio consideró que Platón no había hecho más que seguir las doctrinas de Pitágoras,²⁷ lo cual es un indicio de los límites borrosos que para él había entre las doctrinas de ambos filósofos.²⁸ Esta ambivalencia en los autores antiguos se mantiene en los intérpretes modernos que, en general, se han esforzado por incluir a Numenio en una de estas dos categorías o en alguna de sus subdivisiones (por ejemplo, neopitagorismo o medioplatonismo). Así, a los problemas históricos, se añaden problemas de orden historiográfico que consideraré brevemente a continuación.

2. Problemas historiográficos

En las primeras décadas del siglo XX Numenio fue en general considerado uno de los principales representantes del “orientalismo” reinante en su época.²⁹ Esta visión

²² García Bazán (1991).

²³ Dörrie-Baltes (1993-2008).

²⁴ Petty (2012). La disertación en la Universidad de California que constituye el texto publicado data del año 1993.

²⁵ Boy-Stones (2014).

²⁶ También Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 22) califica a Numenio de “pitagórico”.

²⁷ Cf. frs. 1c; 24, 57 y 52, 1-5.

²⁸ Sobre la relación entre platonismo y pitagorismo, cf. Centrone (1999)

²⁹ Esta es la tesis fundamental del trabajo de Puech (1934).

fue rápidamente criticada por quienes encontraban en este filósofo más bien una reflexión sobre ideas típicas del pensamiento griego y más precisamente de la tradición platónica.³⁰

Ahora bien, puesto que, como vimos, Numenio es llamado “pitagórico” por varios de los autores que transmiten sus fragmentos, a menudo ha sido ubicado bajo esta categoría por muchos estudiosos.³¹ Sin embargo, no es menos cierto el lugar destacado que se le reconoce dentro de la historia del platonismo, más precisamente dentro del llamado “platonismo medio”,³² ni tampoco el importante papel que desde hace décadas se le asigna en tanto “precursor” o “padre” del neoplatonismo.³³

Si bien la división del platonismo antiguo en platonismo medio y neoplatonismo puede ser rastreada ya en la *Historia critica philosophiae* de Brucker,³⁴ el término “platonismo medio” recién fue acuñado por Praechter para incluir en él a todos aquellos autores que se encontraban “en medio” de la academia antigua y el neoplatonismo inaugurado por Plotino. Pero precisamente la utilización de categorías historiográficas como “neoplatonismo” y “platonismo medio”, que suponen una discontinuidad dentro de la tradición platónica, son puestas en tela de juicio por figuras como Numenio.³⁵

Así, los estudios más recientes que se ocupan de la historia de la filosofía de este período, le dedican a este filósofo un capítulo especial, posterior al dedicado al platonismo medio o al platonismo pre-plotiniano y anterior al capítulo dedicado a Plotino.³⁶ Por otra parte, una gran cantidad de trabajos se han ocupado de estudiar el estrecho vínculo que une las doctrinas numenianas con aquellas de Plotino y Porfirio.³⁷

³⁰ Cf. Beutler (1940) y Festugière (1953: 42-47).

³¹ Cf. Merlan (1967: 96-106), quien lo ubica entre los “pitagóricos” y Dillon (1977: 361-379), quien lo considera “neopitagórico”.

³² Cf. Lilla (1992: 100-110).

³³ Cf. los trabajos pioneros de Guthrie (1917) y Martano (1941) y el reciente trabajo de Di Stefano (2010) dedicado a la tríada divina en Numenio.

³⁴ Cf. Catana (2013).

³⁵ Una discusión de las categorías historiográficas “platonismo medio”, “neoplatonismo” y “platonismo de la época imperial” aparece en Zambón (2002: 23-31).

³⁶ Cf. Edwards (2010: 115-125). En Chiaradonna (2012), Numenio no tiene un capítulo aparte, pero es citado abundantemente a lo largo de las secciones dedicadas al platonismo medio, a Plotino y al pitagorismo.

³⁷ Respecto de Plotino cf. el clásico artículo de Dodds (1960: 16-24) y Halfwassen (1994). Respecto del vínculo entre Numenio y Porfirio, cf. Waszink (1966: 35-78) y Zambón (2002: 171-250).

La tendencia a destacar la continuidad presente en la historia del platonismo no es algo nuevo,³⁸ pero es retomada en la actualidad por una serie de importantes trabajos que abordan el estudio de determinados problemas dentro de la tradición platónica considerada en su conjunto y señalan a Numenio como una figura importante dentro de esta tradición.³⁹ En este sentido, resulta muy interesante el reciente libro de Gerson, quien postula un proto-platonismo (Ur-Platonism), definido de manera negativa mediante cinco *antis* (antimaterialismo, antimecanicismo, antinominalismo, antirrelativismo y antiescepticismo).⁴⁰ De este modo, los distintos tipos de platonismos serían las diferentes respuestas positivas que los filósofos platónicos han dado frente a las posiciones materialistas, mecanicistas, nominalistas, relativistas y escépticas en cada época. Esta novedosa perspectiva permite considerar al platonismo como una tradición continua, sin por ello soslayar las diferencias que se evidencian entre los distintos representantes de dicha tradición. Y Numenio ocupa un lugar tan destacado dentro de este platonismo que Gerson le dedica un capítulo especial.⁴¹

Junto a estos trabajos que toman aspectos particulares del pensamiento de Numenio para integrarlos en el contexto de un determinado problema dentro de la historia del platonismo, han ido apareciendo artículos dedicados exclusivamente a Numenio, que sobre todo enfatizan la importancia de su interpretación de diálogos platónicos como *Timeo* y *República* para la conformación de su sistema metafísico.⁴²

Sin embargo, faltan estudios dedicados íntegramente a la reconstrucción sistemática del pensamiento numeniano y, en tal sentido, el presente trabajo pretende aportar elementos de análisis novedosos que ayuden a cumplir este objetivo. Para esto, propondré un modo distinto de estudiar los textos de Numenio, atendiendo al contexto en el cual aparecen.

³⁸ Cf. los clásicos trabajos de De Vogel (1953 y 1954), Merlan (1960) y Krämer (1964).

³⁹ Cf., por ejemplo, las obras de Alt (1993), Ziebritzki (1994) y Athanassiadi (2006).

⁴⁰ Cf. Gerson (2013: 3-33).

⁴¹ Cf. Gerson (2013: 208-223)

⁴² Cf. los trabajos de Baltes (1975), Frede (1987), Bonazzi (2004) y Ferrari (2006).

3. Método propuesto de reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio

Si en general se han estudiado las doctrinas de Numenio partiendo de los textos editados, es decir, recortados de su contexto, en este trabajo ensayaré otra metodología: reconstruir el pensamiento metafísico de Numenio estudiando sus textos en el contexto de las obras de los autores posteriores que, o bien lo han citado, o bien se han referido a él dejándonos sus testimonios.

En este sentido, sin duda, el personaje más relevante es Eusebio de Cesarea, un obispo cristiano que ve en la filosofía platónica, tal como la interpreta Numenio, el mejor modelo para afirmar la consonancia entre filosofía pagana y pensamiento cristiano⁴³ y, por tanto, lo cita repetidas veces en su *Praeparatio Evangelica*.⁴⁴ Como estos son los únicos textos que pueden ser considerados estrictamente fragmentos, son el material más importante para la reconstrucción doctrinal. Una figura no menos importante es Calcidio quien, en su *Comentario al Timeo*, en la sección dedicada a la materia (*De silva*), que se extiende entre el párrafo 268 y el 354, nos transmite el testimonio más extenso de que disponemos sobre el pensamiento de Numenio acerca de los principios (fr. 52).⁴⁵ Pasando a los pensadores paganos, dos de los testimonios que aparecen en el *Comentario al Timeo* de Proclo (frags. 21 y 22),⁴⁶ que corresponden al comentario de los pasajes de *Timeo* 28 c 3-5 y 39 e 7-9 respectivamente, son la noticia más incontrovertible que tenemos de la afirmación por parte de Numenio de la doctrina de los tres dioses, en la cual se ha visto uno de los antecedentes más claro de las tres hipóstasis plotinianas. En este mismo texto de Proclo, encontramos también varios pasajes que nos transmiten la concepción numeniana acerca del alma (frags. 37 y 39). Sobre este mismo tema tratan una serie de pasajes del *De anima* de Jámblico (frags. 41, 42, y 43) y un pasaje del *De potentiis animae* de Porfirio (fr. 44), ambos, como ya he dicho, conservados de modo fragmentario en la obra de Estobeo.

⁴³ Cf. Eusebius, *Praep. Evang.* XI, pr., 3, 4-5.

⁴⁴ Los fragmentos de Numenio citados por Eusebio van del 1 al 20 y del 23 al 28, según la numeración de la edición de É. des Places, y pertenecen a los libros IX, XI, XIII, XIV y XV de la *Praep. Evang.*

⁴⁵ Cf. Calcidius, *In Timaeum*, cc. 268-354.

⁴⁶ Cf. Proclus, *In Tim.*, I, 303, 27-304, 7 y *In Tim.* III, 103, 28-32.

Si bien no analizaré la totalidad de los fragmentos y testimonios de Numenio, estos textos seleccionados, estudiados en el contexto de estas obras, son los materiales más relevantes para reconstruir las tres ideas fundamentales en las que centré mi investigación: dios, alma y materia.

La metodología que aquí propongo, por otra parte, está de acuerdo con una tendencia actual en el campo de la filología clásica que enfatiza la importancia de incorporar el contexto en las ediciones de las obras de autores que nos han llegado sólo de modo fragmentario, tendencia que se basa en la constatación de las limitaciones que el trabajo sobre fragmentos editados al modo tradicional imponen al investigador. En tal sentido, resulta muy estimulante la utilización del formato digital para las ediciones en hipertextos, que permiten incorporar el contexto de un modo orgánico a la propia cita del autor en cuestión.⁴⁷

Una manera de paliar la ausencia de ediciones de este tipo (que recién se están comenzando a realizar) es la utilización de la edición de los fragmentos del autor estudiado junto con las ediciones de las obras de los autores que lo citan y, asimismo, la bibliografía específica de cada uno. Si bien esto multiplica el trabajo, posibilita familiarizarse con especificidades y problemáticas de estos textos-fuente que muchas veces se trasladan al fragmento o al testimonio, pero que se pierden de vista en las ediciones de los fragmentos. De este modo, el estudio del contexto y de las fuentes (su tipología y naturaleza, por un lado, y la intención y método de trabajo del transmisor, por otro) permite sumar elementos de análisis a la hora de reconstruir el pensamiento de aquellos autores cuyas obras nos han llegado de modo fragmentario o mediante testimonios.

La metodología que propongo en esta investigación consiste, entonces, en estudiar, junto con los textos de Numenio, las obras en las que aparecen conservados esos textos y los motivos que guían a los autores que citan o se refieren a Numenio. Considero que estos elementos deben ser incluidos en el análisis de las doctrinas numenianas.

⁴⁷ Sobre las posibilidades que se abren a partir de estas fascinantes innovaciones, cf. Romanello (2009) y la exposición de Trachsel (2013).

4. Estructura general: dios-materia-alma

En virtud del material de que disponemos, esta investigación se ocupa de la reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio y, como he dicho, se centra en tres temas fundamentales: la caracterización del principio divino, la doctrina acerca de la materia (como principio contrapuesto a dios) y la concepción del alma, tanto a nivel cosmológico cuanto antropológico.

He procurado enmarcar estos tres ejes temáticos en los tres capítulos que estructuran el cuerpo del trabajo. Pero también, atendiendo a la metodología propuesta, he dividido cada capítulo en secciones, de acuerdo a las obras en que aparecen los materiales que nos transmiten, en cada caso, las doctrinas estudiadas. De este modo, la estructura del trabajo sigue claramente dos ejes diferenciados: uno temático, que se estructura de acuerdo a las doctrinas de dios, materia y alma, y otro formal, que distingue dentro de cada capítulo los textos a ser analizados según la fuente que los cita.

De este modo, para la reconstrucción de la teología numeniana (Capítulo I), me ocupo, en primer término (I. 1), de los fragmentos que aparecen en el Libro XI de la *Praeparatio Evangelica*. Los tres capítulos en los que se encuentran estas citas, me permiten estructurar esta primera sección en tres partes. En segundo término (I. 2), dos testimonios presentes en el comentario *In Timaeum* de Proclo posibilitan completar la exposición sobre el principio divino que aparece en los fragmentos con nuevas precisiones y diferenciaciones. Respecto del principio material (Capítulo II), analizo, en una primera sección (II. 1), dos fragmentos citados en el Libro XV de la *Praeparatio Evangelica* y un testimonio de Nemesio de Émesa muy relacionado con ellos, para, en una segunda sección (II. 2), pasar al análisis del testimonio de Calcidio donde aparece el vínculo entre el principio material y el principio divino.⁴⁸ Finalmente, el análisis de la doctrina del alma (Capítulo III), se divide en una primera parte (III. 1)

⁴⁸ Cabe aclarar que, si bien se ha estructurado la tesis de esta manera, esto no quiere decir que en cada capítulo no se retomen temas vistos en capítulos anteriores o que no se adelanten temas que se verán en capítulos posteriores. Por ejemplo, el fragmento 11 presenta una reflexión sobre la materia que será comentada brevemente en el capítulo I, cuando se analice el fragmento, y será retomada en el capítulo II cuando se estudie el testimonio de Calcidio. Del mismo modo, en este testimonio aparece una reflexión sobre el principio divino que servirá para contrastar y retomar lo dicho en el capítulo I al respecto.

donde trabajo nuevamente con dos testimonios del *In Timaeum* de Proclo y con un breve pero muy importante pasaje del *De potentiis animae* de Porfirio y una segunda parte (III. 2) donde analizo tres testimonios presentes en el *De anima* de Jámblico. En cada una de estas secciones, el análisis de los textos está precedido por una introducción al autor y a la obra en la que se insertan, donde procuro establecer los motivos que llevan en cada caso a incluir estas referencias a Numenio. Por otra parte, al final de cada capítulo (I. 3, II. 3 y III. 3), establezco algunas conclusiones parciales integrando los resultados alcanzados en cada una de las secciones en las que se divide cada capítulo. Finalmente, en la Conclusión, me ocupo de retomar los principales puntos que esta investigación me ha permitido establecer respecto de la reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio a partir de la utilización de esta metodología propuesta.

Como ya he aclarado, en las citas y referencias a los fragmentos y testimonios de Numenio, sigo la edición de Des Places, indicando siempre en nota a pie cuando adopto alguna modificación. Pero como en este trabajo no me limité al estudio de los textos de Numenio editados, he utilizado también las ediciones de las diversas obras en las que estos textos se insertan. Respecto de la *Praeparatio Evangelica*, las citas siguen la división en párrafos de las ediciones de Favrelle (1982), para el Libro XI, y del propio Des Places (1987), para el Libro XV, las que, a su vez, siguen de cerca la edición de Mras (1956) y sólo revisan mínimamente el texto. La edición del *In Timaeum* de Proclo es la de Diehl (1903-1906) y del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa es la de Matthaei (1802). En el caso del *In Timaeum* de Calcidio he utilizado la edición de Waszink (1962), cotejándola también con la nueva edición de Bakhoche (2011). Para el *De potentiis animae* de Porfirio utilicé la edición de Wachsmuth-Hense (1884-1912) del *Anthologium* de Estobeo, obra en la que se citan algunos pasajes de ese texto. En cambio, en el caso del *De anima* de Jámblico, contamos con la edición de Finamore-Dillon (2002).⁴⁹

Por último, quiero aclarar que, en el caso de las citas tanto de diálogos platónicos cuanto de pasajes bíblicos y de obras de otros filósofos que aparecen en las

⁴⁹ La lista con las referencias completas de todas estas ediciones aparece en los apartados a) y b) de la sección A) de la Bibliografía. En esta sección A) incluí no sólo las referencias de las ediciones y de las traducciones de Numenio (a) y de las obras que nos transmiten los textos de Numenio (b), sino también las del resto de los autores mencionados a lo largo de la Tesis (c).

secciones de la *Praeparatio Evangelica* que he analizado, el texto que he incluido es el citado por Eusebio, que en muchos casos varía respecto de la propia edición de las obras de esos autores. Sólo ocasionalmente he hecho alguna referencia a estas diferencias.

CAPÍTULO I

Dios

La teología numeniana

I. 1. **Ontología y teología:** Los fragmentos en el Libro XI de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea

I. 1. 1. Introducción al autor y a la obra: el Libro XI de la *PE*

Eusebio de Cesarea fue un importante pensador cristiano que vivió entre fines del siglo III y principios del siglo IV d. C. Nació alrededor del año 260 y llegó a ser obispo de Cesarea (en Palestina) en torno al año 314, cargo que en el que permaneció hasta su muerte ocurrida en el año 339.⁵⁰ Considerado comúnmente “el padre de la historia de la iglesia”, debido a que su obra principal fue la *Historia Ecclesiae* (fuente principal de las sucesivas *Historias de la Iglesia* escritas en el siglo V por Sócrates Escolástico, Sozómoeno y Teodoreto), Eusebio fue un autor extremadamente prolífico. A las obras históricas, *Vida de Pánfilo*, *Sobre los Mártires de Palestina*, *Crónica*, la monumental *Historia de la Iglesia* y la muy famosa *Vida de Constantino*, se suman los tratados apologéticos *Contra Hierocles*, *Contra Porfirio* (texto del que, lamentablemente, no conservamos ni un solo fragmento), *Preparación evangélica* y *Demonstración evangélica*. También escribió obras exegéticas, entre las cuales el *Comentario sobre los Salmos* y el *Comentario sobre Isaías* son las más importantes, y las obras dogmáticas *Apología de Orígenes*, *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica*, entre otras. Además se conservan algunas cartas, discursos y sermones.

Cesarea era en aquel tiempo una ciudad cosmopolita y un importante centro intelectual. Su imponente biblioteca, creada por el maestro de Eusebio, Pánfilo,⁵¹ fue probablemente una de las más destacadas del mundo antiguo y ha sido a menudo considerada como el equivalente cristiano de la biblioteca de Alejandría.⁵² Allí estaban no sólo las obras traídas por Orígenes desde Alejandría, sino también gran cantidad de textos paganos, judíos y cristianos recopilados a lo largo de esos años y de los que Eusebio sin duda se sirvió para la composición de sus obras. Orígenes, de quien Eusebio se consideró heredero intelectual a pesar de no haber tenido nunca contacto

⁵⁰ En esta breve presentación de Eusebio de Cesarea, sigo los trabajos de Stevenson (1927), Barnes (1981: 81-190) y Grafton-Williams (2006).

⁵¹ Eusebio, de hecho, se hacía llamar *Eusebius Pamphlii*. Pánfilo muere en el año 310, durante la persecución de Dioclesiano.

⁵² Cf. Grafton-Williams (2006: 178-180).

directo con él, se había trasladado a Cesarea en el año 234 y había continuado allí su tarea exegética componiendo, entre muchas otras, su famosa obra *Hexapla*. La labor académica comenzada por él fue continuada, tras su muerte en el año 254, por Pánfilo y luego por Eusebio, con quien Cesarea y su biblioteca se convirtieron en un punto de referencia para la intelectualidad cristiana.

Por otra parte, y como fruto de su origenianismo, Eusebio fue una figura relevante en el marco de la controversia arriana que se desató a comienzos del siglo IV. Al respecto, podría decirse que mantuvo una posición intermedia entre la de Arrio y sus seguidores y la de los defensores del dogma de la Trinidad y de la divinidad de Cristo. Por este motivo, muchos arrianos lo consideraban uno de ellos; en cambio, los cristianos ortodoxos se dividían entre quienes denunciaban su presunto arrianismo y aquellos que querían salvar al “padre de la historia de la iglesia” de la imputación de herejía.⁵³ A pesar de que la posición arriana fue finalmente condenada en el famoso Concilio de Nicea, celebrado en el año 325,⁵⁴ Eusebio parece haberse esforzado a lo largo de todo este proceso, no obstante las disputas, por mantenerse fiel a sus convicciones doctrinales.⁵⁵

Entre sus obras, la *Praeparatio Evangelica (PE)* ocupa un lugar muy particular. Se trata, por un lado, de una colección de citas de textos de otros autores, agrupados con fines apologéticos y distribuidos en quince libros.⁵⁶ Sin embargo, por otro lado, y aunque la voz del propio Eusebio se reduzca sólo a pequeñas introducciones y transiciones entre los pasajes citados, la inclusión de cada texto, como de una pieza que forma parte de una vasta arquitectura, revela siempre un propósito bien determinado. En tal sentido, el principal objetivo de la *PE* es mostrar y hacer

⁵³ Cf. Stevenson (1927: 18).

⁵⁴ Sobre el Concilio de Nicea y la participación de Eusebio en él, cf. Simonetti (1975: 77-95). De hecho, la *Vida de Constantino* escrita por el propio Eusebio es una de las fuentes para reconstruir los acontecimientos que allí se sucedieron.

⁵⁵ Sobre las diferencias y similitudes entre las doctrinas de Eusebio y de Arrio y la posible evolución en el pensamiento de Eusebio hacia una posición más arriana, cf. Simonetti (1975: 60-66). Según este autor, Eusebio ya había abordado abundantemente el problema de la relación entre Padre e Hijo y la divinidad de ambos, sobre todo en su *Demonstratio Evangelica*, incluso antes del estallido de este conflicto, con lo cual durante la controversia no hace más que reafirmar una doctrina ya establecida con anterioridad.

⁵⁶ La excepción a esta regla es el Libro VII, donde Eusebio casi no cita explícitamente a otros autores, si bien esto no quiere decir que no utilice allí otras fuentes. Cf. la introducción a la traducción de este libro de Schroeder (1975: 11-12).

comprender la solidez de la verdad cristiana expuesta en las Sagradas Escrituras a aquellos que no son cristianos sino paganos de origen y de formación.⁵⁷ Y, si bien esta obra está destinada a mostrar la dependencia de la filosofía griega respecto del pensamiento hebreo y la consiguiente supermacía de este último, no es menos cierto que Eusebio demuestra en ella un gran interés y erudición respecto de la filosofía pagana.⁵⁸

La estructura general de la *PE* puede ser resumida de la siguiente manera: los primeros tres libros discuten el triple sistema de la teología pagana: mítica, alegórica y política; los próximos tres (Libros IV a VI) se encargan de una refutación del politeísmo griego y bárbaro, mostrando el error de sus doctrinas; los Libros VII a IX ofrecen razones para preferir la religión de los hebreos, fundadas principalmente en el testimonio de varios autores sobre la excelencia de sus Escrituras y la verdad de su historia; en los Libros X a XII Eusebio muestra cómo los griegos han tomado sus doctrinas de la teología y filosofía de los hebreos, centrándose especialmente en establecer la dependencia de Platón respecto de Moisés; los últimos tres libros (XIII- XV) exponen las contradicciones internas de los sistemas filosóficos griegos y allí aparecen críticas principalmente a los peripatéticos, estoicos y escépticos.⁵⁹ Así, el análisis de la doctrina platónica ocupa, en el marco general del estudio de la filosofía griega, un lugar particular: Eusebio se dedica, en el Libro XI, a exponer el aspecto positivo del platonismo, es decir, aquellos puntos que permiten mostrar un acuerdo con la doctrina de Moisés; en cambio, en el Libro XIII, pasa a exponer los aspectos negativos, criticando aquellas doctrinas respecto de las cuales tal acuerdo no existe. Los libros XIV y XV harán lo propio con las otras corrientes filosóficas distintas del platonismo.

De este modo, el Libro XI de la *PE* de Eusebio tiene como objetivo principal, según el propio autor declara en el preámbulo, “mostrar la consonancia de los filósofos griegos con los oráculos de los hebreos” (πρὸς τὰ Ἑβραίων λόγια συμφωνίαν τῶν παρ’

⁵⁷ Cf. *PE* I, 1, 12, 4-6.

⁵⁸ Podría decirse que toda la *PE* es un reservorio invaluable de pasajes de textos de filósofos griegos que no conservamos y que, de no haber sido citadas por Eusebio, se hubieran perdido irremediabilmente.

⁵⁹ Para una estructura general de la *PE*, cf. las introducciones de Shroeder (1975: 14-15) y de Favrelle (1982: 10-16) a sus traducciones de los Libro VII y XI.

“Ἑλλησι φιλοσόφων ἐκφᾶναι”).⁶⁰ Pero, de entre los filósofos griegos, Platón es para Eusebio el representante más importante. Es por eso que el proceder de Eusebio se reducirá, en definitiva, a trazar un paralelo entre el pensamiento de Platón y el de Moisés. Ahora bien, Eusebio no sólo citará pasajes de los diálogos y las cartas platónicas,⁶¹ sino que apoyará esas referencias al *corpus* platónico con citas de otros autores que, según él, han interpretado a Platón de manera correcta. Es en este contexto, los fragmentos del Περὶ τάγαθοῦ de Numenio ocuparán un lugar central en este libro.

Luego de una introducción general, Eusebio organiza el tratamiento de los temas de acuerdo a las tres grandes partes en que se divide la filosofía: ἠθική, λογική y φυσιολογία.⁶² Sin embargo, la exposición de cada una de estas partes es muy desigual. La ética y la lógica son abordadas rápidamente, en los primeros seis capítulos, e inmediatamente Eusebio pasa al estudio de la φυσιολογία, en la que se detendrá extensamente,⁶³ y que se divide en la “iniciación de las realidades inteligibles e incorpóreas” (τῶν νοητῶν καὶ ἀσωμάτων ἐποπτεία) y “la φυσιολογία de los entes sensibles” (τῶν αἰσθητῶν φυσιολογία).⁶⁴ Respecto de estas últimas, el capítulo 7 se ocupa de “la φυσιολογία según los hebreos” (Περὶ τῆς καθ’ Ἑβραίους φυσιολογίας). Y, en el capítulo siguiente, se introduce el tratamiento de la φυσιολογία de las realidades inteligibles (Περὶ τῆς τῶν νοητῶν φυσιολογίας),⁶⁵ cuyo primer punto será, precisamente, con el estudio “sobre el ser”.

Las citas del Περὶ τάγαθοῦ de Numenio aparecen en una sección bien definida de este Libro XI y se encuentran, a su vez, distribuidas en tres bloques: el primero

⁶⁰ PE XI, pr., 3, 4-5. El Libro XII, por su parte, tiene como función simplemente completar lo dicho en el Libro XI, que es, sin duda, el fundamental. Cf. PE XII, 1, 1-2. Como dice Favrelle (1982: 42): “Le livre XI est, pour l’essentiel, une démonstration de l’ «hébraïsme» de Platon, un traité de la doctrine chrétienne vu dans son reflet chez le philosophe, un commentaire enthousiaste et une anthologie des textes platoniciens, les plus beaux aux yeux d’Eusèbe.”

⁶¹ Mucho se ha discutido y se discute aún en la actualidad acerca de la autenticidad de las cartas platónicas, pero para Eusebio, como para todos los platónicos en esta época, las cartas pertenecen fuera de toda duda a Platón.

⁶² La división de la filosofía en tres partes es tópico recurrente desde la época helenística. Aparece, por ejemplo, en el *Didaskalikós* de Alcinoos (153. 25- 154. 9), aunque allí los nombres de cada parte difieren: πρακτική, διαλεκτική y θεωρητική.

⁶³ Para la estructura general de este Libro XI de la PE, cf. Favrelle (1982: 8).

⁶⁴ Cf. PE XI, 7, 1, 2-4.

⁶⁵ En este capítulo Eusebio retoma una tradición que cuenta que Platón estudió en Egipto, con el objetivo de mostrar que, en realidad, la doctrina platónica sobre lo inteligible proviene de Moisés y de los hebreos.

(capítulo 10) pertenece a la sección “sobre el ser”, el segundo (capítulo 18) se inserta dentro del estudio “sobre la causa segunda” y el tercero (capítulo 22) se ubica como parte del tratamiento “sobre el bien”. Analizaré, en las tres secciones siguientes de esta primera parte del Capítulo I, cada uno de estos bloques en su contexto. Por este motivo, no me limitaré al estudio de los capítulos en los que aparecen los textos numenianos, sino que también incluiré aquellos capítulos anteriores y posteriores que citan, por un lado, los pasajes bíblicos y platónicos que los fragmentos de Numenio, según Eusebio, vienen a explicar y, por otro, los textos de otros autores que cumplen esta misma función y, por lo tanto, exponen una doctrina que, al menos según Eusebio, está emparentada con la numeniana.

I. 1. 2. Los fragmentos en la sección “sobre el ser”

A. El capítulo 9: Moisés y Platón

En el capítulo 9, Eusebio se ocupa de la ontología, intentando mostrar la consonancia entre Platón y Moisés en sus respectivas concepciones “sobre el ser” (Περὶ τοῦ ὄντος Μωσέως καὶ Πλάτωνος). Es en este contexto donde encontramos un primer grupo de cuatro fragmentos (frags. 5 a 8) pertenecientes todos, presumiblemente, al Libro II de la obra Περὶ τάγαθοῦ de Numenio.⁶⁶

Eusebio comienza este capítulo con la cita de las palabras de Moisés en el célebre pasaje de *Éxodo* 3, 14 (Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς) y comenta que este texto revela que sólo Dios es propiamente “el que es” (ὁ ὢν) y que Él es principalmente el legítimo merecedor de esta denominación.⁶⁷ A continuación, Eusebio cita las palabras de Salomón en *Eclesiastés* 1, 9-10 que preguntan “¿qué es lo generado?” y “¿qué es lo que ha sido

⁶⁶ Cf. PE XI, 9, 8.

⁶⁷ Μωσέως ἐν ταῖς ἱεροφανταῖς χρησὸν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ φήσαντος “Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς” παραθεμένου καὶ τὸν θεὸν ἀντικρὺς μόνον ὄντα καὶ τῆσδε κυρίως καὶ ἀρμοδίως ἡξιωμένου τῆς κλήσεως ἀποφηναμένου· (PE XI, 9, 1). Los tres adverbios de modo que aparecen en este pasaje (ἀντικρὺς, κυρίως y ἀρμοδίως) muestran la importancia que tiene para Eusebio enfatizar el modo eminente en el que cabe el ser a Dios.

Para un resumen de las distintas interpretaciones de este pasaje del *Éxodo* en los primeros apologistas cristianos y en otras obras de Eusebio y la novedad que implica este tratamiento en la PE, cf. Favrelle (1982: 299-304).

producido?” y que, según interpreta Eusebio, se refieren “al del nacimiento y la destrucción de las cosas sensibles y corpóreas”.⁶⁸ Esta aclaración es importante, puesto que da pie a la reflexión que se introduce a continuación de la cita.

En primer lugar, Eusebio nos dice que a partir de estos textos es posible formular una división en dos del universo (τὸ πᾶν), y así distinguir entre lo inteligible (τὸ νοητόν) y lo sensible (τὸ αἰσθητόν). Luego, pasa a caracterizar cada uno de estos dos ámbitos con una serie de notas que no aparecen explicitadas en ninguno de los pasajes bíblicos mencionados: lo inteligible es incorpóreo, racional, indestructible e inmortal, mientras que lo sensible está en flujo, sujeto al cambio, la destrucción y la alteración de su οὐσία. Y, finalmente, aclara que todas estas cosas se remontan a un principio único, que es uno (ἓν), inengendrado (ἀγένητον), propia y verdaderamente lo que es (τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς ὄν) y causa de todas las cosas, tanto de las corpóreas, cuanto de las incorpóreas (τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον).⁶⁹

Este pasaje es fundamental ya que permite ver en los textos bíblicos citados una doctrina muy cercana a la expuesta por Platón en el *Timeo* (diálogo que será citado inmediatamente a continuación), cosa que no sería de ningún modo evidente de no mediar esta reflexión de Eusebio. En tal sentido, la sustitución del masculino ὄν del pasaje del *Éxodo* por el neutro τὸ ὄν es sin duda uno de los cambios más relevantes para garantizar la correspondencia con la doctrina platónica.⁷⁰ Por otra parte, la diferenciación de este principio único, identificado aquí con “lo que es propia y verdaderamente”, que es causa tanto de lo inteligible / incorpóreo cuanto de lo sensible / corpóreo, complejiza lo que, en un primer momento, parecía ser una división dicotómica entre lo que es y lo que se genera. Al respecto, es importante notar la

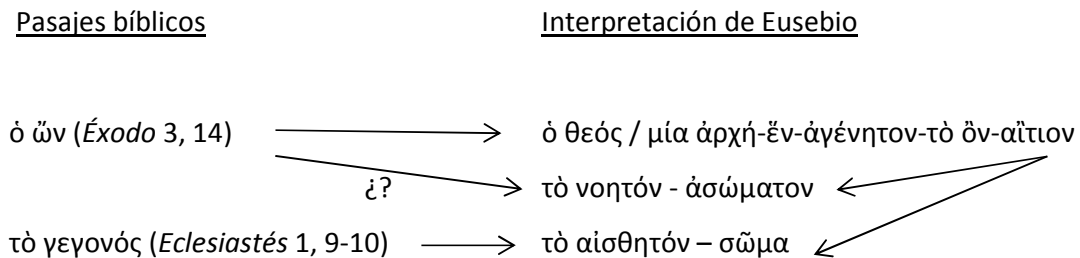
⁶⁸ πάλιν τε αὖ Σολομῶνος περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς ανειπόντος· “Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον· καὶ οὐκ ἔστι πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον· ὃ λαλήσει καὶ ἐρεῖ· Ἴδε τοῦτο καινόν ἐστιν, ἤδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς γενομένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν”· (PE XI, 9, 2).

⁶⁹ τούτοις δὲ καὶ ἡμῶν ἀκολουθῶν εἰς δύο τὸ πᾶν διαιρούντων, εἷς τε νοητὸν καὶ αἰσθητὸν, καὶ τὸ μὲν νοητὸν ἀσώματον καὶ λογικὸν τὴν φύσιν ἀφθαρτὸν τε καὶ ἀθάνατον εἶναι ὀριζομένων, τὸ δ' αἰσθητὸν ἐν ῥύσει καὶ φθορᾷ μεταβολῇ τε καὶ τροπῇ τῆς οὐσίας ὑπάρχει, πάντων δ' ἐπὶ μίαν ἀρχὴν ἀνακεφαλαιομένων, ἓν τε εἶναι τὸ ἀγένητον καὶ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς ὄν δογματιζόντων, τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον· (PE XI, 9, 3). El pronombre demostrativo en dativo (τούτοις) que aparece al comienzo de este pasaje indica que la interpretación que sigue está basada en las citas precedentes. A su vez, el pronombre de primera persona del plural que le sigue muestra la adhesión de Eusebio a esta lectura de los textos bíblicos precitados.

⁷⁰ Cf. Favrelle (1982: 304-308), quien muestra cómo este uso del neutro τὸ ὄν para referirse a la primera persona de la Trinidad ya aparece en Justino y antes aún en Filón para designar al Dios de los judíos.

diferenciación entre los atributos con los que Eusebio caracteriza al ámbito inteligible, que se opone al sensible y que por eso es incorpóreo, indestructible e inmortal, y aquellas notas que caracterizan a este principio único y causa de todo, sin duda identificado con Dios, que es uno e inengendrado y a quien está reservado el τὸ ὄν = ὁ ὢν. Sin embargo, si es a este principio al que alude el ὁ ὢν de *Éxodo* 3, 14, entonces no queda claro en qué pasaje bíblico Eusebio se basa para la caracterización de lo inteligible y qué relación guarda este plano con el del ser.⁷¹

El siguiente cuadro pretende ordenar los principales elementos que han aparecido hasta aquí en el texto:



A continuación Eusebio declara explícitamente que Platón se ha “apropiado” (ἐξοικειοῦται) de esta doctrina de los hebreos, no sólo en su pensamiento sino incluso en sus expresiones.⁷² Y para mostrar esta “apropiación” Eusebio cita el célebre pasaje de *Timeo* 27d6-28a4 donde Platón distingue, por una parte (en el nivel ontológico), entre “lo que es siempre pero no tiene génesis” y “lo que se genera siempre pero nunca es” y, por otra (correlativamente, en el nivel gnoseológico), dos modos diferentes de captar cada una de estas realidades: “uno es aprehensible por la intelección con ayuda de la razón, lo que es siempre del mismo modo, el otro a su vez es opinable por medio de la sensación irracional, lo que se genera y parece pero jamás es realmente.”⁷³

⁷¹ Es claro que varios de los elementos introducidos aquí por Eusebio exceden en mucho el contenido de los textos bíblicos citados y, como veremos, serán de suma importancia a la hora de analizar no sólo la relación entre la doctrina judeo-cristiana y la de Platón, sino también la relevancia de los textos de Numenio que Eusebio citará en el capítulo siguiente.

⁷² Θέα τίνα τρόπον οὐ μόνον διάνοιαν, ἀλλὰ καὶ τὰς λέξεις αὐτὰς καὶ τὰ ῥήματα τῆς Ἑβραίων γραφῆς παραξέσας ὁ Πλάτων ἐξοικειοῦται τὸ δόγμα, πλαύτερον ὧδε πη διασαγῶν· (PE XI, 9, 4, 1-4).

⁷³ “Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν, τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν”. (PE XI, 9, 4, 5-8). En todos los casos, cito el texto de Platón tal

Inmediatamente Eusebio pasa a poner en correspondencia de modo explícito (como para que no queden dudas de ningún tipo), esta cita del *Timeo* con el pasaje de *Éxodo* 3, 14 citado al comienzo del capítulo. Según Eusebio, Platón opera una suerte de “traspaso” o “reformulación” (μεταποιήσας) de las palabras bíblicas en su texto. Así, el Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν del pasaje del *Éxodo* 3,14 es reformulado mediante la expresión Τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; y aquí se observa la importancia que tiene que Eusebio ya haya operado una equiparación entre el masculino ὁ ὢν y el neutro τὸ ὄν para poder poner ahora en correlación ambos pasajes. Además, Eusebio agrega que Platón ha sido claro al explicar que “lo que es” (τὸ ὄν) no se capta por medio de la percepción sensible sino que se aprehende a través del intelecto (νῶ καταλαμβάνομενον). Este punto es importante puesto que Eusebio parece estar reconociendo el mérito de Platón al haber explicitado qué es “lo que es” haciendo referencia a su modo de captación. A su vez, la expresión de Salomón “Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον·” ha sido “traducida” (διερμηνεύσας) por Platón, según Eusebio, en la sentencia “τὸ δ’ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν”.⁷⁴

El siguiente cuadro esquematiza estas “correspondencias” explicitadas por Eusebio:

Textos bíblicos	Platón, <i>Timeo</i> 27d6-28a4
Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (<i>Éxodo</i> 3, 14)	Τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;
	τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν
Τί τὸ γεγονός; (<i>Eclesiastés</i> 1, 9-10)	τὸ δ’ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν

como aparece en la *PE*. Respecto de este pasaje en particular y de las diferencias con el texto transmitido de manera directa a través de los manuscritos, cf. Favrelle (1982: 295-297). Sobre el problema del segundo αἰεί en la tradición directa e indirecta del diálogo platónico, cf. Whittaker (1969b y 1973).

⁷⁴ Ἄρ’ οὐ σαφῶς πέφηνεν ὁ θαυμάσιος τὸ μὲν παρὰ Μωσεῖ γῆσαν λόγιον “Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν” μεταποιήσας διὰ τοῦ “τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;” καὶ τοῦτο γε λευκότερον διασαφήσας ἐν τῷ φάναι μηδ’ ἄλλο εἶναι τὸ ὄν ἢ τὸ οὐ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὀρώμενον, νῶ δὲ καταλαμβάνομενον· ἐρωτήσας γοῦν τί τὸ ὄν, αὐτὸς ἐαυτῷ ἀποκρίνεται, λέγων· “τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν”. Τὸ δὲ σολομώντειον φῆσαν· “Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον”, αὐτοῖς σχεδὸν ῥήμασι διερμηνεύσας δῆλος ἂν εἴη λέγων· “τὸ δ’ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.” (*PE* XI, 9, 5 y 6). En todo este pasaje hay una constante insistencia en la claridad de las correspondencias entre los textos bíblicos y los platónicos mediante la proliferación de palabras ligadas al campo semántico de la claridad y la evidencia (σαφῶς, λευκότερον, δῆλος).

Como puede observarse rápidamente este cuadro difiere del anterior, puesto que se queda con una división dicotómica que no toma en cuenta la “causa de lo sensible y de lo inteligible” que era justamente equiparada con “lo que es” en la interpretación de Eusebio.⁷⁵ Esta falta podría haber sido subsanada al menos en parte si Eusebio hubiera citado el pasaje del *Timeo* que sigue y que justamente alude a la necesidad de postular una causa de lo generado (*Timeo* 28a4 y ss.), que será inmediatamente identificada con la figura de un demiurgo.⁷⁶

Sin embargo, Eusebio elige saltar varias páginas del diálogo platónico y pasar a citar otro pasaje del *Timeo* (37e3-38b2) que añade a la contraposición entre “lo que es” y “lo que se genera” de la cita anterior, la contraposición correspondiente entre eternidad y tiempo.⁷⁷ En esta parte de su relato, *Timeo* explica que el “era y será” (τὸ ἦν καὶ ἔσται),⁷⁸ son “partes del tiempo” (μέρη χρόνου) y que, por lo tanto, se aplican a la οὐσία eterna (ἄϊδιος) pero no correctamente, dado que según el λόγος verdadero a esta οὐσία eterna sólo le corresponde el “es” (τὸ ἔστι). Por su parte, el “era y será” (τὸ

⁷⁵ Por este motivo es sólo parcialmente cierto que sea la distinción entre ser y devenir del texto platónico lo que determine la interpretación de Eusebio de los pasajes bíblicos que cita al comienzo del capítulo, ya que ésta excede dicha dicotomía, como he mostrado.

⁷⁶ Unos capítulos más adelante, en *PE* XI, 29, 2 Eusebio citará este pasaje del *Timeo* 28a4-6 concerniente a la causa.

⁷⁷ Es difícil especular acerca de los motivos que pudieron haber llevado a Eusebio a ordenar su obra de esta manera. Una posible explicación son las palabras de Salomón citadas, que parecen estar indicando una referencia a la temporalidad que opera en el ámbito de lo generado. Otra explicación es que, como veremos, el texto del *Timeo* que se cita contiene importantes reflexiones respecto a la contraposición entre “lo que es” y “lo que se genera” que de algún modo completan lo dicho en el pasaje anterior. De hecho, este nuevo pasaje del *Timeo* es introducido simplemente por la expresión οἷς καὶ ἐπιφέρει (*PE* XI, 9, 5, 6), lo cual apoya la idea de que ambos textos tratan acerca de lo mismo e impide ver, al mismo tiempo, la distancia que los separa y la cantidad de temas que fueron tratados entre uno y otro pasaje. Este es un buen ejemplo del modo de operar de Eusebio, que claramente selecciona cuidadosamente y deliberadamente, de acuerdo con su propósito, los textos a citar, dejando afuera de su texto importantes consideraciones; y estos pasajes así “recortados”, en este caso del diálogo *Timeo*, adquieren sin duda un sentido muy diferente del que tienen al ser leídos en el contexto del diálogo al que pertenecen originalmente. En este caso, al disponer de la obra completa, podemos evaluar estas diferencias. Sin embargo, en el caso de Numenio esto no será posible y, por eso, considero que el contexto a ser analizado, en lugar de ser el del Περὶ τὰγαθοῦ, pasa a ser la sección correspondiente del Libro XI de la *PE*. Creo que esta diferencia es fundamental a la hora de leer a autores cuyas obras no nos han llegado.

⁷⁸ Que aquí sólo se mencione el “era” y el “será” no excluye al “es” como una tercera “parte” del tiempo, como queda claro más adelante en el texto. Lo único que dice este pasaje es que, de las tres “partes” del tiempo, estas dos no corresponden a la οὐσία eterna. Sobre este punto y sobre la interpretación general de este pasaje del *Timeo* platónico, cf. Eggers Lan (1984: 160-182).

δὲ ἦν τὸ ἔσται) deben ser aplicados a la γένεσις que es en el tiempo (ἐν χρόνῳ γένεσις οὕσα), puesto que “ambos son movimientos” (κινήσεις γάρ ἔστων).⁷⁹

Así, podría trazarse un paralelo entre este pasaje y el anterior del siguiente modo:

<i>Timeo</i> , 27d6-28a4		<i>Timeo</i> , 37e3-38a2		
τὸ ὄν ἀεὶ	=	ἀίδιος οὐσία	→	τὸ ἔστι
τὸ γιγνόμενον	=	ἐν χρόνῳ γένεσις οὕσα	→	τὸ ἦν καὶ ἔσται
				↓ κινήσεις

Dado que el “era y será” han sido caracterizados como “movimientos”, *Timeo* continúa, por contraposición, caracterizando el “es” que corresponde a la οὐσία eterna como “lo que es inmóvilmente siempre del mismo modo” (Τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως). Así, la permanencia en el tiempo que supone el “es” eterno es ilustrada mediante la negación del movimiento. Pero inmediatamente esta negación del movimiento y la permanencia en la identidad es explicada mediante la negación del cambio temporal (“ni más joven ni más viejo”) y de la sucesión que supone el ser generado alguna vez (γενέσθαι ποτέ), el haberse generado ahora (γεγονέναι νῦν) y el ser más adelante (εἰσαῦθις ἔσεσθαι). Finalmente, el pasaje repite la idea de que todos estos movimientos de la sucesión temporal pertenecen a la γένεσις y son formas (εἶδη) del tiempo “que imita a la eternidad y que se mueve circularmente según el número”.⁸⁰ La cita de Eusebio se cierra abruptamente cortando la importante consideración de *Timeo* respecto de la inexactitud de expresiones como “lo que ha generado es lo que ha generado, lo que se genera es lo que se genera y lo que se generará es lo que se generará”, expresiones que parecen predicar el “es”, correspondiente propiamente sólo a la eternidad, en el ámbito de la γένεσις en el que se da la sucesión de pasado, presente y futuro.⁸¹

⁷⁹ Ταῦτα πάντα μέρη χρόνου, τὸ ἦν καὶ ἔσται· ἃ δὲ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδιον οὐσίαν, οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστὶ τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν οὕσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γάρ ἔστων. (*PE XI 9, 7, 1-6*).

⁸⁰ Τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνον οὐδὲ γενέσθαι ποτέ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ’ εἰσαῦθις ἔσεσθαι τὸ παράπαν, οὐδ’ ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα, αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ’ ἀριθμὸν κυκλουμένου, γέγονεν εἶδη· (*PE XI 9, 7, 6-11*).

⁸¹ καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, τὸ τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον (*PE XI 9, 7, 11-13*). Sobre la relevancia de esta operación de selección y recorte de este segundo texto citado del *Timeo* y la gran cantidad de diferencias con el texto transmitido por los manuscritos, cf. Favrelle (1982: 297-299).

Eusebio no se ocupa a continuación de poner en paralelo esta nueva cita del *Timeo* platónico con los textos bíblicos citados al comienzo, sino que directamente pasa a citar los fragmentos de Numenio. Según él mismo aclara, es para evitar la acusación que alguien podría hacerle de malinterpretar (παρερμηνεύειν) las palabras de Platón que él va a utilizar aquellos ὑπομνήματα que pongan de manifiesto el pensamiento (διάνοια) que subyace a estos enunciados.⁸² Con este objetivo, en los dos capítulos siguientes, Eusebio cita partes del Περὶ τάγαθοῦ de Numenio, el pitagórico (capítulo 10), y un extenso pasaje del *De E apud Delfos* (391F – 393B) de Plutarco (capítulo 11).

B. El capítulo 10: Numenio

Así, los pasajes que componen el capítulo 10 son el primer grupo de fragmentos de Numenio que aparecen en este Libro XI y deben ser considerados como comentarios a los pasajes del *Timeo* citados en el capítulo anterior, aunque en el orden inverso. En efecto, los fragmentos 5 y 6 (*PE XI*, 10, 1-5⁸³ y 6-8) contienen una reflexión que desarrolla principalmente lo dicho en *Timeo* 37e-38b, la segunda de las citas del diálogo platónico. En cambio, los fragmentos 8 y 7 (*PE XI*, 10, 9-11 y 12-14) comentan e incluso citan explícitamente el pasaje *Timeo* 27d-28a, citado en primer lugar por Eusebio. Me ocuparé a continuación de analizar en detalle cada uno de estos fragmentos, para poder extraer algunas conclusiones respecto del modo en el que estos textos de Numenio ayudan a interpretar los pasajes de Platón en el sentido ya señalado por Eusebio.

⁸² Καὶ ἵνα γε μή τις ἡμᾶς παρερμηνεύειν ἠγήσῃται τὰς τοῦ φιλοσόφου φωνάς, ὑπομνήμασι χρήσομαι τῶνδε τῶν λόγων τὴν διάνοιαν ἐκφαίνουσι· (*PE XI*, 9, 8, 1-3).

⁸³ El fragmento 5, tal como es editado por Des Places (y ya antes por Leemans), comienza con las últimas líneas del capítulo 9 (Πλείους μὲν οὖν εἰς τὴν τούτων ἐμβεβλήκασι θεωρίαν· ἐμοὶ δ' ἔξαρκεῖ τὰ νῦν ἀνδρὸς ἐπιφανοῦς Νομηγίου τοῦ Πυθαγορείου παραθέσθαι λέξεις, ἃς ἐν τῷ Περὶ τάγαθοῦ δευτέρῳ συγγράμματι ᾧδὲ πη διέξεισιν·: *PE XI*, 9, 8, 3-7), donde Eusebio introduce a Numenio como un pitagórico ilustre y nos informa que las citas que siguen corresponden al Libro II del Περὶ τάγαθοῦ. Luego de este párrafo introductorio al final del capítulo 9, Eusebio va hilando estos 4 fragmentos que componen el capítulo 10 con frases cortas que muestran cierta unidad y continuidad entre todos ellos (Καὶ ἐξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει·: *PE XI*, 10, 6, 1; Εἴθ' ὑποκαταβάς ἐπιλέγει·: *PE XI*, 10, 9, 1; Εἶτα ὑποβάς φησιν·: *PE XI*, 10, 12, 1), si bien al mismo tiempo queda claro que se han omitido partes del texto numeniano entre una cita y otra.

a. El fragmento 5

El fragmento 5 comienza con una exhortación a ascender hacia “lo que es” (τὸ ὄν). Dice Numenio:

“¡Vamos! Subamos hacia lo que es lo más cerca que pueda nuestra capacidad y digamos: lo que es ni era alguna vez ni tampoco comenzará a generarse alguna vez sino que siempre es en un tiempo delimitado, el solo presente”.⁸⁴

Dos cosas llaman la atención en este texto respecto del pasaje del *Timeo* que parece estar comentando. La primera es que, en lugar del “era” y el “será” del texto platónico, aquí “lo que es” (τὸ ὄν) aparece contrapuesto al tiempo pasado (οὔτε ποτὲ ἦν) y a la generación (el γένηται en modo subjuntivo tiene, sin duda, un matiz de futuro, pero al ser un aoristo también da la idea de comienzo temporal). Por lo tanto, aquí Numenio parece estar fusionando en una sola frase la secuencia ἦν - ἔσται de *Timeo*, 37e4-38a2 (que, en tanto partes del tiempo que son movimientos, se diferencian del ἔστιν que sí puede aplicarse a la οὐσία eterna), y la secuencia γίνεσθαι – γενέσθαι - γεγονέναι de *Timeo*, 38a4-5.⁸⁵ Con esto Numenio podría estar queriendo enfatizar que la sucesión temporal que se refleja en el “era” y el “será” corresponde al plano de la γένεσις, aun cuando sean formas del verbo “ser” (εἶμι).

El segundo punto a destacar es que Numenio aquí, en lugar de contrastar αἰών y χρόνος, como ha hecho Platón claramente en el texto citado por Eusebio, postula un ἐνεστώς χρόνος, aunque inmediatamente pasa a identificar este “tiempo presente” con la eternidad (αἰών).⁸⁶ En efecto, dice:

“Ciertamente, por un lado, si alguien quiere llamar a este presente (ἐνεστώς) eternidad (αἰών), también yo concuerdo. Pero, por otro lado, es preciso que nosotros pensemos que el tiempo pasado, cuando ya ha

⁸⁴ Φέρει οὖν ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγώμεθα καὶ λέγωμεν· τὸν ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ’ ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὀρισμένῳ, τῷ ἐνεστώτι μόνῳ. (fr. 5, 5-7).

⁸⁵ La negación de una secuencia similar respecto de lo uno aparece también en *Parménides*, 141e: εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ’ ἐγίγνετο οὔτ’ ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ’ ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται. Sobre la posibilidad de ver en estos fragmentos sobre el ser una lectura del *Parménides* que en alguna medida anticipa la de Plotino, cf. O’Meara (1976: 120-129).

⁸⁶ Sobre los paralelos entre este texto numeniano y el fragmento 8, 5 de *Parménides* en la versión de Simplicio, cf. Whittaker (1971: 27, n. 12).

escapado, ha huido y ha corrido hacia el no ser más, y el futuro todavía no es, pero se anuncia como capaz de llegar hacia el ser”.⁸⁷

Numenio concuerda con llamar a este tiempo presente definido que corresponde a lo que es eternidad (αἰών). Más que una concepción de la eternidad como un no-tiempo, ubicado en un nivel ontológico distinto,⁸⁸ aquí parece estar involucrada la idea de la eternidad como un presente estático y delimitado.⁸⁹ De todos modos, lo importante en este pasaje es diferenciar a este “presente eterno” del pasado y del futuro, caracterizados, respectivamente, como “no ser más” (τὸ εἶναι μηκέτι) y “no ser todavía” (ἐστὶ μὲν οὐδέπω).

El fragmento continúa mostrando por qué es necesario desligar a lo que es del pasado y del futuro:

“Sin embargo, no es verosímil juzgar ni siquiera de una única manera que lo que es no es, o bien no más, o bien no todavía, porque si decimos esto así, se genera una gran imposibilidad en el razonamiento: que lo mismo sea y no sea a la vez”.⁹⁰

Lo que en el texto platónico era un impedimento que podríamos llamar físico, puesto que estaba ligado al movimiento que implicaba la sucesión temporal pasado-presente-futuro, en Numenio se refuerza mediante una imposibilidad de tipo lógico. El razonamiento (λόγος) que se demuestra como imposible (ἀδύνατος) tiene la forma de una reducción al absurdo y puede ser reconstruido de la siguiente manera: si el no ser más (= pasado) y el no ser todavía (= futuro) son modos de no ser y éstos se aplican a

⁸⁷ Τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστώτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, καὶ γὰρ συμβούλομαι· τὸν δὲ παρελθόντα χρόνον οἶεσθαι χρῆ ἡμᾶς διαπεφευγότα ἤδη διαπεφευγένοι ἀποδεδρακέναι τε εἰς τὸ εἶναι μηκέτι· ὃ τε αὖ μέλλων ἐστὶ μὲν οὐδέπω, ἐπαγγέλλεται δὲ οἷός τε ἔσεσθαι ἤξειν εἰς τὸ εἶναι. (fr. 5, 8-13).

⁸⁸ Según Sorabji (1983: 112-116) esta concepción de la eternidad como *timelessness* se encuentra explícitamente formulada en la *Enéada* III 7 de Plotino, sobre todo en su distinción entre dos sentidos de αἰεί, uno correspondiente al tiempo y otro a la eternidad (III 7, 2, 28-29). En cambio, O’Meara (1976: 128, n. 26) deja abierta la posible dependencia respecto de Numenio del concepto de αἰών plotiniano, como ya antes había postulado Whittaker (1971: 27, n. 12).

⁸⁹ Una interpretación cercana a la que se desprende de este pasaje numeniano parece haber sido defendida por Eggers Lan (1984: 177-182) en su análisis del propio pasaje del *Timeo* platónico. Un análisis de estas primeras líneas del fragmento 5 en relación con el segundo pasaje del *Timeo* citado aparece en Burnyeat (2005: 155 - 160) quien defiende, contra Sorabji (1983: 108-112), tanto en el caso de Platón cuanto en el de Numenio, una concepción de la eternidad como un presente definido, que permanece fijo y nunca se vuelve pasado.

⁹⁰ Οὐκ οὖν εἰκός ἐστιν ἐνὶ γὰρ τρόπῳ νομίζειν τὸ ὄν ἦτοι μὴ εἶναι ἢ μηκέτι ἢ μηδέπω, ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἐν γίνεται τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα ἀδύνατον, εἶναι τε ὁμοῦ ταυτόν καὶ μὴ εἶναι. (fr. 5, 13-16).

lo que es, se produce la contradicción de afirmar el no ser respecto de lo que es o, como dice Numenio, que lo mismo (es decir, lo que es), sea y no sea a la vez.

Un interlocutor⁹¹ deduce, entonces, una consecuencia aún más extrema de este argumento. Dice:

“Pero si es así, difícilmente alguna otra cosa podría ser lo que es por sí, dado que lo que es mismo no es.”⁹²

Si lo que es estuviera sometido a la sucesión temporal, entonces sería algo que no es (o porque ya dejó de ser o porque aún no es y, como se ha mostrado antes, pasado y futuro son maneras de no ser). Pero si lo que es por sí mismo no es (τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος), entonces nada podría ser: lo que es por sí, según este argumento, no es y uno puede suponer que Numenio aquí está asumiendo que el resto de las cosas que son sin ser por sí son por participación en lo que es por sí y, por lo tanto, si el ser por sí no es, la conclusión radical es que nada es.

A partir de esta conclusión inaceptable que muestra la imposibilidad lógica de adjudicar la sucesión temporal a lo que es, Numenio despliega la siguiente caracterización que tiene que ver ahora más bien con la negación de características del mundo físico:

⁹¹ Junto con el vocativo ὦ ξένε del fragmento 14 y la aparición de la segunda persona del singular en ese mismo fragmento y en el 15, este interlocutor que parece intervenir aquí y en los fragmentos 3 y 4a, que analizaremos en el Capítulo II, son los indicios más claros que tenemos de que el Περὶ τὰγαθοῦ de Numenio era de hecho un diálogo. Aunque, como sostiene Frede (1987: 1050), es muy probable que las intervenciones de el o los interlocutores fueran más bien esporádicas dado los escasos registros que tenemos en los fragmentos conservados, lo cierto es que esto ha variado según los editores. Por ejemplo, en la edición primera de Thedinga (1875: 53-56), los fragmentos 6 y 7, que analizaremos a continuación, también tienen una estructura dialogada, que luego fue abandonada ya en la edición de Leemans (1937: 135-136), seguido en este punto por Des Places (1973: 49-50).

⁹² Εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναιτο, τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος, κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν. (fr. 5, 17-18). He cambiado levemente la puntuación de este pasaje, agregando una coma antes de la expresión κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν que no aparece en ninguna de las ediciones para, de este modo, separarla del genitivo absoluto anterior. Esta manera de leer el texto difiere de la habitual. En efecto, tanto Des Places (1973: 48), cuanto García Bazán (1991: 239) y Petty (2012: 15) toman la expresión κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν como parte del genitivo absoluto τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος. De este modo, el interlocutor aquí estaría afirmando que ninguna otra cosa podría ser "dado que lo que es mismo no es según lo que es mismo". Confieso que no entiendo el sentido que podría tener esta afirmación. En cambio, creo que el texto adquiere un sentido más claro si se toma el τὸ ὄν como el predicativo del εἶναι anterior y el κατὰ αὐτό como un modificador del τὸ ὄν. La traducción que propongo refleja este análisis del pasaje. Por otra parte, la expresión κατὰ αὐτό será de hecho retomada en la líneas inmediatamente siguiente, donde se dirá precisamente que lo que es (τὸ ὄν) es siempre en sí y por sí (κατὰ ταῦτόν καὶ ταῦτόν).

“Entonces lo que es (τὸ ὄν) es eterno y estable y es siempre por sí mismo y lo mismo. Ni nació ni fue destruido, no aumentó, ni disminuyó, ciertamente no llegó a ser ni más ni menos de ningún modo. Y, en efecto, tampoco habrá de moverse locativamente respecto de las otras cosas, pues no le es lícito moverse ni hacia atrás ni hacia adelante, ni hacia arriba ni alguna vez hacia abajo; tampoco lo que es alguna vez correrá hacia la derecha, ni hacia la izquierda, ni alguna vez habrá de moverse entorno a su centro, sino que más bien estará firme y estable y también estará firme siendo siempre del mismo modo e igualmente.”⁹³

En estas líneas lo que es es asociado nuevamente con el ser eterno (ἀίδιον) y esto se justifica, por una parte, mediante la negación de todo tipo de cambio (según la οὐσία: generación y corrupción, según la cantidad: aumento - disminución, más - menos, y según el lugar: adelante - atrás, abajo - arriba, derecha - izquierda y el movimiento circular)⁹⁴ y, por otra, mediante la atribución de estabilidad (βέβαιόν), independencia ontológica (ἐστὶν ἀεὶ κατὰ ταύτὸν καὶ ταύτόν), firmeza y permanencia (ἐστήξεται / ἐστηκὸς ἔσται),⁹⁵ inmutabilidad e identidad consigo mismo (κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως).

De este modo, vemos ampliada con la adición de gran cantidad de elementos la caracterización del ser eterno que aparecía en el pasaje del *Timeo*.

b. El fragmento 6

El fragmento 6 repite muchos elementos del fragmento anterior, pero parece centrarse en una reflexión de tipo más bien lingüístico, que se apoya en el *Crátilo* de Platón, y que se pregunta por el nombre de lo incorpóreo (τὸ ὄνομα τοῦ ἀσωμάτου).⁹⁶

Dice Numenio:

⁹³ Τὸ ἄρα ὄν ἀίδιον τε βέβαιόν τε ἐστὶν ἀεὶ κατὰ ταύτὸν καὶ ταύτόν. Οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δὲ οὐδ' ἐμεγεθύνετο μὲν, ἐμειώθη δὲ οὐδὲ μὴ<ν> ἐγένετό πω πλεῖον ἢ ἔλασσον. Καὶ μὲν δὴ τὰ τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινηθήσεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινηθῆναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινηθήσεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρὸς τε καὶ ἐστηκὸς ἔσται κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως. (fr. 5, 19-28).

⁹⁴ Esta lista de “cambios” es una combinación de *Timeo* 43b2-4 y de *Física* 261b33-36; 201a13-15 y 265b6-7, tal como pone de manifiesto O'Meara (1976: 127, n. 25).

⁹⁵ Cf. el comentario a este pasaje de Petty (2012: 132-135) donde aparece una breve historia del uso de las formas de ἰστάναι para indicar estabilidad, fijeza e inmovilidad en la tradición platónica anterior y posterior a Numenio.

⁹⁶ O' Meara (1976: 127) analiza en conjunto los fragmentos 5 y 6 como una reflexión en torno al ser en relación con los conceptos de tiempo, cambio y movimiento (fr. 5) y nombre (fr. 6) intentando mostrar la posibilidad de que la estructura de esta sección del Libro II del *Περὶ τὰγαθοῦ* esté basada parcialmente en el *Parménides* y su tratamiento de lo uno en relación con los conceptos todo/parte,

“Ciertamente, tantas cosas me [parecen] útiles. Pero yo mismo ya no fingiré ni diré que desconozco el nombre de lo incorpóreo; pues ahora es probable que ya sea más agradable hablar, más que no hablar. Y, en efecto, digo que el nombre para esto [lo incorpóreo] es eso que se busca desde antiguo. Pero que nadie empiece a reírse si digo que el nombre de lo incorpóreo es οὐσία γ ὄν.”⁹⁷

Aquí Numenio con un estilo expresivo nos dice que el nombre de lo incorpóreo es οὐσία γ ὄν γ, recordando la expresión aristotélica,⁹⁸ dice que este nombre es lo que “se busca desde antiguo” (τὸ πάλαι ζητούμενον). Ahora bien, aunque la equiparación οὐσία - ὄν - ἄσώματων se encuentra en varios diálogos platónicos⁹⁹ (γ, en este sentido, la única razón por la que se me ocurre que esta afirmación de Numenio podría causar risa es por lo obvia), lo cierto es que ni en los pasajes del *Timeo* ni en los textos bíblicos citados aparece una referencia a lo incorpóreo. El término ἄσώματων, en cambio, sí aparecía en el comentario que Eusebio realizaba cuando equiparaba lo inteligible a lo incorpóreo y lo sensible a lo corpóreo. Y por eso este pasaje es importante para mostrar que la interpretación que ha hecho Eusebio es correcta ya que aparece corroborada aquí por Numenio.

A continuación, el fragmento enumera una serie de características de lo que es.

Dice:

“Y la causa del nombre ὄν es que no se ha generado ni será destruido, ni admite ningún otro movimiento ni cambio para mejor o para peor, sino que es simple e invariable y en su forma misma y no sale voluntariamente de su identidad ni es obligado por otro. Y también Platón decía en el *Crátilo* que los nombres son ellos mismos epítetos a causa de la semejanza con las cosas. Por lo tanto, concédase y considérese que lo que es es incorpóreo”.¹⁰⁰

lugar, *cambio* y *movimiento*, identidad/diferencia, semejanza/desemejanza, igualdad/desigualdad, *tiempo*, *nombre* y conocimiento. Sólo los conceptos en cursiva aparecen en los fragmentos de Numenio y creo que son elementos muy escasos para postular una correspondencia tal entre el texto numeniano y el diálogo platónico.

⁹⁷ Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ ὁδοῦ αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἄσωμάτου· καὶ γὰρ κινδυνεῖει νῦν ἤδη ἤδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν. Καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. Ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἄσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. (fr. 6, 2-7).

⁹⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982a-b.

⁹⁹ Cf., por ejemplo, *Sofista* 246b, *Político* 286a, *Filebo* 64b.

¹⁰⁰ Ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδ' ἄλλην μήτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξιστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. Ἐφη δὲ

Aquí Numenio repite la negación de todo cambio y movimiento respecto de lo que es, que ya aparecía en el fragmento anterior,¹⁰¹ pero ahora enfatiza su simplicidad (ἀπλοῦν) y la no salida de la identidad (ταυτότης). Veremos reaparecer el atributo ἀπλοῦς cuando en la sección siguiente analicemos el fragmento 11. Respecto de la expresión μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος, en el fragmento 8 aparecerá una formulación semejante. Por último, la referencia al *Crátilo* que cierra el fragmento probablemente aluda al pasaje 439d del final del diálogo donde Sócrates insiste en que los nombres son imágenes que se asemejan a las cosas.

c. El fragmento 7

El fragmento 7 agrega a esta identificación del ser con lo incorpóreo la identificación de ambos con lo inteligible (τὸ νοητόν) y esta identificación nuevamente está en consonancia con la interpretación dada por Eusebio en el capítulo 9. Numenio legitima esta identificación justamente con la cita de *Timeo* 27d6-28a4, pasaje ya citado antes por Eusebio, y que es lo que muy probablemente haya motivado la inclusión de este pasaje aquí. Dice Numenio:

“Digo que lo que es es incorpóreo, y que esto es lo inteligible. Ciertamente, por un lado, las cosas dichas, cuantas me es posible recordar, en todo caso eran tales. Por otro lado, quiero aplacar al que busca un argumento (λόγος) añadiendo esto: que estas cosas, si no están de acuerdo con las doctrinas de Platón, en cambio al menos era preciso creerlas de un gran varón, muy poderoso, como Pitágoras. En todo caso, Platón dice (¡vamos! que empiezo a recordar cómo dice): ‘¿qué es lo que es siempre, pero no tiene génesis?, ¿y qué es lo que se genera pero jamás es? Ciertamente uno es aprehensible por la intelección con ayuda de la razón, el otro a su vez es opinable por medio de la opinión con ayuda de la sensación irracional: lo que se genera y perece pero jamás es realmente’. Pues ciertamente preguntó: ‘¿qué es lo que es?’, diciendo él mismo indiscutiblemente que es

καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιώσει τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπιθετα. Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. (fr. 6, 7-15). A pesar de la promesa al comienzo de este pasaje de revelar la causa del nombre ὄν, nada se dice acerca de la posible semejanza entre este nombre y la naturaleza incorpórea de aquello que nombra. Sobre una posible interpretación al respecto que repara en la etimología de ὄνομα en *Crátilo* 421a-b, cf. Burnyeat (2005: 163-164).

¹⁰¹ Se repite la negación del cambio sustancial (generación y corrupción) y ahora aparece la negación del cambio cualitativo (mejor-peor) que no aparecía en el fragmento anterior.

ingénito (ἀγένητον). Pues decía que lo que es no tiene génesis; pues [si tuviera génesis], cambiaría, pero lo que cambia no es eterno.”¹⁰²

El comienzo del fragmento nos plantea la curiosa posibilidad de que la identificación de lo incorpóreo con lo inteligible no sea un δόγμα sostenido por Platón. Numenio se desentiende de esta objeción ya que a él le basta con que esto haya sido sostenido por Pitágoras. No obstante, la cita del *Timeo* que viene inmediatamente a continuación deja en claro que la ecuación τὸ ὄν = ἀσώματον = νοητόν es definitivamente platónica.¹⁰³ Lo que es inteligible (νοητόν) puesto que, como dice Platón, es aquello captado por medio de la νόησις.

El pasaje platónico citado aquí por Numenio (se trata nuevamente de *Timeo* 27d6-28a4) refleja más fielmente el texto que transmiten los manuscritos que la cita de Eusebio en el capítulo 9. Por otra parte, es digno de destacar en la cita de Numenio la ausencia del segundo ἀεί de 28a1, que sí aparecía cuando Eusebio citaba el texto, y de la frase ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν de 28a2 que veíamos repetida casi de modo literal en la expresión κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ del final del fragmento 5.

También creo importante resaltar la caracterización que aparece al final del fragmento de lo que es (τὸ ὄν) como “inengendrado” (ἀγένητον). Esto es algo totalmente justificado basándose en el pasaje del *Timeo* citado, dada la oposición entre τὸ ὄν y τὸ γινόμενον. Pero también veíamos que la interpretación que Eusebio adelantaba en el capítulo 9 reservaba el atributo de ἀγένητον al τὸ ὄν, que era allí identificado con el principio único de lo sensible y de lo inteligible. Si bien Numenio no está realizando en estos fragmentos esa diferenciación que sí hacía Eusebio entre lo inteligible como opuesto a lo sensible y el principio único y causa de ambos, sino que

¹⁰² Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν. Τὰ μὲν οὖν λεχθέντα, ὅσα μνημονεύειν ἔστι μοι, τοιαῦτα γοῦν ἦν. Τὸν δ' ἐπιζητοῦντα λόγον ἐθέλω παραμυθήσασθαι τοσόνδε ὑπειπών, ὅτι ταῦτα τοῖς δόγμασι τοῖς Πλάτωνος εἰ μὴ συμβαίνει, ἀλλ' ἑτέρου γε χρῆν ὄρεσθαι τινος ἀνδρὸς μεγάλου, μέγα δυναμένου, οἷου Πυθαγόρου. Λέγει γοῦν Πλάτων (φέρ' ἀναμνησθῶ πῶς λέγει) · ‘Τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξη μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν’. Ἦρετο γὰρ δὴ τί ἐστὶ τὸ ὄν, φάς αὐτὸ ἀγένητον ἀναμφιλέκτως. Γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι ἐτρέπετο γὰρ ἄν· τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν αἶδιον. (fr. 7)

¹⁰³ Sobre la coincidencia entre la doctrina platónica y la pitagórica respecto de la incorporeidad del ser, cf. fr. 1a (texto citado por Eusebio en el Libro IX de la *PE*). Sobre la consideración de Platón como un pitagórico, cf. fr. 24, 57 y ss. Tal vez podría interpretarse esta aparente duda inicial respecto de la doctrina platónica en el fr. 7 como una salvedad hecha teniendo en cuenta las interpretaciones de los escépticos académicos contra los que Numenio se opone vivamente: cf. frags. 24-28 todos ellos citados por Eusebio en el Libro XIV de su *PE*.

simplemente se está quedando con una distinción dicotómica atada al texto platónico citado, sí es cierto que los elementos están dados para avalar la lectura de Eusebio a partir del vocabulario que aparece en estos textos de Numenio.

Por último, quiero resaltar el argumento que aparece al final del fragmento: que lo que es sea inengendrado se justifica por reducción al absurdo del siguiente modo: si lo que es perteneciera a la γένεσις, cambiaría, pero lo que cambia no es eterno. Esta conclusión resulta contradictoria sólo si ya se ha probado que lo que es es eterno, como vimos que Numenio ha hecho en el fragmento 5. Por consiguiente, dado que lo que es es eterno, entonces no cambia y, por lo tanto, no tiene γένεσις, o sea, es ἀγέννητον. Si en el fragmento 5 la eternidad de lo que es era la consecuencia de un argumento que mostraba la imposibilidad de atribuir el no ser implicado en la sucesión temporal a lo que es, aquí la eternidad de lo que es es la premisa implícita que le permite a Numenio diferenciar a lo que es de la γένεσις y justificar así su carácter de inengendrado.

d. El fragmento 8

En el fragmento 8 se vuelve a citar el mismo pasaje del *Timeo* ya citado en el fragmento anterior, pero se agrega una importante diferenciación entre lo que es (τὸ ὄν), caracterizado como eterno, estable e inmóvil, y el cuerpo (σῶμα), que fluye y cambia. Dice Numenio:

“Ciertamente, si, por un lado, lo que es es eterno totalmente por todas partes e inmutable y de ningún modo en ninguna parte sale de sí mismo sino que permanece del mismo modo y está firme igualmente, esto sin duda sería lo ‘aprehendido por medio de la intelección con ayuda de la razón’. Si, por otro lado, el cuerpo fluye y es llevado por el cambio directamente, se escapa y no es. A partir de esto, ¿no es mucha locura no [decir] que esto no sea indefinido y opinado por medio de la opinión sola y, como dice Platón, ‘lo que se genera y perece pero jamás es realmente’.”¹⁰⁴

El fragmento comienza nuevamente tomando como premisa el carácter eterno (ἀίδιον) de lo que es y resaltando una serie de características que ya veíamos aparecer

¹⁰⁴ Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδιόν τε ἐστὶ καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένοι δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, τοῦτο δήπου ἂν εἴη τὸ τῆ ἵσθησι μετὰ λόγου περιληπτόν. Εἰ δὲ τὸ σῶμα ρεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθὺ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν. Ὅθεν οὐ πολλὴ μανία μὴ οὐ τοῦτο εἶναι ἀόριστον, δόξη δὲ μόνη δοξαστὸν καί, ὡς φησι Πλάτων, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; (fr. 8, 2-9).

en los fragmentos anteriores: es inmutable (ἄτρεπτον), no sale de sí mismo (οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἕξιτάμενον ἐξ ἑαυτοῦ),¹⁰⁵ permanece del mismo modo (μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ), está firme igualmente (ὡσαύτως ἔστηκε). Esta inmutabilidad y permanencia de lo que es es lo que permite que sea captado por medio de la νόησις con el auxilio del λόγος. Ahora bien, si en el fragmento anterior la dicotomía era la misma que aparecía en el diálogo platónico entre τὸ ὄν y τὸ γινόμενον o entre τὸ ὄν y γένεσις, aquí el segundo miembro de la disyunción es el cuerpo (τὸ σῶμα), que fluye y está sujeto al cambio y que, por oposición a lo que es, aquí se dice que no es (οὐκ ἔστιν). Si en el fragmento anterior la oposición entre τὸ ὄν y γένεσις llevaba a caracterizar, por la contraposición, a lo que es como ἀγέννητον, aquí aparece la contrapartida: si el cuerpo es lo que se diferencia de lo que es, es justo caracterizarlo como algo que no es. Y este cuerpo que fluye y es indefinido (ἀόριστον)¹⁰⁶ es lo que Platón caracterizó como “opinable”¹⁰⁷ y “lo que se genera y perece pero jamás es realmente”. Por otra parte, dado que en los fragmentos 6 y 7 se había equiparado a lo que es con lo ἀσώματον, también por este motivo se justifica que aquí, por contraposición, se caracterice a lo que se genera como τὸ σῶμα.

Sin embargo, la introducción de este vocabulario por parte de Numenio es importante, ya que en ninguno de los fragmentos citados del *Timeo* aparecía esta caracterización de lo que es como incorpóreo y de lo que se genera como cuerpo. Este elemento sí aparece más adelante en el diálogo: en 28b6-8, Timeo argumenta que el universo ha sido generado porque es visible y tangible a causa de que tiene un cuerpo y, por lo tanto, es sensible. Pero, aun cuando la equiparación de lo que se genera con el cuerpo es perfectamente deducible a partir de este pasaje posterior, es importante señalar que no es un texto que Eusebio haya citado. Sin embargo, como ya he señalado, la contraposición σῶμα - ἀσώματον sí aparecía en su comentario de los pasajes bíblicos citados al comienzo del capítulo 9. Por lo tanto, estos pasajes de

¹⁰⁵ Respecto de esta expresión y su formulación equivalente en el fr. 6, cf. O’Meara (1976: 123, n. 11) donde se resaltan los paralelos que aparecen en las *Enéadas* de Plotino, principalmente en VI 5, 3, 1-2. Hadot (1968: 291, n.1), por su parte, ya había marcado el paralelo con VI 7, 27, 21.

¹⁰⁶ Esta nota es importante ya que, como veremos en el Capítulo II, Numenio dirá que la materia, identificada con la díada, es indefinida. La tensión y la ambigüedad entre cuerpo y materia es algo que se mantendrá a lo largo del análisis de toda la obra conservada de Numenio.

¹⁰⁷ Numenio aquí, al decir que es “opinable por medio de la opinión sola” (δόξη δὲ μόνη δοξαστὸν), no está siendo del todo fiel al texto platónico que él mismo ha citado en el fragmento 7, ya que la opinión opina “con la ayuda de la sensación irracional” (μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου).

Numenio donde aparece este vocabulario de modo explícito le sirven a Eusebio para conectar, aunque sea de modo implícito, los textos platónicos citados con la interpretación que él ha propuesto de los pasajes escriturarios.¹⁰⁸

No obstante, las líneas finales del fragmento que cierran este primer bloque de textos numenianos permiten entender aún mejor los motivos por los cuales Eusebio ha elegido citar aquí a Numenio. Dice el texto:

“Ciertamente Numenio interpreta claramente a la vez estos dichos de Platón y los de Moisés mucho antes. En efecto, justamente se divulga aquella sentencia sobre él, a causa de la cual se recuerda que dice: ‘¿pues qué es Platón sino un Moisés que habla ático?’.”¹⁰⁹

Creo que esta última referencia a este λόγιον de Numenio es clave para entender el modo en que Eusebio concibe la estructura general de estos capítulos, que bien puede entenderse a la luz de esta afirmación numeniana: puesto que Numenio ha visto la dependencia de Platón respecto de Moisés y ha interpretado los pasajes platónicos del modo en que lo ha hecho, Eusebio ha interpretado en el capítulo 9 las palabras de Moisés y de Salomón del modo en que lo ha hecho, de manera de poder citar a Numenio en el capítulo siguiente y, de este modo, cumplir su objetivo de mostrar la consonancia entre el pensamiento judeo-cristiano y la filosofía platónica. A riesgo de exagerar la importancia de Numenio en esta empresa conciliatoria de Eusebio, considero que es importante tener en cuenta esta manera específica en la que se pueden entender retroactivamente estos capítulos a la luz de esta cita con la que se cierra la secuencia de fragmentos de Numenio en el capítulo 10.

¹⁰⁸ Para una interpretación un poco diferente, cf. Favrelle (1982: 308-312) quien, a pesar de estar traduciendo el texto de Eusebio, en su comentario sobre el papel de Numenio como posible influencia de su interpretación de los textos platónicos, no toma en cuenta las distintas secciones de la *PE* donde aparecen las citas de los fragmentos de Numenio. Sus reflexiones al respecto son una buena muestra de los resultados del esfuerzo por *contraponer* el texto de Numenio, reconstruido como una unidad a partir de los fragmentos conservados, a la utilización que de ellos hace Eusebio, para evaluar su justeza o no. Por mi parte, creo que esa es una empresa condenada al fracaso, ya que la fidelidad o no de determinada interpretación que realiza Eusebio de los textos de Numenio está basada en otros fragmentos, también transmitidos por Eusebio, sólo que en otra sección de su obra y poniéndolos en correspondencia con otros textos.

¹⁰⁹ Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. Εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται δι’ οὗ φάναι μνημονεύεται· ‘Τί γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;’ (fr. 8, 9-13). Esta misma frase ya había sido atribuida a Numenio por Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 22, 150, 4) y el propio Eusebio había citado este pasaje de Clemente en el Libro IX, 6, 9. Para una historia de su aparición en autores posteriores, cf. el comentario de Petty (2012: 140-141) a este fragmento. Cf. también Whittaker (1967), Edwards (1990a) y Burnyeat (2005: 143-148).

C. El capítulo 11: Plutarco

Al final del capítulo 10, luego de haber concluido con las citas de Numenio, Eusebio declara que Plutarco también ha desplegado largamente este mismo pensamiento, reuniendo lo dicho por los filósofos y lo dicho por los hebreos.¹¹⁰ Y tras esta declaración respecto de Plutarco, Eusebio cita dos textos bíblicos: *Malaquías* 3, 6, donde Dios dice que él no cambia, y *Salmos* 101, 28, donde se afirma respecto de Dios: “Tú eres el mismo (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ) y tus años no pasan”.¹¹¹ Eusebio equipara lo dicho en estos pasajes con las palabras de *Éxodo* 3, 14, citadas en el capítulo 9. Sin duda, estas nuevas referencias bíblicas posibilitan una reflexión sobre la noción de eternidad, por medio de la negación del cambio, en relación con el ser de Dios, tal como habíamos visto que ocurría en el segundo pasaje del *Timeo* (37e3-38a2) citado en el capítulo 9 y con los fragmentos de Numenio citados en el capítulo 10. Y para Eusebio el texto de Plutarco del Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς permite una interpretación semejante.¹¹²

El capítulo 11, por consiguiente, consiste en una larga cita de este texto (la sección 391A-393B), que pertenece al discurso de Amonio. Me referiré brevemente a los principales puntos que aparecen en esta cita, y que permiten relacionar lo dicho aquí con los fragmentos de Numenio citados en el capítulo anterior.¹¹³

El pasaje comienza señalando que el Εἰ del oráculo délfico no significa ni un número, ni un orden, ni una conjunción, sino el modo perfecto de referirse y de saludar al dios. La referencia que sigue a la máxima γνῶθι σαυτὸν del oráculo y la respuesta que se da al dios, “eres”(εἶ), son un primer punto importante en este texto,

¹¹⁰ Θέα δὲ πρὸς τοῦτοις εἰ μὴ τὸν παρόντα νοῦν ἐπὶ πλεῖον καὶ ὁ Πλούταρχος ἐξαπλῶν συντρέχει ἂν ταῖς τε προκειμέναις φωναῖς τῶν φιλοσόφων καὶ ταῖς αὐθις Ἑβραίων κειμέναις ἐν ἐτέραις θεολογίαις (PE XI, 10, 15, 1-4).

¹¹¹ δι’ ὧν τοτὲ μὲν εἰσάγεται λέγων ὁ χρηματίζων θεός· “Διότι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι” · τοτὲ δ’ εἶς αὐτὸν ἀφορῶν ὁ προφήτης ἀποτείνεται, ὅτι δὴ τὰ μὲν ὄρατὰ πάντα τραπεὶη ἂν ποτε καὶ μεταβληθῆι, “σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι.” (PE XI, 15, 4-16, 4).

¹¹² Σκόπει γοῦν εἰ μὴ ὡς ἐν προτάσει τοῦ τε παρὰ Μωσεῖ φήσαντος “ἐγὼ εἰμι ὁ ὦν” καὶ τοῦ “ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι” καὶ τοῦ “σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ” δόξαι ἂν ὁ Πλούταρχος ἐν τῷ Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς τὴν διάνοιαν ὑφερμηνεύειν, τάδε λέγων πρὸς λέξιν· (PE XI, 10, 16, 4-8).

¹¹³ Para una investigación sobre las posibles fuentes neopitagóricas de este discurso, cf. Whittaker (1969c: 185-192). Por otra parte, un análisis detallado del contenido del texto aparece en Ferrari (1995: 51-62).

ya que Eusebio ve sin duda aquí una alusión a los pasajes bíblicos citados sobre el final del capítulo anterior. Esta expresión, continúa diciendo el pasaje, es la manera verdadera (ἀληθής), no falsa (ἄψευδής) y única (μόνη) de referirse al dios único.¹¹⁴ La aparición del adjetivo μόνος que caracteriza tanto a este saludo al dios como al dios mismo es un elemento que permite relacionar este texto con el capítulo 13, al que nos referiremos luego, en el que se trata el tema de la unidad del θεὸς μόνος. También es un apelativo que veremos aparecer repetidamente en los fragmentos de Numenio citados en capítulos posteriores.

A continuación, por contraposición a este dios que es, el texto describe la naturaleza mortal (θνητὴ φύσις) como algo que no participa para nada del ser y, por lo tanto, está en constante cambio, lo cual explica la referencia que sigue a Heráclito y su tesis del flujo. La caracterización de la γένεσις como algo completamente opuesto al ser y totalmente inestable está en consonancia con una interpretación bastante radical del primer pasaje del *Timeo* (27d6-28a4) citado por Eusebio en el capítulo 9. El cambio a lo largo de la vida del hombre (embrión, recién nacido, niño, muchacho, joven, adulto, hombre maduro y viejo) es el ejemplo que se ofrece de esta total inestabilidad: en cada una de estas etapas se produce la muerte y la destrucción del ser anterior. Pero no solo cambiamos respecto de la sustancia, sino también respecto de nuestras afecciones, nuestros discursos, nuestra forma y nuestros pensamientos. Es la αἴσθησις la que nos engaña haciéndonos creer, por el desconocimiento de lo que es (ἀγνοία τοῦ ὄντος), que las apariencias (τὸ φαινόμενον) existen.¹¹⁵

¹¹⁴ Οὔτε οὖν ἀριθμὸν οὔτε τάξιν οὔτε σύνδεσμον οὔτε ἄλλο τῶν ἐλλιπτῶν μορίων οὐδὲν οἶμαι τὸ γράμμα σημαίνει· ἀλλ' ἔστιν αὐτοτελὴς τοῦ θεοῦ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις, ἅμα τῷ ῥήματι τὸν φθεγγόμενον εἰς ἔννοιαν καθιστᾶσα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. Ὁ γὰρ θεὸς ἕκαστον ἡμῶν τῶν ἐνταῦθα προσιόντων οἷον ἀσπαζόμενος προσαγορεύει τὸ γινῶθι σαυτόν, ὃ τοῦ χαίρει δὴ οὐδὲν μεῖζον ἔστιν· ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεὸν εἶ φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶ προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. (*PE XI*, 11, 1-2).

¹¹⁵ Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως φθορᾶς καὶ γενέσεως γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὐτῆς· ἂν δὲ τὴν διάνοιαν ἐπερείση τις λαβέσθαι βουλόμενος, ὡσπερ ἡ σφοδρὰ περιδραξίς ὕδατος τῷ πιέζειν εἰς ταῦτο καὶ συναγειν διαρρέον ἀπόλλυσι τὸ περιλαμβανόμενον, οὕτω τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἐκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται, τῇ μὲν εἰς τὸ γινόμενον αὐτοῦ, τῇ δὲ εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδὲ ὄντως ὄντος δυνάμενος. Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ <τὴν αὐτὴν> ἔξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκιδνησι καὶ πάλιν συναγει, μᾶλλον δ' οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον, ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Ὅθεν οὐδὲ εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γινόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν, ἀλλ' ἀπὸ σπέρματος αἰεὶ μεταβάλλουσιν ἐμβρυον ποιεῖν, εἶτα βρέφος, εἶτα παῖδα, μειράκιον ἐφεξῆς, νεανίσκον, ἄνδρα, πρεσβύτην, γέροντα, τὰς πρώτας φθείρουσαν γενέσεις καὶ ἡλικίας ταῖς ἐπιγινόμενάς. Ἄλλ' ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον, ἤδη

Si, sobre la base de la distinción entre lo que es (τὸ ὄν) y lo que se genera (τὸ γινόμενον) del *Timeo* platónico (que Eusebio había puesto en relación con dos pasajes bíblicos en el capítulo 9), los fragmentos de Numenio del capítulo anterior se ocupaban de caracterizar a lo que es (τὸ ὄν) negándole los rasgos ligados al cambio y a la generación, aquí Plutarco parece estar haciendo más bien lo contrario: niega a la naturaleza mortal todo rasgo de estabilidad. Y, de este modo, su caracterización de lo sensible, mucho más minuciosa que en los textos citados de Numenio, parece ser también bastante más extrema y negativa.¹¹⁶

De todos modos, en lo que sigue, sí aparece una explicitación de los rasgos de “lo que es” muy similar a la que aparecía en los fragmentos de Numenio citados en el capítulo anterior.¹¹⁷ Lo que es realmente (ὄντως ὄν) es lo eterno (τὸ αἴδιον), inengendrado (ἀγένητον) e incorruptible (ἄφθαρτον), lo que no cambia en el tiempo. La caracterización del tiempo por contraposición a la eternidad que se realiza en este pasaje también recuerda a la del fragmento 5 de Numenio y esto se explica porque ambos textos tienen como base el mismo pasaje platónico: *Timeo* 37e3-38b2 (el segundo fragmento de los citados en el capítulo 9). El tiempo es algo móvil (κινητός); el

τοσοῦτους τεθνηκότες καὶ θνήσκοντες. Οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, ἕως θάνατος ἀέρι γένεσις, ἀλλ’ ἔτι σαφέστερον ἐπ’ αὐτῶν ἡμῶν· φθείρεται μὲν ὁ ἀκμάζων γενομένου γέροντος, ἐφθάρη δ’ ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα, καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον, ὃ δὲ χθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον· μένει δὲ οὐδὲ εἰς οὐδὲ ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γινόμεθα πολλοὶ, περὶ ἓν τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθαινούσης. Ἐπεὶ πῶς οἱ αὐτοὶ μένοντες ἐτέροις χαίρομεν νῦν, ἐτέροις πρότερον, τάναντία φιλοῦμεν καὶ μισοῦμεν καὶ θαυμάζομεν καὶ ψέγομεν, ἄλλοις χρώμεθα λόγοις, ἄλλοις πάθεσιν, οὐκ εἶδος, οὐ μορφήν, οὐ διάνοιαν ἔτι τὴν αὐτὴν ἔχοντες; Οὔτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκός οὔτε μεταβάλλων ὁ αὐτὸς ἂν εἴη. Εἰ δὲ ὁ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ’ ἔστιν ἀλλ’ <ῆ> ἐκ τοῦ αὐτὸν μεταβάλλειν, γινόμενος ἕτερος ἐξ ἐτέρου· ψεύδεται δὲ ἡ αἴσθησις ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον. (PE XI, 11, 3-9).

¹¹⁶ Cf. Ferrari (1995: 54-55), quien reconoce que en estas líneas Plutarco parece estar negando la relación de participación de las cosas sensibles en el ser. No obstante, este autor también señala que sobre el final del discurso (en 393D) sí se habilita la posibilidad de esta relación, ya que el mundo sensible es descrito como una imagen del ὄν-θεός. Sin embargo, esta parte del pasaje no aparece en la cita de Eusebio, que elige cortar el texto en un lugar estratégico para dejarnos la idea de una contraposición absoluta entre lo que es y lo sensible.

¹¹⁷ Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἴδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ὃ χρόνος οὐδεὶς μεταβολὴν ἐπάγει. Κινητὸν γὰρ τι καὶ κινουμένη συμφανταζόμενον ὕλη καὶ ῥέον αἰεὶ καὶ μὴ στέγον ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως ὁ χρόνος· οὗ δὲ τὸ μὲν ἔπειτα καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ἔσται λεγόμενον καὶ τὸ γέγονεν αὐτόθεν ἐξομολόγησις ἐστὶ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ ἐν τῷ εἶναι μηδέποτε γεγονὸς ἢ πεπαυμένον ἤδη τοῦ εἶναι λέγειν ὡς ἔστιν, εὐήθης καὶ ἄτοπον. Ἐν ὃ δὲ μάλιστα τὴν νόησιν ἐπερείδοντες τοῦ χρόνου τὸ ἐνέστηκε καὶ τὸ πάρεστι καὶ τὸ νῦν φθεγγόμεθα, τοῦτ’ αὖ πάλιν ἐκδυόμενος ὁ λόγος ἀπόλλυσιν· ἐκθλίβεται γὰρ εἰς τὸ μέλλον καὶ τὸ παρωχημένον, ὥσπερ αὐγὴ βουλομένοις ἰδεῖν, ἐξ ἀνάγκης διιστάμενον. Εἰ δὲ ταῦτα τῷ μετροῦντι πέπονθεν ἢ μετρομένη φύσις, οὐδὲ αὐτὴ μένον οὐδὲ ὄν ἐστι, ἀλλὰ γινομένη καὶ φθειρομένη κατὰ τὴν πρὸς τὸν χρόνον συννέμησιν. Ὅθεν οὐδὲν τοιοῦτον ἔστιν ἐπὶ τοῦ ὄντος λέγειν ὡς ἦν ἢ ἔσται· ταῦτα γὰρ ἐγκλίσεις τινὲς καὶ μεταβάσεις καὶ παραλλάξεις τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι μὴ πεφυκότος. (PE XI, 11, 10-13).

“antes”, el “después”, el “será” (τὸ ἔσται) y “lo que se ha generado” (τὸ γέγονεν) son no-ser (μὴ ὄν) y, por lo tanto, decir que estas cosas son es tonto (εὐήθεος) y absurdo (ἄτοπον). Por eso, nuestro λόγος no puede captar la naturaleza eterna que está detrás de expresiones como “lo que está firme” (τὸ ἐνέστηκε), “lo que está presente” (τὸ πάρεστι) y “lo [que es] ahora” (τὸ νῦν). Así, todo lo que es medido por el tiempo, termina compartiendo esta inestabilidad que lo caracteriza y, en consecuencia, no debemos decir que lo que es “era” (ἦν) o “será” (ἔσται), ya que esto implicaría adjudicarle a lo que es el cambio propio de lo que se genera.

En la última parte del texto,¹¹⁸ se vuelve sobre la caracterización de dios que existe no en el tiempo sino según la eternidad (κατὰ τὸν αἰῶνα), que es inmóvil (ἀκίνητος) y atemporal (ἄχρονος); nada es anterior ni posterior a ella, ni futuro ni pasado, ni más antiguo, ni más joven (una clara alusión a las líneas de *Timeo* 38a2-5). Por eso, el dios que es uno (εἷς) “completa lo que es siempre con un único ahora” (ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε). Esta descripción de la eternidad como un “siempre” que no implica duración sino un solo presente, “un único ahora”, parece estar justificada por la unidad de dios. Y, por eso, hay que saludar al dios diciendo “eres” (εἶ) o, como como hacen “algunos de los antiguos” (ἔνιοι τῶν παλαιῶν),¹¹⁹ diciendo “eres uno” (εἶ ἓν). El paso del masculino εἷς al neutro ἓν no es inocente sino que es la contrapartida de la identificación de la divinidad personal (θεός) con el principio impersonal τὸ κατ’ αὐτὸ ὄντως ὄν.¹²⁰ Y, por eso, el fragmento citado por Eusebio concluye: “es necesario que lo que es sea uno, así como [es necesario] que lo uno [sea] ser” (ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἓν). La mutua convertibilidad entre τὸ ὄν y τὸ ἓν parece ser, para

¹¹⁸ Ἄλλ’ ἔστιν ὁ θεός, εἰ χρή φάναι, καὶ ἔστι κατ’ οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἔστιν οὐδὲ ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ’ εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε· καὶ μόνον ἔστι τὸ κατ’ αὐτὸ ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ’ ἐσόμενον οὐδὲ ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον. Οὕτως οὖν αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσαγορεύειν <εἶ> ἢ καὶ νῆ Δί’, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν, εἶ ἓν. Οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖον ἔστιν ὡς ἡμῶν ἕκαστος, ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι γινομένων ἄθροισμα παντοδαπὸν καὶ πανηγυρικῶς μεμιγμένον· ἀλλ’ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἓν· ἢ δ’ ἑτερότης διαφορᾶ τοῦ ὄντος εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος. (PE XI, 11, 14-15).

¹¹⁹ Se trata probablemente de una alusión a Jenófanes (Aristóteles, *Metafísica* A 986b24-25: τὸ ἓν εἶναι φησιν τὸν θεόν) o quizás, más precisamente, a la reinterpretación que Eudoro habría hecho de Jenófanes. Cf. Ferrari (1995: 57-61).

¹²⁰ Cf. Whittaker (1969c: 189) y Ferrari (1995: 55-57).

Eusebio, un punto central de este pasaje ya que decide terminar aquí su cita.¹²¹ Dada la equiparación entre τὸ ὄν y ὁ θεός que, como vimos, viene operando desde el comienzo mismo del capítulo 9, esto no llama la atención y explica, en buena medida, el tema del capítulo 13, que permite poner en correspondencia este pasaje de Plutarco con pasajes bíblicos y platónicos que también se refieren a la unidad divina. Pero antes de pasar a este tema, Eusebio se ocupará de otra característica de dios: su inefabilidad.

D. Los capítulos 12 y 13: Sobre la inefabilidad y la unidad divinas

Los capítulos 12 y 13 operan una suerte de transición desde la investigación sobre lo que es hacia la investigación sobre dios, causa primera. La correlación entre ontología y teología, como hemos visto, es uno de los pilares de la interpretación que Eusebio ha avanzado ya en los capítulos anteriores, pero que seguirá desplegando en los capítulos siguientes. El texto de Plutarco citado en el capítulo anterior, de hecho, contenía una reflexión en este sentido. Y Numenio también será, como veremos, un autor clave para poder establecer dicha correlación.

En el capítulo 12 se aborda el tema de la inefabilidad divina (ὄτι ἄρρητον τὸ θεῖον). Eusebio señala que Moisés y todos los profetas hebreos enseñaron que lo divino es inefable (ἄρρητον εἶναι τὸ θεῖον διδάσκων) y, para mostrar el modo en que Platón acuerda (συμφώνως) con ellos, cita el famoso pasaje de la *Carta VII* (341c6-d2).¹²² Allí Platón insiste en que hay determinados asuntos que no pueden ser expresados de ningún modo (Ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶ) y utiliza la imagen de la luz o la “chispa” que de repente (ἐξαίφνης) se produce en el alma, para ilustrar este modo de aprehensión súbita de aquellas cuestiones que no pueden ser dichas ni enseñadas.¹²³

¹²¹ La referencia final a la alteridad (ἐτερότης), que por diferenciación respecto del ser produce la γένεσις a partir del no ser, insiste una vez más en la absoluta contraposición entre lo que es y lo que no es y ubica a lo generado de modo absoluto en esta segunda categoría.

¹²² Μωσέως καὶ τῶν παρ'Ἑβραίοις προφητῶν ἀπάντων ἄρρητον εἶναι τὸ θεῖον διδασκόντων καὶ τῆς ἄρρητου προσηγορίας τὸ σύμβολον διὰ τῆς παρ'αὐτοῖς ἀνεκφωνήτου σημειώσεως ὑποφαινόντων, τούτοις καὶ ὁ Πλάτων συμφώνως αὐτοῖς ῥήμασιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιστολῇ οἷά φησιν ἄκουε· “Ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει”. (PE XI, 12, 1-2).

¹²³ Para un análisis de el contenido de la “digresión epistemológica” de la *Carta VII* (a la que pertenece el pasaje citado) y su posible origen medioplatónico, cf. Tarrant (1983: 75-103).

Eusebio aprovecha esta metáfora lumínica para remitir a dos pasajes de los *Salmos* (4, 7 y 35, 10) donde aparece esta misma imagen.¹²⁴

A continuación, en el capítulo 13, Eusebio se ocupa de otro tema en el que Platón y Moisés coinciden: que dios solo/único es uno (ὅτι θεὸς εἷς ἐστὶ μόνος). Aquí Eusebio comienza con la cita de *Deuteronomio* 6, 4 donde se dice que “el Señor es uno” (κύριος εἷς ἐστὶ),¹²⁵ y luego cita tres textos platónicos (*Timeo* 31a1-5, *Carta XIII* 363b1-6 y *Leyes IV* 715e7-716b5).¹²⁶ En el pasaje del *Timeo* Platón establece la existencia de un único cielo (εἷς οὐρανός), puesto que ha sido creado de acuerdo al modelo (κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος). Eusebio interpreta estas palabras en sentido teológico, como el reconocimiento de un dios único (Δῆλος δὲ ἐστὶν ἓνα θεὸν), justificando de este modo el monoteísmo platónico.¹²⁷ El pasaje de la *Carta XIII*, a su vez, establece una diferenciación entre las cartas que Platón ha escrito seriamente, que van encabezadas con el singular θεός, y aquellas que no son serias y que, por lo tanto, están encabezadas por el plural θεοί.¹²⁸ La seriedad de las cartas en el primer caso está garantizada por la mención de un dios uno, que coincidiría con la verdadera doctrina platónica. En cambio, en el extenso pasaje del Libro IV de *Leyes* citado a continuación, no hay una referencia explícita a la unicidad divina, sino que más bien aparece una caracterización de dios que Eusebio se ocupará de poner en correspondencia con textos bíblicos. Platón se refiere allí a un ἀρχαῖος λόγος, que es interpretado por Eusebio como una fuente hebrea que Platón no menciona.¹²⁹ De este modo, el capítulo se cierra con casi una docena de breves citas bíblicas, que Eusebio se ocupa de poner en correspondencia con elementos mencionados en el pasaje de *Leyes* citado anteriormente.¹³⁰

Una particularidad de estos dos capítulos, que los diferencia tanto de la sección anterior cuanto de la que vendrá, es que aquí Eusebio no se refiere a ningún intérprete para aclarar estos textos y se contenta con la sola referencia a Platón y a los pasajes

¹²⁴ Cf. PE XI, 12, 2, 5-8.

¹²⁵ Μωσέως περὶ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ φήσαντος: “Ἄκουσ, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ὑπῶν, κύριος εἷς ἐστὶ.” (PE XI, 13, 1).

¹²⁶ Cf. Favrelle (1982: 345-348), quien resalta la originalidad de Eusebio en la utilización de estos textos para la justificación del monoteísmo platónico, pero a la vez señala como posibles antecedentes las interpretaciones de Justino y Atenágoras.

¹²⁷ Cf. PE XI, 13, 2-3.

¹²⁸ Cf. PE XI, 13, 4.

¹²⁹ Cf. PE XI, 13, 5 y el comentario a este pasaje que hace Favrelle (1982: 118-119, n.1).

¹³⁰ Cf. PE XI, 13, 6 y la lista de *Fontes* que aparece *ad loc.* en la edición de Favrelle.

bíblicos. Sin embargo, veremos que varios fragmentos de Numenio citados en el capítulo 17, a propósito del tratamiento de la causa segunda, abordan tanto el tema de la inefabilidad cuanto el de la unidad divina.¹³¹

I. 1. 3. Los fragmentos en la sección “sobre la causa segunda”

A. Los capítulos 14 y 15: Los hebreos y Filón

Al comienzo del capítulo 14 Eusebio declara que, tras haber llegado a un acuerdo “sobre la causa primera del todo” (περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου),¹³² es necesario examinar “la cuestión de la causa segunda (τὰ περὶ τοῦ δευτέρου), que los oráculos de los hebreos enseñan que es “λόγος de Dios” (θεοῦ λόγος) y “Dios [nacido] a partir de Dios” (θεὸς ἐκ θεοῦ).¹³³ La primera referencia a esta causa segunda aparece en boca de Moisés, cuando habla de “dos Señores” (δύο κύριοι) en *Génesis* 19, 14 (κύριος παρὰ κυρίου). La siguiente mención reproduce las palabras de David, profeta y rey de los hebreos, quien también ha hablado de dos κύριοι en *Salmos* 109, 1 (Ἔϊπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου). Eusebio interpreta que el primer κύριος de estos pasajes se refiere al Dios supremo (ἀνωτάτω θεός), mientras que el segundo κύριος se refiere al Dios segundo, a quien (en el segundo pasaje) se le concede la derecha de la divinidad inengendrada (τὰ δεξιὰ τῆς ἀγεννήτου θεότητος).¹³⁴ La siguiente cita corresponde a otro pasaje de *Salmos* (32, 6) donde se dice que los cielos fueron establecidos por el λόγος del Señor (Τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν) y Eusebio interpreta este texto diciendo que el λόγος del Padre es el demiurgo del universo (Λόγος τοῦ Πατρὸς δημιουργικὸς τῶν ὄλων).¹³⁵ Por otra parte

¹³¹ Especialmente los fragmentos 11 y 12, que son los primeros citados en el capítulo 18.

¹³² Sin duda esta causa primera es el dios uno e inefable de los capítulos anteriores, identificado con lo que es.

¹³³ Τὰ μὲν δὴ περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου τοῦτον ἡμῖν ἀνωμολογήσθω τὸν τρόπον. Ἐπίσκεψαι δὲ καὶ τὰ περὶ τοῦ δευτέρου, ὃν δὴ θεοῦ λόγον καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ εἶναι τὰ Ἑβραίων παιδεύει λόγια (PE XI, 14,1). Para un análisis sistemático de los textos del platnismo medio, y entre ellos los de Numenio, que están a la base de la concepción del *lógos* en Eusebio, cf. Ricken (1967: 341-358).

¹³⁴ Cf. PE XI, 14, 2-3.

¹³⁵ Cf. PE XI, 14, 4.

el carácter salvífico del λόγος es puesto de manifiesto, según Eusebio, en *Salmos* 106, 20 (Ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ ἰάσατο αὐτούς).¹³⁶

A continuación, Eusebio cita las palabras de Salomón, que se refiere al λόγος llamándolo σοφία en *Proverbios* 8, 12 (Ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνωσα βουλήν, καὶ γνῶσιν καὶ ἔννοιαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην), y en *Proverbios* 8, 22-25 señala que ha sido creada por el Señor “como principio de su camino hacia sus obras” (Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ).¹³⁷ Nuevamente Salomón, en *Proverbios* 3, 19, dice que Dios asentó la tierra en la sabiduría y preparó el cielo en la prudencia (Ὁ θεὸς ἐν τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, ἠτοίμασε δὲ οὐρανοὺς ἐν γρονθήσει). Por otra parte, en *Sabiduría* 7, 21, dice que la σοφία es la artesana que le enseñó acerca de todas las cosas (ἢ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέ με σοφία) y en *Sabiduría* 6, 22 dice que va a explicar qué es la σοφία y cómo se ha generado (Τί δέ ἐστι σοφία καὶ πῶς ἐγένετο).¹³⁸ El tema de la generación de esta causa segunda, identificada en este pasaje con la σοφία, será –como veremos– un rasgo importante para resaltar la coincidencia con la doctrina platónica, tal como es explicada por los intérpretes mencionados por Eusebio.

El pasaje que cierra este *dossier* de textos escriturarios reunidos por Eusebio en relación con la noción de “causa segunda” es el único citado en extenso y es, sin duda, el más ilustrativo, puesto que en él aparecen una serie de epítetos y atributos de la sabiduría. Dice el texto de *Sabiduría* 7, 22- 26:

“Pues ella (la sabiduría) es espíritu intelectual, santo, único, multifacético, sutil, ágil, penetrante, inmaculado, capaz de todo, custodio de todo y que avanza a través de todos los espíritus, los intelectivos, los puros, los más sutiles. Pues la sabiduría es lo más móvil de todo movimiento. Se extiende y avanza a través de todo porque es la más pura. Pues es el aliento de la potencia de Dios y la efusión absoluta del esplendor del todopoderoso. Por esto nada que ha sido manchado aparece ante ella. Pues es el resplandor de la luz eterna y espejo impecable de la actividad de Dios e imagen de su bondad. Y se extiende de un límite a otro firmemente y administra todas las cosas diligentemente.”¹³⁹

¹³⁶ Cf. *PE XI*, 14, 5.

¹³⁷ Cf. *PE XI*, 14, 6-7.

¹³⁸ Cf. *PE XI*; 14, 8-9.

¹³⁹ “Ἔστι γὰρ αὕτη πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. Πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία. Διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. Ἀμίς γὰρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς. Διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμολυσμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστι φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπρον

Creo que es relevante resaltar en este pasaje la noción de movimiento aplicada a la σοφία porque, como veremos, la contraposición movimiento-reposo jugará un papel importante en algunos de los fragmentos de Numenio que se refieren al segundo dios y su relación con el primero. También aparece la metáfora lumínica que veíamos en el capítulo anterior a propósito del pasaje de la *Carta VII* de Platón y la noción de imagen para explicar la relación entre la σοφία y la bondad divina (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος θεοῦ).¹⁴⁰ Por último, este pasaje resalta el papel activo de la σοφία en la administración del universo, tema que también será recurrente en los capítulos siguientes.

Vemos, de este modo, que el vocabulario bíblico que Eusebio interpreta como refiriéndose a esta causa segunda está compuesto principalmente por los términos κύριος (cuando está repetido), λόγος y σοφία. Pero también hemos visto aparecer, en la interpretación de Eusebio, la caracterización de δημιουργικός como un epíteto del λόγος, con la clara intención de insertar ya desde ahora un vocabulario platónico. Por otra parte, también aparece la caracterización de la causa primera en como πατήρ, denominación que veremos reaparecer una y otra vez en los textos citados en los capítulos siguientes.

Sin embargo, según señala Eusebio sobre el final de este capítulo 14, estos textos bíblicos deben ser explicados y, para ello, utilizará los comentarios de Filón, el hebreo, quien los ha interpretado del modo más claro.¹⁴¹ Así, en el capítulo 15, aparecen las citas de aquellos pasajes de la obra de Filón que, según él, sirven para explicar los pasajes bíblicos citados y aclarar la naturaleza de esta causa segunda. Las citas corresponden al tratado *De confusione linguarum* (comentario del pasaje del Génesis 11, 1-9),¹⁴² y no es difícil notar el motivo de la elección: el vocabulario que aparece en los pasajes seleccionados se corresponde con el que aparecía en las citas

ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς". (PE XI, 14, 10, 1-13).

¹⁴⁰ Eusebio se ocupará de la identificación de Dios con el bien en el capítulo 21 y 22 de este Libro XI. En este último aparecerá un tercer bloque de fragmentos de Numenio que analizaremos en la sección siguiente.

¹⁴¹ τὴν δὲ τοῦ δόγματος διάνοιαν Φίλων ὁ Ἑβραῖος λευκότερον ἐρμηνεύων τοῦτον παρίστησι τὸν πρότον· (PE XI, 18, 10, 13-15).

¹⁴² Sin embargo, Eusebio confunde esta obra con el *Quod deterius potiori insidiari soleat* (comentario al Génesis 4, 8-15), del que más adelante dice que están tomados estos pasajes. Cf. PE XI, 15, 7.

bíblicas del capítulo anterior. Así, el primer texto habla de “el λόγος más sagrado” (ὁ ἱερώτατος λόγος) como imagen (εἰκόν).¹⁴³ En el segundo texto citado se habla del “hijo de Dios” (υἱὸς θεοῦ), del “λόγος nacido primero de Él” (πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος), “el más antiguo de los ángeles” (ὁ ἀγγέλων πρεσβύτατος) y se nos dice que se lo llama “principio, nombre de Dios, λόγος, hombre según la imagen e Israel, el vidente” (ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ’ εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄρων Ἰσραήλ). A continuación aparece una importante consideración del papel de esta causa segunda en relación con los hombres, cuando afirma que “si bien no somos llamados adecuadamente hijos de Dios” (εἰ μὴ πω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι), sí al menos somos “[hijos] de su imagen invisible, del λόγος más sagrado; pues imagen de Dios es el λόγος, el más antiguo” ([παῖδες] τῆς ἀειδοῦς εἰκόνας αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος).¹⁴⁴ La identificación de esta causa segunda con el λόγος filoniano permite a Eusebio relacionarla con la noción de imagen de Dios, que opera como una suerte de intermediario entre Dios y los hombres, que son, por lo tanto, imagen de una imagen.

Finalmente, el último pasaje filoniano citado explica la aplicación del nombre Ἀνατολή (“amanecer” o “levantar”),¹⁴⁵ y dice que “el padre del universo ha hecho levantar al hijo más antiguo, al que nombró, por otra parte, como nacido primero” (τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε). Y la cita termina con una consideración muy importante, ya que allí Filón utiliza un vocabulario que, como veremos, es muy afín al de los platónicos que Eusebio citará en los capítulos siguientes. Dice el texto: “Y el engendrado imitando los caminos del padre, mirando hacia los paradigmas como los arquetipos de aquél dio forma a las ideas” (Καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα τὰ ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἶδη).¹⁴⁶ La aparición de un vocabulario ligado a la relación filial (πατήρ - πρωτόγονος = υἱός) y a la generación (ὁ γεννηθεὶς) es de suma importancia ya que reaparecerá en los textos de Platón y de sus

¹⁴³ Εὐπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρείαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὄν ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον λόγον. (PE XI, 15, 1 = De confus. 97).

¹⁴⁴ Cf. PE XI, 15, 2-4 = De confus. 146-147.

¹⁴⁵ Filón en este texto (De confus. 62-63) está explicando el pasaje de Zacarías 6,12.

¹⁴⁶ Cf. PE XI, 15, 5-6. Aunque traduzco el término εἶδος al final de este pasaje como “idea” tal vez no tenga aquí el significado técnico que le ha otorgado Platón, sino el sentido primero de “figura” o “aparición” (así traduce Favrelle *ad loc.*).

comentadores que se citarán a continuación. Lo mismo ocurre con la noción de paradigma e imitación. Filón es sin duda un gran eslabón en este esfuerzo de unir pensamiento judeo-cristiano y platonismo; sólo llama la atención que Eusebio no lo haya citado más extensamente en este libro.¹⁴⁷

B. Los capítulos 16 y 17: Platón y Plotino

En el capítulo 16 Eusebio pasa a exponer la correspondencia entre el pensamiento hebreo y la filosofía platónica. Los textos elegidos en este caso son un pasaje del *Epínomis* 986c1-7, donde se habla de “el λόγος más divino entre todas las cosas” (λόγος ὁ πάντων θεϊότατος) que ha ordenado (ἔταξε) el κόσμος,¹⁴⁸ y otro de la *Carta VI* (323c7-d6): las famosas líneas finales en las que se distingue un “dios conductor de todas las cosas, no sólo de las que son sino también de las futuras” (ὁ πάντων θεὸς ἡγεμὼν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων) y un “señor padre del conductor y de la causa” (τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατήρ κύριος).¹⁴⁹ La semejanza con el vocabulario de los capítulos anteriores es patente: la denominación de πατήρ y κύριος, así como también la caracterización de esta causa segunda como λόγος, aparecía en los textos bíblicos y de Filón. También es importante la aparición de la noción de αἴτιον en relación con este dios conductor, ya que es justamente el vocabulario que viene empleando Eusebio en todos estos capítulos al hablar de “causa segunda”. Por último, hay que señalar la caracterización de “conductor” (ἡγεμῶν) y su relación con el papel en el ordenamiento del κόσμος, al que alude el pasaje del

¹⁴⁷ Esto es en parte explicado por Eusebio al final del capítulo 15 cuando dice que ya se ha ocupado antes de la noción de causa segunda en el pensamiento hebreo (*PE VII*, 12-14) (aunque sin intentar mostrar allí la consonancia con la filosofía platónica, como es el caso en el Libro XI) y, por eso, considera que lo dicho en este capítulo ya es suficiente. Cf. *PE XI*, 15, 7.

¹⁴⁸ “Καὶ τιμὰς ἀποδιδῶμεν μὴ τῷ μὲν ἐνιαυτόν, τῷ δὲ μῆνα, τοῖς δὲ μὴ τινα μοῖραν τάττωμεν μηδὲ τινα χρόνον, ἐν ᾧ διεξέρχεται τὸν αὐτοῦ πόλον, συναποτελῶν κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος· ὃν ὁ μὲν εὐδαίμων πρῶτον μὲν ἐθαύμασεν, ἔπειτα δὲ ἔρωτα ἔσχεν τοῦ καταμαθεῖν ὅποσα θνητῆ φύσει δυνατά” (*PE XI*, 16, 1). Cabe señalar la desaparición del ὁρατόν después del θεϊότατος (c3) en esta cita, lo que cambia en gran medida la interpretación del pasaje y habilita la lectura de Eusebio.

¹⁴⁹ “Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν πάντας ὑμᾶς τρεῖς ὄντας ἀναγνῶναι χρή, μάλιστα μὲν ἀθρόους, εἰ δὲ μὴ, κατὰ δύο, κοινῇ κατὰ δύναμιν ὡς οἷόν τέ ἐστι πλειστάκις, καὶ χρῆσθαι συνθήκη καὶ νόμῳ [καὶ] κυρίῳ τούτῳ, ὃ ἐστι δίκαιον, ἐπομύντας σπουδῆ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῆ παιδιᾷ, καὶ τὸν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομύντας· ὃν, ἐὰν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων”. (*PE XI*, 16, 2).

Erínomis, que repiten un elemento importante de la caracterización de la σοφία en el pasaje que cierra el capítulo 14.

Y a continuación, Eusebio se pregunta retóricamente de dónde Platón podría haber sacado estas doctrinas: para él es indudable que “Platón ha seguido las doctrinas de los hebreos” (ὁ Πλάτων τοῖς Ἑβραίων ἐπηκουλουθηκέναι δόγμασιν) al postular “otro dios más poderoso que la causa de todas las cosas generadas (τοῦ πάντων τῶν γενητῶν αἰτίου κρείττων ἄλλος θεός) y “padre del conductor universal” (πατήρ τοῦ πανηγεμόνος). Y esta dependencia respecto de los hebreos también explica que en el pasaje de la *Carta VI* llame Κύριος al “padre del demiurgo” (Πατήρ τοῦ δημιουργοῦ).¹⁵⁰ Estas líneas nos proporcionan un buen resumen de las referencias mutuas entre los textos citados en estos capítulos. Al respecto, es interesante observar cómo Eusebio equipara el dios ἡγεμών de la *Carta VI* con el dios δημιουργός que claramente remite al *Timeo* (diálogo que Eusebio se cuida muy bien de no citar aquí, ya que en él no está para nada clara la distinción de un dios por encima del dios δημιουργός).¹⁵¹ En definitiva, la explicación que nos proporciona Eusebio en estas líneas claramente intenta poner de manifiesto una distinción entre dos divinidades que estaría establecida por Platón en estos textos, pero que él mismo habría tomado de la filosofía hebrea.

Ahora bien, los escasos pasajes platónicos aludidos en este capítulo deben ser complementados, a los ojos de Eusebio, con las explicaciones dadas por otros platónicos, que deben servir de “testigos” (μάρτυροι) del pensamiento del filósofo y de la solidez de la interpretación dada por Eusebio. El primer testigo invocado es justamente Plotino y su tratado *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (*Enéada V 1 [10]*),¹⁵² del que aparecen citadas cinco secciones en el capítulo 17.¹⁵³

¹⁵⁰ Cf. *PE XI*, 16, 3.

¹⁵¹ De todos modos, en la segunda parte de este Capítulo I, a partir del análisis de dos testimonios de Proclo, veremos la manera en que Numenio pudo haber realizado una diferenciación entre tres dioses basándose en dos pasajes del *Timeo* platónico.

¹⁵² Εἰ δὲ καὶ ἐτέρων ἡμῖν πάλιν μαρτύρων δεῖ εἰς ἀναμφίλεκτον παράστασιν τῆς τε τοῦ φιλοσόφου διανοίας καὶ τῆς τοῦ λόγου κατασκευῆς, ἐπάκουσον οἷά σοι Πλωτῖνος ἐν οἷς περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων συνέταξε διασαφεῖ γράφων (*PE XI*, 16, 4).

¹⁵³ Si bien esta es la única referencia a Plotino en este Libro XI, esta no es la única vez que Eusebio lo cita en la *PE*. En efecto, una importante sección del tratado IV 7 [2] (titulado *Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*) aparece citada en el Libro XV y, de hecho, el extenso fragmento transmitido allí por Eusebio sirve para completar una sección del texto ausente en la tradición directa de las *Enéadas*. Sobre este tema específico y para un análisis general de los tratados plotinianos citados por Eusebio en su *PE*, cf. Goulet-Cazé (2007: 63-97). Sobre las distintas hipótesis respecto de la procedencia del texto plotiniano que cita

Las citas en este capítulo 17 difieren bastante de las de los capítulos anteriores, ya que se trata de citas extensas y la intervención de Eusebio es casi nula.¹⁵⁴ Lo mismo sucederá en el capítulo siguiente con las citas de Numenio. Por otra parte, la causa de la elección de los textos de Plotino a ser citados parece ser clara, al menos en lo que respecta al último pasaje (el que corresponde al capítulo 8 del tratado V 1). En efecto, Plotino alude allí al mismo pasaje de la *Carta VI* citado por Eusebio en el capítulo 16. Sin embargo, previamente Eusebio cita pasajes de tres capítulos anteriores de este mismo tratado y, respecto de estos textos, no es tan clara la relación con las citas platónicas precedentes; de hecho, parecen más bien retomar elementos de los pasajes bíblicos y filonianos citados en los capítulos 14 y 15. Y justamente por esto Plotino es utilizado por Eusebio como un eslabón que le permite unir lo dicho por Platón y por los hebreos y justificar así su interpretación de la dependencia del primero respecto de los segundos.

El primer pasaje citado (V 1, 4, 1-9) ilustra bien la concepción platónica que establece una dependencia del ámbito sensible respecto del inteligible. Plotino allí exhorta a quien “admira este cosmos sensible” (κόσμον αἰσθητὸν τόνδε θαυμάζει) porque contempla (βλέπων) su belleza y grandeza, el orden de su movimiento eterno y a todas las cosas que hay en él (dioses visibles e invisibles, *daímones*, animales y plantas) a “ascender hacia su arquetipo y lo más verdadero” (ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθιώτερον ἀναβάς). Allí podrá contemplar (ιδέτω) a los inteligibles eternos, al νοῦς y a la σοφία.¹⁵⁵

Eusebio probablemente seleccionó este pasaje por la referencia que se hace sobre el final al νοῦς, que corresponde al λόγος filoniano, identificado con la sabiduría (σοφία). También aparece aquí la referencia al arquetipo del mundo sensible y el

Eusebio, cf. Henry (1935), quien defiende que podría tartarse de la edición perdida de Eustoquio, y Kalligas (2001), quien considera posible que sean las copias de Amelio que sabemos que poseía Longino y que, al igual que el resto de su biblioteca, podrían haber llegado eventualmente a las manos de Eusebio.

¹⁵⁴ Las cinco secciones del tratado plotiniano citadas son encadenadas mediante frases ilativas muy cortas: Εἶθ' ἐξῆς τούτοις ἐπιφέρει λέγων· (PE XI, 17, 2, 1), Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐπιλέγει· (PE XI, 17, 3, 1), Τούτοις ἐξῆς ἐπιφέρει λέγων· (PE XI, 17, 8, 1) y Καὶ πάλιν τούτοις ἐπιλέγει· (PE XI, 17, 9, 1).

¹⁵⁵ “Κόσμον αἰσθητὸν τόνδε εἶ τις θαυμάζει, εἷς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου βλέπων καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν ὀρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας καὶ ζῶα φυτὰ τε πάντα, ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθιώτερον ἀναβάς κάκει πάντα ιδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῶν αἴδια ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην καὶ σοφίαν ἀμήχανον”. (PE XI, 17, 1).

vocabulario de la contemplación (βλέπω – εἶδον), que recuerda el último pasaje citado de Filón.

El siguiente pasaje citado (V 1, 5, 3-7) se enmarca en la explicación plotiniana de la generación de la segunda hipóstasis a partir del primer principio.¹⁵⁶ Respecto del dios que está por encima del alma (frase que alude claramente al νοῦς, aunque sin mencionarlo), Plotino se pregunta quién lo generó. Y responde que debe ser algo simple y anterior a aquello que genera (ὁ ἀπλοῦς καὶ ὁ πρὸ τοῦ τοιούτου). Esto que genera es causa de que aquello que genera sea y de que sea múltiple (ὁ αἷτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολλὸν εἶναι τοῦτον). La mención de la multiplicidad de lo generado, contrapuesta a la simplicidad del que genera, da lugar a la inclusión de la doctrina del nacimiento de la díada a partir de lo uno, que es sin duda la parte más relevante de este pasaje.¹⁵⁷ Sin embargo, es probable que Eusebio haya elegido este texto simplemente porque en él aparece el vocabulario de la generación y la noción de causa, y también porque la pregunta inicial recuerda a la del pasaje *Sabiduría* 6, 22, citado en el capítulo 14: Τί δέ ἐστι σοφία καὶ πῶς ἐγένετο.

La similitud con esta pregunta (τί καὶ πῶς) respecto de la generación de la sabiduría también explica la siguiente cita plotiniana (VI 6, 22-44).¹⁵⁸ Allí Plotino se pregunta cómo concebir esta generación del νοῦς a partir de lo uno, dado que éste permanece. Para esto propone la imagen de la irradiación (περίλαμψις) y de la luz (φῶς) que resplandece en torno al sol y es generada por él, pero mientras él permanece. Y Plotino en seguida extiende este modo de producción al resto de los seres:

¹⁵⁶ “Τίς οὖν τοῦτον γεννήσας; ὁ ἀπλοῦς καὶ ὁ πρὸ τοῦ τοιούτου, ὁ αἷτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολλὸν εἶναι τοῦτον, ὁ τὸν ἀριθμὸν ποιῶν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ τῆς δυάδος τὸ ἕν· δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνὸς γενομένη”. (PE XI 17, 2).

¹⁵⁷ Sobre esta doctrina, cf. Bussanich (1988: 90). Veremos en el Capítulo II, en un testimonio de Calcidio, que Numenio habría criticado a algunos pitagóricos por sostener esto mismo que afirma aquí Plotino: que la díada se genera a partir de lo uno.

¹⁵⁸ “Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος· οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον ἐξ αὐτοῦ τε αἰεὶ γεννώμενον, μένοντος δέ. Καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἕξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὔσαν οἷον ἀρχετύπον ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ’ αὐτοῦ θερμότητα καὶ χιῶν οὐκ εἶσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδε μαρτυρεῖ τούτῳ· ἕως γὰρ ἐστι, πρόεισί τε ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὅ τι πλησίον. Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὴ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ· καὶ ἕλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτό. Μέγιστον δὲ μετ’ αὐτό νοῦς καὶ δεύτερον. Καὶ γὰρ ὄρα ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν. Καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι· καὶ κρείττων ἀπάντων νοῦς, ὅτι τᾶλλα μετ’ αὐτόν”. (PE XI, 17, 3-7).

“Todos los seres, mientras permanecen, dan nacimiento de su propia ούσία necesariamente a una existencia (υπόστασις) que es exterior a ellos, que está entorno a ellos y que depende de una potencia que les está presente, que es como una imagen de los arquetipos de los que surgió (εἰκόνα οὕσα οἷον ἀρχετύπον ὧν ἐξέφυ).”¹⁵⁹

Aparece así formulada la llamada “teoría de la doble ἐνέργεια”, que es la manera filosófica o abstracta de referirse a las metáforas emanativas frecuentemente utilizadas por Plotino.¹⁶⁰ Los ejemplos que se dan a continuación de esta producción que implica permanencia son el fuego y las sustancias aromáticas, pero inmediatamente Plotino aclara que todas las cosas, cuando llegan a ser perfectas, generan. Ahora bien, si esto ocurre en todos los órdenes de lo real –argumenta Plotino–, con más razón ocurrirá en el caso de lo que es eternamente perfecto, que generará también algo eterno, aunque inferior. Y esto es precisamente el νοῦς, que es segundo puesto que es generado por algo que es superior al él (τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι), pero a la vez es superior a todo lo demás (κρείττων ἀπάντων νοῦς, ὅτι τᾶλλα μετ’ αὐτόν).

Este pasaje es sin duda uno de los más ilustrativos a la hora de entender cómo Plotino concibe la generación del νοῦς a partir del primer principio y, como vimos, la caracterización de esta causa segunda como “generada” es uno de los puntos en los que Eusebio ve una concordancia entre la doctrina platónica, tal como él la interpreta, y la hebrea. Otro punto interesante para resaltar, ya que lo veremos reaparecer en uno de los fragmentos de Numenio, es la imagen de la luz al comienzo del pasaje (φῶς, περίλαμψις, ἥλιος), que recuerda a la caracterización de la sabiduría (*Sabiduría* 7, 22-26) como “resplandor de la luz eterna” (ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶ φωτὸς αἰδίου) mencionada en el capítulo 14.

Estrechamente ligada a la noción de luz, aparecía allí también la noción de imagen (εἰκῶν), que justamente reaparecerá en la siguiente cita de Plotino (V 1, 6, 50-7, 1).¹⁶¹ Allí se señala la añoranza y el amor que lo generado tiene hacia aquello que lo ha generado. Este deseo es aún mayor en el caso del νοῦς respecto de su principio,

¹⁵⁹ PE XI, 17, 3, 4 = V 1, 6, 30-34.

¹⁶⁰ Sobre este tema, cf. Emilsson (2007: 22-24).

¹⁶¹ “Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον. Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῆ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. Εἰκόνα δὲ ἐκεῖνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν”. (PE XI, 17, 8).

porque ambos están solos (μόνοι) y, además, porque el que lo genera es “lo mejor” (τὸ ἄριστον). Por eso el νοῦς está junto a lo que lo ha generado y sólo está separado por la alteridad. El fragmento se cierra dejando de lado el tema de la generación y pasando a la caracterización del νοῦς como una imagen (εἰκόν) de lo uno, señalando la necesidad de aclarar qué quiere decir esto. De todos modos, Eusebio interrumpe aquí la cita, para pasar al fragmento siguiente, que es el último y sin duda el más importante.

Todos los pasajes de las *Enéadas* citados hasta aquí parecen más bien aludir a la causa segunda (el νοῦς en el esquema metafísico plotiniano) utilizando los mismos términos que veíamos aparecer en los pasajes bíblicos y en los textos de Filón citados en los capítulos 14 y 15. En cambio, el último pasaje citado del tratado V 1 estará directamente vinculado con el texto platónico en el que Eusebio considera que se alude explícitamente a la causa segunda, es decir, el pasaje de la *Carta VI*. Sin embargo, en este pasaje Plotino también se refiere a otros dos textos platónicos que Eusebio no ha citado en el capítulo anterior pero que sí citará en capítulos subsiguientes:¹⁶² el primero es el famoso pasaje de la *Carta II* (312e1-4) y el segundo es el aún más famoso ἐπέκεινα τῆς οὐσίας que aparece en *República VI* (509b9).

Dice Plotino:

“Y por esto también la doctrina trinitaria de Platón: ‘todas las cosas [están] en torno al rey de todas las cosas –dice-, las primeras, y el segundo en torno a las segundas y en torno a las terceras el tercero’. Y dice también que hay un ‘padre de la causa’ (τοῦ αἰτίου πατήρ), llamando ‘causa’ (αἴτιον) al νοῦς; pues para él el νοῦς es demiurgo. Y dice que éste produce el alma en la cratera aquella. Y puesto que la causa es el νοῦς, dice que ‘padre’ es el bien (τάγαθόν), que está no sólo más allá del νοῦς sino también ‘más allá de la οὐσία’ (ἐπέκεινα οὐσίας). Y en varios lugares llama a lo que es y al νοῦς ἰδέα. De modo que Platón sabía que del bien [procede] el νοῦς y del νοῦς, el alma y que estos discursos (λόγοι) no son nuevos ni de ahora sino que fueron dichos hace tiempo, aunque no de manera desarrollada, y que los discursos de ahora (οἱ νῦν λόγοι) son exegéticos de aquellos, confirmando con los escritos del propio Platón como evidencias que estas opiniones son antiguas.”¹⁶³

¹⁶² El pasaje de la *Carta II* será citado en el capítulo 20 y el pasaje de *República*, en el capítulo 21. Resulta llamativo, al menos en principio, que Eusebio inserte este pasaje plotiniano aquí y no en el capítulo 20 que, curiosamente, lleva el mismo título que el tratado V 1: Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων. Intentaré dar una explicación de este hecho más adelante, cuando analice ese capítulo.

¹⁶³ “Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττά· πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα φησὶ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα, αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνω· τοῦ δὲ

Este texto plotiniano contiene una gran cantidad de elementos que no podemos analizar aquí.¹⁶⁴ Simplemente señalaré algunos puntos que permiten comprender su inclusión en esta sección del Libro XI de la *PE*.

Si bien este pasaje es probablemente el más claro de todas las *Enéadas* respecto del “sistema de las tres hipóstasis plotinianas”, basado explícitamente en el pasaje de la *Carta II* donde se diferencian tres órdenes de lo real,¹⁶⁵ Eusebio parece haberlo incluido en este capítulo para resaltar la caracterización que se hace allí del νοῦς en tanto “causa”, que se apoya en la expresión τοῦ αἰτίου πατῆρ del pasaje de la *Carta VI* citado por Eusebio en el capítulo anterior, y en tanto δημιουργός, en clara referencia al *Timeo* platónico.¹⁶⁶ Por otra parte, la mención de la producción del alma a partir del νοῦς también es relevante ya que, como veremos más adelante, la identificación del tercer principio mencionado en la *Carta II* con el alma determina muy probablemente el lugar en el que este pasaje de Plotino ha sido citado por Eusebio. Otro elemento importante es la equiparación del πάτηρ con τάγαθόν, que retoma la caracterización de la σοφία como “imagen de la bondad divina” (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος θεοῦ) que aparecía en *Sabiduría 7* 22-26. Eusebio, en el capítulo 21 (Περὶ τῆς τάγαθοῦ οὐσίας), se ocupará explícitamente del bien y allí, al igual que aquí Plotino, aludirá al ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *República VI* 509b9, para mostrar la relación del bien con el plano del ser.¹⁶⁷ Como contrapartida a la caracterización del bien como “más allá del νοῦς y más allá de la οὐσία” (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας), Plotino realiza una equiparación entre νοῦς, τὸ ὄν e ἰδέα. Esto permite problematizar, al menos en parte, la relación entre ontología y teología que Eusebio venía trazando, puesto que Plotino parece estar resaltando la trascendencia del primer principio respecto del plano del ser

αἰτίου νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάγαθόν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας· πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτων εἰδέναι ἐκ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ <τοῦ> Πλάτωνος γράμμασι”. (*PE XI*, 17, 9-10).

¹⁶⁴ Probablemente su principal importancia reside en la reflexión que Plotino realiza aquí sobre su propia labor exegética sobre el texto platónico.

¹⁶⁵ Me ocuparé de este texto más adelante, cuando aparezca citado por Eusebio en el capítulo 20.

¹⁶⁶ Ya vimos que Eusebio introducía la equiparación de esta causa segunda con el demiurgo en su interpretación de los pasajes bíblicos y de los textos platónicos que realizaba en el capítulo 15.

¹⁶⁷ Me referiré a este capítulo y al 22 en la sección siguiente, dado que allí aparece un tercer bloque de fragmentos de Numenio.

y del pensar, negando así la posibilidad de ubicar a ambos en un mismo nivel.¹⁶⁸ Sin embargo, nada de esto es mencionado por Eusebio quien, inmediatamente después de esta última cita, da por terminada la sección dedicada a Plotino y pasa a referirse a los textos de Numenio.¹⁶⁹

C. El Capítulo 18: Numenio

De este modo, en el capítulo 18, encontramos un segundo grupo de fragmentos pertenecientes al Περὶ τάγαθοῦ. Eusebio introduce estos textos de Numenio diciendo que este autor ha realizado una interpretación de las doctrinas de Platón acerca de la causa segunda (περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου),¹⁷⁰ si bien, como veremos, la expresión δεύτερον αἴτιον no aparece en ninguna de estas citas.

e. El fragmento 11

El fragmento 11 comienza señalando la necesidad de diferenciar entre un primer dios y uno segundo. Dice Numenio:

“Pero es necesario que el que intente comprender acerca del primer dios y del segundo ante todo divida cada cosa en su puesto y en un buen orden. Y luego, cuando ya parezca que están bien dispuestas, entonces también es necesario que intente hablar ordenadamente y no de otro modo; si no, se dice que el tesoro se vuelve ceniza al que se apodera [de algo] demasiado tempranamente, antes de que sucedan las cosas primeras. Que no nos pase lo mismo.”¹⁷¹

¹⁶⁸ Retomaremos este punto en la sección siguiente, ya que quizás ayude a explicar el motivo por el cual Eusebio no cita ni remite de ningún modo a este pasaje de Plotino en los capítulos 21 y 22. Tal vez Eusebio consideró que la interpretación plotiniana del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας como absoluta trascendencia no era funcional a su propósito de mostrar la consonancia entre la doctrina platónica y la hebrea. En este sentido, el hecho de que allí sí cite a Numenio puede ser un indicio de que su concepción sobre el bien y su relación con el plano de la οὐσία era vista como menos radical.

¹⁶⁹ Ταῦτα μὲν ὁ Πλωτῖνος· ὁ δὲ Νουμήνιος ... (PE XI, 17, 11, 1).

¹⁷⁰ Ὁ δὲ Νουμήνιος τὰ Πλάτωνος πρεσβεύων ἐν τοῖς Περὶ τάγατοῦ τάδε καὶ αὐτὸς περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου λέγων διερμηνεύει· (fr. 11, 1-2). Cabe notar que aquí Eusebio no explicita en qué libro de esta obra aparecen estos fragmentos. Dado que más adelante, antes de citar el fragmento 17, anuncia que el pasaje está tomado del Libro VI, se supone que estos fragmentos anteriores podrían pertenecer a los libros IV o V.

¹⁷¹ Τὸν μέλλοντα δὲ συνήσειν θεοῦ πέρι πρώτου καὶ δευτέρου χρῆ πρότερον διελέσθαι ἕκαστα ἐν τάξει καὶ ἐν εὐθημοσύνη τινί· κάπειτα, ἐπὰν δοκῇ ἤδη εἶ ἔχειν, πότε καὶ δεῖ ἐπιχειρεῖν εἰπεῖν κοσμίως, ἄλλως δὲ μή· ἢ τῶ πρωϊαίτερον πρὶν τὰ πρώτα γενέσθαι ἀπομένῳ σποδὸς ὁ θησαυρὸς γίνεσθαι λέγεται. Μὴ δὴ πάθωμεν ἡμεῖς ταυτόν· (fr. 11, 3-9).

En esta primera parte del fragmento no solamente se explicita el tema del que tratarán todos los textos numenianos que componen este capítulo (es decir, la distinción entre un primer dios y un segundo dios: θεοῦ περὶ πρώτου καὶ δευτέρου)¹⁷², sino que además se establece el modo correcto de comprender (συνήσειν) y de hablar (εἰπεῖν) acerca de estos temas: es decir, ordenadamente. Establecer las distinciones y el orden necesario en la realidad posibilita la comprensión y esta comprensión es la que posibilita, a su vez, el poder hablar ordenadamente. Numenio ilustra la situación contraria (es decir, la de aquel que no se toma el trabajo de establecer el orden necesario cuando investiga sobre algo) con la imagen del tesoro que se escapa de las manos (o, como dice el texto, “se transforma en ceniza”) al que se apresura a apoderarse de él.¹⁷³ La moraleja es no cometer el mismo error: no apresurarse sino tomarse el tiempo necesario para trazar las distinciones pertinentes y disponer en orden los distintos niveles de la realidad.

El fragmento continúa estableciendo una acción preliminar: la invocación al dios. Dice:

“Tras haber invocado al dios para que, puesto que es conocedor de sí mismo, muestre a través del λόγος el tesoro de los conocimientos, comencemos de este modo: por un lado hay que implorar, por otro es necesario dividir.”¹⁷⁴

La necesidad de invocar a la divinidad antes de emprender alguna tarea es señalada ya por Platón en *Timeo* 27c y es un rasgo que se mantiene en la tradición platónica posterior.¹⁷⁵ Aquí Numenio se hace eco de esta exigencia señalando que es el conocimiento de sí del dios el que garantiza que nosotros podamos conocer a través del λόγος y, por este motivo, es necesario buscar la asistencia de la divinidad mediante la súplica. El tesoro al que se aludía en la imagen anterior es nada menos que “el tesoro de los conocimientos” (θησαυρὸς φροντίδων). Sin embargo, el pedido a la

¹⁷² Según Krämer (1969: 37-38), Jenócrates habría sido el primero en usar números ordinales para designar los distintos niveles de la realidad.

¹⁷³ Hay distintas traducciones posibles de esta imagen del tesoro que se transforma en cenizas. Cf. Des Places (1973: 53), García Bazán (1991: 244) y Petty (2012: 23). En mi traducción he intentado seguir el texto de la manera más llana posible, aunque es cierto que no queda claro a qué se refiere Numenio con la expresión πρὶν τὰ πρῶτα γενέσθαι.

¹⁷⁴ Θεὸν δὲ προσκαλεσάμενοι ἑαυτοῦ γνώμονα γενόμενον τῷ λόγῳ δεῖξαι θησαυρὸν φροντίδων, ἀρχώμεθα οὕτως· εὐκτέον μὲν ἤδη, διελέσθαι δὲ δεῖ. (fr. 11, 9-11).

¹⁷⁵ Cf., por ejemplo, Plotino, *Enéada* V 1, 6, 8-9.

divinidad es sólo una tarea preliminar que no quita la necesidad del esfuerzo personal que implica trazar las distinciones adecuadas.

El fragmento continúa justamente con esta tarea de división. Dice Numenio:

“Por un lado, el dios, el primero, estando en sí mismo es simple, porque al estar enteramente consigo mismo no es jamás divisible. En cambio, el dios, el segundo y tercero, es uno, pero por estar asociado a la materia que es dáda, por un lado, la unifica, pero, por otro, es escindido por ella, puesto que tiene un carácter apetitivo y fluye.”¹⁷⁶

Numenio aquí afirma que el dios primero es simple (ἀπλοῦς) y que, por lo tanto, no puede ser dividido (μή ποτε εἶναι διαίρετος). Veíamos que la simplicidad era una de las características de lo que es mencionadas en el fragmento 6,¹⁷⁷ asociada allí a la permanencia y a la no salida de la identidad. Aquí también la simplicidad del primer dios está determinada por este estar en sí mismo (ἐν ἑαυτοῦ ὄν) y consigo mismo (ἑαυτῷ συγγινόμενος). Ya desde aquí, entonces, creo que es posible establecer una primera correspondencia entre ontología y teología, debido a estas dos características de lo que es que son definitorias del primer dios.

τὸ ὄν = πρῶτος θεός

Sin embargo, el fragmento continúa con una contraposición (μέντοι) entre este dios primer y otro dios, que es segundo y tercero, y del que se dice que “es uno” (ἐστὶν εἷς). Es importante resaltar que este es el único pasaje, de entre todos los que nos transmite Eusebio en su *PE*, donde aparece una mención explícita del tercer dios. Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Numenio en verdad habría postulado sólo dos dioses.¹⁷⁸ Quienes adhieren a esta interpretación están obligados a considerar poco fidedignos dos importantes testimonios de Proclo, que analizaremos en la segunda parte de este Capítulo I, donde claramente se distinguen tres dioses. Además, esta interpretación se apoya en una lectura de este pasaje que, creo, no es del todo

¹⁷⁶ Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὄν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαίρετος· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὐσῃ ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. (fr. 11, 11-16).

¹⁷⁷ También Plotino, como vimos, caracterizaba al primer principio como “simple” por oposición a la multiplicidad que nace de él (V 1, 5, 4).

¹⁷⁸ Cf. la sección de la introducción de la edición de Des Places (1973: 10-14) donde se trata este problema.

acertada. En efecto, en general se suele interpretar y traducir la frase ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἔστιν εἷς como si indicara la unidad del segundo y del tercer dios.¹⁷⁹ Si segundo y tercero no son más que uno, entonces Numenio no postula tres dioses sino sólo dos.¹⁸⁰

Sin embargo, este pasaje puede ser entendido de otro modo.¹⁸¹ Más que afirmar la unidad del segundo y del tercer dios, aquí Numenio está distinguiendo dos clases de unidades:¹⁸² un dios que es un uno¹⁸³ simple y no divisible (el primer dios) y otro dios que es un uno (εἷς) pero, por estar contrapuesto a una díada (δυάς), identificada a su vez con la materia (ὑλη), sí es divisible. Como se explica a continuación, este dios tiene la tarea de unificar a la materia, cosa que sólo puede hacer dado que es él mismo un uno, pero al hacer esto se divide (σχιζεται). Y esta división es presumiblemente la causa de que este dios sea segundo y tercero. Por lo tanto, podemos afirmar, al menos por el momento, que es la aparición en escena de la materia = díada, contrapuesta a la unidad del segundo dios, lo que produce esta duplicidad y, por lo tanto, la distinción entre un segundo y un tercer dios.¹⁸⁴ Nos ocuparemos de la materia en el Capítulo II, pero es importante resaltar la caracterización que aparece ya en este fragmento. La materia es una díada (δυάς) y está ligada, por un lado, a lo apetitivo (ἐπιθυμητικὸν ἦθος) y, por otro, a la idea de flujo (ῥέουσα) que ya veíamos aparecer en el fragmento 8 respecto del cuerpo.¹⁸⁵

Podemos, entonces, esquematizar la relación entre los tres dioses y la materia, tal como aparece en este fragmento, del siguiente modo:

¹⁷⁹ Traducciones como la de Des Places (1973: 53) “le Dieu qui est deuxième et troisième ne fait qu’un” y la de Dillon (1977: 367) “The Second and the Third God, however, are in fact one” habilitan esta interpretación del texto.

¹⁸⁰ Beutler (1940: 671-672) y Merlan (1962: 138-141) incluso han llegado a postular que esta frase de Numenio podría estar corrigiendo la doctrina platónica presente la *Carta II*. Nos ocuparemos brevemente de este texto más adelante.

¹⁸¹ Sigo en esta interpretación el excelente análisis de Frede (1987: 1055-1060)

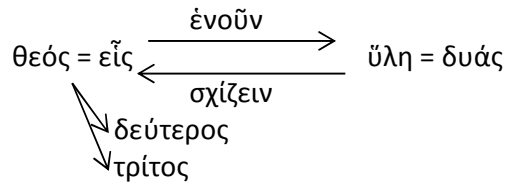
¹⁸² Como vimos anteriormente, el tema de la unicidad de Dios fue abordado por Eusebio en el capítulo 13 y es un rasgo que muestra el acuerdo entre el platonismo y la tradición judeo-cristiana. Este fragmento de Numenio se ocupa del tema de la unidad pero en relación con la causa segunda, que también es una.

¹⁸³ Si bien en este fragmento no aparece la caracterización del primer dios como uno, la identificación entre uno (ἓν) y bien es, como veremos, explícitamente afirmada en el fragmento 19: τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἔστιν ἓν (fr. 19, 14).

¹⁸⁴ Volveremos sobre este punto varias veces en las páginas siguientes, porque en muchos de los fragmentos que siguen a éste aparecerá una duplicidad o una doble actividad atribuida al demiurgo.

¹⁸⁵ τὸ σῶμα ρεῖ (fr. 8, 5).

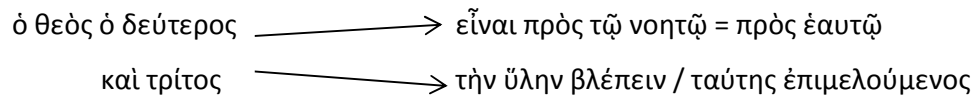
πρῶτος θεός (ἀπλοῦς)



El fragmento concluye con una reflexión acerca de los efectos que este contacto con la materia tiene sobre el dios. Dice:

“Ciertamente por no estar junto a lo inteligible (pues estaría junto a sí mismo) a causa de mirar a la materia, al cuidar de ella se vuelve despreocupado de sí mismo. Y se apodera de lo sensible y se ocupa y lo eleva además hacia su carácter propio, tras haberse extendido sobre la materia.”¹⁸⁶

Aquí Numenio habilita una doble posibilidad según este dios esté en relación consigo mismo (πρὸς ἑαυτῷ), que es lo mismo que estar en relación con lo inteligible (πρὸς τῷ νοητῷ), o esté en relación con la materia. Estas dos posibilidades aquí aparecen desligadas (probablemente porque se está estableciendo en qué sentido este dios queda dividido en segundo y tercero), pero ya veremos que hay razones para pensar que Numenio las concebía como acciones complementarias: dado que el dios se tiene que ocupar de la materia, debe a su vez relacionarse con lo inteligible. Podemos esquematizar esta doble posibilidad de este dios segundo y tercero del siguiente modo:



Por otra parte, si volvemos a la correspondencia que puede trazarse entre ontología y teología, vemos que aquí este dios está identificado con lo inteligible que, en los fragmentos que veíamos en la sección anterior, era identificado con lo que es.

¹⁸⁶ Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὑλὴν βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεσθαι. Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὑλῆς. (fr. 11, 16-20).

Por lo tanto, no es solamente el primer dios el que va a ser identificado con el plano del ser sino también este otro dios, dado que él mismo coincide con lo inteligible.

Un último elemento importante a destacar es que la acción de este dios sobre la materia es lo que “eleva” a lo sensible hacia un rango más bien divino. Si en los fragmentos de la sección anterior, y sobre la base de la diferenciación del *Timeo* entre lo que es y lo que deviene, lo sensible estaba opuesto a lo inteligible, aquí vemos que lo sensible “surge” gracias a la acción de un dios que, dejando de lado su relación intrínseca con lo inteligible, tiene como tarea “cuidar” (ἐπιμελούμενος) de la materia.

f. El fragmento 12

El fragmento 12 parece tener cierta continuidad con el anterior,¹⁸⁷ dado que se ocupa justamente de la actividad demiúrgica. Dice Numenio:

“Pues en efecto es necesario [considerar] que el primero no crea (οὔτε δημιουργεῖν), pero también hay que considerar que el primer dios es padre del dios que crea (πατήρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ).”¹⁸⁸

Aquí no sólo se establece la diferencia entre el primer dios, que no es un dios creador, y el dios demiurgo, sino que también se señala el vínculo entre ambos: el primer dios es πατήρ del demiurgo. La denominación de “padre”, como hemos visto, aparecía en los textos bíblicos y platónicos citados en los capítulos anteriores y también era usada pro Plotino para referirse al primer principio. De hecho, es un término muy común en toda la tradición platónica para aludir al principio supremo; sin embargo, al tratarse de una relación filial, no hay que perder de vista que es un término relativo: en este caso, se dice que el primero es padre del dios demiúrgico.¹⁸⁹

¹⁸⁷ El fragmento es introducido simplemente mediante la frase Καὶ μεθ’ ἕτερά φησι· (fr. 12, 1).

¹⁸⁸ Καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστι χρεῶν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρὴ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. (fr. 12, 2-4). He traducido estas primeras líneas de modo diferente al habitual (creo que el νομίζεσθαι está elidido en la primera parte de la oración -y por eso lo traduzco entre corchetes- y que οὔτε niega a δημιουργεῖν y no a ἐστι χρεῶν) para poder relacionar lo dicho aquí con lo que se dirá a continuación. Por otra parte, si bien traduzco el verbo δημιουργεῖν por “crear”, es importante resaltar que en esta palabra está involucrada la idea de una producción de tipo artesanal, que es el modo que Platón elige en el *Timeo* para explicar la “generación” del universo.

¹⁸⁹ Volveremos más adelante sobre esta denominación de “padre” en relación con el primer dios, puesto que aparece en un testimonio de Proclo (fr. 21) que analizaré en la segunda parte de este capítulo. Simplemente señalaré por el momento que, en el testimonio de Calcidio (fr. 52, 76-78) que veremos en el Capítulo II, se afirma que dios es padre del mundo y la materia, madre. En este caso, probablemente pueda verse una referencia no al primero sino al segundo dios que también podría ser llamado “padre” pero del mundo.

Las líneas que siguen tienen una especial relevancia ya que en ellas se distinguen dos maneras de investigar acerca del primer dios, que de alguna manera se relacionan con lo dicho al comienzo del fragmento. Esta dicotomía se estructura en dos oraciones condicionales contrapuestas mediante los coordinantes μέν-δέ. El pasaje dice:

“Si, por un lado, investigáramos sobre el principio demiúrgico, declarando que es necesario que el que existe primero tenga que producir de modo eminente, esta aproximación del λόγος llegaría a ser probable; si, en cambio, el λόγος no es sobre el demiurgo, sino que investigamos sobre el primero, retiro las cosas dichas y que aquellas sean no expresadas; en cambio, voy a buscar capturar al λόγος persiguiéndolo desde otro lado.”¹⁹⁰

La primera posibilidad es la de investigar al principio demiúrgico y, desde esta perspectiva, el primer dios es caracterizado como “el que existe primero (o antes)” (ὁ πρότερον ὑπάρξων): el primer dios es anterior respecto del demiurgo. Y según este discurso que versa sobre el primer dios pero siempre en relación con el demiurgo, sí se puede afirmar que este primero produce (ποιεῖν), aunque de modo eminente (διαφερόντως), es decir, de un modo diferente al modo en que produce el demiurgo.¹⁹¹ La caracterización del primer dios como padre del demiurgo con la que comenzaba el fragmento, explicaría así su carácter también “productivo”.

La segunda oración condicional plantea otra posibilidad. En esta segunda situación, cuando la investigación se realiza sobre el primer dios, pero no en relación con el segundo, se llega al reconocimiento de la incapacidad de poder expresarlo en sí mismo.¹⁹² El λόγος acerca del primer dios que lo caracteriza como productor no debe ser dicho, es ἄρρητος.¹⁹³ Como vimos anteriormente, Eusebio dedicó un capítulo entero al tema de la infabilidad de dios (el capítulo 12) y este tema reaparece aquí, en esta cita de Numenio, aunque no de modo absoluto sino respecto de la caracterización

¹⁹⁰ Εἰ μὲν οὖν περὶ τοῦ δημιουργικοῦ ζητοῖμεν, φάσκοντες δεῖν τὸν πρότερον ὑπάρξαντα οὕτως ἂν ποιεῖν ἔχειν διαφερόντως, εὐκυῖα ἢ πρόσοδος αὕτη γεγонуῖα ἂν εἴη τοῦ λόγου· εἰ δὲ περὶ τοῦ δημιουργοῦ μὴ ἔστιν ὁ λόγος, ζετοῖμεν δὲ περὶ τοῦ πρώτου, ἀφοσιοῦμαί τε τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα, μέτεμι δὲ ἐλεῖν τὸν λόγον, ἐτέρωθεν θηράσας. (fr. 12, 3-9).

¹⁹¹ El reconocimiento de una actividad productiva también respecto del primer dios reaparecerá en el fragmento 16, que analizaremos en la siguiente sección, y en el fragmento 21 de Proclo.

¹⁹² Para una interpretación diferente de estas líneas, cf. Frede (1987: 1064).

¹⁹³ Sobre el término ἄρρητος en el platonismo medio, cf. Whittaker (1983: 303-306), quien, sin embargo, no menciona este pasaje de Numenio.

del primer dios como demiurgo. Tal como se decía al comienzo del fragmento, no hay que considerar al primero como un dios que ejerce la actividad demiúrgica.

Sin embargo, a pesar de esta inefabilidad del primer dios, Numenio nos dice que intentará perseguir y capturar, como si fuera una fiera escurridiza, un λόγος sobre el primer dios. No obstante, en lo que sigue del fragmento Numenio se ocupa de establecer un acuerdo que parece ser previo a esta “captura del λόγος”. Dice:

“Sin embargo, antes de la captura del λόγος acordemos con nosotros mismos para no escuchar disputa: por un lado, el primer dios es inactivo respecto de todos los trabajos y es rey, por otro lado, el dios demiúrgico comanda, yendo a través del cielo. Y a través del él [del cielo] es también el viaje para nosotros, cuando el intelecto es enviado hacia abajo en salida para todos aquellos que se han dispuesto a participar. Ciertamente, cuando el dios mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros, sucede que entonces los cuerpos viven y también reviven, aliándose con las escaramuzas del dios; en cambio, cuando el dios se vuelve hacia su observatorio, estos [los cuerpos] se extinguen, pero el intelecto vive disfrutando de una vida feliz”.¹⁹⁴

Numenio insiste en la necesidad de un acuerdo (διομολογησώμεθα ... όμολογίαν) antes de emprender esta “captura del λόγος” y este acuerdo tiene que ver, nuevamente, con una caracterización del primer dios por contraposición al dios demiúrgico: el primero es como un rey,¹⁹⁵ que no está involucrado en ninguna obra ni trabajo; en cambio, el demiurgo es el conductor (ήγεμών). Veíamos aparecer esta misma caracterización en el pasaje de la *Carta VI* citado en el capítulo 16, y justamente Eusebio allí interpretaba a este “dios conductor” como un “dios demiurgo”; en este texto de Numenio vemos precisamente la confirmación de esa interpretación.

¹⁹⁴ Πρὸ μέντοι τοῦ λόγου τῆς ἀλώσεως διομολογησώμεθα ἡμῖν αὐτοῖς όμολογίαν οὐκ ἀμφισβητήσιμον ἀκοῦσαι, τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργόν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα. Διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῖν ἐστι, κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένου ἐν διεξόδῳ πᾶσι τοῖς κοινωνῆσαι συντεταγμένοις. Βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. (fr. 12, 10-22). Respecto del término ἀκροβολισμός que, siguiendo la traducción de *LSJ* (1996:56), he traducido por “escaramuzas”, creo que el pasaje podría estar aludiendo a la cantidad de episodios en la literatura épica griega que describen luchas entre los dioses en las que los hombres toman partido, como una manera de indicar la incidencia del plano divino en el mundo humano. Para una interpretación diferente, cf. De Ley (1972: 56, n.4), quien dice que muy probablemente el término ἀκροβολισμός se refiera a los rayos de Zeus. Esta interpretación es seguida por Des Places en su traducción.

¹⁹⁵ Sobre la denominación de “rey”, cf. Dörrie (1970: 217-235).

Esta tarea del conducción demiúrgica ocurre “a través del cielo” (δι’ οὐρανοῦ), frase que es claramente un eco del mito del *Fedro* (247e3: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς), con lo cual este dios demiurgico podría ser tal vez asimilado con Zeus. Y esta actividad del demiurgo es imitada a nivel antropológico por nosotros, cuando el νοῦς desciende a través del cielo para el beneficio de aquellos que pueden participar de él.¹⁹⁶ Volveremos sobre esta consideración antropológica en el Capítulo III. Por el momento, creo importante resaltar que en el final del pasaje parecen estar distinguidas, nuevamente, dos posibles actividades de este dios conductor: o bien puede volverse hacia nosotros y, de este modo, dar vida a los cuerpos, o bien puede volverse hacia sí mismo,¹⁹⁷ en cuyo caso los cuerpos mueren pero el νοῦς, por ser separado, continúa viviendo. Esta doble posibilidad recuerda al final del fragmento 11 donde el dios podía, o bien estar consigo mismo, o bien ocuparse de la materia.

A partir de estos elementos, creo que es posible ver aquí preanunciada una distinción entre dos funciones de este dios, que pueden ser, a su vez, entendidas como la distinción entre el dios segundo y el tercero a la que aludía el fragmento 11. Sin embargo, cabe notar que en este fragmento 12 no se habla ni de un dios segundo ni de un tercero sino de un dios demiúrgico (δημιουργικὸς θεός), conductor (ἡγεμῶν), en el que estarían condensadas estas dos actividades que serán las distintivas del segundo y del tercer dios.

Podemos resumir las características de estos respectivos dioses, tal como aparecen en este fragmento, del siguiente modo:

πρῶτος θεός = πατὴρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ = βασιλεῖς

δημιουργικὸς θεός = ἡγεμῶν

→ μεταστρέφων εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν
 → ἐπεστραμμένος πρὸς ἡμῶν ἕκαστον

¹⁹⁶ Cf. el comentario de Petty (2012: 153-155), quien ve aquí la referencia tanto a la idea de una suerte de elite espiritual como a la concepción de un νοῦς separado y apoya esta interpretación en varios pasajes del *Timeo* y muestra paralelos en textos de Plutarco y del *Corpus Hermeticum*, entre otros.

¹⁹⁷ La frase εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν parece estar basada en *Político* 272e3: εἰς τὴν αὐτοῦ οὐριωπὴν ἀπέστη.

g. El fragmento 13

En el fragmento 13,¹⁹⁸ volvemos a encontrar una diferenciación entre el primer dios y el demiurgo. Dice Numenio:

“Υ, a su vez, del mismo modo que hay una proporción (λόγος) entre el labrador y el que planta, según la misma proporción en mayor grado (μάλιστα) es el primer dios respecto del demiurgo. Por un lado, el que es (ὁ ὢν) siembra la simiente de toda alma en todas las cosas que participan de él. Por otro, el legislador planta, distribuye y trasplanta en cada uno de nosotros las que han sido producidas desde allí (ἐκεῖθεν).¹⁹⁹”

El fragmento establece una proporción o relación en el ámbito agrícola entre el labrador (γεωργός) y el que planta (φυτεύων), con el objetivo de establecer una analogía (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον) con la relación que mantienen el primer y el demiurgo. El primer dios es caracterizado como ὁ ὢν,²⁰⁰ expresión que reviste una importancia particular, sobre todo si recordamos el pasaje de *Éxodo* 3, 14 que Eusebio había citado en la sección “sobre el ser”. Pero, curiosamente, la caracterización que aquí se hace de este primer dios que es “el que es” señala que su actividad es “sembrar la simiente de toda alma” (σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει). La imagen de una “siembra divina” de las almas aparece ya en el *Timeo* platónico (por ejemplo, en 41e3 y en 42d3-4),²⁰¹ pero lo que llama la atención de este pasaje es, por un lado, que esta tarea sea adjudicada al primer dios y, por otro, que la referencia al alma sea en singular. Tal vez la expresión πᾶσα ψυχή se podría traducir como “el alma total”, en el sentido de “el alma del todo”

¹⁹⁸ Este texto es introducido con la frase Ὁ Νουμήνιος ἐπάσκουσιν οἷα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ (fr. 13, 1), pero a pesar de la insistencia de Eusebio en que estos pasajes tratan acerca de la causa segunda, lo cierto es que lo que se despliega es más bien una neta diferenciación entre un primer dios y el dios demiurgo.

¹⁹⁹ Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα. (fr. 13).

²⁰⁰ Mucho se ha discutido sobre esta caracterización del primer dios de Numenio. La lectura de Festugière (1953: 44), quien acepta el argumento de Scott (1925, 79, n.3) de que si el primer dios fuera la semiente de toda alma (ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς) no podría sembrarse (σπείρει) a sí mismo y, entonces, traduce el ὁ ὢν como “Celui que est” y lo refiere a la expresión a *Éxodo* 3, 14, fue acusada de “hebraísmo” por Dodds (1960: 15-16), pero su propuesta de enmienda, paralela a la que veremos que realiza respecto de una frase en el fragmento 16, fue refutada por Whittaker (1967: 196-201) y, más recientemente, Burnyeat (2005: 151). Un enmienda diferente del texto fue propuesta por Dillon (1977: 368, n. 1).

²⁰¹ Cf. Edwards (1989: 478-482) quien, sobre la base de una lectura diferente del fragmento (puesto que no acepta la objeción planteada por el argumento de Scott y lee el σπέρμα πάσης ψυχῆς como predicativo del ὁ ὢν y el χρήματα σύμπαντα como objeto del σπείρει), establece una interesante simetría entre el texto numeniano y el pasaje del *Timeo*.

o “el alma del mundo”.²⁰² En cualquier caso, en este pasaje está claramente enfatizado el el origen divino de todas las almas en virtud de su procedencia del dios primero, que es el que las ha “sembrado”. Vemos, de este modo, que este primer dios no es absolutamente inactivo. Sin embargo, la trascendencia de este primer dios queda garantizada ya que es el demiurgo, caracterizado como un νομοθέτης, el que se encarga de plantar (φυτεύει), distribuir (διανέμει) y trasplantar (μεταφυτεύει) el alma en cada uno de nosotros (εἰς ἡμᾶς ἐκάστους -ahora sí aparece el plural-). Nuevamente, tanto la caracterización del demiurgo como νομοθέτης, cuanto la actividad distributiva (διανέμει), aparecen en el pasaje *Timeo* 41e-42d. También Plotino caracteriza al νοῦς como νομοθέτης πρῶτος en su tratado V 9, 5, 28. Pero más allá de estas resonancias, creo importante rescatar de este breve fragmento un primer indicio de la relación del dios primero y del demiurgo con el alma, sobre la que volveré en el Capítulo III.

h. El fragmento 14

Eusebio introduce este fragmento diciendo que allí Numenio está intentando explicar cómo la segunda naturaleza subsiste a partir de la causa primera.²⁰³ Esta introducción es importante porque no hay ningún indicio en el texto mismo que señale que este es el tema del que se está hablando. La reflexión que aparece, por el contrario, parece ser más bien de orden general. Numenio comienza diciendo:

“Y ciertamente estas cosas, cuantas habiendo sido dadas pasan al que las recibe alejándose del que las ha dado (sea servidumbre, posesiones, moneda ahuecada, insignia), son mortales y humanas; en cambio, las cosas divinas son tales que habiendo sido transmitidas desde allí y tras haberse generado allí no han partido de allí, y habiéndose generado allí beneficiaron a uno y no perjudicaron a otro y ayudaron además a la reminiscencia de las cosas que conocía. Y esta bella posesión es el bello conocimiento, del que se beneficia el que lo tiene, pero el que lo ha dado no lo abandona”.²⁰⁴

²⁰² Una ambigüedad similar aparece en *Fedro* 245c4, cuando se dice que “toda alma es inmortal” (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος). Cf. la nota correspondiente en la traducción de Santa Cruz - Crespo (2007: 112, n. 288).

²⁰³ Καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν· (fr. 14, 1-2).

²⁰⁴ Ὅποσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελθόντα ἐκ τοῦ δεδωκότος (ἔστι <δὲ> θεραπεία, χρήματα, νόμισμα κοῖλον, ἐπίσημον), ταυτὶ μὲν οὖν ἐστὶ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα ἐστὶν οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ’ ἐκεῖθι γεγενημένα ἔνθεν τε οὐκ ἀπελήλυθε κάκεῖθι γενόμενα τὸν μὲν ὤνησε τὸν δ’ οὐκ ἔβλαψε καὶ προσώνησε τῆ περι ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα ἐπιστήμη ἢ καλή, ἧς ὦνατο μὲν ὁ λαβῶν, οὐκ ἀπολείπεται δ’ αὐτῆς ὁ δεδωκώς. (fr. 14, 3-11). Para una discusión

La dicotomía que se presenta en esta primera parte del fragmento es entre las cosas mortales y humanas (θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα) y las cosas divinas (τὰ θεῖα). En el primer caso, cuando alguien da alguna de las cosas que posee, deja de poseerlas y, por lo tanto, uno (el que recibe) se beneficia y el otro (el que da) se perjudica. En cambio, en el segundo caso, en el ámbito de lo divino, esto no ocurre: las cosas que se generan allí permanecen allí y el que las recibe se beneficia sin que esto vaya en perjuicio del que da. Sin embargo, no queda del todo claro a qué se refiere Numenio cuando dice que estas cosas divinas “ayudaron a la reminiscencia de las cosas que conocía” (προσώνησε τῇ περὶ ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει). Sin duda, aquí está involucrada la idea platónica de la ἀνάμνησις como la recuperación, por medio del “recuerdo”, de un conocimiento que ya se tenía y que luego se “olvidó”.²⁰⁵ Si tenemos en cuenta que el ejemplo que se da a continuación de estas “cosas divinas” es la ἐπιστήμη y que, como se dirá más adelante, ella es un bien dado a los hombres por la divinidad, tal vez habría que entender estas líneas como la aclaración de que el conocimiento, puesto que proviene de lo divino, beneficia a unos (los que lo reciben) sin perjudicar a otros (los que no lo reciben) y ayuda (a los que lo reciben) a “recordar” ese conocimiento que ya tenían y que olvidaron.

La ἐπιστήμη, de este modo, es considerada un bien (χρῆμα) divino que, a diferencia de los bienes materiales (χρήματα era uno de los ejemplos mencionados), puede ser obtenido por algunos hombres sin que esta posesión perjudique a otros y, sobre todo, sin que el dios que la ha dado deje de poseerla. Y por eso aquí Numenio habla de la ἐπιστήμη ἢ καλή como un καλὸν χρῆμα, cuya belleza justamente reside en su origen divino.

Según ha señalado Dodds hace tiempo, en este texto estaría por primera vez formulado de manera explícita y clara el llamado “principio de la donación sin merma”,²⁰⁶ que seguirán Plotino y los platónicos posteriores. Si bien este principio es aplicado a menudo por Plotino para explicar la manera en que cada nivel de la realidad

sobre las posibles traducciones de νόμισμα κοῖλον y ἐπίσημον, cf. la nota de Des Places (1973: 109, n.1). Por mi parte, he traducido ἐπίσημον, entendido como sustantivo, con su sentido primero de “insignia”: cf. *LSJ* (1996: 656), y νόμισμα κοῖλον, como “moneda ahuecada”, en el sentido de “cincelada” o “repujada”.

²⁰⁵ Cf. *Menón*, 81a-82a y *Fedón*, 72e-78b.

²⁰⁶ Cf. Dodds (1960: 23-24).

puede producir el nivel siguiente y otorgarle sus características pero sin menoscabo de su permanencia e inmutabilidad,²⁰⁷ lo cierto es que en este pasaje Numenio no lo aplica explícitamente a la relación entre el primer dios y el demiurgo, aunque este podría haber sido de hecho el caso, sobre todo si creemos en las palabras de Eusebio previas a la cita. El fragmento, en cambio, continúa con un ejemplo tomado del ámbito sensible que ya veíamos aparecer en uno de los pasajes de Plotino citados en el capítulo 17 (V 1, 6, 27-44): la metáfora de la luz. Dice el texto:

“Igual que si vieras una lámpara dotada de luz que es encendida a partir de otra lámpara, ésta [la luz] no se quitó a la primera sino que la materia en ésta fue encendida con el fuego de aquella. Tal es la posesión del conocimiento, que siendo dado y recibido, por un lado, permanece en el que lo ha dado y, por otro, él mismo coexiste el mismo con el que lo tiene. Y la causa de esto, extranjero, no es humana, sino que la capacidad y la οὐσία que tiene el conocimiento es la misma en el dios que la ha dado y en mí y en ti que la hemos recibido. Y por esto Platón dijo que la sabiduría llegó a los hombres por obra de Prometeo junto con un fuego clarísimo.”²⁰⁸

En el caso de una lámpara que enciende a otra, la luz pasa a estar en la lámpara encendida sin dejar de estar en la primera lámpara.²⁰⁹ Del mismo modo, la ἐπιστήμη es la misma en el que la da y en el que la recibe. Y este que da el conocimiento es nada menos que el dios, con lo cual se enfatiza el origen divino de todo saber. El fragmento se cierra con una referencia a al pasaje del *Filebo* 16c6-7 cuya mención del fuego traído por Prometeo habilita la comparación que Numenio acaba de realizar entre luz y conocimiento.

²⁰⁷ En tal sentido este principio está estrechamente relacionado con la teoría de la doble ἐνέργεια que veíamos desplegada en uno de los textos citados en el capítulo 17 (V 1, 6, 27-44). La aparición, tanto en este texto plotiniano cuanto en el fragmento de Numenio, de la metáfora de la luz confirma esta relación.

²⁰⁸ Οἷον ἂν ἴδοις ἐξαφθέντα ἀφ' ἐτέρου λύχνου λύχνον φῶς ἔχοντα, ὃ μὴ τὸν πρότερον ἀφείλατο ἀλλ' ἢ τῆς ἐν αὐτῷ ὕλης πρὸς τὸ ἐκείνου πῦρ ἐξαφθείσης. Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἢ δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἢ αὐτῇ. Τούτου δὲ τὸ αἴτιον, ὃ ξένη, οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἢ αὐτῇ ἐστι παρά τε τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρά τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. Διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν σοφίαν ὑπὸ Προμεθέως ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους μετὰ φανοτάτου τινὸς πυρὸς ἔφη. (fr. 14, 14-21).

²⁰⁹ El uso de una imagen similar aparece en Filón, *De gigantibus* 25. Cf. el comentario de Petty (2012: 159-160).

i. El fragmento 15

El fragmento 15 es un breve pasaje,²¹⁰ pero tiene una gran importancia porque explicita mejor la duplicidad presente en el segundo dios, que ya veíamos en los fragmentos anteriores. Dice Numenio:

“Y estas son las vidas, por un lado, la del dios primero, por otro, la del segundo. Evidentemente el dios primero será el que está firme, el segundo contrariamente es el que se mueve. Ciertamente el primero [está] en torno a los inteligibles y el segundo [está] en torno a los inteligibles y sensibles.”²¹¹

Es importante notar que Numenio vuelve a referirse aquí al primer dios y al segundo, cosa que hasta aquí sólo había hecho en el fragmento 11. Respecto de ambos, distingue dos tipos de vida: el primero está firme (ἑστώς), el segundo se mueve (κινούμενος). Reposo y movimiento son un par de contrarios con una larga historia en la tradición filosófica.²¹² Aquí Numenio los usa como una variable más para distinguir al primer dios del segundo. Pero esta distinción en términos de movimiento y reposo se complementa con una diferenciación ulterior: el primero está περὶ τὰ νοητά, y en esto consistiría su estabilidad, y el segundo, περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά, y en esto presumiblemente (o, al menos, en el hecho de estar περὶ τὰ αἰσθητά) consistiría su movimiento. Ya habíamos visto que el movimiento era uno de los atributos de la sabiduría en el pasaje *Sabiduría* 7 22-26 citado en el capítulo 14.

Sin embargo, la segunda parte del fragmento nos sorprende con una importante precisión:

“Pero no te asombres si digo esto, pues escucharás algo aún más asombroso. Pues, frente al movimiento que pertenece al segundo, digo que el reposo que pertenece al primero es un movimiento connatural, a

²¹⁰ Eusebio introduce este pasaje diciendo simplemente: Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐξῆς φησιν· (fr. 15, 1). No está de más recordar que hasta el momento estos fragmentos no han sido ubicados en ningún libro específico del Περὶ τὰγαθοῦ. Esta situación cambia con la cita siguiente, cuyo texto es remitido explícitamente al Libro VI: Ἔτι τούτοις καὶ ἐν ἔκτῳ προστίθησι ταῦτα· (fr. 17, 1). Podemos suponer que el fragmento 18 también pertenece a este libro ya que Eusebio lo introduce diciendo Καὶ μεθ’ ἕτερα ἐπιλέγει· (18, 1).

²¹¹ Εἰσὶ δ’ οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρώτος θεὸς ἔσται ἑστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρώτος περὶ τὰ νοητὰ, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. (fr. 15, 2-5).

²¹² Baste mencionar, al respecto, su presencia entre los cinco géneros mayores postulados por Platón en el *Sofista* (254d y ss.).

partir del cual el orden del cosmos, la permanencia, la eternidad y la salvación se derraman sobre la totalidad”.²¹³

La disyunción στάσις - κίνησις deja de ser tal, puesto que Numenio pasa a caracterizar a la στάσις del primer dios como un “movimiento connatural” (κίνησις σύμφυτος). Creo que es posible entender esta aparente contradicción del siguiente modo: como vimos a partir del análisis del fragmento 11, el primer dios podía ser equiparado al τὸ ὄν de los fragmentos 5-8 que vimos en la sección sobre el ser, a causa de su simplicidad y su permanencia consigo mismo, y este τὸ ὄν, a su vez, estaba identificado con lo inteligible (νοητόν). Pero también vimos en el mismo fragmento 11 que el dios segundo podía ser identificado con lo inteligible (νοητόν), ya que para él estar consigo mismo era estar con lo inteligible. Ahora bien, este estar en sí mismo y consigo mismo (ἐν ἑαυτοῦ ὢν / ἑαυτῷ συγγινόμενος: fr. 11, 12-13), que en este fragmento 15 aparece como un estar “en torno a los inteligibles” (περὶ τὰ νοητά), puede ser identificado con una στάσις, pero también puede ser concebido como una clase de κίνησις: una κίνησις que no está orientada hacia otra cosa sino hacia la propia naturaleza y, por eso, es caracterizada como σύμφυτος. La correspondencia entre ontología y teología que nos permitirá realizar el análisis del fragmento 16 en la sección siguiente, permitirá precisar un poco mejor este análisis.

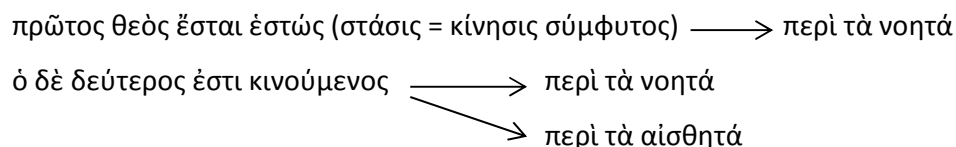
Por otra parte, la frase que cierra el fragmento podría estar aludiendo a una aplicación del principio que veíamos enunciado en el fragmento anterior: a partir de este movimiento connatural del primer dios, la totalidad de las cosas reciben sus características: ἡ μονή, ἡ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία. Y este es un argumento más para no poder negarle algún tipo de movimiento a este primer dios si es que queremos que sea la causa última de todo.

Por último, quiero señalar la duplicidad presente en el segundo dios que está περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά y que es perfectamente compatible con el doble accionar del demiurgo que se señalaba en los fragmentos 11 y 12 y que podía ser asociado, en última instancia con la distinción entre un segundo y un tercer dios. Si bien en estos fragmentos anteriores este doble accionar parecía una suerte de disyuntiva (o bien

²¹³ Μὴ θαυμάσης δ'εἰ τοῦτ' ἔφην· πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονή ἢ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα. (fr. 15, 5-10).

estar en relación con lo sensible, o bien estar vuelto hacia sí mismo = lo inteligible), aquí ambas actividades aparecen coordinadas.

Podemos esquematizar los elementos que aparecen en este fragmento del siguiente modo:



j. El fragmento 17

En el fragmento 17 Numenio vuelve a distinguir al demiurgo del primer dios, al que aquí llama “primer intelecto” (πρῶτος νοῦς), pero ahora en relación con el conocimiento o la ignorancia que los hombres tienen de él. Dice:

“Puesto que Platón sabía que el demiurgo solo es conocido entre los hombres, pero, en cambio, el primer intelecto, que se llama ser en sí, es totalmente desconocido entre ellos, por esto habló así como alguien que dijera de este modo: ‘Hombres, el que ustedes conjeturan intelecto no es primero, sino que hay otro intelecto, anterior a éste, más antiguo y más divino’”²¹⁴

Este es el único fragmento de Numenio, de los citados en esta sección, en el que se distinguen dos intelectos: uno primero, que es identificado con el ser en sí (αὐτοόν) y otro, identificado con el demiurgo. Este segundo intelecto es el único conocido (γινωσκόμενος) por los hombres; en cambio, el primero es completamente ignorado por ellos (παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ’ αὐτοῖς),²¹⁵ a pesar de ser más antiguo (πρεσβύτερος) y más divino (θειότερος). Este primer dios, entonces, es caracterizado también como un νοῦς aunque superior al νοῦς que es el demiurgo.

La caracterización del primer dios como un νοῦς no sorprende, si tenemos en cuenta la relación con los inteligibles (περὶ τὰ νοητὰ) señalada en el fragmento 15 y es,

²¹⁴ Ἐπειδὴ ἤδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μὲντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτοόν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ’ αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν ὡσπερ ἂν τις οὕτω λέγοι· ‘Ὡ ἀνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ’ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος’. (fr. 17).

²¹⁵ Cf. Herrán (1973: 33-35), quien conecta también este fragmento con el pasaje de *Timeo* 28c3-5 y argumenta, contra Festugière (1954: 128-132), que aquí no se trata de la incognoscibilidad del primer dios sino sólo del desconocimiento que los hombres de hecho tienen de él. Cf. también el comentario de Petty (2012: 166-167), donde aparecen resumidas las posiciones de Norden, Lewy y Dodds respecto del tema del desconocimiento de dios en Numenio y su relación con el gnosticismo.

tal vez, uno de los puntos principales que diferencia el pensamiento metafísico de Numenio del de Plotino. El segundo dios o demiurgo también es un *voũs* (aquí sí hay coincidencia con el sistema plotiniano), porque también está en relación con los inteligibles (*περὶ τὰ νοητά*), pero la diferencia es que esa relación con lo inteligible está al servicio de su acción sobre lo sensible (*περὶ τὰ αἰσθητά*), que es el resultado de la unificación de la materia a la que se hacía referencia en el fragmento 11 y que volverá a aparecer en el fragmento 18 que analizaremos a continuación.

Tampoco sorprende la caracterización del primer dios como *αὐτόον* ya que el pronombre *αὐτό* sirve ya desde Platón para resaltar el carácter “en sí” de los atributos que encarnan las realidades inteligibles de manera perfecta. En el caso de Numenio, el primer dios puede ser identificado con lo que es (*τὸ ὄν*), pero no es lo único que es (en principio, como vimos, el segundo dios también puede ser identificado con el plano del ser y lo inteligible); no obstante, las otras cosas que son lo son por recibir el ser a partir de este primer dios que, por eso, no es sólo *τὸ ὄν* sino más precisamente *αὐτόον*. Por otra parte, respecto de los comparativos *πρεσβύτερος* y *θειότερος*, el primero reaparecerá en el fragmento 16 y ambos están plenamente justificados en este esquema en el que existe una jerarquía divina: si hay un dios primero y uno segundo (y, como veremos, uno tercero), el primero será más divino y anterior al segundo.

Por último, no quiero dejara de señalar el paralelo que este pasaje encuentra en un fragmento de los *Oráculos Caldeos*,²¹⁶ donde aparece el mismo reproche a los hombres que llaman primero al que es, en verdad, un *voũs* segundo.²¹⁷

k. El fragmento 18

Este último fragmento que cierra esta sección “sobre la causa segunda” despliega una bella comparación entre la actividad del demiurgo y la de un piloto. Dice Numenio:

²¹⁶ Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ ὃν πρῶτον κλῆζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν. (fr. 7 Des Places).

²¹⁷ Sobre la relación de Numenio con la doctrina que puede ser reconstruida a partir de los fragmentos y testimonios sobre los Oráculos Caldeos, cf. Des Places (1973: 17-19) y García Bazán (1991: 213-215). Para un excelente análisis de este material en relación con la tradición platónica, cf. Lewy (2011³: 311-398).

“Un piloto que es llevado casi en el medio de alta mar, sentado alto sobre el timón, dirige el barco con las barras del timón, pero sus ojos e intelecto se han extendido rectamente hacia lo alto del éter, y el camino le viene de arriba a través del cielo, mientras navega abajo sobre el mar. Así también el demiurgo, tras haber enlazado él mismo a la materia por medio de la armonía, para que ni se escape ni vague, por un lado, se asienta sobre ella como sobre un barco en el mar, por otro lado, dirige la armonía, gobernando a través de las ideas y mira, en vez de hacia el cielo, hacia el dios de arriba que atrae sus ojos, y alcanza su discernimiento de la contemplación y su impulso del deseo”.²¹⁸

El piloto de un barco que navega por sobre el mar está sentado en una posición elevada y dirige el barco usando el timón, pero mirando hacia el cielo. La contraposición cielo - mar le sirve a Numenio para mostrar la relación que tiene el piloto con algo inferior (κάτω κατὰ τὴν θάλατταν), que fluye y está en movimiento (el mar que arrastra el barco), y con algo superior (ἄνω δι’ οὐρανοῦ), a donde tiene que dirigir sus ojos e el intelecto (ὄμματα αὐτοῦ καὶ νοῦς) para poder discernir el camino (ἢ ὁδός). Del mismo modo el demiurgo, para ordenar la materia (simbolizada por el mar, en la analogía) e imponerle armonía, se debe asentar sobre ella (ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται), es decir, tiene que entrar en contacto con la materia, pero, por otra parte, tiene que gobernarla a través de las ideas (ταῖς ιδέαις οἰακίζων) y esto lo logra mirando hacia el dios de lo alto (βλέπει εἰς τὸν ἄνω θεόν), que era simbolizado por el cielo en la analogía marítima, y que es el que ejerce un poder de atracción sobre la mirada del demiurgo (προσαγόμενος αὐτοῦ τὰ ὄμματα). Y es a partir de esta contemplación (θεωρία) que el demiurgo recibe el discernimiento (τὸ κριτικόν), mientras que el impulso le viene del deseo (τὸ δ’ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως). Como ya vimos en el análisis del fragmento 11, la materia está ligada a lo apetitivo (ἐπιθυμητικὸν ἦθος: fr. 11, 16) y por eso aquí es el deseo (ἔφεις) que proviene de la materia lo que impulsa al demiurgo a ocuparse de ella.²¹⁹

²¹⁸ Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διίθυνη τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματα δ’ αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος συντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι’ οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλατταν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μήτε διακροῦσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν, ἀρμονίᾳ συνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται, οἷον ὑπὲρ νεῶς ἐπὶ θαλάττης [τῆς ὕλης]· τὴν ἀρμονίαν δ’ ἰθύνη, ταῖς ιδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δ’ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως. (fr. 18).

²¹⁹ Cf. *Didaskalikós* 178, 40-45, donde aparece la tripartición τὸ κριτικόν – τὸ ὀρμητικὸν – τὸ οἰκειωτική, pero se liga τὸ ὀρμητικὸν al θυμοειδές platónico y τὸ οἰκειωτική al ἐπιθυμητικόν. Sin embargo, Numenio

Por otra parte, volvemos a encontrar en este fragmento una duplicidad respecto del demiurgo que, por un lado, contempla lo divino-superior, se sirve de las ideas para gobernar, pero, por otro, debe enlazar a la materia, asentarse sobre ella. Esta doble actividad contemplativa, por un lado, y ordenadora, por otro, es necesaria para que el demiurgo pueda imponer armonía en la materia. Creo que es posible relacionar esta doble actividad con la duplicidad que aparecía el fragmento 15 (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ), en el fragmento 12 (μεταστρέφων εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν / ἔπεστραμμένος πρὸς ἡμῶν ἕκαστον), y en el fragmento 11 (εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ = πρὸς ἑαυτῷ / τὴν ὕλην βλέπειν): también allí, como en este fragmento 18, ligada estrechamente a la existencia de la materia, y que podía ser asociada a la distinción entre un segundo y un tercer dios.

Al final del capítulo 18, tras haber terminado con las citas del Περὶ τάγαθοῦ de Numenio, Eusebio introduce una cita del *Evangelio de Juan* (5, 19) que está en consonancia con esta doctrina expuesta por Numenio, dado que se refiere a la imposibilidad del Hijo de producir, si no es mirando al Padre que produce.²²⁰ E inmediatamente aclara que Numenio se ha referido a este mismo tema, pero no exponiendo su doctrina propia (οὐκ οἰκεῖα), sino con el objetivo de aclarar las doctrinas de Platón (τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσάφει).²²¹ Esta aclaración es importante ya que Eusebio está interesado en la correspondencia entre el pensamiento de Platón y el de los hebreos y, por eso, los textos de Numenio, y en el capítulo anterior los de Plotino, le sirven solamente en tanto exponen la doctrina de Platón.²²² Sin embargo, y más allá de que en todos estos pasajes de Numenio resuenen textos platónicos que seguramente le sirvieron de base, en ningún caso estos fragmentos se refieren a los textos platónicos citados en el capítulo 16, como sí ocurría en el caso de Plotino.

parece relacionar τὸ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως del demiurgo con el ἐπιθυμητικὸν ἦθος de la materia. Cf. Merlan (1962: 141-143).

²²⁰ Καὶ ὁ σωτήριος παρ' ἡμῶν λόγος· Ὁδὲν, φησί, δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα.' (PE XI, 18, 25, 1-3).

²²¹ Ἀλλὰ γὰρ τσσαῦτα καὶ περὶ τοῦδε ὁ Νουμήνιος· ὅτι δὲ οὐκ οἰκεῖα, τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσάφει, οὐδὲν ἐπιλέγει δεῖ ταῖς αὐτοῦ φωναῖς. (PE XI, 18, 25, 3-5).

²²² En este sentido, y aunque Eusebio no comente nada al respecto, la declaración de Plotino sobre el final del último pasaje citado en el capítulo 17 (V 1, 8, 11-14) es de suma importancia.

D. El capítulo 19: Amelio

Eusebio cierra este capítulo 18 diciendo que Platón no ha sido el primero en exponer esta doctrina que diferencia entre una causa primera y una causa segunda, sino que ésta ya había sido adelantada por los sabios hebreos.²²³ Esta declaración es taxativa y no deja ninguna duda respecto del propósito de Eusebio, que quiere mostrar la consonancia entre la doctrina platónica y la hebrea pero para concluir, finalmente, en la dependencia de la primera respecto de la segunda.

Para mostrar este punto, paradójicamente, Eusebio apela a alguien “ilustre entre los filósofos jóvenes” (τῶν νέων φιλοσόφων διαφανής): Amelio, que es un “partidario de la filosofía de Platón” (τῆς Πλάτωνος ... ζηλωτῆς φιλοσοφίας). Eusebio dice que Amelio se refería, aunque sin nombrarlo, a Juan el Evangelista cuando usaba el nombre “bárbaro”.²²⁴

Sin entrar en el análisis detallado del texto de Amelio que Eusebio cita en el capítulo 19,²²⁵ señalaré simplemente algunos puntos importantes. En este texto Amelio habla del λόγος que es siempre (αἰεὶ ὢν) y a causa del cual se generan las cosas que se generan y atribuye esta doctrina a Heráclito y aún más (el énfasis está dado por la expresión νῆ Δία) a un bárbaro que ha otorgado al λόγος el rango y la dignidad de un principio (ἀρχή). A diferencia de la lectura cristiana del comienzo del *Evangelio de Juan* (texto que Eusebio citará a continuación), aquí Amelio hace una interpretación diferente de la palabra ἀρχή, que no remite a un principio temporal sino causal, y que por esto se ubica a un lugar privilegiado dentro de una jerarquía. Y de este λόγος el bárbaro dice que está en relación con dios y que es dios (πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι). Las distintas maneras en las que opera este principio causal son explicadas por Amelio usando dos preposiciones: mediante el δι’ οὗ se explica el carácter instrumental

²²³ Ὁ δὲ γε Πλάτων ὅτι μὴ πρῶτος ταῖσδε κέρηται ταῖς ἐπιβολαῖς, φθάνουσι δ’ αὐτὸν προειληφότες Ἑβραίων οἱ σοφοί, δέδεικται διὰ τῶν ἐκτεθειμένων· (PE XI, 18, 26, 1-4).

²²⁴ εἰκότως δητὰ καὶ τῶν νέων φιλοσόφων διαφανῆς γεγονώς Ἀμέλιος, τῆς Πλάτωνος καὶ αὐτὸς εἰ καὶ τις ἄλλος ζηλωτῆς φιλοσοφίας, πλὴν ἀλλὰ βάρβαρον ὀνομάσας τὸν ἑβραῖον θεολόγον, εἰ καὶ μὴ ἐπ’ ὀνόματος ἠξίωσε τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου μνήμην ποιήσασθαι, ἐπιμαρτυρεῖ δ’ οὗν ὅμως ταῖς αὐτοῦ φωναῖς, αὐτὰ δὲ ταῦτα πρὸς ῥῆμα γράφων· (PE XI, 18, 26, 4-10).

²²⁵ Para un análisis detallado de este texto, cf. Dörrie (1972: 75-87). Para una reconstrucción general del pensamiento de Amelio, cf. Brisson (1987: 793-860). Para una comparación de la ontología de Amelio con la de Plotino y Porfirio, cf. Corrigan (1987: 975-993).

de este λόγος, ya que es por su intermedio que dios ha generado todo, y mediante el ἐν ᾧ se explica que él sea el sustrato en el que se da la vida y el ser. Amelio continúa con una apretada exposición de la encarnación de este λόγος (doctrina con la que seguramente no concuerda, aunque en este pasaje no se diga nada al respecto), que desciende en un cuerpo y toma la apariencia de hombre pero, una vez muerto, es deificado nuevamente y vuelve a ser dios, tal como era antes de descender en el cuerpo y convertirse en un hombre.²²⁶ Encarnación, muerte y resurrección del λόγος son pilares de la cristología cristiana que aquí vemos adjudicada por Amelio a un bárbaro anónimo.

Eusebio se ocupará inmediatamente, como ya había hecho antes de citar este texto, de identificar a este bárbaro con Juan, el Evangelista.²²⁷ Pero, para que no quede ninguna duda de la dependencia del texto de Amelio respecto del *Evangelio de Juan*, Eusebio cita las primeras líneas (1, 1-4.14).²²⁸ Allí se leen las famosas palabras “en el comienzo era el λόγος y el λόγος estaba junto a Dios y el λόγος era Dios”. También aparece en este texto la perspectiva causal que comentaba Amelio, cuando dice que “todas las cosas se generaron por él (δι’αὐτὸν)”, y la idea de sustrato de la vida (Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Por último, aparece la doctrina de la encarnación del λόγος (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), aunque no se hace referencia en el fragmento citado a la muerte y resurrección, sino que se concluye con la noción de este λόγος como hijo único (μονογενής), que obtiene su gloria (δόξα) del padre (παρὰ πατρός).

Como vemos a partir de este apretado resumen, el texto de Amelio sigue de manera muy fiel, punto por punto, el texto bíblico. Uno podría preguntarse por qué aquí Eusebio parece haber invertido su método habitual, al citar primero al intérprete

²²⁶ Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’ ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιῶσει καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὃν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηλικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι’ (PE XI, 19, 1).

²²⁷ Ταῦτ’ οὐκέτι ἐπεσκιασμένως, ἀλλ’ ἀντικρυς ἤδη γυμνῇ τῇ κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς τοῦ βαρβάρου θεολογίας δηλαδὲ ἂν εἴη· ὁ δὲ γε βάρβαρος τίς ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ὁ τοῦ σωτήρος ἡμῶν εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης, Ἑβραῖος ὢν ἐξ Ἑβραίων; (PE XI, 19, 2).

²²⁸ ὅς που ἀρχόμενος τῆς οἰκείας γραφῆς ᾧδε πη θεολογεῖ· “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι’ αὐτὸν ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.” (PE, XI, 19, 3).

y luego al texto al cual está referida esa interpretación. También es curioso que introduzca este texto de Amelio como una prueba de que la doctrina sostenida por Platón es dependiente del pensamiento hebreo, conclusión a la que se arriba sólo una vez que se acepta la suposición de que Amelio está reproduciendo de modo exacto algo ya dicho por Platón.

En cualquier caso, Eusebio cierra este capítulo 19 con una nueva cita bíblica (*Colosenses* 1, 15-17) que, según él, se refiere al mismo tema.²²⁹ En este texto aparece nuevamente la idea del λόγος como “imagen del Dios invisible” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), “primera prole de toda la creación” (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Y nuevamente se repite la noción de sustrato: en él se crean todas las cosas, tanto las celestes-invisibles cuanto las terrestres-visibles (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα...), y la noción de instrumento: a causa del él se constituyen todas las cosas (πάντα δι’ αὐτοῦ συνέστηκε). Queda claro que los mismos elementos que aparecían en el *Evangelio de Juan* y eran glosados por Amelio reaparecen también aquí.

Si volvemos ahora al contexto más general del tratamiento de la causa segunda, podemos extraer algunas conclusiones respecto de los filósofos platónicos que son citados. En efecto, que Eusebio haya citado a Numenio en medio de Plotino y Amelio, creo, es una buena muestra de la unidad que ve entre estos tres filósofos y la despreocupación por seguir la cronología histórica. Esto se explica, en parte, porque Eusebio parece creer realmente que estos filósofos simplemente reproducen lo ya dicho por Platón y, en tal sentido, la cronología deja de ser relevante. Por otra parte, si bien los textos de Plotino y de Amelio están más directamente relacionados con pasajes platónicos -en el caso del primero- y bíblicos -en el caso del segundo- que Eusebio ha explícitamente citado, y, en cambio, los fragmentos de Numenio no parecen contener una reflexión explícita sobre ninguno de estos textos, sí es bastante evidente una cierta continuidad temática y la aparición de cierto vocabulario común a la hora de caracterizar a este segundo principio, su relación de dependencia respecto del primero y su papel en la conformación del cosmos.

²²⁹ Τοῦ δ’ αὐτοῦ περὶ καὶ ἄλλος Ἑβραίων θεολόγος ἐπάκουσον οἷα διέξεισιν· “Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὁπατὰ εἴτε ἀόρατα· καὶ πάντα δι’ αὐτοῦ συνέστηκε καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη” (*PE XI*, 19, 4).

Sin embargo, nada de esto es señalado explícitamente por Eusebio, quien no está interesado en mostrar la consonancia entre estos tres autores entre sí (Plotino, Numenio y Amelio). En efecto, la conclusión a la que arriba Eusebio tras haber citado todos estos textos es que existe una consonancia (συμπεφώνηται) sobre la causa segunda entre los sabios griegos y las doctrinas hebreas.²³⁰ Y con esta declaración explícita de haber cumplido el objetivo que se ha propuesto, pasa al capítulo siguiente en el que se ocupará del tema siguiente. Sin embargo, el tema siguiente está estrechamente relacionado con los anteriores, dado que en el capítulo 20 se abordará el problema del tercer principio, que ahora se suma a la causa primera y segunda de las que trataron los capítulos anteriores.

E. El capítulo 20: “Sobre las tres hipóstasis que son principios”

Así, el capítulo 20 se titula Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεως, al igual que el tratado V 1 de Plotino, que el propio Eusebio ha citado en el capítulo 17. Eusebio comienza este capítulo retomando, en parte, lo dicho en los capítulos anteriores, pero agregando ahora el tercer elemento que faltaba para completar la Trinidad. En efecto, Eusebio declara que los hebreos han establecido “la tríada sagrada y bienaventurada” (ἁγία καὶ μακαρία τριάς) de Padre, Hijo y Espíritu Santo.²³¹ Y a continuación pasa a exponer la naturaleza de esta potencia tercera (τρίτη δύναμις) que “sobrepasa toda la naturaleza generada” y es, por un lado, “la primera de entre las οἰσίαι intelectivas constituidas por el Hijo”, pero la tercera si se cuenta a partir de la causa primera.²³²

A continuación Eusebio pone en correspondencia esta doctrina trinitaria con lo dicho por Platón en la *Carta II*.²³³ Eusebio cita el pasaje 312d7-e6, que ya Plotino había citado en un pasaje del tratado V 1, 8 citado, a su vez, por Eusebio en el capítulo 17.

²³⁰ ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ δευτέρου αἰτίου συστάσεως τε καὶ οὐσιώσεως ὧδε τοῖς Ἑλλήνων σοφοῖς πρὸς τὰ Ἑβραίων συμπεφώνηται. Μετίωμεν δῆτα καὶ ἐφ’ ἕτερα. (PE XI, 19, 5).

²³¹ Τῶν παρ’ Ἑβραίοις λογίων μετὰ τὸν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ λόγον ἐν τρίτῃ τάξει τὸ ἅγιον πνεῦμα καταλεγόντων καὶ τὴν γε ἁγίαν καὶ μακαρίαν τριάδα τοῦτον ὑποτιθεμένων τὸν τρόπον. (PE XI, 20 1, 1-4).

²³² ὡς ἂν τῆς τρίτης δυνάμεως πᾶσαν ὑπερβεβηκυίας γενητὴν φύσιν οὔσαν τε πρώτη μὲν τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ συστασῶν νοερῶν οὐσιῶν, τρίτην δὲ ἀπὸ τοῦ ορώτου αἰτίου (PE XI, 20, 1, 4-6).

²³³ Θέα ὅπως καὶ ὁ Πλάτων τοιαῦτά τινα ἠνίξατο διὰ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς λέγων· (PE XI, 20, 1, 6-8).

Allí Platón dice a Dionisio ante su pedido de explicación respecto de la naturaleza del primero (πρῶτοῦ φύσις: 312d5):

“En efecto, hay que decirlo por medio de enigmas, para que si mi carta sufre algún accidente en las cimas del mar o de la tierra, el que la lea no pueda comprenderla. Pues es así: todas las cosas están en torno al rey de todas las cosas, todas son a causa de él, y aquél es causa de todas las cosas bellas, y lo segundo [está] en torno a las cosas segundas y lo tercero, en torno a las terceras. Ciertamente, el alma humana desea aprender sobre estas cosas, cuáles son, mirando hacia las cosas congéneres a ella misma”.²³⁴

Más allá de la interpretación que pueda hacerse de estas líneas y dejando de lado el problema de la autenticidad de esta carta, que Eusebio considera sin duda platónica, lo que me interesa resaltar son las palabras de Eusebio que siguen a esta cita. Si bien él claramente cita este pasaje para mostrar que Platón también ha planteado una trinidad, ahora hará una importante precisión. Dice:

“Los que intentan explicar (διασαφεῖν) a Platón refieren estas cosas al primer dios, a la causa segunda y tercero al alma del cosmos, al delimitar que ella es también tercer dios. En cambio, los escritos divinos ubican la tríada sagrada y bienaventurada de Padre, Hijo y Espíritu Santo según se ha explicado en el λόγος sobre el principio”.²³⁵

Cabe notar que la diferenciación doctrinal que Eusebio marca aquí respecto de la doctrina de la Trinidad no es imputada a Platón mismo sino a sus intérpretes. Y si bien no se mencionan nombres, creo que es muy plausible pensar que estos que “intentaron explicar a Platón” son los autores citados en los capítulos anteriores, es decir: Plotino, Numenio y Amelio.²³⁶

²³⁴ Φραστέον δὴ σοι δι' αἰνιγμῶν, ἵν' ἂν τι <ή> δέλτος ἢ πόντου ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς πάθῃ, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῶ. Ὡδε γὰρ ἔχει· περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Ἡ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν ποῖα ἄττα ἐστὶ, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ. (312d7-e6). Si bien en las ediciones de la *Carta II* se prefiere la variante πέρι, en la edición de la *PE* aparece la lectura περί en las dos apariciones de 312e2 y, por lo tanto, δεύτερον y τρίτον deben ser considerados neutros.

²³⁵ Ταῦτα οἱ τὸν Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἀνάγουσιν ἐπὶ τε τὸ δεύτερον αἴτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν, θεὸν τρίτον καὶ αὐτὴν εἶναι ὀριζόμενοι· οἱ δὲ γε θεοῖ λόγοι τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν τριάδα, Πατρός καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, ἐν ἀρχῆς λόγῳ ταττοῦσι κατὰ τὰ ἀποδεδομένα. (*PE XI 20, 3*).

²³⁶ Antes de comenzar a citar pasajes del tratado V 1 de Plotino, Eusebio utiliza el mismo verbo διασαφεῖν (cf. *PE XI 16, 4*) e igualmente respecto de Numenio dice que él explicó las opiniones de Platón (τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσάφει: *PE XI 18, 26*).

Ahora bien, si esto es así, encontramos aquí una posible explicación de la casi total ausencia de referencias al tercer dios de Numenio en los fragmentos citados por Eusebio. A diferencia de lo que ocurría en los capítulos anteriores, donde Eusebio apelaba constantemente a Numenio y a Plotino para explicar determinados pasajes platónicos, aquí no encontramos ninguna referencia a fragmentos de otros platónicos que aclaren el contenido enigmático de este texto.²³⁷ La pregunta que se impone es: ¿por qué, en este contexto, no se alude a los tres dioses de Numenio o, incluso, a las tres hipóstasis plotinianas? La respuesta, en buena medida, la da el propio Eusebio: su propósito es mostrar el acuerdo que existe entre las doctrinas de los filósofos griegos, principalmente Platón, y las Sagradas Escrituras. Cuando la interpretación del texto de Platón hecha por algún platónico sirve a este objetivo, Eusebio cita a estos comentaristas (esto ocurre, como hemos visto, cuando Eusebio habla de la causa segunda, en los capítulos 14 a 19, y cita sucesivamente a Filón, Plotino, Numenio y Amelio). Pero cuando esto no es así, como en el caso del tercer dios, Eusebio se contenta con la mera referencia al texto platónico cuyo carácter enigmático e indeterminado sirve mejor a su propósito conciliador.²³⁸

Por este motivo creo que no es del todo satisfactoria la explicación que da Frede,²³⁹ al decir que la ausencia de referencias al tercer dios de Numenio se debe a que las citas de sus fragmentos provienen de las secciones de la *PE* en las que Eusebio da justificativos para la doctrina platónica de un primer y de un segundo dios. Si este fuera simplemente el motivo, entonces uno podría preguntarse por qué no ha incluido citas de Numenio sobre el tercer dios en este capítulo 20. La respuesta a este interrogante, como he dicho, radica en la discordancia respecto del tercer principio y esto es lo que previene a Eusebio de incluir citas relativas al tercer dios de Numenio.

Pero este pasaje también nos da una posible pista respecto del tercer dios numeniano, al decirnos que estos filósofos que explican este pasaje de Platón identifican al tercero con “el alma del mundo” (τοῦ κόσμου ψυχή). Si es cierto que Eusebio, cuando habla de estos intérpretes de Platón, tiene en mente a Plotino,

²³⁷ Cf. Saffrey (1975a: 49) y (1975b: 145-153).

²³⁸ Esto también explica por qué Eusebio no introdujo aquí el pasaje del tratado V 1, 8, 1-14 citado al final del capítulo 17. Eusebio parece querer “despegar” el contenido de la *Carta II* de la interpretación plotiniana porque no le permite poner en consonancia lo dicho allí con la doctrina trinitaria, al menos en lo que respecta a la tercera persona.

²³⁹ Cf. Frede (1987: 1056).

Numenio y Amelio, podemos plantear, al menos como posibilidad, la identificación del tercer dios de Numenio con el alma del mundo.²⁴⁰ Veremos en el Capítulo III si los testimonios de Numenio que se refieren a la doctrina del alma permiten confirmar esta hipótesis.

I. 1. 4. Los fragmentos en la sección “sobre el bien”

A. El capítulo 21: Los hebreos y Platón

El capítulo 21 se titula *Περὶ τῆς ἀγαθοῦ οὐσίας* (*Sobre la οὐσία del bien*) y es en el contexto de este tema que aparecerá, en el capítulo siguiente, el tercer y último grupo de fragmentos de Numenio citados en este Libro XI de la *PE*.

Eusebio comienza este capítulo señalando que los escritos sagrados de los hebreos enseñan que la οὐσία del bien (ἀγαθοῦ οὐσία) y el bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) no son diferentes de Dios (θεός).²⁴¹ Inmediatamente aparecen tres citas de pasajes bíblicos en las que, precisamente, Dios es caracterizado como “bueno” (ἀγαθός): la primera pertenece al *Libro de las Lamentaciones* (*Ier. Lam. 3, 25*), donde se declara que “el Señor (κύριος) es bueno (ἀγαθός) con todos los que lo aceptan, con el alma que lo busca”; la segunda es del *Libro de los Salmos* (117, 1. 29) y allí aparece una exhortación a reconocer “que el Señor (κύριος) es bueno (ἀγαθός) porque su misericordia es infinita”; la tercera está tomada de *Mateo 19, 17* y allí se declara: “nadie es bueno (ἀγαθός) si no [es bueno] el Dios único (εἷς ὁ θεός)”.²⁴²

Como vimos en capítulos anteriores, κύριος es la palabra preferida para referirse a Dios en los textos hebreos que Eusebio ha venido citando. Por lo tanto, la

²⁴⁰ En el caso de Plotino, hay buenas razones para creer que su tercera hipótesis, el Alma, no coincide exactamente con el alma del mundo. De todos modos, esta es una sutileza que Eusebio bien podría haber pasado por alto. En el caso de Amelio, de modo similar, el tercer intelecto demiúrgico del que nos habla un testimonio de Proclo (*In Timaeum* I 309, 18) es caracterizado más precisamente como “fuente de las almas” (πηγὴ ψυχῶν).

²⁴¹ Τῆς παρ’ Ἑβραίοις θείας γραφῆς διαφόρως τὴν τοῦ ἀγαθοῦ οὐσίαν καὶ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ θεὸν διδασκούσης (*PE XI 21, 1, 1-3*).

²⁴² δι’ ὧν τε φησιν· “ἀγαθὸς κύριος πᾶσι τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, ψυχῇ ἢ ἐκζητήσει αὐτόν” καὶ “Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ” δι’ ὧν τε ὁ σωτήριος λόγος πρὸς τὸν περὶ τοῦδε ἐρόμενον ἀπεφάνητο εἰπών· “Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ θεός”· (*PE XI, 21, 1, 3-8*). Creo que el sentido de esta última cita es que, si Dios no fuera bueno, nadie más podría serlo, y no, como se desprende de la traducción de Favrelle (1982: 153), que sólo Dios es bueno y nadie más.

caracterización del κύριος como ἀγαθός confirma en parte la declaración anterior de Eusebio que equiparaba Dios y bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Sin embargo, como veremos en los fragmentos de Numenio que el propio Eusebio citará en el capítulo siguiente, es posible establecer una diferenciación entre el neutro ἀγαθόν y el masculino ἀγαθός. De hecho, las citas de los diálogos platónicos *Timeo* y *República* que aparecen a continuación muestran precisamente esa diferencia entre el uso del masculino ἀγαθός (en el pasaje de *Timeo*) y del neutro ἀγαθόν (en el pasaje de *República*).

La primera cita corresponde al pasaje *Timeo* 29d6-e4, donde Platón señala que la causa por la cual el constructor (ὁ ξυνιστάς) construyó el universo es que “era bueno” (ἀγαθὸς ἦν) y, como lo bueno no tiene envidia (φθόνος), esto explica que haya querido generar el universo lo más parecido a sí mismo.²⁴³ A continuación de este pasaje del *Timeo*, Eusebio menciona tres fragmentos de la famosa sección del Libro VI de *República* (508b9-509b2-7), en la que Platón está desplegando la analogía entre el sol y el bien. La primera cita (508b9-e4), afirma que el sol, a pesar de no ser la vista (ὄψις), es causa (αἴτιος) de la vista y, por lo tanto, es visto por ella (ὄραται ὑπ’ αὐτῆς). De este modo, Sócrates explica a Glaucón su referencia anterior al “vástago del bien” (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος), como aquel que es generado por el bien (τὸ ἀγαθόν), y así puede establecer la analogía entre el sol (ἥλιος), la vista (ὄψις) y las cosas vistas (τὰ ὀρώμενα), en el ámbito sensible (ἐν τῷ ὀρατῷ τόπῳ), y el bien (τὸ ἀγαθόν), el intelecto (νοῦς) y las cosas inteligidas (τὰ νοούμενα), en el ámbito inteligible (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ).²⁴⁴ En el siguiente fragmento citado (508e1-3), se caracteriza a la idea de bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) como aquello que otorga la verdad (ἀλήθεια) a las cosas que son conocidas y la capacidad (δύναμις) de conocer al que conoce.²⁴⁵ Finalmente, la última cita platónica (509b2-7) retoma la analogía entre sol y bien, para mostrar que, así como el sol aporta a lo que es visto la capacidad de ser visto, su γένεσις,

²⁴³ ἐπάκουσον τοῦ Πλάτωνος ἃ φησιν ἐν Τιμαίῳ· “Λέγωμεν δὴ δι’ ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστάς ξυνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν· ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δὲ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.” (PE XI, 21, 2).

²⁴⁴ Καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ δὲ ταῦτά φησιν· “Ἄρ’ οὐκ οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ’ ὧν αὐτῆς ὄραται ὑπ’ αὐτῆς ταύτης; Οὕτως, ἦ δ’ ὅς. Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸ <v> τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὸ ἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὃ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, <τοῦτο> τοῦτον ἐν τῷ ὀρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα” (PE XI, 21, 3).

²⁴⁵ Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει· “Τοῦτο τοίνυν τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδούν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.” (PE XI, 21, 4).

crecimiento y nutrición, aunque él mismo no sea γένεσις, del mismo modo, el bien (τὸ ἀγαθόν) aporta a las cosas que son conocidas la capacidad de ser conocidas, el ser (τὸ εἶναι) y la οὐσία, a pesar de que el bien no es οὐσία sino que se eleva “más allá de la οὐσία por su antigüedad y potencia” (ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει).²⁴⁶

Este pasaje platónico ha sido arduamente estudiado y debatido por los especialistas, sobre todo porque la gran preponderancia que ha tenido a lo largo de la tradición platónica ha hecho dificultoso desligar su comprensión de interpretaciones que son evidentemente posteriores y que no es del todo correcto atribuir al propio Platón.²⁴⁷ Esta cita de Eusebio y la interpretación que este autor hace de este pasaje, forman sin duda parte de la larga historia de la recepción de este texto.²⁴⁸

Tras la cita de estos pasajes platónicos, y antes de pasar a citar los fragmentos de Numenio que los interpretan, Eusebio realiza algunas importantes reflexiones. Lo primero que señala es que Platón muy claramente, al señalar que las οὐσίαι inteligibles (un reformulación de Eusebio del τὰ νοούμενα del pasaje platónico) obtienen su ser conocidas, su ser y su οὐσία del bien, quiere decir evidentemente que obtienen estas cosas de Dios.²⁴⁹ El reemplazo del τὸ ἀγαθόν del texto platónico por el θεός da cuenta de la interpretación en clave teológica que Eusebio realiza de este pasaje. Por otra parte, la aparición aquí de dos adverbios de modo ligados al campo semántico de la claridad (σαφέστατα – δηλαδή) resaltan la confianza de Eusebio en la evidencia de su lectura de las palabras de Platón.

A continuación, Eusebio vuelve a citar aquí (y lo hará tres veces más en las líneas siguientes) la frase que contiene el famosos ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y la interpreta como el señalamiento de que estas οὐσίαι inteligibles son realidades que no comparten la οὐσία del bien: ellas no son ὁμοούσια. Eusebio explica que, por esto, Platón tampoco las ha considerado inengendradas (ἀγέννητα), dado que “reciben su

²⁴⁶ Καὶ πάλιν φησί: “Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.” (PE XI, 21, 5).

²⁴⁷ Cf., por ejemplo, Ferber (2003: 127-149), Vegetti (2003: 253-286) y Lisi (2007: 199-227).

²⁴⁸ Sobre este tema, cf. el clásico trabajo de Whittaker (1969a: 91-104) que estudia la interpretación de este pasaje en la tradición medio-platónica y neopitagórica y se refiere al fr. 16 de Numenio (p. 94), citado en el capítulo siguiente por Eusebio.

²⁴⁹ Σαφέστατα διὰ τούτων οὐ μόνον τὸ γινώσκεισθαι τὰς νοητὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, δηλαδή τοῦ θεοῦ (PE XI, 21, 6, 1-3).

ser y su esencia de lo que no es ούσία” (εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν εἴληφε παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας), de algo que está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Y, concluye Eusebio, es a este bien que los oráculos de los hebreos llaman “causa para todas las cosas” (πᾶσιν αἴτιον).²⁵⁰

Todo este pasaje deja ver el esfuerzo de Eusebio por mostrar, a partir de las citas del texto de *República VI*, que la ούσία de las realidades inteligibles (οὐσίαι νοηταί) no es ὁμοούσιος respecto de la ούσία del bien ya que deriva de ella.²⁵¹ Por otra parte, el bien es ούσία pero sólo en tanto “causa” de la ούσία y, por ese mismo motivo, está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Las οὐσίαι inteligibles son, por lo tanto, una realidad generada, que depende de un principio superior, y este principio que Platón llama “bien” (τὸ ἀγαθόν) e “idea de bien” (ἀγαθοῦ ἰδέα) es el Dios de la tradición judeo-cristiana. Ahora bien, si recordamos la reflexión que introducía Eusebio en el capítulo 9, al citar los pasajes bíblicos para ilustrar la concepción de los hebreos sobre el ser, allí ya veíamos que él postulaba un principio inengendrado (ἀγένητον), causa de las cosas sensibles y también de las inteligibles. Esta postulación no estaba basada en ninguno de los pasajes citados y menos aún en el texto platónico que aparecía a continuación (*Timeo* 27d6-28a4). Como vimos en la sección correspondiente, esta interpretación de Eusebio parecía desentonar incluso con la exégesis de los textos citados que él mismo realizaba. Tenemos que esperar hasta este capítulo 21 para entender algo mejor por qué allí había dicho esas cosas. Basándose en este pasaje de *República VI*, según Eusebio, es posible ver en Platón la postulación del bien, como un dios que causa y genera las οὐσίαι inteligibles y, por eso de él Platón afirma que está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Sin embargo, el problema de la relación de estas οὐσίαι inteligibles (generadas por el bien) con la causa segunda estudiada en los capítulos anteriores (identificada con el hijo de un padre y, por lo tanto, también generada) no es abordado por Eusebio. De hecho, llama la atención la total ausencia de referencias al pasaje del *Timeo* citado

²⁵⁰ φησὶν ὁ Πλάτων τό τε ἀγαθόν “μὴ εἶναι οὐσίαν, ἀλλ’ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος”· ὥστε μὴ ὁμοούσια αὐτὰ τίθεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ ἀγέννητα νομίζειν, ὅτι δὴ καὶ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν εἴληφε παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας, ἀλλ’ ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος· ὃν δὴ καὶ μόνον εἰκότως θεὸν τὰ Ἑβραίων ἀναγορεύει λόγια, ὡς ἂν τοῖς πᾶσιν αἴτιον ὄντα. (*PE XI*, 21, 6, 3-10).

²⁵¹ Este término tiene una gran importancia ya que Eusebio, al igual que los arrianos y que el propio Orígenes, negaba que el Hijo fuera ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, si bien terminó aceptando la fórmula consagrada tiempo después en el Concilio de Nicea.

en este mismo capítulo (29d6-e4), donde se decía que el constructor del universo era “bueno” (ἀγαθός). Este texto bien podría habilitar una reflexión sobre el demiurgo y, por lo tanto, sobre la causa segunda, pero Eusebio no dice nada al respecto. No obstante, creo que, a partir de la lectura de los fragmentos de Numenio que serán citados en el capítulo siguiente, será posible extraer algunas conclusiones sobre este punto. Principalmente, a partir del análisis del fragmento 16, veremos allí de qué manera la distinción entre un plano teológico y un plano ontológico, y el establecimiento de una correlación entre ambos, permite responder, al menos en parte, estos interrogantes que la interpretación de Eusebio deja abiertos.

Este capítulo 21 se cierra precisamente con una última consideración que parece apoyar esta interpretación. Eusebio dice que no es razonable (οὐ εὐλογον) considerar dioses (θεοί) a estos seres (es decir, las οὐσίαι inteligibles de las que venía hablando) que no tienen su ser y su οὐσία por sí mismos y a los que el bien (τὸ ἀγαθόν) no les pertenece por naturaleza (φύσει). Y, por esto, Eusebio concluye que aquello a lo que Platón llamó ἐπέκεινα πάσης οὐσίας πρεσβεία τε καὶ δυνάμει ὑπερέχον debe ser atribuido solamente al bien único, que ya fue identificado por él con el Dios único.²⁵² Esta insistencia en no llamar “dioses” a las realidades inteligibles claramente enfatiza el monoteísmo que Eusebio quiere, a toda costa, encontrar en Platón. Pero también puede ser interpretada como un elemento que avalaría la distinción a la que antes me refería entre un plano ontológico (al que pertenecerían estas οὐσίαι) y un plano teológico (al que pertenecería el bien, que sí es θεός) y la dependencia del primero respecto del segundo.

B. El capítulo 22: Numenio

A continuación, Eusebio citará cuatro pasajes del Περὶ τάγαθοῦ de Numenio que, según él, interpretan el pensamiento de Platón.²⁵³ Se trata de los fragmentos 2, 16, 19 y 20, y no es difícil advertir el motivo primario por el cual Eusebio los incluyó

²⁵² Τὰ δὴ οὖν μήτε τὸ εἶναι μήτε τὴν οὐσίαν παρ' ἑαυτῶν ἔχοντα, ἀλλὰ μηδὲ τῆς τάγαθόν φύσεως ὄντα οὐ δὴ εὐλογον θεοὺς ἠγεῖσθαι, οἷς μὴ φύσει τὸ ἀγαθὸν πρόσεστιν· ἐνὶ γὰρ τοῦτο μόνω καὶ οὐδενὶ ἄλλω ἀναθετέον, τῷ μόνω ἀγαθῷ, ὃ δὲ καὶ “ἐπέκεινα πάσης οὐσίας πρεσβεία τε καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος” θαυμασίως ὁ Πλάτων ἀνεφώνησε. (PE XI, 21, 7, 1-6).

²⁵³ Πάλιν δὲ καὶ ὁ Νουμήνιος ἐν τοῖς Περὶ τάγαθοῦ τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν ἐρμηνεύων, τοῦτον διέξεισι τὸν τρόπον· (PE XI, 21, 7, 7-8 = Fr. 2, 1-2)

aquí. En efecto, en todos ellos se caracteriza a este primer dios del que se hablaba en los fragmentos citados en la sección sobre la causa segunda con el bien (τάγαθόν).

I. El fragmento 2

Así, el capítulo 22 del Libro XI de la *PE*, comienza con la cita del fragmento 2 de Numenio.²⁵⁴ Este pasaje es considerado en general como “el fragmento místico” de Numenio, dado que en él se describe el modo de alcanzar una relación íntima (una ὁμλία) con el bien, que puede ser vista como un antecedente de la descripción de la unión mística plotiniana.²⁵⁵

El texto comienza con una contraposición entre el modo en que aprehendemos los cuerpos y el modo en que se aprehende al bien. Dice Numenio:

“Ciertamente nos es posible aprehender a los cuerpos (τὰ σώματα) por medio de los signos que surgen de las cosas semejantes y a partir de las señales que están en las cosas presentes. En cambio, al bien (τάγαθόν) no hay ningún mecanismo para aprehenderlo, ni a partir de algo presente, ni tampoco a partir de un objeto sensible semejante.”²⁵⁶

La contraposición entre τάγαθόν y τὰ σώματα recuerda la disyunción τὸ ὄν = ἀσώματον / σῶμα que veíamos en los fragmentos 6, 7 y 8 citados en la sección sobre el ser. Pero aquí esta contraposición está dada por la diferencia en el modo de captación en uno y otro caso. El conocimiento de los cuerpos se produce en virtud de la comparación con algo semejante²⁵⁷ y por medio de la captación de las características de lo que está ante nosotros (con toda probabilidad, se trata de una captación sensible). La aprehensión del bien difiere de esta captación de los cuerpos porque, en

²⁵⁴ Al terminar la cita de este texto, Eusebio aclara que pertenece al Libro I del Περὶ τάγαθοῦ (Cf. *PE* XI, 22, 3, 1) y, por este motivo, los editores lo han ubicado separado de los fragmentos 16, 19 y 20, que son los que componen este capítulo 20 del Libro XI de la *PE*, dado que Eusebio explícitamente ubica estos pasajes en otros libros: el fragmento 16, nos dice, pertenece al Libro V (Cf. *PE* XI, 22, 3, 1-2), mientras que el fragmento 19 (y presumiblemente también el 20, aunque en este caso no aparece ninguna especificación), está tomado del Libro VI (Cf. *PE*, XI, 22, 6, 1). Ahora bien, creo que es conveniente, siguiendo la propuesta metodológica de este trabajo, leer estos fragmentos que Eusebio ha citado seguidamente de modo conjunto para poder así evaluar qué elementos aparecen en ellos que determinan la inclusión en esta sección del Libro XI y de qué modo esta ubicación ayuda a entender, como contrapartida, su contenido.

²⁵⁵ Cf. Dillon (1977: 372). Un análisis detallado de este texto aparece en Herrán (1973: 23-37).

²⁵⁶ Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἔξεστι σημασινομένοις ἕκ τε ὁμοίων ἀπὸ τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνότων· τάγαθόν δὲ οὐδενὸς ἕκ παρακειμένου οὐδ’ αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἔστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία (fr. 2, 3-7).

²⁵⁷ El principio de que lo semejante se conoce por lo semejante está planteado por Platón en *Timeo* 45c3-4. Cf. también Alcino, *Didaskalikós*, 169, 29-30 y Plotino, *Enéada* VI 9, 11,32.

el caso del bien, no hay nada semejante con lo cual pueda ser comparado, ni tiene ninguna característica que pueda ser percibida por nosotros. Creo que esta imposibilidad de aprehensión del bien al modo de los cuerpos sensibles quedará justificada, en última instancia, a partir de su caracterización de “solo” o “único” (μόνον), que se hará más adelante en este mismo fragmento.

Sin embargo, Numenio continúa con una metáfora que nos permite comprender un modo en el que el bien sí puede ser aprehendido. Dice Numenio:

“en cambio, será necesario [hacer] como si uno sentado sobre un observatorio mirando fijamente a un único pequeño barco marítimo, viera (κατεῖδε) a ese único barco (μία ναῦς), de entre los buques que están solos, con un único golpe de vista (μιᾶ βολῆ), solo (μόνη), aislado (ἔρημος), retenido entre las olas”.²⁵⁸

Si en el fragmento 18 que cerraba las citas de Numenio en la sección sobre la causa segunda la imagen del barco entre las olas y su piloto explicaba el doble accionar del demiurgo en relación con el ordenamiento de la materia, en este fragmento 2 (es decir, el siguiente texto numeniano citado por Eusebio) la imagen del barco aislado y solitario que es percibido de repente le sirve a Numenio para ilustrar el modo posible de acceder al bien. El carácter repentino de esta “visión” está claramente expresado por el aoristo κατεῖδε y por el complemento instrumental μιᾶ βολῆ.²⁵⁹ La insistencia en la unicidad, soledad y aislamiento (μία, μόνη, ἔρημος) de este barco que, sin embargo, está inmerso en el mar, entre las olas (imagen que probablemente, como en el fragmento 18, remita al flujo de la materia) es lo que le permite a Numenio establecer una perfecta analogía con el bien y el modo en que se debe comportar quien quiera acceder a él. Por eso, el fragmento continúa con la siguiente exhortación:

“de este modo, es necesario que uno habiéndose apartado lejos de las cosas sensibles esté solo en compañía del bien solo (ὁμιῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον), donde [no hay] ningún hombre, ni ningún otro viviente, ni cuerpo grande ni pequeño, sino una soledad simplemente inefable,

²⁵⁸ ἀλλὰ δεῖσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῆ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν μόνων μίαν, μόνην, ἔρημον, μετακυμίοις ἔχομένην ὅξυ δεδορκῶς μιᾶ βολῆ κατεῖδε τὴν ναῦν (fr. 2, 7-10).

²⁵⁹ Cf. Festugière (1954: 129, n. 4). Dodds (1960: 18) nota un uso similar de βολή en la *Enéada* I 6, 2. Plotino también usa el término ἐπιβολή para designar la captación de lo Uno en varios pasajes de las *Enéadas* (por ejemplo, en VI 8, 11, 23) y, más específicamente, la expresión ἐπιβολὴ ἀθρόα (en III 8, 9, 21-22 y IV 4, 1, 20). Sobre este punto, cf. Rist (1967: 51 y ss.).

inexplicable (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία), divinamente inspirada (θεσπέσιος), donde están las moradas, los pasatiempos y también los esplendores del bien, pero él mismo [está] en paz (ἐν εἰρήνῃ), en benevolencia (ἐν εὐμενείᾳ), el tranquilo (τὸ ἡρεμον), el que comanda llevado propicio sobre la esencia (τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ).²⁶⁰

Este pasaje contiene varios elementos importantes. En primer lugar, aparece la exigencia de apartarse de lo sensible, puesto que es un ámbito que implica multiplicidad; en cambio, para lograr la aprehensión del bien que, al igual que la barca, es solo (μόνον), se debe estar también solo (μόνος). La frase ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον es quizás la más impactante a la hora de buscar acuerdos verbales entre los fragmentos de Numenio y las *Enéadas* de Plotino. En varios pasajes de la obra plotiniana encontramos aseveraciones parecidas: I 6, 7, 8; VI 7, 34, 7 y el famoso pasaje VI 9, 11, 50 ubicado sugestivamente al final en la edición de Porfirio: φυγή μόνου πρὸς μόνον. Tal como ocurre en este fragmento de Numenio, todos estos pasajes de las *Enéadas* describen la visión del bien, punto culminante del movimiento de ascenso del alma hacia el primer principio. Como se ha ocupado de señalar Dodds en su clásico trabajo sobre Numenio y Amonio,²⁶¹ esta coincidencia terminológica no debe ser sobrevalorada ya que frases similares a estas se encuentran, por ejemplo, en Demóstenes para describir una conversación privada (μόνος μόνῳ ξυνιέναι: 18, 137) e incluso es utilizada por Marco Aurelio (12, 2). Dodds concluye que esta frase era de uso común en la época de Numenio y que recién es Plotino quien le adjudica relevancia atribuyendo al μόνος un significado metafísico particular. Creo, en cambio, que tenemos elementos suficientes para pensar que este nuevo sentido metafísico ya está presente en Numenio. La caracterización del bien mediante la utilización de atributos como “solo”, “único” que vemos aparecer en este fragmento nos habilita a considerarlo como un predecesor de Plotino (si bien podría no haber sido el primero) en la utilización de esta frase de sentido común aplicada a la visión del bien.²⁶²

²⁶⁰ οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. (fr. 2, 10-16).

²⁶¹ Cf. Dodds, (1960: 16-18).

²⁶² Dodds (1960: 17-18) también señala otros acuerdos verbales entre pasajes de las *Enéadas* y este fragmento 2 de Numenio: por un lado, la progresión σῶμα, ἄνθρωπος, ζῶον que aparece en las líneas

Esta necesidad de estar solo para acceder al bien es reforzada señalando la absoluta soledad (ἐρημία) del “lugar” donde “habita” el bien. Esta ἐρημία es completamente inefable, indescriptible, inexplicable (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος). Encontramos aquí explícitamente señalada la imposibilidad de un discurso que pueda describir este “estado” en el que se encuentra el bien y, por consiguiente, también quien llegue a aprehenderlo. La inefabilidad divina era un tema del que Eusebio se había ocupado en el capítulo 12 (donde citaba el famoso pasaje de la *Carta VII*) y también habíamos visto, en el fragmento 12 de Numenio, que el λόγος sobre el primer dios era ἄρρητος.

Por último, aparece la expresión que muy probablemente justifica la inclusión de este texto particular en esta sección: la frase τὸ ἡγεμονικὸν ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Si la comparación del bien con un barco aislado que navega en el mar podía llevar a pensar en cierta inmanencia del bien respecto del mundo sensible, con estas palabras Numenio parece estar resaltando, en cambio, la trascendencia del bien no sólo respecto de lo sensible sino incluso respecto del plano de la οὐσία.²⁶³ Si el platónico ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no aparece para nada en los fragmentos de Numenio que conservamos, esta frase es sin duda la que más se le aproxima. Volveremos más adelante sobre esta compleja relación entre bien y οὐσία, en el análisis del fragmento siguiente. Por el momento, podemos señalar ya desde ahora la importancia de la aparición de esta diferenciación dentro del ámbito inteligible, que ubica al bien en un plano superior al de la οὐσία. Por otra parte, respecto del τὸ ἡγεμονικόν, además de la posible referencia a la doctrina estoica que está por detrás de este término,²⁶⁴ cabe señalar que en el fragmento 12 se caracterizaba al dios demiurgo como ἡγεμών. Tal vez aquí el uso del neutro ἡγεμονικόν en referencia al bien, por contraposición al uso del masculino ἡγεμών en referencia al demiurgo, sea un paralelo de la diferenciación entre ἀγαθόν y ἀγαθός que se trazará en los fragmentos siguientes.

A esta descripción del “estar en compañía del bien” y los requisitos para lograrlo, sigue una explicación de la situación opuesta. Dice Numenio:

12-13 aparece también en el capítulo 34 del tratado VI 7. Por otra parte, la descripción del bien como ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ tiene un paralelo en la *Enéada* I 1, 8, 9: ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει.

²⁶³ Cf. Festugière (1954: 129, n. 11) donde se indica que el verbo ἐποχεῖσθαι se utiliza para resaltar la trascendencia.

²⁶⁴ Cf., por ejemplo, el fragmento de Crisipo en *SVF* II, 189, 192.

“Pero si alguno manteniéndose apegado a lo sensible (πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν) se imagina que el bien vuela hasta él y después vanagloriándose considera que ha encontrado al bien, se equivoca del todo”.²⁶⁵

Una vez más, es el apego a lo sensible lo que imposibilita el acceso al bien, que entonces, y por contraposición, queda ubicado en el ámbito inteligible.

El fragmento culmina con una descripción del método divino (θεία μέθοδος), que no es fácil (οὐ ῥαδία), pero que es necesario seguir para llegar hasta el bien, y en el que el conocimiento y la actividad racional tendrán un papel fundamental. El primer paso, una vez más, consiste en despreocuparse de las cosas sensibles, luego sigue el apasionamiento juvenil por los saberes (μαθήματα), el tercer paso es la contemplación de los números (ἀριθμοί) y la meta es dedicarse a un saber (μάθημα): qué es el ser (τί ἐστι τὸ ὄν).²⁶⁶ Eusebio interrumpe en este punto la cita del pasaje numeniano y llama la atención que en este ascenso, que recuerda en parte al del *Banquete* (sobre todo el pasaje 211c1-5),²⁶⁷ no se mencione al bien como meta final. En lugar del bien, aparece el τὸ ὄν.²⁶⁸ Tal vez pueda inferirse, a partir de este texto, que para Numenio existe una identificación entre bien (ἀγαθόν) y ser (ὄν) y, por lo tanto, podría establecerse una distinción entre ὄν y οὐσία, dado que el primero se identificaría con el bien mientras que la segunda le estaría subordinada, pero otra alternativa es distinguir un plano ontológico y un plano teológico y ver qué correspondencia se puede trazar entre ambos. Y este es el análisis que nos permite el texto que Eusebio cita a continuación.

²⁶⁵ Εἰ δέ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἷοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ πάντος ἀμαρτάνει. (fr. 2, 17-19).

²⁶⁶ Τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν. (fr. 2, 19-23).

²⁶⁷ La referencia al paso de los saberes (μαθήματα, en plural) a un único saber (μάθημα) se asemeja al movimiento de ascenso desde los saberes bellos hacia “aquél saber que no es de otra cosa sino un saber de aquello bello en sí mismo”, tal como se describe en el *Banquete* 211 c 4-5: καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.

²⁶⁸ Algunos intérpretes han cambiado el τὸ ὄν por un τὸ ἔν, pero se trata de una conjetura que en general no ha sido aceptada. Cf. Des Places (1973: 105, n.8) y Herrán (1973: 25-26).

m. El fragmento 16

El fragmento 16, como ya he adelantado, nos permitirá entender mejor la explicación que el propio Eusebio ha hecho del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *República VI*, aun cuando esta expresión no aparezca en absoluto en estas líneas.

Analizaré este fragmento detalladamente debido a su importancia en la reconstrucción de la ontología numeniana y su relación con teología numeniana, tal como fue establecida en los fragmentos citados en la sección sobre la causa segunda. Dividiré el análisis en tres partes.²⁶⁹ En la primera parte (líneas 2-8), Numenio establece una relación de analogía entre el primer dios y el segundo y los vincula con el plano de la οὐσία y de la γένεσις respectivamente. En la segunda parte (líneas 8-12), se aborda la naturaleza doble del segundo dios. Por último, en un tercer momento (líneas 12-17), se retoma la distinción trazada en la primera parte, pero ahora se añade una distinción que considero crucial entre dos “tipos” o “niveles” de οὐσία.

El fragmento comienza con la identificación de la οὐσία con lo inteligible (νοητόν), que ya había aparecido en fragmentos anteriores, pero ahora también se suma el término ἰδέα a esta equiparación. Dice Numenio:

“Si por un lado la οὐσία y la ἰδέα es inteligible (νοητόν) y, por otro, se ha acordado que el νοῦς es más antiguo (πρεσβύτερον) y causa (αἴτιον) de ella, se descubre que este mismo solo es el bien (τὸ ἀγαθόν). Pues ciertamente, si el dios demiurgo es principio (ἀρχή) de la γένεσις, basta que el bien sea principio (ἀρχή) de la οὐσία. Y proporcionalmente (ἀνάλογον), por un lado, el dios demiurgo, por ser su imitador, es a aquél [el bien] lo que, por otro, a la οὐσία es la γένεσις, que es su imagen e imitación (εἰκῶν αὐτῆς ἐστι καὶ μίμημα).”²⁷⁰

Podemos subdividir esta primera parte del fragmento, a su vez, en dos secciones. En la primera, Numenio identifica a la οὐσία con la ἰδέα²⁷¹ y las ubica en la categoría de lo inteligible (νοητόν); e inmediatamente aclara que el νοῦς es “más

²⁶⁹ Un análisis más general de este fragmento aparece en Dörrie-Baltes (1998: 265-269).

²⁷⁰ Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητόν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογέθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηται ὦν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὦν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἢ γένεσις, <ἢ> εἰκῶν αὐτῆς ἐστὶν καὶ μίμημα (fr. 16, 2-8).

²⁷¹ Creo que este καὶ de la línea 2 tiene un valor epexegetico: aunque se trata de un coordinante copulativo (y es así como en general se lo traduce) creo que está claro que la intensidad del pasaje no es establecer una diferenciación entre οὐσία e ἰδέα sino, por el contrario, señalar que son dos conceptos o términos que se aplican igualmente a lo inteligible.

antiguo” (πρεσβύτερον), en el sentido de que es causa (αἷτιον) de la οὐσία.²⁷² Y, a continuación, se identifica a este νοῦς con el bien (τὸ ἀγαθόν). Esta caracterización del bien como un νοῦς que es causa y principio de la οὐσία inteligible y, por lo tanto, anterior a ella, coincide en buena medida con lo dicho en el fragmento anterior, donde el bien parecía estar ubicado en un plano jerárquicamente diferenciado y superior al de la οὐσία. También reencontramos aquí la caracterización del bien como “solo” (μόνος) del fragmento 2.²⁷³

Es importante resaltar la estructura argumentativa de esta oración, que está estructurada en forma de oración condicional: la conclusión de que el νοῦς es el bien (τὸ ἀγαθόν) parece seguirse de dos condiciones: de la identificación de la οὐσία/ιδέα con lo inteligible y del acuerdo de que si hay algo que es νοητόν es necesario que haya un νοῦς que sea su causa.²⁷⁴ Sin embargo, es bastante claro que para identificar este νοῦς con el bien estas premisas no son suficientes y tal vez pueda leerse el resto de este fragmento como un intento de justificación de esta identificación del νοῦς, principio de la οὐσία, con el bien.

Por lo pronto, Numenio prosigue su argumento realizando una nueva distinción, que es complementaria de la distinción anterior. La segunda sección de esta primera parte introduce, entonces, la figura de un demiurgo de la γένεσις que se diferencia del bien, que queda ahora caracterizado también como demiurgo pero de la οὐσία. Y se establece entre estos cuatro elementos (οὐσία, γένεσις y sus respectivos demiurgos) una proporción: el bien o primer νοῦς es respecto del dios demiurgo lo que la οὐσία es a la γένεσις. Esta relación puede esquematizarse de la siguiente manera:²⁷⁵

$$\frac{\text{τὸ ἀγαθόν /νοῦς}}{\text{δημιουργὸς θεός}} = \frac{\text{οὐσία}}{\text{γένεσις}}$$

²⁷² Considero al καί de la línea 3 nuevamente como epexegetico: que el νοῦς sea “más antiguo” que el νοητόν quiere decir precisamente que es su causa. La prioridad, por supuesto, no es temporal sino causal.

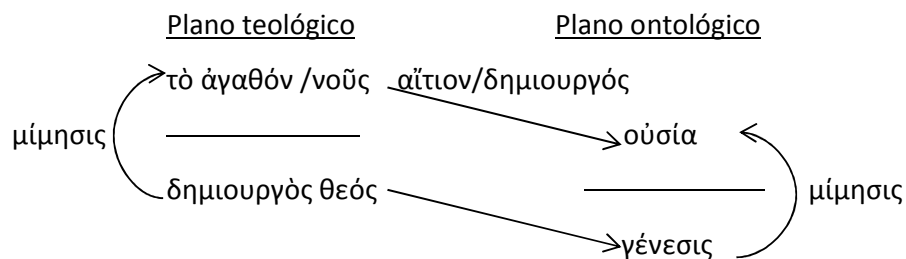
²⁷³ En este punto el adjetivo μόνος es ambiguo, ya que podría estar aludiendo al hecho de que solamente este primer νοῦς es el bien o a que este primer νοῦς es solo y, por eso, puede ser identificado con el bien. He traducido de acuerdo a esta segunda posibilidad, ya que coincide con lo dicho en el fragmento 2: el bien es solo.

²⁷⁴ Cf. Krämer (1964: 41) quien señala que este uso del término νοῦς para referirse al dios supremo es una innovación de Jenócrates (fr. 15 Heinze).

²⁷⁵ Este esquema está tomado de García Bazán (1991: 249, n. 53).

Si tomamos en consideración los pasajes de *República VI* que Eusebio ha citado en el capítulo anterior, creo que es posible ver en estas líneas una explicación del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας que aparecía allí que avalaría la interpretación hecha por Eusebio. Para Numenio (aunque no lo haya explicitado) que el bien esté más allá de la οὐσία podría querer decir justamente que es su “causa” (αἷτιον) y, específicamente, su causa demiúrgica o productora. Y por eso, como sí dice explícitamente Numenio, el bien es “demiurgo de la οὐσία”. Y, del mismo modo, creo que podemos entender la caracterización del bien como un νοῦς, en tanto causa o demiurgo de lo inteligible (τὸ νοητόν). Como consecuencia de esta interpretación numeniana, resulta que hay dos demiurgos: uno es el demiurgo aludido en el *Timeo* platónico, el demiurgo de la γένεσις, el otro es el bien, demiurgo de la οὐσία.

La proporcionalidad de la relación entre estos cuatro elementos (οὐσία, γένεσις y sus respectivos demiurgos) es explicada mediante la noción platónica de imitación: el dios demiurgo es imitador del bien, así como la γένεσις es imagen e imitación de la οὐσία. Creo que es útil, precisamente en este punto, diferenciar un plano teológico y un plano ontológico, para mostrar de modo preciso las distintas relaciones que Numenio traza entre los componentes de ambos planos y entre estos dos planos entre sí. En efecto, la relación de imitación funciona dentro de cada plano y es lo que explica la proporcionalidad entre los pares de ambos planos. Pero hay otra relación, que se estableció anteriormente, y que es la que opera entre estos dos planos relacionándolos entre sí: la relación de anterioridad causal, explicada en términos de producción demiúrgica. Es por eso que el esquema anterior debe ser complejizado para incluir todos los elementos que presenta este pasaje:



Como veremos a continuación, este esquema también es insuficiente, puesto que Numenio sigue trazando distinciones que complejizan aún más la cuestión. Por lo pronto, este nuevo esquema resalta la asimetría que existe entre estos dos planos, ya que uno es “causa” y “demiurgo” del respectivo nivel del otro plano. Pero, por otra parte, también nos permite ver mejor la diferencia entre la relación del bien con las realidades inteligibles por un lado, de las cuales es causa productora, y con el dios demiurgo por otro, relación que en los fragmentos citados en la sección sobre la causa segunda era descrita en términos filiales (en el fragmento 12 se decía que el primer dios era “padre” del dios demiurgo) y que aquí es descrita con el vocabulario platónico de la imitación (lo cual podría llevar a pensar en el bien como una suerte de causa paradigmática del demiurgo). Así vemos en cierta medida respondido el interrogante que dejaba planteado la interpretación de Eusebio de los pasajes de *República VI*.

La segunda parte del fragmento (líneas 8-12), comienza con una nueva oración condicional. Dice Numenio:

“Y si en efecto el demiurgo, el de la γένεσις, es bueno (ἀγαθός), ciertamente también el demiurgo de la οὐσία será el bien en sí (αὐτοάγαθον), connatural a la οὐσία. Pues el segundo por ser doble (διπτός) produce por sí mismo la idea de sí mismo y el cosmos, por ser demiurgo, luego [es] enteramente contemplativo”.²⁷⁶

Lo primero que encontramos aquí es la explicación de por qué el νοῦς es identificado con el bien: si el demiurgo de la γένεσις es bueno y, como se dijo antes, es imitador del demiurgo de la οὐσία, se puede concluir que este último es el bien o, como se dice en este caso, el bien en sí (αὐτοάγαθον), dado que es aquello a lo que el demiurgo imita para adquirir la propiedad de ser bueno. Este argumento se verá mejor más adelante, cuando analicemos el fragmento 20, donde en lugar de la idea de imitación se introducirá la noción de participación; pero ya aquí queda claro que Numenio parece estar intentando utilizar la distinción platónica entre lo que es por sí y lo que imita a lo que es por sí, pero dentro del ámbito inteligible: el dios demiurgo de

²⁷⁶ Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἐστὶν ἀγαθός, ἧ̄ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δεῦτερος διπλὸς ὦν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὦν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως. (fr. 16, 8-12).

la génesis (que inmediatamente será llamado “segundo”) es bueno por imitar al bien en sí.

Sin embargo, lo más problemático de esta sección es la afirmación que sigue, que parece contradecir lo que se afirmaba al comienzo de este fragmento y lo dicho en el fragmento 2. ¿Qué podrá querer decir que el bien en sí es connatural a la οὐσία (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ)? y, más aún, ¿cómo se puede compatibilizar esto con lo dicho anteriormente: que el bien es causa de la οὐσία? Quizás podría verse aquí una referencia a la necesidad, que existe en toda relación causal, de que haya una cierta comunidad de naturaleza entre la causa y lo causado: el bien para ser causa de la οὐσία debe también compartir la naturaleza de la οὐσία, así como para ser causa de lo inteligible (νοητόν) debe ser un νοῦς.²⁷⁷

Ahora bien, si volvemos a la interpretación que realizaba Eusebio del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platónico, allí él negaba que las realidades inteligibles tuvieran la misma οὐσία que el bien: ellas no eran ὁμοούσια. Esto parece, en principio, contradecir lo que está diciendo aquí Numenio, que el bien es σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Sin embargo, creo que es posible diferenciar el hecho de ser οὐσία “del mismo modo” (ὁμοῦ), cosa que Eusebio niega y que Numenio probablemente tampoco hubiera aceptado, y el hecho de compartir la naturaleza (σύμφυτον) con la οὐσία, algo que parece ser un requisito, en el caso de Numenio, para explicar la acción causal del bien.²⁷⁸

De todos modos, esta tensión del bien respecto del plano de la οὐσία se esclarece, al menos en parte, con la subsiguiente diferenciación respecto del demiurgo de la γένεσις. Numenio dice que el segundo es doble (διττός) y esta duplicidad está dada por una doble actividad productiva orientada, por un lado, a la ἰδέα de sí y, por otro lado, al κόσμος, que el segundo produce en tanto es demiurgo.²⁷⁹ La principal

²⁷⁷ Esta idea de continuidad entre la causa y lo causado podría ser también interpretada a partir de lo dicho en el fragmento 14 . Si en las realidades divinas es posible dar lo que se tiene sin perderlo, como contrapartida la causa debe poseer de algún modo aquello de lo que es causa. Así, el bien tiene que compartir en cierta medida la naturaleza de la οὐσία si es que es causa de la οὐσία.

²⁷⁸ Si recordamos lo dicho en el fragmento 15, allí también el movimiento del primero en relación con los inteligibles (περὶ τὰ νοητά) era caracterizado como σύμφυτος.

²⁷⁹ Mencionaré brevemente el enorme problema que ha planteado la última frase de este pasaje (ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως), objeto de varias discusiones. Dodds (1960: 15-16) propuso enmendar el texto y leer ἐπεὶ ὁ α' θεωρητικὸς ὄλως donde la α' estaría en lugar de ὁ πρῶτος. Este autor, seguido en este punto por Dillon (1977: 369, n. 1), encuentra difícil que Numenio haya adjudicado la pura actividad contemplativa al segundo dios en lugar de al primero dado que, tal como se dice en el fragmento 15, es este último el que está sólo περὶ τὰ νοητά., mientras que el segundo está περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά. Si bien, como ha puesto de manifiesto J. Whittaker (1978), el uso de las letras del alfabeto griego como

dificultad aquí reside en establecer qué es esta *ἰδέα ἑαυτοῦ* que el segundo produce por sí mismo (*αὐτοποιεῖ*). Si, como hemos visto al comienzo del fragmento, *οὐσία* e *ἰδέα* son términos coextensivos, parece que esta *ἰδέα* de sí mismo del segundo no puede ser la misma *οὐσία*, de la cual era causa el primero. Tampoco parece ser igual al *κόσμος* ya que la estructura *τε...καί...* sin duda sirve para diferenciar estas dos producciones del segundo y explicar así su carácter “doble” (*διττός*).²⁸⁰ Si la *ἰδέα* de sí del demiurgo de la *γένεσις* no se identifica ni con la *οὐσία* producida por el bien ni con el *κόσμος* (que, de hecho, parecería ya pertenecer al plano de la *γένεσις* que se había diferenciado al comienzo), entonces parece necesario establecer una distinción dentro del plano de la *οὐσία/ἰδέα*.

Y esto es efectivamente lo que afirma Numenio en la tercera parte de este fragmento (líneas 12-17). Dice:

“Resumiendo, concédanse estos cuatro nombres de cuatro cosas (*πράγματα*): por un lado, el primer dios, el bien en sí (*αὐτοάγαθον*); por otro, el demiurgo bueno (*ἀγαθός*), imitador (*μιμητής*) de aquél; por otro, la *οὐσία*, una la del primero y otra la del segundo, de la cual el cosmos bello (*ὁ καλὸς κόσμος*) es imitación (*μίμημα*), habiendo sido embellecido por la participación de lo bello (*μετουσίᾳ τοῦ κάλου*).”²⁸¹

Como vemos, esta última parte del fragmento es una suerte de recapitulación o resumen de lo dicho anteriormente. En principio, se establecen cuatro nombres que se corresponden con cuatro cosas (*πράγματα*). Los dos primeros repiten la misma distinción entre demiurgo de la *οὐσία* y demiurgo de la *γένεσις* que se trazaba al inicio,

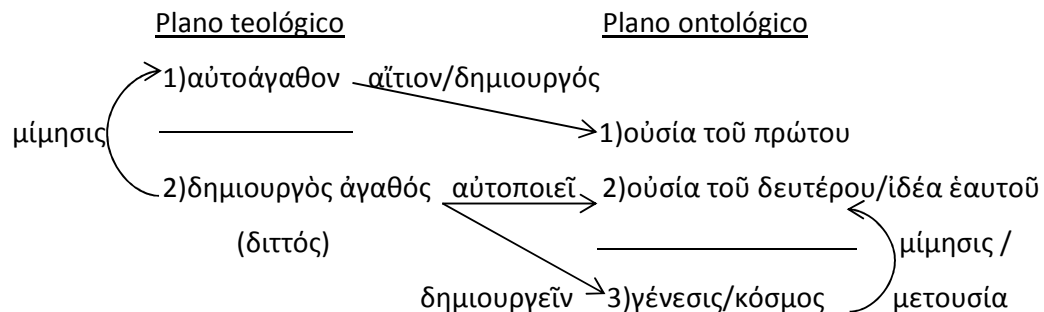
símbolos de números cardinales y ordinales debió de ser frecuente y ha llevado a menudo a corrupciones en los manuscritos y, por lo tanto, la enmienda de Dodds es en principio plausible, no se justificaría en el caso de Numenio. Por su parte, F. Lisi (1977: 126-128), y ya el propio Hadot en la discusión al trabajo de Dodds (1960: 48-49), ha propuesto entender el *ἔπειτα* en sentido temporal e interpretar que la frase en cuestión alude al momento cíclico en el que el dios segundo se vuelve sobre sí mismo, del que supuestamente se habla también en el fragmento 12, y que tendría como base el mito del *Político*. Sin embargo, también es posible entender al *ἔπειτα* en un sentido causal entendiendo que la actividad contemplativa es algo que se sigue del hecho de ser demiurgo, tal como sucedía en el fragmento 18 (allí el demiurgo podía imponer armonía en la materia gracias a la contemplación del dios superior).

²⁸⁰ Ya hemos resaltado en varios de los fragmentos citados en la sección sobre la causa segunda (principalmente en los fragmentos 11, 12, 15 y 18) esta duplicidad del segundo dios, según esté orientado hacia lo superior o hacia lo inferior. Esta misma idea reaparece en estas líneas del fragmento 16 y estaría condensada en la expresión *ὁ γὰρ δεῦτερος διττός*.

²⁸¹ Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἕτερα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ (fr. 16, 12-17).

sólo que ahora se los llama primer dios y demiurgo. La relación entre ambos, una vez más, es la de imitación y, en virtud de esta relación de imitación, se explica nuevamente que uno sea bueno y el otro el bien en sí. Los otros dos nombres también parecen corresponder a la distinción anterior entre οὐσία y γένεσις, sólo que ahora esta última es identificada con el κόσμος, que es bello por su participación en lo bello.²⁸² Pero sin duda la gran novedad que aporta esta recapitulación es la explicitación de dos “niveles” de οὐσία que ya podíamos presuponer en virtud de lo dicho anteriormente en el fragmento.

Por lo tanto, podemos establecer la siguiente tripartición en el plano ontológico: hay una οὐσία que es causada por el primer dios o bien en sí (esta es la οὐσία del primero), hay una segunda οὐσία (o un segundo nivel dentro del ámbito de la οὐσία) que, podemos suponer, es la ἰδέα de sí que produce por sí mismo el segundo dios (y por eso aquí se dice que es la οὐσία del segundo, en tanto es producida por el segundo) y, por último, el cosmos bello,²⁸³ que pertenece ya no al plano de la οὐσία sino al de la γένεσις.



²⁸² Estas últimas palabras del fragmento 16 ciertamente pueden llevar a pensar que esta “participación en lo bello” del cosmos está íntimamente relacionada al hecho de ser una imitación de la οὐσία del segundo dios. En este sentido, Edwards (1991: 1663) señala la existencia de dos actos de participación, uno en el bien y otro en lo bello: el primero es la participación del segundo dios en el primero, es decir, en el bien, lo cual le otorga la cualidad de ser bueno, el segundo sería la participación del cosmos bello en lo bello. Si bien Numenio en ninguno de los fragmentos identifica explícitamente a lo bello (τὸ καλόν) con el segundo dios o con el segundo nivel de la οὐσία, esto es algo que puede inferirse de este pasaje. Así lo interpreta también Lilla (1992: 106), quien ve en este punto un antecedente de la concepción plotiniana de lo bello, como correspondiente al nivel del νοῦς. Cf., entre muchos otros pasaje de las *Enéadas*, I 6, 6, 25-27; V 5, 12, 14-19 y 31; VI 7, 32, 32-34 y VI 9, 4, 10-11.

²⁸³ El reconocimiento de la belleza del κόσμος es sin duda un punto que separa fuertemente a Numenio de las posiciones gnósticas contemporáneas, por las que bien pudo haber sido influenciado en otros puntos de su doctrina.

Si la interpretación de este fragmento es aceptable, creo que la distinción entre estos dos planos ayuda a entender no solamente lo dicho por Eusebio en el capítulo anterior, sino también ciertas discrepancias que veremos aparecer en la segunda parte de este Capítulo I cuando nos ocupemos de dos testimonios de Proclo. Allí, sobre todo a partir del análisis del fragmento 22, podremos completar este cuadro con una tripartición también en el plano teológico, que ya veíamos preanunciada con la mención de un dios tercero en el fragmento 11.

n. El fragmento 19

El siguiente texto citado utiliza el vocabulario platónico de la participación para explicar la relación del bien con el resto de las cosas en general y con el segundo dios en particular. Dice Numenio:

“Pero las cosas que participan de él [el bien], no participan de él por ninguna otra cosa sino por el solo pensar (φρονεῖν). De esta manera, en efecto, se pueden beneficiar de la coincidencia (σύμβασις) con el bien, pero no de otro modo. Y ciertamente, respecto del pensar (τὸ φρονεῖν), éste ocurre con el primero solo. Ciertamente, sería además propio de un alma necia disputar si esto solo pertenece a aquello solo, a causa de lo cual las otras cosas toman color y se hacen buenas.”²⁸⁴

Esta primera parte del fragmento se refiere en términos generales a las cosas que participan (τὰ μετίσχοντα) en el bien y dice que esta participación se produce solamente por el pensar (φρονεῖν). Es probable que Numenio aquí tenga en mente el pasaje de *Timeo* 29a6-7, que sigue casi inmediatamente a la declaración de que el demiurgo “era bueno” (el texto que Eusebio había citado en el capítulo anterior). Aquí *Timeo* declara que el universo “ha sido creado [mirando] hacia lo que es aprehensible por medio del λόγος y la φρόνησις” (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν). Esta contemplación del modelo eterno, justamente el que se aprehende por medio de la φρόνησις, y no del generado es justificada en el diálogo por la bondad del demiurgo. Y esto ayuda a entender por qué Numenio, en la segunda parte de este fragmento, va a pasar a justificar que el segundo dios sea bueno por participación en el bien.

²⁸⁴ Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετίσχοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἐν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν· ταύτη ἄρα καὶ τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως ὀνίναίτ' ἄν, ἄλλως δ' οὐ. Καὶ μὲν δὴ τὸ φρονεῖν, τοῦτο δὴ συντετύχηκε μόνῳ τῷ πρώτῳ. Ὅφ' οὐ οὖν τὰ ἄλλα ἀποχραίνεται καὶ ἀγαθοῦται, ἐὰν τοῦτο ἐκείνῳ μόνον μόνῳ προσῆ, ἀβελτέρας ἂν εἶη ψυχῆς ἔτι ἀμφιλογεῖν. (fr. 19, 2-8).

Por otra parte, si el bien, en tanto νοῦς, es causa de lo inteligible, tal como se decía en el fragmento anterior, es lógico que el pensar (φρονεῖν) sea lo único (μόνον) que permita participar de él, la única actividad por medio de la cual se pueda lograr cierta “coincidencia” (σύμβασις) con el bien. De este modo, las cosas que participan del bien mediante el pensamiento (φρόνησις) coinciden con él y así se benefician. Este beneficiarse del bien es explicado en términos de “tomar color y hacerse bueno” (ἀποχραίνεται καὶ ἀγαθοῦται): el bien es aquello a causa de lo cual (la expresión ὑφ’ οὗ resalta la perspectiva causal de esta frase) el resto de las cosas se hacen buenas (ἀγαθοῦται).

También es importante resaltar la repetición del adjetivo μόνος que aparece en este pasaje y que recuerda lo dicho en el fragmento 2, donde se señalaba la necesidad de estar solo, apartado de lo sensible, para aprehender al bien que también era caracterizado como “solo”. Aquí, del mismo modo, se dice que “el pensar ocurre con el primero solo”. Más que una atribución de φρόνησις al primer dios, creo que aquí se enfatiza la necesidad de estar dedicado al solo pensar para aprehender al primero, que es solo.

La segunda parte del fragmento dice:

“Pues si el segundo es bueno (ἀγαθός) no por sí mismo sino por el primero, ¿cómo es posible que aquél por cuya participación este [el segundo] es bueno (ἀγαθός) no sea el bien (ἀγαθόν), si además, por otra parte, el segundo precisamente toma parte de él en tanto bien (ὡς ἀγαθόν)? De este modo ciertamente Platón explicó para el que mira agudamente a partir de un silogismo que el bien es uno.”²⁸⁵

Aquí Numenio deja de hablar de modo general de las cosas que participan del bien y pasa a hablar específicamente del segundo dios, que es bueno (ἀγαθός), pero no por sí mismo sino por participación en el primero. Y así se justifica, al igual que en el

²⁸⁵ Εἰ γὰρ ἀγαθός ἐστιν ὁ δεῦτερος οὐ παρ’ ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου, πῶς οἶόν τε ὑφ’ οὗ μετουσίας ἐστὶν οὗτος ἀγαθός, μὴ ἀγαθὸν <εἶναι>, ἄλλως τε κὰν τύχη αὐτοῦ ὡς ἀγαθοῦ μεταλαχῶν ὁ δεῦτερος; οὕτω τοι ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὄξυ βλέποντι ἀπέδωκε τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν. (Fr. 19, 8-13). Tanto la frase μὴ ἀγαθὸν <εἶναι> cuanto el ὡς ἀγαθοῦ no permiten diferenciar si se trata del adjetivo en masculino ἀγαθός (γ, por lo tanto, el pasaje estaría diciendo que, dado que el segundo es bueno por participar en el primero, éste no puede no ser bueno, ya que el segundo participa de él en tanto bueno) o en neutro ἀγαθόν (en cuyo caso el pasaje diría que no es posible que el primero no sea el bien, dado que el segundo es bueno por participar de él en tanto bien). He traducido de acuerdo a esta segunda posibilidad, dado que es el mismo argumento que encontramos en el fragmento anterior y en el siguiente.

fragmento anterior, que el primero sea el bien, puesto que es aquello en lo cual el segundo participa para ser bueno.

El fragmento termina diciendo que esto estaría explicado mediante la afirmación platónica de que “el bien es uno” (τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἓστιν ἓν).²⁸⁶ Este es el único texto numeniano que permite la identificación del bien (τὸ ἀγαθόν) con lo uno (τὸ ἓν). Sin embargo, la falta del artículo (el pasaje no dice τὸ ἓν, sino simplemente ἓν) tal vez invalida esta interpretación. Quizás lo que Numenio está diciendo aquí es que la unidad del bien postulada por Platón explica la continuidad que existe entre el primer dios y el segundo, ya que ambos poseen la misma bondad única (sólo que uno la posee por sí y es αὐτοάγαθον, como se decía en el fragmento anterior y se repetirá en el siguiente, mientras que el otro la posee por participación en el bien por sí). La unidad del bien es lo que garantizaría que el bien del segundo sea el mismo que el bien del primero. El “principio de la donación sin merma” que aparecía expuesto en el fragmento 14 puede ser una buena confirmación de esta interpretación: allí se decía que, en las realidades divinas, el bien dado permanecía el mismo en el que lo daba y en el que lo recibía y éste se beneficiaba sin que el otro se perjudicara. Del mismo modo, en este fragmento, se dice que los que participan del bien se benefician de él y, respecto del segundo dios, si se acepta la interpretación propuesta, se estaría señalando que el bien que recibe del primero es uno, el mismo que el bien que el primero es.

ñ. El fragmento 20

El fragmento 20 de Numenio, el último de los citados en esta sección y el último texto numeniano presente en este Libro XI de la *PE*, tiene una gran relevancia ya que nos permite ver cómo, en la interpretación de Numenio, aparecen explícitamente combinados los pasajes de *Timeo* y *República* citados en el capítulo anterior. Esto explica que Eusebio haya dejado para el final esta cita, que funciona como una suerte de corolario de su reflexión sobre el bien (περὶ τὰγαθοῦ).

²⁸⁶ Esta afirmación tiene su paralelo en el famoso testimonio de Aristoxeno sobre la ἀκρόασις de Platón “Sobre el bien” (Περὶ τὰγαθοῦ), pasaje reproducido por Krämer (1996: 395) como *Testimonia Platonica* 1 y de gran importancia para la interpretación de las llamadas “doctrinas no escritas” de Platón. Para las distintas interpretaciones de este pasaje, cf. Gaiser (1963: 452 y ss.). Para un análisis de este texto de Aristoxeno en relación con el fragmento de Numenio, cf. Merlan (1962: 143-145).

Dice Numenio:

“Platón ha expuesto estas cosas así sostenidas separándolas aquí y allá. Pues, por un lado, en particular en el *Timeo* escribió sobre el demiurgo en el sentido usual al decir que ‘era bueno’ (ἀγαθὸς ἦν). Por otro lado, en la *República* llamó al bien (τὸ ἀγαθόν) ‘idea de bien’ (ἀγαθοῦ ἰδέα), ciertamente porque el bien es la idea del demiurgo (τοῦ δημιουργοῦ ἰδέα), el cual se nos muestra como bueno (ἀγαθός) por la participación del primero y solo.”²⁸⁷

Encontramos aquí distinguidos de manera clara la idea de bien (ἀγαθοῦ ἰδέα) de *República* y el demiurgo del *Timeo*. Según Numenio, el bien, que como vimos en el fragmento 16 es un primer dios y un νοῦς demiurgo de la οὐσία, es esta idea de bien (ἀγαθοῦ ἰδέα) de la que habló Platón en el contexto de la analogía con el sol de *República VI*.²⁸⁸ Y es la participación en el bien lo que hace que el demiurgo “sea bueno” (ἀγαθὸς ἦν), tal como afirmó Platón en el *Timeo*, utilizando el sentido usual (κυκλικός) del adjetivo ἀγαθός.²⁸⁹

Sin embargo, hay que aclarar cómo debemos entender aquí la expresión τοῦ δημιουργοῦ ἰδέα y en qué sentido se dice que ella que es el bien, ya que esto parece en principio contradecir lo dicho en el fragmento 16: que el segundo creaba por sí

²⁸⁷ Ταῦτα δ’ οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωρίσας· ἰδίᾳ μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν· ‘Ἀγαθὸς ἦν’· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ‘ἀγαθοῦ ἰδέαν’, ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου. (Fr. 20, 1-7).

²⁸⁸ Bonazzi (2004: 71-84) se ha ocupado de esclarecer la particular interpretación que Numenio realiza de este pasaje de la *República* (506e6-509b8). Este autor subraya tres puntos del texto platónico que, según él, condicionan la lectura numeniana. En primer lugar, Sócrates llama al sol “hijo del bien” (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος) así como Numenio, según el testimonio de Proclo, llama al segundo dios ἔκγονος ο ἔγγονος (fr. 21, 6-7). También, y de modo correlativo a la referencia al sol en tanto hijo, Glaucón aclara a Sócrates que les deberá exponer en otra oportunidad “el relato acerca del padre” (τοῦ πατρὸς ... τὴν διήγησιν), refiriéndose claramente a la explicación sobre el bien que, en virtud de su dificultad, Sócrates no está en condiciones de dar en ese momento. En segundo lugar, en *República* el sol es llamado “demiurgo de las sensaciones” (τῶν αἰσθήσεων δημιουργός) y se dice que produce (ἐδημιούργησεν) la capacidad de ver y ser visto y además que confiere a lo visto la γένεσις, el crecimiento (αὔξη) y la nutrición (τροφή). En tercer lugar, este autor encuentra en el texto platónico un acercamiento entre la caracterización del sol-demiurgo, que es “hijo del bien”, y la descripción del νοῦς y de los objetos inteligibles que obtienen del bien su cognoscibilidad así como su ser y su esencia (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν). Basándose en estos elementos Bonazzi concluye que, a diferencia de la lectura moderna de esta analogía (el bien es al νοῦς y a las Ideas en el plano inteligible lo que, en el plano sensible, el sol es a las cosas sensibles), Numenio lee en este pasaje una equiparación entre νοῦς y sol, considerando a ambos como una segunda instancia derivada del bien que se ubica en el ámbito inteligible pero también tiene una incidencia en el plano sensible, en tanto demiurgo de la γένεσις.

Si bien esta interpretación resulta muy interesante, creo que a partir de las distinciones trazadas en el análisis del fragmento 16 podemos afirmar que la doctrina metafísica de Numenio es bastante más compleja.

²⁸⁹ Sobre el sentido de κυκλικός en este pasaje, cf. Blumenthal (1978: 125-127).

mismo la idea de sí (ὁ δεύτερος ... αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ). Creo que es posible salvar esta aparente contradicción de la siguiente manera: El genitivo ἑαυτοῦ en la expresión del fragmento 16 aludía a una relación causal de producción: el dios segundo producía su propia idea. Y esta “idea de sí” era caracterizada sobre el final del fragmento como οὐσία τοῦ δευτέρου, en el sentido de “producida por el segundo”. En cambio, considero que el genitivo τοῦ δημιουργοῦ en este fragmento alude más bien al punto de vista: para el segundo dios el primero, es decir, el bien, es aquella ἰδέα participando en la cual adquiere la propiedad de “ser bueno”. Si se acepta esta lectura, es posible interpretar este pasaje como la justificación de un uso, tal vez impropio para Numenio,²⁹⁰ del término ἰδέα aplicado al bien.

Y, a continuación, Numenio parece explicitar precisamente este, punto por medio de la siguiente comparación. Dice:

“Pues así como aquellos que fueron modelados por la idea de hombre se llaman hombres y por la de buey los bueyes y por la idea de caballo los caballos, así también verosímilmente, si en efecto el demiurgo es bueno (ἀγαθός) por la participación del primer bien (πρῶτον ἀγαθόν), el primer νοῦς (πρῶτος νοῦς) sería ἰδέα, siendo el bien en sí (αὐτοάγαθον).”²⁹¹

Nuevamente, podría interpretarse este pasaje como un intento de Numenio por explicar el modo de expresarse de Platón, que se refirió al bien como la “ἰδέα del bien”. La explicación sería la siguiente: así como las cosas sensibles (hombres, bueyes y caballos son los ejemplos, bastante problemáticos por cierto,²⁹² que se mencionan), reciben su nombre en virtud de su participación en la idea correspondiente, del mismo modo el demiurgo para ser bueno tiene que participar en una idea, que es la idea de bien. El argumento parece enfatizar no tanto el hecho de que sea la idea de bien (eso

²⁹⁰ Digo que este uso podría ser impropio a los ojos de Numenio ya que para él, según vimos en el fragmento 16, el bien es causa y demiurgo de la οὐσία = ἰδέα y, por lo tanto, no sería del todo correcto considerar que él mismo es una ἰδέα.

²⁹¹ “Ὡσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας, βόες δ’ ὑπὸ τῆς βοός, ἵπποι δ’ ὑπὸ τῆς ἵππου ἰδέας, οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργὸς εἴτερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, <ἀγαθοῦ> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὡν αὐτοάγαθον (fr. 20, 7-12). No he traducido y no veo motivo, si se sigue la interpretación propuesta, para insertar el <ἀγαθοῦ> que conjeturé Mras y que han adoptado en general los editores, traductores e intérpretes.

²⁹² No puedo evitar mencionar aquí el problema que se presenta si se toma en consideración la duda del Sócrates del *Parménides* platónico respecto de si aceptar o no ideas como éstas (cf. *Parménides* 130c). De todos modos, parece que según Numenio estas ideas habrían sido aceptadas por Platón, cosa que también se deduce de las críticas aristotélicas. Por otra parte, es evidente que a la luz de la ontología aristotélica, que distingue οὐσία y accidentes, no puede ser explicado de la misma manera el ser hombre, buey o caballo y el ser bueno.

ya quedó establecido antes), sino el hecho de que tenga que ser, para Platón y -tal vez- no para Numenio, una idea.

Por último, quiero resaltar la caracterización que aquí aparece del bien como *πρῶτον ἀγαθόν, πρῶτος νοῦς* y *αὐτοάγαθον*. Los adjetivos *πρῶτον* / *πρῶτος* marcan la supremacía de este primer principio que es, entre todos los bienes, el primero. Y, por eso, es “el bien en sí” (*αὐτοάγαθον*), dado que es la causa por la cual el resto de las cosas buenas son buenas (incluido el dios segundo), pero él mismo es bueno por sí mismo. Por otra parte, la caracterización de *πρῶτος νοῦς* está en consonancia con lo que se decía en el fragmento 17 donde se identificaba al “ser en sí” (*αὐτοόν*) con un *πρῶτος νοῦς* que, a diferencia del *νοῦς demiúrgico*, desconocido por los hombres.

Vemos, entonces, que en estos textos aparece una doctrina que amplía el alcance de la acción de la participación platónica, para explicar las relaciones que se dan también dentro del ámbito inteligible. De hecho, que Numenio habría sostenido una relación de participación que se produce también entre los inteligibles es algo que aparece confirmado por otras fuentes: Proclo en su *Comentario al Timeo* nos informa que según Numenio la relación de participación se da también entre los inteligibles (fr.46 c).²⁹³ Y Siriano, en su *Comentario a la Metafísica*, afirma que: “Por una parte, ciertamente para Numenio, Cronio y Amelio todas las cosas, no sólo las sensibles sino también las inteligibles, participan de las ideas; por otra parte, para Porfirio sólo las sensibles...”²⁹⁴

Creo que la conclusión más importante que puede extraerse al respecto es que para Numenio lo inteligible deja de ser un ámbito homogéneo, definido por la mera oposición a lo sensible, para convertirse en un verdadero sistema jerárquico.

²⁹³ Εἰ δ', ὡς Ἀμέλιος γράφει καὶ πρὸ Ἀμελίου Νουμηνίως, μέθεξις ἐστὶ κἀν τοῖς νοητοῖς, εἶεν ἂν εἰκόνες καὶ ἐν αὐτοῖς (fr. 46c = *In Timaeum*, III, 33, 33-34).

²⁹⁴ Νουμηνίῳ μὲν οὔν καὶ Κρονίῳ καὶ Ἀμελίῳ καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν ἀρέσκει τῶν ἰδεῶν, Πορφυρίῳ δὲ μόνον τὰ αἰσθητὰ...(Fr. 46b).

I. 2. Los tres dioses: Dos testimonios en el *In Timaeum* de Proclo

En la primera parte de este Capítulo I, el análisis de los fragmentos de Numenio conservados en el Libro XI de la *PE* de Eusebio de Cesarea me permitió reconstruir, por un lado, el pensamiento ontológico numeniano, basado en la contraposición del *Timeo* entre lo que es y lo que deviene, y, por otro, su doctrina teológica, que plantea una diferencia fundamental entre el bien, como un primer dios, y el dios demiurgo, como segundo. Esta división en el plano teológico llevaba, a su vez, a plantear una distinción de dos niveles de οὐσία que, sumados al nivel de la γένεσις, conducían a una tripartición en el plano ontológico. Vimos también cómo algunos de los fragmentos citados en la sección sobre la causa segunda permitían diferenciar una doble actividad presente en el dios demiurgo, en virtud de su accionar sobre la materia, que podía ser relacionada con la referencia a un tercer dios, presente sólo en el fragmento 11.

Ahora bien, en un pasaje de otro fragmento conservado por Eusebio de Cesarea, pero en el Libro XIV de su *PE*, perteneciente a la obra *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (*Sobre el distanciamiento de los Académicos respecto de Platón*), Numenio realiza una crítica a los escolarcas de la Academia (Espeusipo, Jenócrates y Polemón) por no haber mantenido la ὁμοδοξία, la igualdad de opinión, respecto de la doctrina platónica.²⁹⁵ Más adelante Numenio también denuncia a “los que extrajeron de Sócrates doctrinas diferentes” (οἱ ἀπὸ Σωκράτους ἀφελκύσαντες διαφόρους τοὺς λόγους), y, en este sentido, menciona explícitamente a Aristipo, Antístenes, los megáricos y los erétricos.²⁹⁶ La causa de esto, según nos dice el propio Numenio, es que desconocían “que Sócrates establecía tres dioses y filosofaba sobre ellos conforme al modo (ῥυθμός) que conviene a cada uno”.²⁹⁷ Claramente este pasaje alude a la doctrina expuesta en la *Carta II* (312e1-3) que, como vimos, Eusebio citaba en el capítulo 20 del Libro XI. Y, precisamente, Numenio continúa diciendo que, a diferencia de los otros discípulos de Sócrates, Platón no sólo conocía esta doctrina socrática sino que también sabía que ella provenía de Pitágoras, puesto que él mismo

²⁹⁵ Cf. fr. 24, 1-18.

²⁹⁶ Cf. fr. 24, 48-51.

²⁹⁷ Αἴτιον δέ, ὅτι τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους καὶ φιλοσοφοῦντος αὐτοῖς ἐν τοῖς προσήκουσιν ἐκάστω ῥυθμοῖς ... (Fr. 24, 51-53). Tal vez podría interpretarse la distinción que se establece en el fragmento 12 de Numenio entre dos modos de investigación como una referencia a estos distintos ῥυθμοί.

era pitagórico.²⁹⁸ Por lo tanto, encontramos, en este pasaje del fragmento 24, el reconocimiento manifiesto por parte de Numenio de una tradición que postula la existencia de tres dioses, tradición en la cual él se inscribe, pero que se remonta a Pitágoras y cuyos continuadores son nada menos que Sócrates y Platón.²⁹⁹

Esta doctrina que postula tres dioses aparece explícitamente adjudicada a Numenio en los dos pasajes del *Comentario al Timeo* de Proclo: *In Timaeum*, I, 303, 27-304, 7 = fr. 21 e *In Timaeum* III, 103, 28-32 = fr. 22.³⁰⁰ En esta segunda parte del Capítulo I analizaré estos dos testimonios para, de esta manera, completar la reconstrucción de la doctrina numeniana acerca de dios y mostrar de qué modo la tripartición en el plano ontológico tiene su correspondencia también en el plano teológico. El análisis de estos dos fragmentos en el contexto de dos secciones doxográficas similares, pero que pertenecen a partes diferentes del *In Timaeum* de Proclo, me permitirá establecer algunas precisiones respecto de esta tríada divina numeniana.

Pero, antes de pasar al estudio de los textos propiamente dichos, me referiré brevemente al autor y a la naturaleza particular de este comentario.

I. 2. 1. Introducción al autor y a la obra

Los datos que tenemos acerca de la vida de Proclo (410/11 o 412³⁰¹ - 485 d. C.) nos llegan a través de su discípulo, Marino de Neápolis, quien escribió una *Vita Procli* que, más que una biografía, es un tratado moral y una suerte de hagiografía pagana, ya que la parte principal del texto se ocupa de mostrar el ascenso a través de los distintos

²⁹⁸ Ο δὲ Πλάτων πυθαγορίσας (ἦδει δὲ τὸν Σωκράτην μηδαμῶθεν ἢ ἐκεῖθεν δὴ τὰ αὐτὰ ταῦτα εἰπεῖν καὶ γνόνα εἰρηκέναι)... (fr. 24, 57-59).

²⁹⁹ Merlan (1962: 138-141 y 1967: 97-98) interpreta este pasaje de modo diferente. Según él, Numenio estaría entendiendo lo dicho en la *Carta II* como si fuera una doctrina que Platón atribuye allí a Sócrates. Numenio mismo, por el contrario, habría hecho un esfuerzo por reconducir esta doctrina socrática de los tres dioses a una concepción binaria de la divinidad. En la sección anterior de este Capítulo I he intentado mostrar por qué esta interpretación no me parece adecuada.

³⁰⁰ En la edición de Des Places estos dos testimonios son numerados como fragmentos 21 y 22, y ubicados a continuación de los fragmentos citados en el Libro XI de la *PE*, como si también pertenecieran al *Περὶ τὰγαθοῦ* de Numenio, aunque no tengamos ninguna precisión al respecto.

³⁰¹ Sobre el problema de las discrepancias respecto de la fecha de nacimiento de Proclo, cf. Siorvanes (2014: 34).

grados de virtud (virtudes políticas, virtudes catárticas, virtudes teoréticas y virtudes teúrgicas) hasta alcanzar la felicidad.³⁰²

Allí Marino nos cuenta cómo el joven Proclo abandonó los estudios de retórica y, a instancias de la diosa Atenea, se dedicó a la filosofía.³⁰³ Así, a los 19 años viaja a Atenas para estudiar en la Academia, conducida en ese momento por Siriano. Proclo estudia allí con Plutarco de Atenas y su progreso es tan rápido y notable que, según nos cuenta Marino,³⁰⁴ ya a los veintiocho años había compuesto varios comentarios y, entre ellos, el texto que aquí nos ocupa (o alguna versión previa del texto que hoy conservamos): el *Comentario al Timeo*. No queda claro a partir de cuándo Proclo pasa a estar al frente de la Academia (si inmediatamente tras la muerte de Siriano o luego de un breve interludio de Domnino), pero sabemos que permanece en ese puesto hasta su muerte.

Durante todo ese tiempo, Proclo se dedicó a la enseñanza y a la composición de gran cantidad de obras de distinto tipo: comentarios de diálogos platónicos como *Timeo*, *Alcibíades I*, *Parménides*, *Crátilo*, *República*, *Gorgias*, *Fedón*, *Fedro*, *Teeteto* y *Filebo* (estos cinco últimos no conservados) y de otras obras, como los *Elementa* de Euclides;³⁰⁵ grandes tratados sistemáticos (de los cuales conservamos los *Elementos de Teología*, los *Elementos de Física* y la *Teología Platónica*), monografías más breves (por ejemplo, los tratados *Sobre el mal* y *Sobre el Hado* y obras sobre astronomía conservadas de modo fragmentario) y, finalmente, himnos religiosos y comentarios a textos considerados sagrados, como los *Oráculos Caldeos*. Ahora bien, la heterogeneidad de estos materiales no debe hacernos pensar que para Proclo la labor de exégesis teórica y la devoción religiosa eran dos prácticas diferenciadas; por el contrario, ambas estaban íntimamente entrelazadas y se implicaban mutuamente en esa síntesis única que hace de la filosofía platónica en la Antigüedad tardía una suerte de “religión pagana”.

³⁰² Cf. Marino, *Vita Procli*, 14-23.

³⁰³ Cf. Marino, *Vita Procli*, 9. En esta breve presentación, sigo la introducción de Tarrant (2007: 2-20) en su edición y traducción al Libro I del *In Timaeum*. Para un análisis más detallado de la vida y obra de Proclo, cf. Siorvanes (2014: 33-56).

³⁰⁴ Cf. Marino, *Vita Procli*, 13.

³⁰⁵ Conservamos sólo algunos de estos comentarios, al menos de manera parcial o en forma fragmentaria. Algunos de ellos, como el *In Republicam*, más que comentarios propiamente dichos eran más bien colecciones de ensayos sobre temas relacionados con el diálogo. Posiblemente Proclo también haya escrito comentarios o tratados sobre el *Sofista* y el *Banquete*. Cf. Tarrant (2007: 7-10) y Siorvanes (2014: 44-53).

De este modo, si bien hoy concebimos los comentarios neoplatónicos como obras en las que el autor expone su propia doctrina (y así, en general, estudiamos el *Comentario al Timeo* de Proclo para estudiar a Proclo y no a Platón), lo cierto es que estos filósofos no consideraban su propia actividad de teorización como algo independiente de la tradición de interpretación. Estudiar a Platón era, para ellos, la manera de acceder a la verdad que se encontraba en sus escritos y, en tal sentido, la exégesis teórica de los textos, considerados en su diversidad como la expresión de esa única verdad filosófica, era la clave para comprender la realidad en su totalidad, concebida también como una unidad interconectada de símbolos, y lograr así el objetivo final que era la unión con la divinidad.³⁰⁶ Y, para lograr este objetivo, los textos que componían -probablemente desde Jámblico- el *curriculum* de estudios neoplatónicos debían ser leídos en un orden preciso.³⁰⁷ El *Timeo* platónico ocupaba, en este ordenamiento, un lugar elevado y, por lo tanto, el comentario a este texto suponía una audiencia familiarizada ya con los puntos principales de la filosofía platónica.³⁰⁸ Cabe notar sin embargo que, a pesar de esta gradualidad pedagógica en el estudio de los textos, no se consideraba a la filosofía de Platón desde una perspectiva genética, que supusiera un desarrollo filosófico y diferenciara “etapas” en la conformación de su pensamiento. La filosofía platónica era entendida, por el contrario, como una unidad y esto posibilitaba la referencia a los otros diálogos para explicar el contenido de un texto determinado. No obstante, cada diálogo poseía un objetivo específico (σκοπός) al que apuntaban todos los temas que se desarrollaban en él y que, debidamente interpretados, debían remitir siempre al sentido unitario último asignado por el σκοπός.³⁰⁹

Respecto del comentario *In Timaeum* en particular, suele señalarse que muchas de las doctrinas que Proclo plantea allí son fuertemente deudoras de las lecciones de su maestro Siriano, que le habrían servido de base para la composición de este texto en una época temprana de su vida.³¹⁰ Este hecho, a su vez, explica que la estructura de este comentario no esté atada a la rigidez que en general tuvieron luego los

³⁰⁶ Sobre los distintos tipos de exégesis en Proclo, cf. Sheppard (2014: 57-79).

³⁰⁷ Cf. Lernould (2001: 30-32).

³⁰⁸ Cf. Tarrant (2007: 10-13).

³⁰⁹ Cf. Coulter (1976: 77-94).

³¹⁰ Esta interpretación se basa en lo dicho por Marino en *Vita Procli*, 12 y 13. Cf. Tarrant (2007: 13-15).

comentarios neoplatónicos.³¹¹ Por otra parte, y como es el caso de todos los comentarios de Proclo, no se conserva el texto en su totalidad: en el caso del *In Timaeum* el comentario llega hasta el pasaje 44d2; sin embargo, hay buenas razones para creer que Proclo sí habría comentado el diálogo hasta el final.³¹² Respecto de su σκοπός, Proclo nos dice, en principio, que es la φυσιολογία (*In Timaeum* I 1.17-20). Pero el estudio de la φύσις termina resolviéndose en una θεολογία, no sólo porque supone, en definitiva, el estudio de las causas reales del universo, que son divinas y trascendentes, sino porque el producto considerado en su totalidad es él mismo una divinidad (tal como dice el propio Platón en *Timeo* 34b, 62e y 92c).³¹³

Dentro de la estructura general de este texto,³¹⁴ encontramos una gran cantidad de “secciones doxográficas”.³¹⁵ Es por esto que este comentario tiene una importancia particular para el historiador de la filosofía, no sólo por la relevancia que el texto comentado ha tenido durante toda la Antigüedad,³¹⁶ sino también porque, a diferencia del resto de los comentarios procleanos a diálogos platónicos (con la excepción del *In Republicam*), contiene una gran cantidad de referencias a autores precedentes y, entonces, se vuelve de suma importancia para la reconstrucción de la historia de la interpretación de este texto.³¹⁷

No obstante, si bien el *Comentario al Timeo* es sin duda el más rico desde el punto de vista histórico puesto que condensa siglos de trabajo interpretativo dejando a la vista algunos debates que se produjeron a lo largo de los siglos, lo cierto es que Proclo, al componer este texto, no estaba realmente comprometido con la tarea de

³¹¹ Si tomamos, por ejemplo, los comentarios de Olimpiodoro como modelo, allí se establece primero el σκοπός del diálogo, luego se divide el texto en τμήματα, subdivididos, a su vez, en πράξεις, cada una de las cuales comienzan con la cita del texto a ser interpretado (*lemma*), a la cual sigue la interpretación general o θεωρία, para, finalmente, en la λέξις, examinar determinados puntos, palabras o frases del pasaje estudiado. El comentario de Proclo, en general, no sigue esta estructura en lo más mínimo.

³¹² Cf. Sheppard (2014: 59 y n. 7).

³¹³ Cf. Lernould (2001: 32-35). Para una crítica a esta interpretación y una visión más matizada, que ve en el *In Timaeum* de Proclo un tratado de filosofía natural que se ocupa de lo divino pero sólo en tanto *causa* del mundo físico, cf. Martijn (2010: 5-10).

³¹⁴ Para una reconstrucción de la estructura de este comentario, cf. Lernould (2001: 39-61). Un breve resumen del contenido de cada uno de los cinco libros que lo componen aparece en Tarrant (2007: 16).

³¹⁵ Una tabla con el detalle de los filósofos mencionados a lo largo del comentario aparece en Tarrant (2004: 179-180). En particular, sobre la presencia de autores medioplatónicos en la obra de Proclo, cf. Whittaker (1985: 277-291).

³¹⁶ La preponderancia del *Timeo* ya desde los tiempos de la Academia Antigua, pasando por la filosofía helenística, Filón de Alejandría, los Padres de la Iglesia y el Platonismo Medio, continúa también con Plotino y sólo cede su lugar privilegiado al *Parménides* precisamente con Proclo.

³¹⁷ Para posibles explicaciones sobre esta particularidad del *In Timaeum*, cf. Tarrant (2004: 175-176).

historiador.³¹⁸ De hecho, hay buenas razones para creer que ni siquiera se haya molestado en leer de primera mano los textos de muchos de los autores que menciona y que sólo los haya conocido a través de comentarios previos (probablemente los *Comentarios al Timeo* de Porfirio y de Jámblico le hayan servido de base para su presentación de los autores medio-platónicos).³¹⁹

Este es un punto de suma importancia a la hora de analizar los testimonios de Proclo sobre los filósofos anteriores, sobre todo en el caso de aquellos –como Numenio– cuyas obras no se conservan. De todos modos, en este caso particular, dado que contamos con los fragmentos citados por Eusebio que nos transmiten las palabras del filósofo (aunque sea recortadas y en un contexto particular), la tarea que se impone es determinar en qué medida es posible “reconducir” los elementos doctrinales que aparecen en estos testimonios de Proclo a lo dicho en los textos que analizamos en la sección anterior.

De los ocho testimonios sobre Numenio que hay en el *In Timaeum* de Proclo, analizaremos dos en este Capítulo I (frags. 21 y 22) y otros dos en el capítulo III (frags. 37 y 38). El fragmento 46c fue brevemente mencionado sobre el final de la sección anterior y nos referiremos brevemente a los fragmentos 50 y 51 también en el Capítulo II. La siguiente lista provee las referencias completas y señala las secciones donde estos textos serán analizados:

Libro I	I 76.30-77.23 (83.25-26) = fr. 37	—————>	Capítulo III. 1
Libro II	I 303.27-304.4 = fr. 21	—————>	Capítulo I. 2
Libro III	II 9.4-5 = fr. 51		
	II 153.17-25 = fr. 39	—————>	Capítulo III. 1
	II 274.10-14 = fr. 40		
Libro IV	III 33.33-34.3 = fr. 46c		
	III 103.28-32 = fr. 22	—————>	Capítulo I. 2
Libro V	III 196.11 = fr. 50		

³¹⁸ Cf. Sheppard (2014: 62-63).

³¹⁹ A demostrar este punto está dedicado el excelente artículo de Tarrant (2004), quien se ocupa de modo particular del caso de Numenio.

Los testimonios que nos presentan la doctrina numeniana de los tres dioses (frags. 21 y 22) se encuentran en los Libros II y IV respectivamente. Trataremos acerca de estos dos pasajes por separado en las dos secciones siguientes de este capítulo intentando mostrar, a partir del análisis del contexto en el cual aparece la referencia a Numenio y de la doctrina que allí se le atribuye, la relación que se puede establecer entre ellos y los fragmentos analizados en la sección anterior de este Capítulo I.

I. 2. 2. El fragmento 21: ¿Quién es el demiurgo?

La estructura de este Libro II puede ser establecida, de acuerdo con las propias palabras de Proclo,³²⁰ del siguiente modo: una primera parte trata acerca de las tres causas del universo: demiúrgica, paradigmática y final (I 205.1-355.15), y una segunda parte estudia la creación del universo como totalidad (I 355.16-458.11). Así, luego de dos secciones introductorias que recapitulan la función del prólogo, analizado en el Libro I (17a1-27b8), y la invocación a los dioses (27b8-d4), Proclo divide la sección del *Timeo* que comentará en este libro (27d4-31b4) en 51 *lemmata*; pero pueden detectarse claramente siete temas principales que ocupan las porciones más largas del comentario.³²¹ De entre ellos, la sección en donde aparece el testimonio sobre Numenio es la más extensa y esto se debe precisamente a su contenido doxográfico.

En este Libro II los platónicos más citados son Plutarco y Ático por su concepción de que la creación descrita en el *Timeo* es un proceso que ocurre en el tiempo (I 276.31, I 326.1, I 381.26, I 384.4): Proclo está rotundamente en contra de esta doctrina y argumenta largamente contra ella.³²² Sin embargo, es en la discusión sobre el demiurgo donde encontramos la lista más larga de predecesores de todo el comentario.³²³ Y es aquí justamente donde aparece el nombre de Numenio, nada menos que encabezando esa larga lista.

³²⁰ Cf. *In Timaeum* I 4.26-29.

³²¹ Para una estructura general de este libro, cf. las introducciones de Festugière (1967: 7-23) y Runia-Share (2008: 1-3) a sus respectivas traducciones. Una tabla analítica de los contenidos aparece en Runia-Share (2008: 35-40).

³²² Tiendo a pensar, basándome en el siempre peligroso argumento *ex silentio*, que Proclo –o la fuente de la que Proclo se sirve– lo hubiera mencionado, si Numenio hubiera sostenido una doctrina tal. Como no lo hace, podemos suponer que Numenio no se contaba entre aquellos que sostenían una interpretación literal del *Timeo*, o al menos no de modo claro y rotundo.

³²³ Para una estructura de esta sección, cf. Lernould (2001: 247-277).

En I 299.10 Proclo cita el famoso pasaje del *Timeo* donde se afirma:

“Descubrir al productor (ποιητής) y padre (πατήρ) de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”.³²⁴

Luego de la cita del *lemma* a ser comentado, Proclo señala que ya sus predecesores (οἱ πρὸ ἡμῶν) habían notado que Platón, tras haber indicado que el κόσμος es producido por una causa, asciende hacia el “dios demiurgo” (θεὸς δημιουργός), esta “causa razonadora y divina” (λελογισμένη καὶ θεία αἰτία), que se opone al azar y la espontaneidad.³²⁵ A continuación, se ocupa de examinar la λέξις, es decir, los términos que aparecen en el pasaje platónico citado. Así, en primer lugar, analiza las palabras πατήρ y ποιητής (299.21-300.13), luego τὸ πᾶν τόδε (300.13-28), luego el εὐρεῖν ἔργον ἐστίν (300.28-302.25) y, finalmente, el εὐρόντα μὴ δυνατὸν εἶναι λέγειν (302.25-303.23).³²⁶

En 303.24 comienza propiamente la sección doxográfica. Proclo plantea claramente que la cuestión de la que se ocupará es: “quién es el demiurgo y en qué rango de entre los seres ha sido ubicado” (τίς ὁ δημιουργὸς οὗτος καὶ ἐν ποίᾳ τάξει τέτακται τῶν ὄντων). Y, respecto de este tema, la investigación de los predecesores es necesaria porque, dice Proclo, “otros de los más antiguos a su vez fueron conducidos a otras opiniones (ἄλλοι γὰρ αὖ τῶν πρεσβυτέρων ἐπ’ ἄλλας δόξας ἠνέχθησαν”.³²⁷ Esta diversidad en las opiniones y, sobre todo, la diferencia respecto de la doctrina aceptada por Proclo, es lo que conduce a este análisis preliminar. Por lo tanto, las referencias a los filósofos anteriores estarán enmarcadas en un contexto de crítica.

La primera referencia es, precisamente, a la doctrina de Numenio. Dice Proclo:

“Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama “padre” (πατήρ) al primero, “productor” (ποιητής) al segundo y “producto” (ποίημα) al

³²⁴ τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν. (*Timeo*, 28c3-5).

³²⁵ Ἐπέστησαν μὲν οἱ πρὸ ἡμῶν ὀρθῶς, ὅτι δείξας ἀπ’ αἰτίου γεγονότα τὸν κόσμον ὁ Πλάτων ἐπαξίως τῆς ἑαυτοῦ νοήσεως εὐθύς ἐπὶ θεὸν ἀνήλθε δημιουργόν· τὸ γὰρ τεχνικὸν τοῦ γεννήματος λελογισμένην καὶ θείαν αἰτίαν εἰσάγειν ἐφαίνετο καὶ οὐ τύχη οὐδὲ τὸ αὐτόματον, ἃ μῆτε αἰτία ἐστὶ μῆτε ὑποστατικὴν ἔχει δύναμιν μὴθ’ ὅλως ὑπομένει τὴν εὐτακτον τῶν ὄντων πρόοδον. (*In Timaeum* I 299.13-19).

³²⁶ No me ocuparé de este análisis de la λέξις, ya que no parece en principio estar demasiado relacionado con la θεωρία que Proclo desarrollará a partir de 303.24.

³²⁷ Φέρε οὖν καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τούτοις ἐπόμενοι τῷ φωτὶ τῆς ἐπιστήμης αὐτὸ τοῦτο, ὃ λέγομεν, θεασώμεθα, τίς ὁ δημιουργὸς οὗτος καὶ ἐν ποίᾳ τάξει τέτακται τῶν ὄντων· ἄλλοι γὰρ αὖ τῶν πρεσβυτέρων ἐπ’ ἄλλας δόξας ἠνέχθησαν (*In Timaeum* I 303.24-27).

tercero, pues según él el κόσμος es el tercer dios. De modo que, según él, el demiurgo es doble (διττός): es el primer dios y el segundo y lo creado (el producto de la actividad demiúrgica: τὸ δημιουργούμενον) es el tercero. Pues es mejor decir así que, como aquél, trágicamente, “abuelo” (πάππος), “hijo” (ἔγγονος) y “nieto” (ἀπόγονος).”³²⁸

Podemos esquematizar la doctrina numeniana de los tres dioses, tal como aparece en este fragmento, del siguiente modo:

<u>Numenio/Timeo</u>	<u>Proclo</u>	<u>Numenio</u>
1° dios: πατήρ	←	πάππος
2° dios: ποιητής	← δημιουργός διττός	ἔγγονος
3° dios: ποίημα = κόσμος	← τὸ δημιουργούμενον	ἀπόγονος

Respecto del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando, lo primero que hay que destacar, es la inversión en el orden de los apelativos πατήρ y ποιητής, que ya aparecía en su explicación procleana de la λέξις³²⁹ y también aparece en Plutarco, en la segunda de sus *Cuestiones platónicas*, donde este autor se pregunta acerca de la razón por la cual Platón llamó al dios supremo padre de todas las cosas y hacedor (τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπε;).³³⁰ De hecho, lejos de ser una práctica extraña o aislada, la inversión en el orden de las palabras respecto del texto platónico es un rasgo estilístico utilizado muy frecuentemente, por ejemplo, en el *Didaskalikós* de Alcino, ³³¹ pero del que se encuentran rastros en toda la literatura platónica de la época imperial.³³² No obstante, a diferencia de lo que ocurre en un autor como Plutarco, la inversión del orden de estos dos apelativos en el caso de Numenio adquiere una nueva dimensión, ya que este filósofo se sirve de ella para

³²⁸ Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ’ αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ’ αὐτὸν δημιουργός διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. Ἄμεινον γὰρ οὔτω λέγειν ἢ ὡς ἐκεῖνος λέγει προστραγωδῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον. (fr. 21, 1-7).

³²⁹ Cf. *In Timaeum* I 299.21-300.13, donde Proclo establece cuatro diferencias entre πατήρ y ποιητής.

³³⁰ Plutarco, *Quaestiones platonicae* II, 1000E. Para un análisis de este pasaje de Plutarco en relación con el texto de *Timeo* 28c3-5, cf. Ferrari (2006: 46-49).

³³¹ Cf. Whittaker (1990: XVIII-XIX) donde aparece una lista con los ejemplos de estas inversiones en esta obra.

³³² Esto ha llevado a los intérpretes a concluir que dichas inversiones eran seguramente intencionales y muy probablemente se encontraban ya en las fuentes comunes utilizadas por estos autores. Cf. Ferrari (2006: 48-49).

distinguir entre un primer dios al que llama πατήρ y un segundo dios al que denomina ποιητής, estableciendo de este modo una jerarquía en el interior del ámbito divino.

No obstante, creo que este testimonio de Proclo puede ser entendido de dos modos: o bien como la equiparación que Numenio habría hecho de sus tres dioses con estos apelativos que aparecen en el pasaje citado del *Timeo* (πατήρ, ποιητής y ποίημα = τὸ πᾶν), o bien como la interpretación que Proclo –o su fuente- realizan de lo dicho por Numenio en correspondencia con el texto platónico (en este caso, sería posible traducir: “Numenio ... llama al padre [del texto del *Timeo*] primer [dios], al productor, segundo [dios] y al producto, tercer [dios]...”). Sin embargo, tal vez lo más apropiado sea combinar ambas interpretaciones y ver en estas palabras el reconocimiento de determinados elementos presentes en la doctrina numeniana, que remiten a lo dicho por Timeo en 28c3-5, y que le permiten a Proclo –o a su fuente- equiparar estos tres dioses de Numenio con lo expresado en este pasaje del diálogo platónico. Así, puesto que Numenio mismo diferenció sus tres dioses basándose en lo dicho por Platón en este texto, Proclo puede referirse a esta doctrina numeniana como punto de partida de su discusión sobre las distintas interpretaciones acerca del demiurgo.

En efecto, la caracterización del primer dios como “padre” (πατήρ) ya había aparecido en el fragmento 12, donde Numenio decía que el primer dios era “padre del dios que ejerce la actividad demiúrgica” (πατήρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ). Por otro lado, la caracterización del segundo dios como “productor” (ποιητής) también nos es familiar, dado que en el fragmento 16 se nos decía que este segundo dios era el δημιουργός de la γένεσις y que “producía por sí mismo” (αὐτοποιεῖν) la idea de sí mismo y el κόσμος. Si Numenio habló explícitamente del segundo dios usando la palabra ποιητής o es algo que Proclo –o su fuente- interpreta, no lo sabemos. De todos modos, es una caracterización que se condice con lo dicho en los fragmentos conservados. Por su parte, la caracterización del tercer dios como este “producto” (ποίημα) producido por el segundo dios (ποιητής) e identificado, a su vez, con el κόσμος también puede ser relacionada con la tripartición ontológica que se desprendía del análisis del fragmento 16, aunque allí no se hablara explícitamente de un tercer dios. Podría pensarse que Proclo, aludiendo a la doctrina teológica de los tres dioses, ha incorporado, en el caso del tercer dios, su contrapartida ontológica: el κόσμος. Y

esto, en parte, estaría justificado por el texto que Proclo está comentando, donde aparece la referencia al τὸ πᾶν, equiparado claramente con el κόσμος.

Así, los elementos en este pasaje del *Timeo* que remitirían a la doctrina de los tres dioses de Numenio serían los siguientes:

	<u>Plano teológico</u>	<u>Plano ontológico</u>
1° dios:	πατήρ	
2° dios:	ποιητής	
3° dios:		ποίημα = κόσμος = τὸ πᾶν

Ahora bien, la única referencia explícita al tercer dios en los fragmentos citados en el Libro XI de la *PE* era aquella que aparecía en el fragmento 11, donde la división entre el segundo y tercer dios se producía como consecuencia de su acción unificadora sobre la materia. A su vez, esto permitía ver muchas de las referencias a una doble actividad del demiurgo que aparecían en otros fragmentos como indicios de esta distinción entre el segundo y el tercer dios. Y, entre estas referencias, la caracterización en el fragmento 16 del demiurgo como διπτός era sin duda la más explícita. Sin embargo, en este testimonio, Proclo nos dice también que el demiurgo es διπτός, pero en un sentido diferente: la duplicidad del demiurgo está explícitamente asociada aquí a la distinción entre el primer dios y el segundo. Si bien la caracterización del primer dios como un demiurgo de la οὐσία también aparecía en el fragmento 16 y, en este sentido, se podrían entender estas palabras de Proclo como una referencia a esta distinción entre dos demiurgos: uno el de la οὐσία y otro el de la γένεσις, también es posible ver aquí una interpretación de Proclo de la doctrina de Numenio pero, nuevamente, en relación con el pasaje del *Timeo* que está comentando. Para Proclo los adjetivos πατήρ y ποιητής se refieren claramente al demiurgo y, por eso, la θεωρία de este *lemma* consiste, en definitiva, en explicar la naturaleza y el rango del demiurgo. Como Numenio adjudica estos dos apelativos a dos dioses diferentes, lo que Proclo está diciendo aquí es que Numenio transforma al demiurgo, que para él es claramente uno, en dos cosas, lo duplica, lo hace doble: el primer dios y el segundo. Y justamente, como veremos, esta será una de las críticas que hará a esta doctrina numeniana. De este modo, debemos leer este pasaje como un testimonio donde Proclo no sólo está

exponiendo lo dicho por Numenio, sino también interpretándolo de modo tal de poder criticarlo a continuación.

Pero Proclo también nos dice que Numenio se ha referido a estos tres dioses de modo exagerado, con un estilo trágico (προστραγωδῶν), llamándolos “abuelo” (πάππος), “hijo” (ἔγγονος) y “nieta” (ἀπόγονος). Si bien estas denominaciones no aparecen en ninguno de los fragmentos conservados, no es difícil explicar por qué Numenio las podría haber utilizado para referirse a sus tres dioses, dado el valor de los prefijos preposicionales que aparecen en ἔγγονος y ἀπόγονος.³³³ Así, el segundo dios sería aquel que es generado por el primero pero que permanece en (έν), mientras que el tercer dios se aparta de (ἀπό) aquello que lo generó. Si esta interpretación es correcta, entonces puede verse en estos dos apelativos que Numenio habría utilizado para referirse al segundo y al tercer dios respectivamente una confirmación de lo dicho en los fragmentos analizados en la sección anterior: el segundo dios es aquel que permanece en sí mismo, en relación con lo inteligible, mientras que el tercer dios es aquel que se distancia de lo inteligible para conformar el κόσμος sensible.

Como ya he adelantado, este testimonio de Proclo contiene no sólo la doctrina numeniana de los tres dioses, sino que incorpora una interpretación de esta doctrina que precisamente la dejará expuesta a algunas críticas. En este sentido, la reformulación que hace Proclo de estos tres dioses en términos de dos demiurgos y lo δημιουργούμενον es clave para comprender lo que él considera que esta doctrina tiene de errado. Así, el final del texto que es editado por Des Places como fragmento 21 (y antes por Leemans como testimonio 24) contiene una primera parte de lo que será la primera crítica que Proclo realiza a esta concepción numeniana.³³⁴ Dice Proclo:

“En efecto, en primer lugar (πρῶτον μέν), quien dice estas cosas incorrectamente cuenta al bien (τάγαθόν) junto con estas causas, pues no

³³³ Cf. Tarrant (2004: 184-185) quien, en la nota 22, remite a lo dicho por Proclo en su explicación de la λέξις (*In Timaeum* I 299.24-28). Sin embargo, Tarrant no parece reparar en que en ese pasaje las proposiciones έν y ἀπό están referidas al πατήρ y al ποιητής γ, en cambio, en el testimonio sobre Numenio ἔγγονος y ἀπόγονος caracterizan al segundo y al tercer dios respectivamente.

³³⁴ Creo que este es un ejemplo muy ilustrativo de lo problemático que resulta leer estos testimonios separados de su contexto. En efecto, este fragmento 21 no incorpora el resto de las críticas de Proclo y, por lo tanto, deja fuera de la consideración del lector importantes elementos de análisis.

es natural que aquél [el bien] sea emparejado con algunos ni que tenga el segundo puesto respecto de otro”.³³⁵

En esta primera crítica, Proclo combina la doctrina de Numenio con el texto platónico que está comentando, tal como él lo interpreta, y muestra la inadecuación entre ambos. En efecto, la identificación del primer dios con el bien (τάγαθόν) es algo que encontramos abundantemente en los fragmentos conservados de Numenio, específicamente en aquellos que Eusebio nos transmite en la sección sobre el bien del Libro XI de su *PE* (frags. 2, 16, 19 y 20). Si, como acepta Proclo, el πατήρ del que se habla en este pasaje del *Timeo* es el demiurgo y se lo identifica con el bien, entonces bien y demiurgo aparecerían confundidos en la caracterización numeniana del primer dios. Creo que es importante resaltar que esta identificación sólo es posible porque Proclo se apoya en su propia lectura del pasaje platónico que, como veremos, niega que estos dos apelativos (πατήρ y ποιητής) se refieran a dioses diferentes. En cambio, Numenio identifica al bien con el primer dios = πατήρ, pero lo diferencia del segundo dios = ποιητής al que, como ya hemos visto, identifica propiamente con el demiurgo del *Timeo* platónico. Sin embargo, también es cierto que Numenio de hecho caracteriza a este primer dios como un δημιουργός, con lo cual la crítica de Proclo tiene cierta base textual en los fragmentos de Numenio.

Para Proclo esta identificación entre el bien y el demiurgo es inaceptable ya que son dos elementos que en su jerarquía metafísica ocupan rangos ontológicos bien diferenciados: el bien es para él la causa primera y debe ser identificado con lo uno,³³⁶ mientras que el demiurgo es un dios intelectualivo (νοερός θεός) que se ubica como tercer término de la tríada intelectualiva (νοηρά).³³⁷ Pero la parte final de este pasaje sólo se comprende si uno añade lo que sigue en el texto, donde se completa esta primera crítica. Continúa diciendo Proclo:

³³⁵ 'Ο δὴ ταῦτα λέγων πρῶτον μὲν οὐκ ὀρθῶς τάγαθόν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις· οὐ γὰρ πέφυκεν ἐκεῖνο συζεύγυσθαι τισιν οὐδὲ δετέραν ἔχειν ἄλλου τάχιν. (fr. 21, 7-10 = *In Timaeum* I 304.5-7).

³³⁶ Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, proposiciones 12 y 13.

³³⁷ Cf. *In Timaeum* I 310.3-317.20, donde aparece expuesta la doctrina de Siriano sobre el demiurgo, con la que Proclo acuerda y que le sirve de punto de referencia en todas las críticas que realiza a las doctrinas anteriores. Para la relación de todas las posiciones previas listadas en esta sección doxográfica con la concepción del demiurgo aceptada por Proclo, cf. Lernould (2001: 250-266).

“Pero el padre según Platón ha sido ubicado como segundo del productor”.³³⁸

Proclo aquí le estaría reprochando a Numenio justamente el haber invertido el orden de los apelativos ποιητής y πατήρ que aparecen en el texto platónico. Así, si Numenio ha diferenciado dos dioses de acuerdo a lo dicho por Platón en este pasaje del *Timeo*, entonces debería haber caracterizado al primero como ποιητής y al segundo como πατήρ, ya que éste es el orden en el que Platón los menciona. Y esto llevaría al absurdo de ubicar al bien, identificado con el πατήρ, en un segundo lugar, como segundo del ποιητής. Sin duda se trata de un comentario irónico por parte de Proclo, que está interesado en mostrar que el error de Numenio fue haber visto aquí una división entre dos dioses (esta será, en efecto, la tercera crítica) y haber identificado al primero de ellos con el bien. Sobre todo a este punto en particular apunta esta primera crítica: Numenio ha colocado al bien como una de estas causas demiúrgicas y, con esto, no ha respetado su absoluta trascendencia.

En este mismo sentido, la segunda crítica se basa en el aspecto relacional que está involucrado en la denominación de πατήρ. Dice Proclo:

“Y además (ἔτι δέ) lo que trasciende toda relación se ubica con aquellas cosas debajo de él o después que él. Pero es necesario, por un lado, remitir estas cosas al primero, y por otro, abstraer de aquél toda relación. Por lo tanto, el principio paterno del universo (τὸ πατρικὸν τοῦ παντός) no se adecua el primero. Pues estas cosas aparecieron en los rangos de los dioses que vienen después de él”.³³⁹

Numenio, según Proclo, comete el error de caracterizar al bien, que trasciende toda relación (τὸ πάσης ἐξηρημένον σχέσεως), como un “padre”, que precisamente es tal en relación con aquello que se produce a partir de él. En cambio, para Proclo, aunque sí es correcto mostrar la dependencia que todas las cosas tienen respecto del bien, no es correcto el movimiento inverso: el bien no es algo que se relaciona con lo que proviene de él y en esto, precisamente, reside su absoluta trascendencia. Proclo ve en el término πατήρ la necesaria implicación de una relación que es recíproca (y Numenio, en efecto, podría haberlo entendido de este modo, intentando justamente

³³⁸ ὁ δὲ πατήρ παρὰ τῶν Πλάτωνι δεύτερος τέτακται τοῦ ποιητοῦ (*In Timaeum* I 304.7-8).

³³⁹ ἔτι δὲ τὸ πάσης ἐξηρημένον σχέσεως συντάττει τοῖς ὑπ’ αὐτὸ καὶ μετ’ αὐτό· δεῖ δὲ ταῦτα μὲν ἀναπέμπειν ἐπὶ τὸ πρῶτον, ἐκείνου δὲ πᾶσαν ἀφαιρεῖν σχέσιν. οὐδὲ τὸ πατρικὸν ἄρα τοῦ παντός ἐφαρμόσει τῶ πρῶτῳ· ταῦτα γὰρ ἐν ταῖς μετ’ αὐτὸ τάξεσιν ἀνεφάνη τῶν θεῶν (*In Timaeum* I 304.9-13).

resaltar la continuidad entre el primer principio y la realidad que depende de él). El “principio paterno” (τὸ πατρικόν) para Proclo, justamente por remitir a una relación con lo que produce, no puede ser considerado primero. Nuevamente Proclo tiene en mente, al realizar esta crítica, la compleja jerarquía que hay en la realidad inteligible, según la cual entre el principio demiúrgico (productor y padre) y el primer principio hay toda una serie de instancias divinas intermedias.

Por último, Proclo realiza una tercera crítica a Numenio, que será justamente el haber dividido esta causa demiúrgica que es una. Dice Proclo:

“Υ, en tercer lugar (τρίτον δέ), además de estas cosas, no es correcto dividir al padre y al productor, cuando Platón ha celebrado a uno y el mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτός) con ambos nombres. Pues una demiurgia divina (μία ἢ θεῖα δημιουργία) y un productor y padre (εἷς ὁ ποιητής καὶ πατήρ) han sido transmitidos por Platón en todas partes, y el escindir la causa una (μία αἰτία) siguiendo a los nombres es semejante a que alguien diga que, porque Platón ha llamado al universo (τὸ πᾶν) ‘cielo’ (οὐρανός) y ‘cosmos’ (κόσμος), hay dos productos de la demiurgia (δύο τὰ δημιουργήματα), uno el cielo, otro el cosmos, tal como aquí dice que hay un principio demiúrgico doble (διττὸν τὸ δημιουργικόν), uno el padre, otro el productor”.³⁴⁰

Si las dos críticas anteriores estaban centradas en el rango (τάξις) del demiurgo,³⁴¹ que Numenio confundía con el puesto del primero, esta tercera crítica se centrará en el tema de la unicidad de la causa demiúrgica.³⁴² Como ya habíamos adelantado, Proclo critica esta división entre un primer y un segundo dios que se basa en el uso de Platón de estos dos apelativos (πατήρ y ποιητής). Para Proclo, que Platón haya usado dos nombres no significa que haya concebido dos demiurgos, así como no concibió dos productos demiúrgicos cuando se refirió al universo (τὸ πᾶν) usando alternativamente los nombres οὐρανός y κόσμος. La insistencia en el uso del adjetivo “uno” (εἷς /μία) en este pasaje, enfatiza la importancia que para Proclo tendrá la

³⁴⁰ τρίτον δὲ ἐπὶ τούτοις τὸ διαίρειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ Πλάτωνος ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέροις τοῖς ὀνόμασιν ὑμνήσαντος οὐκ ὀρθόν· μία γὰρ ἢ θεῖα δημιουργία καὶ εἷς ὁ ποιητής καὶ πατήρ πανταχοῦ τῷ Πλάτωνι παραδέδοται, καὶ τὸ διασπᾶν τὴν μίαν αἰτίαν τοῖς ὀνόμασιν ἐφεπόμενον ὅμοιον ὡσπερ εἶ τις τοῦ Πλάτωνος τὸ πᾶν οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπονομάζοντος δύο τὰ δημιουργήματα ἔλεγε, τὸ μὲν οὐρανόν, τὸ δὲ κόσμον, καθάπερ ἐναυθθα διττὸν φησι τὸ δημιουργικόν, τὸ μὲν πατήρ, τὸ δὲ ποιητής (*In Timaeum* I 304.13-22).

³⁴¹ En el pasaje de *In Timaeum* I 304.5-13 aparece repetidas veces no sólo el sustantivo τάξις sino formas del verbo τάττω y συντάττω.

³⁴² Cf. Lernould (2001: 254), quien muestra que “rango”, “número” y “nombre” son los tres temas que estructuran la exposición de estas doctrinas relativas al demiurgo. En el caso de Numenio, aparecerían sólo los dos primeros.

unicidad del demiurgo (que será efectivamente una mónada) y de la actividad demiúrgica, en tanto causa única de un universo también único. Como veíamos en el fragmento 11, el segundo dios de Numenio también era uno (εἷς), a pesar de ser diferente del primer dios, demiurgo de la οὐσία, y a pesar de que su accionar sobre la materia implicara una duplicidad. Para Proclo, todas estas funciones implicadas en la actividad demiúrgica (“creación” de la οὐσία por parte del primer dios, contemplación intelectual por parte del segundo y ordenación racional por parte del tercero), que, en definitiva, explican la diferenciación de tres dioses hecha por Numenio,³⁴³ atentan contra la unidad propia del demiurgo.

Estas tres críticas de Proclo pueden ser resumidas de la siguiente manera:

1° crítica → el bien no es demiurgo	}	problema del rango del demiurgo
2° crítica → el bien no es padre		
3° crítica → el demiurgo no es doble	}	problema de la unidad del demiurgo

Uno podría preguntarse en qué medida estas objeciones de Proclo están justificadas, teniendo en cuenta las explicaciones que aparecen en los fragmentos conservados. Pero también es posible intentar comprender de qué modo dichas críticas suman elementos para la comprensión de los tres dioses de Numenio. Para esto, es fundamental emprender un breve recorrido por las otras doctrinas criticadas, en especial las de Harpocratión y Ático.

Proclo se refiere, a continuación de Numenio, a otros siete filósofos (304.22-310.2), ninguno de los cuales ha expuesto una doctrina enteramente satisfactoria acerca del demiurgo. Y luego pasa a la exposición de la doctrina de Siriano, que es la correcta, y que es relacionada con lo dicho por Orfeo y Juliano, el teúrgo (310.3-317.20). De entre estas doctrinas que Proclo juzga incorrectas o al menos incompletas,

³⁴³ Es importante resaltar en este punto que, para Numenio, toda distinción de funciones supone la distinción de las entidades que realizan estas funciones. Esto es cierto respecto de la diferenciación entre el primero y el segundo dios, como vemos en este fragmento 21, y es más cierto aún en el caso de la diferencia entre el segundo y el tercer dios, tal como quedará claro a partir del análisis del fragmento 22 y, en especial, de la crítica que Proclo le realiza allí a Numenio. Es por esto que no concuerdo con quienes interpretan que la diferencia entre el segundo y el tercer dios es una mera división de funciones y no una verdadera diferenciación de entidades a nivel teológico, ya que en la doctrina numeniana parece que lo primero implica siempre lo segundo.

las de Numenio, Harpocratión y Ático están estrechamente relacionadas, pero, como veremos, Proclo no las critica a todas por igual.³⁴⁴

Por un lado, Harpocratión,³⁴⁵ al igual que Numenio ha hablado de tres dioses y ha postulado un demiurgo doble, pero además ha dado nombres a estos tres dioses.³⁴⁶ al primero lo ha llamado Ούρανός y Κρόνος, al segundo Ζεύς y Ζῆν y al tercero ούρανός y κόσμος. Pero parece que Harpocratión no era muy constante en el uso de estos nombres, ya que Proclo se queja de que llame también Ζεύς al primero, por ser “rey de lo inteligible” (βασιλεὺς τοῦ νοητοῦ), y ἄρχων al segundo. De este modo, el primer dios termina teniendo tres nombres: Ούρανός, Κρόνος y Ζεύς. Ahora bien, Proclo nos dice que, si ya había criticado, en el caso de Numenio, que el primer principio fuera identificado con el padre, mucho menos aceptará que sea identificado con el padre (πατήρ) el hijo (ἔγγονος) y el nieto (ἀπόγονος), en clara alusión a estos tres nombres anteriores.³⁴⁷ Si bien la identificación del demiurgo con Ζεύς es algo que Proclo sí aceptará, que este sea el nombre del primer principio es incorrecto ya que, como Platón ha dicho en el *Parménides* (142a) y Proclo aquí recuerda, hay que abstraer de él todo nombre, toda relación y todo λόγος. Esta crítica a Harpocratión repite, de alguna manera, la segunda objeción hecha a Numenio.

³⁴⁴ La relación entre las doctrinas de Ático y Numenio fue estudiada por Des Places (1984a: 7-15 y 1984b: 432-441)

³⁴⁵ Ἀρποκρατίων δὲ θαυμάσαιμ' ἄν, εἰ καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν γε ἀρέσκοι τοιαῦτα περὶ τοῦ δημιουργοῦ διαταπτόμενος· ἔπεται μὲν γὰρ τῷδε τῷ ἀνδρὶ κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν, ἀποκαλεῖ δὲ τὸν μὲν πρῶτον θεὸν Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, τὸν δὲ δεῦτερον Δία καὶ Ζῆνα, τὸν δὲ τρίτον οὐρανὸν καὶ κόσμον. πάλιν δ' αὖ μεταβαλὼν τὸν πρῶτον Δία προσαγορεύει καὶ βασιλέα τοῦ νοητοῦ, τὸν δὲ δεῦτερον ἄρχοντα, καὶ ὁ αὐτὸς αὐτῷ γίγνεται Ζεύς καὶ Κρόνος καὶ Οὐρανός. πάντα γοῦν ταῦτά ἐστι τὸ πρῶτον, οὗ πάντα ὁ Παρμενίδης ἀφεῖλε, πᾶν ὄνομα καὶ πᾶσαν σχέσιν καὶ πάντα λόγον. καὶ ἡμεῖς μὲν οὐδὲ πατέρα τὸν πρῶτον ἠνεσχόμεθα καλεῖν, ὃ δὲ τὸ αὐτὸ καὶ πατέρα καὶ ἔγγονον καὶ ἀπόγονον ἀπέφηνεν. (*In Timaeum* I 304.22-305.6). Boy-Stones (2014: 29) incorpora este pasaje como *addenda* al fragmento 21, pero no hace ninguna referencia a las críticas que Proclo realiza a la posición de Numenio en el pasaje que media entre este texto y el fragmento 21 de Numenio. Por lo tanto, su presentación del testimonio sigue siendo incompleta. Para una recopilación de los testimonios sobre Harpocratión, cf. Gioè (2002: 435-485). Un comentario a este pasaje en particular (el testimonio 22 en esa edición) aparece en las pp. 480-484.

³⁴⁶ De este modo, la presentación de Harpocratión vendría a completar la de Numenio, al referirse al problema del “nombre” del demiurgo, que es el tercer eje mediante el cual Proclo examina estas doctrinas anteriores. Cf. Lernould (2001: 254).

³⁴⁷ No sabemos si Numenio también utilizaba esta caracterización de los tres dioses (mencionada unas líneas antes) en relación con estas tres divinidades (πάππων = Ούρανός, ἔγγονον = Κρόνος, ἀπόγονον = Ζεύς), pero dada la cercanía que Proclo establece entre la doctrina de Numenio y la de Harpocratión, creo que esto es muy probable.

Por su parte, Ático identifica al demiurgo con el bien (τάγαθόν),³⁴⁸ como también hacía Numenio. La diferencia es que en el caso de Numenio esta identificación era posible gracias a la mediación de la interpretación de Proclo, mientras que en el caso de Ático es algo que se desprende de su propio análisis del texto platónico (αυτόθεν). Creo que este matiz diferenciador es percibido por el propio Proclo, ya que a continuación pasa a criticar esta doctrina de Ático, pero no repitiendo la primera crítica hecha a Numenio, sino utilizando un argumento que el propio Numenio utilizaba para diferenciar al segundo dios del primero en varios fragmentos (frags. 16, 19 y 20): el demiurgo es bueno (άγαθός), pero es distinto del bien (τάγαθόν). El demiurgo es un νοῦς, en cambio el bien (τάγαθόν), como Platón ha dicho en *República* (509b9), es causa de la οὐσία y está “más allá del ser” (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος). Quizás que Proclo no haya usado este argumento contra Numenio es un indicio de que conocía su caracterización del segundo dios como el demiurgo bueno (άγαθός) del *Timeo*, diferente del bien (τάγαθόν) de *República*, al que equiparaba con el primer dios.

Un problema subsiguiente de esta identificación entre bien y demiurgo, y que nuevamente nos permite una reflexión sobre Numenio, es que lleva a consecuencias inaceptables respecto del modelo (παράδειγμα) que este demiurgo contempla para conformar el universo. Al respecto se plantean tres alternativas que conducen, todas ellas, a situaciones imposibles: si el modelo es anterior al demiurgo (πρὸ τοῦ δημιουργοῦ), entonces también será anterior al bien; si el modelo está en el demiurgo (ἐν τῷ δημιουργῷ), entonces lo primero será múltiple (demiurgo, bien y modelo); por último, si el modelo es posterior al demiurgo (μετὰ τὸν δημιουργόν), el bien también lo será y se volverá hacia aquello que es inferior a él (τὰ μετ’αυτό) y a esto posterior aplicará su intelección, lo cual –dice Proclo– no es lícito ni siquiera decir (una clara referencia a la negativa de Platón de que el demiurgo haya contemplado el modelo generado en *Timeo* 29a4). Nuevamente, que esta crítica a la posición de Ático no

³⁴⁸ Ἀττικός δὲ, ὁ τούτου διδάσκαλος, αυτόθεν τὸν δημιουργὸν εἰς ταῦτον ἄγει τάγαθῷ, καίτοι ἄγαθός μὲν καλεῖται παρὰ τῷ Πλάτῳ, τάγαθόν δὲ οὐ, καὶ νοῦς προσαγορεύεται, τάγαθόν δὲ αἴτιον ἀπάσης οὐσίας καὶ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἐστίν, ὡς ἐν Πολιτείᾳ μεμαθήκαμεν. τί δ’ ἂν εἴποι καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος; ἢ γὰρ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ ἐστὶ, καὶ ἔσται τι τάγαθοῦ πρεσβύτερον, ἢ ἐν τῷ δημιουργῷ, καὶ ἔσται πολλὰ τὸ πρῶτον, ἢ μετὰ τὸν δημιουργόν, καὶ τάγαθόν, ὃ μὴ δὲ θέμις εἰπεῖν, εἰς τὰ μετ’αὐτὸ ἐπιστραφήσεται κάκεῖνα νοήσει (*In Timaeum* I 304.6-16). Este pasaje es el fragmento 12 en la edición de Des Places (1977). Para una presentación general del pensamiento de Ático, cf. también Moreschini (1987: 477-491).

aparezca también como una crítica a Numenio podría ser un indicio de que Proclo sí conocía la diferencia establecida en el fragmento 16 entre el primer dios como el bien, que en tanto causa de la οὐσία inteligible es superior al modelo, y el segundo que, en tanto demiurgo, contempla ese modelo que le es superior. Así, la doctrina numeniana que se desprende del análisis de este fragmento 16 permite salvar todos estos absurdos que se siguen de la identificación del demiurgo con el bien que ha hecho Ático: el modelo es posterior al bien, anterior al demiurgo y, a su vez, tiene un rango independiente, ya que constituye la contrapartida ontológica del primer dios que, en sí mismo, sigue siendo simple y único. No sabemos si Proclo –o su fuente– tuvo en cuenta estas precisiones, pero creo que es llamativo que Proclo reserve esta crítica en relación con el παράδειγμα para Ático y no la haga en el caso de Numenio.

No me detendré en las doctrinas que se mencionan a continuación. Simplemente señalaré que los nombres de Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico y Teodoro se suceden y Proclo va explicitando de modo cada vez más extenso sus distintas posiciones y las fallas que encuentra en ellas. Pero, en estos casos, los errores doctrinales están compensados por el reconocimiento de aciertos, cosa que no ocurría con los tres filósofos anteriores. Así, Plotino también dice que el demiurgo es doble,³⁴⁹ pero lo hace correctamente al distinguir al demiurgo del ámbito inteligible (δημιουργὸς ἐν τῷ νοητῷ) del demiurgo que se identifica con “lo que conduce el universo” (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός). Por otra parte, también acierta al caracterizar a lo inteligible como un uno-múltiple (ἐν πολλά) y al ubicarlo en medio de lo uno (τὸ ἓν) y el κόσμος. Amelio de algún modo completa la doctrina plotiniana de lo inteligible al postular tres demiurgos, tres intelectos, que son los tres reyes de los que habló Platón en la *Carta II*.³⁵⁰ Sin embargo, según Proclo, este filósofo falló en reconocer que esta tríada demiúrgica debe proceder de una mónada. La posición de Porfirio rompe, de alguna manera, con este progresivo acercamiento a la doctrina verdadera, ya que él identificó al demiurgo con el alma supracósmica (ψυχὴ ὑπερκόσμος), cosa que para

³⁴⁹ Cf. *In Timaeum* I 305.16-306.1. Proclo se basa probablemente en lo dicho por Plotino en la *Enéada* III 9, 1, 23-27.

³⁵⁰ Cf. *In Timaeum* I 306.1-31. Volveremos sobre esta doctrina de Amelio al analizar el siguiente testimonio de Numenio.

Proclo es absolutamente errada.³⁵¹ La doctrina de Jámblico, por el contrario, resulta un gran avance ya que la distinción entre inteligible (νοητός) e intelectual (νοηρός) será de suma importancia a la hora de articular las tríadas que componen el ámbito noético y ubicar al demiurgo dentro de ellas.³⁵² Teodoro es quien ubica la tríada demiúrgica, de la que ya había hablado Amelio, “más acá de los dioses inteligibles e intelectivos” (ἐπίταδε τῶν νοητῶν τε καὶ νοηρῶν θεῶν).³⁵³ Y, si bien aquí Proclo repite la crítica ya hecha a Amelio de que toda tríada proviene de una mónada, lo cierto es que tanto esta doctrina cuanto la anterior de Jámblico ya se acercan a la propuesta de Siriano, a la que Proclo adhiere, que hace corresponder la mónada demiúrgica con el tercer término de la tríada de dioses intelectivos (νοηροὶ θεοί).³⁵⁴

De este modo, el lugar que Proclo le asigna a la doctrina numeniana de los tres dioses ubica a nuestro filósofo como la primera fuente que atestigua una distinción jerárquica dentro del ámbito teológico, pero que, sin embargo, no alcanza a trazar las diferenciaciones necesarias entre el primer principio (al caracterizarlo de demiurgo y de padre) y lo que de él proviene. Esta falencia es compartida por Harpocratión y por Ático (y será definitivamente superada por la concepción plotiniana de lo uno, que garantizará su absoluta trascendencia), pero la crítica a estos dos filósofos posteriores nos deja la impresión de que Numenio sí había trazado a los ojos de Proclo –o su fuente– algunas distinciones adecuadas. De hecho, creo que la “mala fama” de la que goza este testimonio de Proclo por no ser enteramente fiel a lo dicho por Numenio (o,

³⁵¹ Cf. *In Timaeum* I 306.31-307.14. Lo rotundo de la crítica de Proclo a esta interpretación de Porfirio contrasta con buena parte de las interpretaciones modernas que, en efecto, identifican a la figura del demiurgo con el alma del mundo. Cf. Brisson (1994: 72-84) para un resumen de las posiciones modernas y contemporáneas sobre demiurgo.

³⁵² Cf. *In Timaeum* I 307.14-309.13. Para un análisis de este pasaje, sus distintas variantes de lectura y una reconstrucción de la doctrina sobre el demiurgo de Jámblico, cf. Lernould (2001: 267-270) y también el comentario a este pasaje (el fragmento 34) en la edición de Dillon (1973: 307-309) de los fragmentos de los comentarios de Jámblico.

³⁵³ Cf. *In Timaeum* I 309.14-310.2.

³⁵⁴ Lernould (2001: 254-266) ve toda esta exposición doxográfica como una historia de la emergencia de la doctrina verdadera, que será la expuesta finalmente por Siriano y, en este sentido, la considera una suerte de progresión dialéctica de esta “histoire de la différenciation des Causes Premières du Monde” (p. 254). Sin embargo, como he intentado mostrar en este rápido repaso, el texto es bastante más caótico y menos “progresivo” de lo que este autor pretende. Respecto del tema que nos ocupa, se percibe una neta diferenciación entre el tratamiento eminentemente crítico de los tres primeros autores (Numenio, Harpocratión y Ático) y el del resto (quizás con la excepción de Porfirio), lo cual podría avalar la tesis de Tarrant (2004) de que Proclo se está sirviendo, en su exposición de estos filósofos pre-plotinianos, de un comentario previo.

al menos, a lo poco que conservamos de su pensamiento)³⁵⁵ no está del todo justificada, ya que los elementos que allí aparecen están presentes, como vimos, en los fragmentos que conservamos. Es cierto que Proclo no está interesado en la exposición de la doctrina de Numenio sino más bien en mostrar lo que tiene de errada, pero esto no impide que podamos extraer de sus críticas valiosas consideraciones, como he intentado hacer aquí y haré respecto del testimonio siguiente. Incluso si adherimos a la hipótesis de que Proclo está simplemente copiando esta primera parte de la sección doxográfica de un comentario anterior, esta fuente, más cercana en el tiempo a Numenio (y, posiblemente, si se trata de Porfirio o de Jámblico, más familiarizada con sus doctrinas), debió de conocer mejor que nosotros sus textos. Por este motivo, en la medida en que podamos poner lo dicho en estos testimonios (1) en relación con los elementos que aparecen en los fragmentos conservados y (2) en el contexto general de la obra en la que se insertan, creo que es seguro y necesario sumar estos aportes a la interpretación general del pensamiento de Numenio.

I. 2. 3. El fragmento 22: Intelección, demiurgia y πρόσχησις

El siguiente testimonio de Proclo sobre Numenio que analizaré en este capítulo I se encuentra en el Libro IV del *In Timaeum*. Este Libro, el más corto de los cinco que componen este comentario, se ocupa del pasaje *Timeo* 37c6-40e4. Tanto este Libro IV como el III se ocupan casi exclusivamente de los diez “dones” que el demiurgo ha dado al mundo y que aparecen catalogados por Proclo en *In Timaeum* II 5.17-31. Los primeros siete son tratados en el Libro III,³⁵⁶ y los tres restantes, en este Libro IV. Estos tres últimos dones son (1) la revolución en el tiempo (*In Timaeum* III 1.4-52.33), (2) los cuerpos celestes que Platón describe como los instrumentos del tiempo (*Timeo* 39d) y Proclo, en *In Timaeum* II 5.28, como “los santuarios (ἱερά) de los dioses” (*In Timaeum* III 53.1-96.32), y (3), finalmente, la producción del mundo visible como completo y perfecto (παντελής) gracias a que contiene todas las especies de vivientes que se

³⁵⁵ Cf., por ejemplo, Tarrant (2004: 184) quien ensaya respuestas que Numenio podría haber dado a las objeciones planteadas por Proclo. Creo, sin embargo, que una postura hermenéutica más fructífera es intentar ver en qué medida esta presentación de Proclo de la doctrina de Numenio y las críticas que le realiza nos ayudan a comprender mejor el pensamiento de este filósofo.

³⁵⁶ Cf. la estructura de este Libro III en las traducciones de Festugière (1967: 7-9) y Baltzly (2007: 1-6)

mencionan en *Timeo* 39e4-40d5 (*In Timaeum* III 97.1-152.4). El Libro IV se cierra con una discusión respecto de los dioses tradicionales (*In Timaeum* III 152.5-161.6).

El testimonio sobre Numenio se encuentra en el marco del comentario al décimo don. Proclo comienza en 97.1 citando el pasaje de *Timeo* 39e4-7 donde Platón declara que, hasta el momento del nacimiento del tiempo, aún no se habían generado todos los vivientes (τὰ πάντα ζῶα) que el mundo debía contener en su interior y, por lo tanto, el dios elaboró lo que faltaba, modelándolo “de acuerdo a la naturaleza del παράδειγμα” (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ... φύσιν). Proclo realiza, a continuación,³⁵⁷ un comentario general de este pasaje y, en seguida, pasa a citar el próximo *lemma*: *Timeo* 39e8-10, que dice:

“Ciertamente, de mismo modo que el νοῦς contempla cuántas y cuáles son las ideas que están en ‘lo que es viviente’ (ὃ ἐστὶ ζῶον), tantas pensó que era necesario que esto [el mundo] tuviera.”³⁵⁸

A la cita del texto a ser comentado sigue una explicación general, que expone “el discurso acerca de la generación de los seres vivientes” (ὁ περὶ τῆς ζωογονίας λόγος) tal como lo interpreta Proclo en coincidencia con la doctrina órfica.³⁵⁹ Luego, en la λέξις, Proclo se limita a explicar qué entiende por ὃ ἐστὶ ζῶον (remite allí a una sección previa de su comentario: *In Timaeum* I, 321.24-325.11) y apela nuevamente a la doctrina de Orfeo y a los Oráculos Caldeos en su exposición. Según Proclo, el “viviente en sí” (αὐτοζῶον) es un νοῦς νοητός y se ubica como el tercer término de la tríada inteligible, por debajo del ser = “lo uno que es” y la vida = eternidad.³⁶⁰ Más allá del lugar preciso que se le adscribe en la estructura metafísica procleana, es importante retener que el ὃ ἐστὶ ζῶον, para Proclo, coincide con el modelo inteligible.

En 103.16 comienza la exposición de “las doctrinas de los más antiguos” (αἱ τῶν παλαιότερων δόξαι) sobre este pasaje del *Timeo*.³⁶¹ Proclo no sigue aquí un orden cronológico, ya que la primera de las opiniones relevadas es la de Amelío, y luego vendrán las referencias a Numenio y a Jámblico. Este testimonio repite la misma

³⁵⁷ Cf. *In Timaeum* III 97.5-98.24.

³⁵⁸ Ἡπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἐστὶ ζῶον ὅσαι τε καὶ οἷα καθορᾶ, τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν (*In Timaeum* III 98.25-26).

³⁵⁹ Cf. *In Timaeum* III 98.27-100.1.

³⁶⁰ Cf. *In Timaeum* III 100.2-103.16.

³⁶¹ Εἰρημένων δὲ τούτων ἄξιον ἱστορῆσαι καὶ τὰς τῶν παλαιότερων δόξας ὅσαι καινότερον ἐπικεχείρηται περὶ τήνδε τὴν λέξιν (*In Timaeum* III 103.16-18).

doctrina que ya se le adjudicaba a Amelio en la sección doxográfica del Libro II (*In Timaeum* I 306.1-31) que analizamos anteriormente, pero Proclo insiste en que es en este pasaje del *Timeo* principalmente en el que está basada (ἀπὸ τούτων μάλιστα τῶν ῥημάτων).³⁶² Este filósofo habría sostenido una tríada de intelectos demiúrgicos (ἡ τριάς τῶν δημιουργικῶν νοῶν): el primer νοῦς “que es” (ὤν), derivado de la expresión ὃ ἐστι ζῶον, el segundo “que tiene” (ἔχων), derivado del participio ἐνούσας (ya que él no es sino que en él las ideas son), y el tercero “que ve” (ὀρῶν), derivado de καθορᾶ. Creo que Proclo podría haber comenzado con la referencia a Amelio ya que es el que más de cerca ha seguido el texto platónico comentado (así como antes era Numenio el que más explícitamente había utilizado la λέξις de *Timeo* 28c3-5 y por eso se lo nombraba primero).

Proclo, a continuación, le critica a Amelio esta distinción entre el primer νοῦς y el segundo, puesto que Platón no ha diferenciado entre el ὃ ἐστι ζῶον y el sujeto en el cual están las ideas del viviente. La objeción procleana aparece resumida en la siguiente frase: “el que es no es otro diferente del que tiene” (οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ ὤν τοῦ ἔχοντος).³⁶³ Esta crítica de Proclo parece reflejar una lectura bastante adecuada del pasaje platónico, aunque no tenemos explicitado aquí el modo en que Amelio justificaba esta diferenciación a partir de lo dicho por Platón.³⁶⁴

A continuación de Amelio, aparece la referencia a la doctrina de Numenio. Dice Proclo:

“Numenio ubica al primero en la categoría de “el que es viviente” (ὃ ἐστι ζῶον) y dice que piensa en el uso del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); ubica al segundo en la categoría del νοῦς y dice que éste a su vez crea en el uso del tercero (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν)

³⁶² Ἀμέλιος μὲν οὖν τὴν τριάδα τῶν δημιουργικῶν νοῶν ἀπὸ τούτων μάλιστα συνίστησι ῥημάτων, τὸν μὲν πρῶτον ὄντα καλλῶν ἀπὸ τοῦ ὃ ἐστι ζῶον, τὸν δὲ δεύτερον ἔχοντα ἀπὸ τοῦ ἐνούσας (οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ δεύτερος, ἀλλ’ εἴσεισιν ἐν αὐτῷ), τὸν δὲ τρίτον ὀρῶντα ἀπὸ τοῦ καθορᾶν (*In Timaeum* III 103.18-23). En su reciente traducción, todavía provisional, de los fragmentos de Numenio, Boy-Stones (2014: 9) incorpora este testimonio sobre Amelio antes de traducir el fragmento 22.

³⁶³ καίτοι τοῦ Πλάτωνος ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον εἶναι τὰς ιδέας εἰπόντος καὶ οὐκ ἄλλο μὲν εἶναι τὸ αὐτοζῶον, ἄλλο δὲ τὸ ἐν ᾧ ἔνεισιν αἱ ιδέαι τῶν ζώων, ὥστε οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ ὤν τοῦ ἔχοντος, εἴτερ ὁ μὲν ἐστὶ τὸ ὃ ἐστι ζῶον, ὃ δὲ ἐν ᾧ ἔνεισιν αἱ ιδέαι (*In Timaeum* III 103.23-28).

³⁶⁴ Para un análisis de conjunto de la tríada demiúrgica de Amelio y del contenido de lo inteligible, cf. Brisson (1987: 831-386).

y ubica al tercero en la categoría del que piensa discursivamente (ὁ διανοούμενος).³⁶⁵

Proclo aquí nos habla de tres instancias y de dos actividades: νοεῖν y δημιουργεῖν. Las tres instancias son generalmente asociadas a los llamados tres dioses de Numenio, aunque aquí la palabra “dios” no aparezca y se hable simplemente de “el primero, el segundo y el tercero”.³⁶⁶ El primer dios es identificado con “el que es viviente” (ὁ ἐστι ζῶον) y suele aceptarse que con esta expresión Platón, y también Numenio, se refieren al ámbito de las ideas en su totalidad, al modelo inteligible. Segundo y tercero son identificados con el νοῦς y con el que piensa discursivamente (ὁ διανοούμενος), es decir, con el que ejerce la διάνοια.³⁶⁷ Si intentamos remitir los elementos que aparecen en este testimonio a la distinción trazada, a propósito del análisis del fragmento 16, entre un plano teológico y un plano ontológico, resulta que la caracterización del primero como ὁ ἐστι ζῶον hace referencia al modelo inteligible del que el primer dios es causa y demiurgo y, por lo tanto, tiene que ver más bien con la contrapartida ontológica del primer dios (así como era el caso de la identificación del tercer dios con el κόσμος en el testimonio anterior, el fragmento 21). De este modo, el siguiente esquema ordena la caracterización de los tres dioses que aquí aparece:

	<u>Plano teológico</u>	<u>Plano ontológico</u>
1° dios		ὁ ἐστι ζῶον
2° dios	ὁ νοῦς	
3° dios	ὁ διανοούμενος	

Por otra parte, las dos actividades, νοεῖν y δημιουργεῖν, son las que vinculan a estas tres instancias divinas entre sí. La primera actividad es la que realiza el primero

³⁶⁵ Νομήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὁ ἐστι ζῶον τάττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον (fr. 22 = *In Timaeum*, III, 103, 28-32).

³⁶⁶ En el otro testimonio de Proclo (fr. 21) que analizamos anteriormente sí aparecen explícitamente mencionados los τρεῖς θεοί. En general, se acepta que ambos testimonios se refieren a la misma tríada divina. De hecho, que la doctrina que Proclo aquí le atribuyó a Amelio sea la misma que la del Libro II (Cf. *In Timaeum* I 306.1-31) podría ser considerada como una razón adicional para sostener que la tríada de Numenio que se describirá a continuación también es la misma que la del pasaje del fragmento 21. Para una interpretación diferente, cf. Krämer (1964: 85-92).

³⁶⁷ Considero, con Dodds (1960: 13-15), que hay que tomar el ὁ διανοούμενος con su habitual significado medio, en correspondencia con el διανοεῖν del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando.

“en el uso del segundo” (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου). He traducido esta expresión de modo literal para conservar su ambigüedad. En efecto, el genitivo τοῦ δευτέρου puede ser entendido de dos modos: como genitivo objetivo (así suele interpretarse y traducirse este texto),³⁶⁸ significa que el primero utiliza al segundo para inteligir y el segundo utiliza al tercero para ejercer la demiurgia; pero, como genitivo subjetivo, la expresión pasa a significar que es el segundo dios el que utiliza al primero y el tercero al segundo.³⁶⁹ Creo que esta segunda lectura podría estar apoyada en un pasaje del *Timeo* platónico, que no es precisamente el que Proclo está comentando en este punto, pero que está estrechamente relacionado con él: *Timeo* 28a6-b2. Allí Platón dice que el demiurgo, para producir algo bello debe “mirar a lo que es siempre del mismo modo y usarlo como modelo (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι)”; en cambio, lo producido no será bello si “usa un modelo engendrado (γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος)”. En el pasaje platónico está claro que es el demiurgo, que en la jerarquía de Numenio se corresponde con el segundo dios, el que utiliza al modelo, que según este pasaje de Proclo correspondería al primer dios, identificado con el ὁ ἔστι ζῶον, y no a la inversa.³⁷⁰

Respecto del uso del término πρόσχρησις, cabe aclarar que el sustantivo no aparece en absoluto en la obra de Platón. Lo que sí encontramos en sus diálogos es un abundante uso de formas del verbo προσχράομαι, en especial participios seguidos de un complemento en dativo. Ahora bien, creo que se puede diferenciar, dentro del *corpus* platónico, entre un “uso instrumental”, representado paradigmáticamente por el pasaje de *Fedón* 79c2 donde se dice que el alma “usa al cuerpo” (προσχρῆται τῷ

³⁶⁸ Cito algunas traducciones a modo de ejemplo: “Numénius fait correspondre le premier Dieu à ‘ce qui est le vivant’ et il dit que ce premier intellige en utilisant additionnellement le second; il fait correspondre le second Dieu à l’Intellect et dit que ce second crée en utilisant à son tour additionnellement le troisième; il fait correspondre le troisième Dieu à l’Intellect qui use de l’intelligence discursive” Des Places (1973: 61); “Numenio asigna al Primero el puesto del ‘que es viviente’ y dice que piensa haciendo uso del segundo; coloca al segundo en el puesto del intelecto y dice que éste a su vez crea haciendo uso del tercero y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva” García Bazán (1991: 253); “Numenius assigns to the First a rank corresponding to the ‘Living Being’ and says that it contemplates by using the Second; the Second corresponds to Intellect and this principle in turn creates by using the Third, which corresponds to discursive intellect” Petty (2012: 35). Cf. también Festugière (1968: 136-137), Kenney (1992: 217-230), Fuentes González (2005: 734) y Dörrie-Baltes (2008: 142-143 y 472-482).

³⁶⁹ Esta doble posibilidad de interpretación de los genitivos en este pasaje es, según mi conocimiento, únicamente mencionada por Tarrant (2004: 186-187), quien de hecho parece también preferir la lectura de los genitivos τοῦ δευτέρου y τοῦ τρίτου como subjetivos.

³⁷⁰ Si bien Petty (2012: 175-177) en su comentario a este fragmento alude a este pasaje del *Timeo*, esto no lo lleva a cambiar su interpretación de la πρόσχρησις.

σώματι), y un “uso contemplativo”, que se detecta en el pasaje del *Timeo* que mencioné anteriormente. Y, de hecho, muchas de las referencias a la πρόσχησις en textos gnósticos y judíos remiten al primer sentido, que involucra un uso de tipo instrumental,³⁷¹ mientras que la πρόσχησις en este testimonio de Numenio, según lo he interpretado, está haciendo más bien alusión a la contemplación del modelo a la que se hace referencia en el texto del *Timeo* (tanto en el pasaje que Proclo está comentando cuanto en el que, de hecho, aparece el participio προσχρώμενος, dado que el primero claramente remite a este último). Sin embargo, no podemos estar seguros de que Numenio en efecto haya usado esta palabra y siempre queda la posibilidad de que sea el modo en el que Proclo –o su fuente- interpreta lo dicho por Numenio.³⁷² Pero sea como fuere, creo que es posible defender, a partir de la lectura de este texto en relación con el pasaje del *Timeo*, una interpretación de la πρόσχησις como un movimiento contemplativo, que “asciende” desde el segundo dios hacia el primero (o, más exactamente, hacia el modelo que el primero ha creado) y desde el tercero hacia el segundo (o, más precisamente, hacia el contenido inteligible creado por el segundo). En este sentido, esta lectura permite ver en la πρόσχησις la relación entre el plano teológico y el ontológico, que fueron distinguidos a partir del análisis del fragmento 16.

³⁷¹ Un análisis de los paralelos gnósticos y judíos en relación con la πρόσχησις (textos que, a primera vista, parecen ir en contra de la interpretación que aquí propongo del testimonio de Numenio) excede los límites del presente trabajo. Sobre este tema, cf. Wallis (1992: 466-473). Sólo me referiré brevemente al pasaje del *Legum allegoriae* III, 96 de Filón de Alejandría, donde aparece el participio προσχρησάμενος para indicar la relación del Padre con el λόγος “al que usó como instrumento” (προσχρησάμενος ὄργάνῳ), puesto que se lo suele mencionar como un texto paralelo al de Numenio. Cf. Waszink (1966: 50, n.4), Dillon (1977: 160-161) y Petty (2012: 175-177). Sin embargo, si distinguimos entre este “uso instrumental” de Fedón 79c2 y el “uso contemplativo” que aparece en *Timeo* 28a6-b2, el pasaje de Filón está claramente asociado con el primero, mientras el testimonio de Numenio remitiría al segundo y, por lo tanto, no habría por qué recurrir al primero para explicar el segundo.

³⁷² El sustantivo πρόσχησις sí aparece en Marco Aurelio (*Ad se ipsum* 7.5: κατὰ πρόσχησιν τοῦ ἐμοῦ ἡγεμονικοῦ), con el complemento en genitivo que claramente funciona como un genitivo objetivo (se trata allí del uso que uno hace del propio ἡγεμονικόν para determinar quién es capaz de realizar lo oportuno y conveniente a la comunidad), y en la obra Περὶ τῆς καθ’ Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης de Proclo, con un doble genitivo objetivo y subjetivo, ya que allí se habla del uso que el arte hierático hace de los materiales según la ocasión conveniente y el modo propio (ἡ τῆς ἱερατικῆς τέχνης κατὰ τε καιρὸν τὸν πρέποντα καὶ τρόπον τὸν οἰκεῖον προσχρήσις τῶν ὑλῶν). Cf. Bidez (1928: 149). Estas son las dos referencias que se mencionan en LSJ (1996: 1532). Sin embargo, hay una tercera aparición de este término en el tratado de Porfirio Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, citado por Estobeo su *Anthologium* I, 49, 24-26 (en esta obra de Porfirio encontramos dos testimonios sobre Numenio: frags. 44 y 45), donde el complemento en genitivo es claramente un genitivo objetivo: allí se dice que la αἴσθησις, a diferencia de la διάνοια, opera “mediante el uso de los órganos” (μετὰ προσχρήσεως ὀργάνων). Cf. Estobeo, *Anthologium* I, 49, 24; p. 349, 9-10 Wachsmuth. Se trata, sin duda, del uso instrumental que distinguíamos del uso contemplativo al que se estaría refiriendo el testimonio de Numenio.

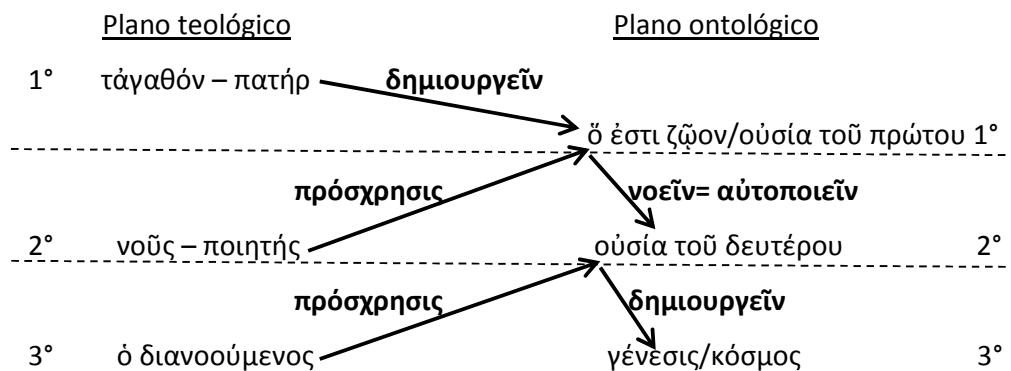
En efecto, la otra gran ventaja que tiene esta interpretación es que se ajusta mucho mejor al esquema teológico numeniano, tal como puede ser reconstruido a partir del resto de los fragmentos conservados.³⁷³ Como veíamos en la sección anterior de este Capítulo I, el ámbito de las ideas y de la ούσία es, para Numenio, aquello que el dios segundo contempla o entiende; y, al hacer esto, produce su propio contenido eidético, su propia ιδέα, que es la que sirve de modelo a la γένεσις. Que el segundo dios esté ubicado en el puesto del νοῦς, como se dice en este testimonio, significa él es el que ejerce la actividad intelectual sobre los inteligibles (la ούσία y la ιδέα en el fragmento 16 y aquí el ὁ ἐστὶ ζῶον) y, en este sentido, se dice que piensa (νοεῖν) mediante el uso (ἐν προσχρήσει) que hace del primero. Pero este sentido es distinto de aquél según el cual se decía en el fragmento 16 que el bien era un νοῦς: en aquel caso, ser νοῦς significaba ser causa de lo inteligible (νοητόν) pero no entender efectivamente a lo inteligible. Creo que una distinción de este tipo es la que estaba operando también en el fragmento 15 (líneas 2-4) cuando Numenio distinguía la vida del primer dios, que está firme (ἑστώς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος). Y considero que también es posible interpretar esta estabilidad (στάσις) del primer dios, que en este mismo fragmento se caracteriza como un “movimiento connatural” (κίνησις σύμφυτος), con esta actividad demiúrgica respecto de la ούσία que, al fin y al cabo, como hemos visto, le es también connatural (σύμφυτον τῇ ούσίᾳ: fr. 16, 10).

Por otra parte, resulta interesante que el segundo dios sea un νοῦς que ejerce la actividad contemplativo-intelectiva respecto de las ιδέαι a las cuales usa como modelos de su propio contenido inteligible. Creo que podría afirmarse, a partir de esto, que en Numenio se conjugan dos concepciones diferentes de la doctrina de las ideas como pensamientos de dios: por un lado, las ideas (en tanto ούσία del primero) son los *objetos externos* que el dios segundo entiende; pero, por otro lado, las ideas (en tanto ούσία del segundo) son también los *contenidos internos* que el dios segundo produce por sí mismo (si retomamos el αὐτοποιεῖ del fragmento 16) y que, a su vez, funcionan como modelos de la γένεσις del κόσμος sensible. Y por eso la demiurgia en sentido estricto es la actividad de un tercer dios, que se ubica en el puesto del que ejerce la

³⁷³ Si la πρόσχρησις se entiende de este modo, es decir, como una relación ascendente y no descendente, creo que ya no es lícito ver en este punto una innovación tan radical de Plotino respecto del planteo numeniano sobre el primer principio, tal como argumenta Michalewski (2012: 29-48), sino, por el contrario, una deuda más respecto de Numenio.

διάνοια γ que “crea” el κόσμος mediante el uso (έν προσχρήσει) del contenido inteligible creado por el segundo sobre el que aplica, precisamente, su actividad dianoética. Es decir que el segundo νοῦς, a quien propiamente corresponde la actividad noética o contemplativa, es demiurgo en tanto es utilizado por el tercer dios, a quien debe adjudicarse la ejecución del ordenamiento cósmico.

Podemos resumir en el siguiente esquema los elementos que aparecieron en estos dos testimonios de Proclo, complementados con los que ya habían aparecido en los fragmentos analizados en la sección anterior:³⁷⁴



Como vemos, si atendemos a esta distinción entre el plano teológico y el ontológico, estos dos testimonios de Proclo sobre los tres dioses de Numenio, lejos de presentar discrepancias irreductibles, de hecho ayudan a completar el cuadro que podía trazarse a partir del análisis de lo dicho en los fragmentos citados por Eusebio.

Pero para completar el análisis de este testimonio, es importante revisar las objeciones que Proclo realiza a esta doctrina de Numenio. Lo primero que cabe destacar es la complementariedad que se puede establecer entre la crítica que Proclo realizó a Amelio y la que hará a Numenio. En efecto, si la primera estaba dirigida contra la diferenciación del primer y el segundo νοῦς, esta segunda se centrará, por el contrario, en la distinción entre el segundo y el tercer dios. Esta secuencia crítica quizás también explique el orden en el que Proclo expone estas doctrinas (primero la de Amelio y luego la de Numenio), que no es el orden cronológico. Dice Proclo:

³⁷⁴ He resaltado aquellas palabras que indican relaciones entre ambos planos y las flechas correspondientes.

“Y es evidente que estas cosas,³⁷⁵ tienen ciertas diferencias en sí mismas, pero ahora [en este pasaje del *Timeo* que se está comentando] no son diferenciadas por Platón, de modo tal que uno sea el intelecto que entienda (ἕτερος μὲν νοῦς νοοῦν) y otro el que piensa discursivamente (ἕτερος δὲ ὁ διανοούμενος). Pues Platón no contrapone las actividades a los que actúan, pues las actividades [se producen] a partir de los que actúan, y más aún, en las οὐσίαι divinas, [las actividades] corren parejas (σύνδρομοι) a las οὐσίαι. Pero, según lo presente, el διανοήθη y el καθορᾶ son concebidos como actividades del νοῦς demiúrgico. Por lo tanto, hace falta mucho para que estas cosas, que corren parejas (σύνδρομα) a la ὑπόστασις de aquél, sean contrapuestas a aquél”.³⁷⁶

La crítica de Proclo apunta a resaltar el hecho de que la distinción entre actividades (ἐνέργειαι) no implica necesariamente una distinción entre quienes realizan las actividades (ἐνεργοῦντες). Si bien el “ver” intelectual y el pensar discursivo pueden ser contrapuestos en algún contexto, este no sería el caso, según Proclo, en este pasaje del *Timeo* que está comentando. Platón, según nos dice Proclo, establece una correlación entre las ἐνέργειαι y las οὐσίαι, sobre todo en el caso de las οὐσίαι divinas. Por lo tanto, si en este pasaje el “ver” y el “pensar discursivo” son las actividades adjudicadas a la οὐσία del νοῦς demiúrgico, entonces no hay necesidad de contraponer ninguna de estas actividades a su ὑπόστασις, que es lo que Numenio estaría haciendo al adjudicar la διάνοια a un tercer dios, diferente del νοῦς ubicado como segundo.

Creo que esta crítica de Proclo, además de dejar en claro qué falla ve en la distinción numeniana entre el segundo y el tercer dios, también posibilita entrever el argumento que hay detrás de la diferenciación de estos tres dioses. Numenio, contrariamente a lo que Proclo aquí le atribuye a Platón, sí parecería ver en la distinción de actividades la distinción de las οὐσίαι correspondientes. El propio Proclo

³⁷⁵ Cf. Festugiere (1954: 137, n. 2), quien interpreta que el ταῦτα refiere a las actividades νοεῖν y διανοοεῖσθαι.

³⁷⁶ ταῦτα δὲ ὅτι μὲν ἔχει τινὰς καθ'ἑαυτὰ διαφοράς, πρόδηλον, οὐχ οὕτω δὲ διήρηται νῦν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὥστε ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοοῦντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον· οὐ γὰρ ἀντιδιαρεῖ τὰς ἐνεργείας ὁ Πλάτων τοῖς ἐνεργοῦσιν· ἀπὸ γὰρ τῶν ἐνεργούντων αἱ ἐνέργειαι, μᾶλλον δὲ ἐπὶ τῶν θείων οὐσιῶν σύνδρομοι πρὸς τὰς οὐσίας. τὸ δὲ 'διανοήθη' καὶ τὸ 'καθορᾶ' τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ πρὸς τὸ παρὸν ὡς ἐνεργήματα παραλαμβάνεται. πολλοῦ ἄρα δεῖ ταῦτα ἀντιδιαρεῖσθαι πρὸς αὐτόν, ἃ σύνδρομά ἐστι πρὸς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ (*In Timaeum* III 103.32-104.8). Este pasaje es incluido por Dillon (1973: 360) en su edición de los fragmentos de Jámblico a los diálogos platónicos, como parte de su comentario al fragmento 71, que es el testimonio sobre Jámblico que aparece a continuación en el texto de Proclo.

parece dar una razón para esto: “entre las ούσίαι divinas, las actividades corren parejas a las ούσίαι”. Si, en el caso de Proclo, este argumento lleva a mostrar el error de ver dos actividades distintas cuando éstas están atribuidas a una única ούσία (al νοῦς demiúrgico, en el caso del texto del *Timeo* en cuestión), este mismo argumento le podría haber servido a Numenio para concluir, a partir de la aparición de dos actividades diferenciadas, con la distinción de dos ούσίαι que se corresponden con cada una de estas actividades. De este modo, encontramos aquí, en la propia crítica de Proclo, una posible justificación para la distinción entre el segundo y el tercer dios de Numenio, que también puede ser aplicada a la distinción entre el primero y el segundo dios.³⁷⁷

Podemos resumir las doctrinas de Numenio y de Amelio y las respectivas críticas de Proclo del siguiente modo:³⁷⁸

<i>Timeo</i> 39e	Amelio	Numenio	Proclo
ὁ ἐστὶ ζῶον	ὁ πρῶτος = ὁ ὦν	ὁ πρῶτος = ὁ ἐστὶ ζῶον	coinciden Crítica a Amelio
ἐνούσας	ὁ δεύτερος = ὁ ἔχων		
καθορᾶ	ὁ τρίτος = ὁ ὀρῶν	ὁ δεύτερος = νοῦς	coinciden Crítica a Numenio
διενοήθη		ὁ τρίτος = διανοούμενος	

Proclo concluye esta sección con una breve referencia a Jámblico, que no pretende exponer la doctrina de este filósofo sino simplemente ratificar las críticas realizadas a las posiciones de Amelio y Numenio. En efecto, parece que Jámblico ya había refutado estas distinciones erróneas (probablemente en su propio *Comentario al*

³⁷⁷ Tarrant (2004: 186) encuentra en esta distinción entre el segundo dios y el tercero una posible referencia al pasaje de la línea dividida de *República* VI (509e-511e) donde se distingue a la νοήσις de la διάνοια. Es más, según este intérprete, los tres dioses de Numenio, entendidos como el bien, el νοῦς y la διάνοια podrían ser una referencia a la diferenciación de los tres niveles del segmento superior de la línea dividida: la Idea de Bien, aludida allí como el principio no-hipotético, el νοῦς y el pensamiento discursivo (διάνοια). Mientras que el primero está claramente separado de todo lo demás, los otros dos son diferenciados mediante dos funciones epistemológicas, νόησις y διάνοια, que conforman la ἐπιστήμη.

³⁷⁸ Creo que este cuadro es más ajustado que el que realiza Boy-Stones (2014: 9) en una nota a la traducción de este testimonio, ya que no sólo incorpora las críticas de Proclo, sino porque precisa aún más los elementos del texto platónico utilizados por cada uno de estos dos filósofos. Así, no es correcto decir, como se desprende del esquema de Boy-Stones, que Numenio unifica el ἐνούσας ἰδέας con el νοῦς segundo; lo que ocurre simplemente es que no lo distingue del ὁ ἐστὶ ζῶον, como sí hace Amelio y por eso Proclo lo critica en ese punto.

Timeo, del que sólo se conservan fragmentos, y que le podría haber servido de base a Proclo para su exposición y crítica de las doctrinas de Amelio y Numenio). Por el contrario, según él mismo declara, en los diálogos *Sofista*, *Filebo* y *Parménides*, Platón ha trazado las distinciones adecuadas, separando la exposición sobre lo uno (περὶ τοῦ ἑνός) de la exposición sobre el todo (περὶ τοῦ ὅλου) y resaltando la similitud entre cada uno de estos órdenes.³⁷⁹ Creo que es posible suponer que aquí Jámblico está refiriéndose a las tres hipótesis sobre lo uno de la segunda parte del *Parménides* (137b-166c), a la tríada vida (ζωή), alma (ψυχή) y φρόνησις que aparece en *Sofista* (248e-249a) y al pasaje de *Filebo* 30c-d donde Platón descubre, en la aparentemente noción unitaria de Ζεύς, los poderes diferentes del alma (ψυχή) y del νοῦς.³⁸⁰

En consecuencia, el análisis de este testimonio de Proclo sobre Numenio, permite, por una parte, remitir los elementos que allí aparecen a lo dicho en los fragmentos analizados en la sección anterior. En particular, la relación establecida con el fragmento 16 posibilita interpretar la referencia a la πρόσχησις de un modo novedoso, pero que da cuenta de manera exacta de las relaciones entre el plano teológico y el ontológico en cada uno de los tres niveles divinos. Por otra parte, la relación con el testimonio de Amelio y las críticas que Proclo realiza a ambas doctrinas, dejan entrever un argumento mediante el cual Numenio pudo haber justificado su distinción de tres dioses basándose en los textos platónicos.

³⁷⁹ πρὸς μὲν οὖν τούτους καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος ἰκανῶς ἀντεῖρηκε προστιθείς, ὅτι καὶ τὰς διακρίσεις τῶν θεῶν οὐ τοιαύτας ὁ Πλάτων πεποίηται, οἷας οὗτοι λέγουσιν, ἔν τε Σοφιστῆ καὶ Φιλήβῳ καὶ Παρμενίδῃ, ἀλλὰ διωρισμένους περὶ ἐκάστης ἐκεῖ τάξεως ἀποδέδωκε λόγους καὶ διεῖλε τὰς ὑποθέσεις ἀπ' ἀλλήλων, χωρὶς μὲν τὴν περὶ τοῦ ἑνός, χωρὶς δὲ τὴν περὶ τοῦ ὅλου, καὶ ἐφεξῆς ὁμοίως ἐκάστην τοῖς οἰκείοις περιγράφων ἀφορισμοῖς (*In Timaeum* III 104.8-16).

³⁸⁰ Cf. el comentario de Dillon (1973: 359-360) a este fragmento de Jámblico y Tarrant (2004: 187).

I. 3. Conclusiones

A lo largo de este Capítulo I he insistido, en primer lugar, en la correlación que se puede establecer entre la ontología y la teología de Numenio, a partir del análisis de los fragmentos conservados en el Libro XI de la *PE*. Así, la contraposición que aparece en los fragmentos 5 a 8 entre τὸ ὄν y τὸ γινόμενον, que Numenio retoma del *Timeo* platónico, se complejiza en los fragmentos citados en la sección “sobre la causa segunda” (frags. 11-15, 17 y 18) mediante una distinción en el plano teológico entre un primer y un segundo dios. Si el primero puede ser identificado con τὸ ὄν (e incluso es caracterizado como ὁ ὤν en el fragmento 13), el dios demiurgo, en cambio, está en relación con ambos ámbitos. Esto es justamente lo que determina su duplicidad constitutiva, que se revela en su accionar sobre la materia (fr. 11), su doble “vida” en torno a lo inteligible y a lo sensible (fr. 15) y su comparación con el piloto de un barco que contempla lo inteligible para poder “navegar” sobre lo sensible (fr. 18). Así, los fragmentos citados en la sección “sobre el bien” (frags. 2, 16, 19 y 20), identifican al primero con τὸ ἀγαθόν, que se ubica por sobre la οὐσία y que, de hecho, es un demiurgo de la οὐσία y describen al segundo como ἀγαθός, por participación en el primero, y como demiurgo de la γένεσις. Ahora bien, la duplicidad que se establece en el plano teológico respecto de este segundo dios encuentra su contrapartida en el plano ontológico en la distinción entre dos niveles de οὐσία y la γένεσις queda, en esta nueva estructura, como un tercer elemento. Los dos testimonios del *In Timaeum* de Proclo, por su parte, permitían completar este esquema tripartito en ambos planos identificando un tercer dios, ὁ διανοούμενος (fr. 22), cuya contrapartida ontológica es precisamente el κόσμος, en tanto ποίημα de este ποιητής que es el segundo dios. El primer dios, por su parte, es identificado con el πατήρ y tiene como correlato ontológico el ὃ ἐστὶ ζῶον, el modelo inteligible que él “crea” y que el segundo contempla en un movimiento que Proclo llama πρόσχησις y que, a su vez, describe el movimiento contemplativo del tercero sobre el segundo para crear (δημιουργεῖν) el κόσμος.

Ahora bien, esta diferenciación entre el plano ontológico y el plano teológico, que me ha permitido “acomodar” todo este material en principio tan diverso, no se encuentra, de hecho, especificada en Numenio. Como conclusión de este Capítulo I

quisiera, entonces, “desarticular” esta distinción para mostrar de qué manera aquello que vincula a estos dos planos en realidad puede ser interpretado como la explicación de una dinámica interna entre estos tres dioses. De este modo, la ontología queda, de algún modo, subsumida dentro de la teología y el ser es, de hecho, coextensivo del principio divino. Esto explica que Numenio no postule, como en general hacían los platónicos de la época,³⁸¹ tres principios (dios, ideas y materia) sino sólo dos, ya que el modelo inteligible queda integrado al principio divino.

Así, que el primer dios sea padre del segundo y que este segundo sea bueno por imitación o por participación en el bien que es el primero puede ser explicado precisamente en términos de una contemplación por parte del segundo del contenido inteligible que el primero “crea” y que, de hecho, “es” para el segundo, que por esto precisamente es un νοῦς que ejerce la intelección (νοεῖν). De este modo, el primero “genera” al segundo, es su “padre”, al convertirse él mismo en esa οὐσία a la que el segundo aplicará su νόησις. Por lo tanto, que el primero sea demiurgo de la οὐσία, que sea padre del segundo, y que el segundo lo imite, participe de él, lo contemple y lo utilice son todas expresiones que parecen indicar una misma relación dentro del principio divino que se despliega en dos actividades: una es una στάσις o una κίνησις aplicada sobre la propia naturaleza (fr. 15), y por eso el primero es comparado con un rey inactivo (fr. 12), y la segunda es una actividad intelectual (νοεῖν), que es la que permite que el segundo “produzca” su propio contenido inteligible. Creo que contemplar o “utilizar” al primero y crear el propio contenido inteligible no son dos actividades (si lo fueran, el segundo dios debería, a su vez, ser dividido) sino una misma actividad descrita o bien respecto del primero o bien respecto del segundo. De este modo, toda actividad productiva se identifica con una actividad contemplativa o intelectual.

Pero, ¿por qué esto es necesario?, ¿por qué hay que distinguir estas dos actividades dentro del principio divino y diferenciar, en consecuencia, dos dioses? Porque, según Numenio, junto al principio divino, se encuentra el principio material. Por lo tanto, este segundo dios, si bien al igual que el primero sigue siendo una unidad (ἕν – εἷς), ya no es solo (μόνος) e inactivo como el primero, sino que se encuentra contrapuesto a una díada, la materia (fr. 11), y, por lo tanto, debe actuar sobre ella.

³⁸¹ Cf., por ejemplo, *Didaskalikós*, 162.24-166.36

Pero para esto debe hacer dos cosas: debe contemplar lo inteligible y debe actuar en lo sensible. Estas dos actividades determinan la distinción entre el segundo y el tercer dios. Así, el tercer dios es aquella actividad de ordenación “en” la materia, que coincide con la actividad contemplativa respecto del segundo dios (descrita nuevamente en el fr. 22 como una *πρόσχησις*) y que tiene como resultado que haya un *κόσμος* bello (fr. 16).

La relación entre el principio divino y el material será el tema del Capítulo II. La relación entre el producto de este principio material y el del principio divino, es decir, el tercer dios, que a su vez puede ser identificado con el alma, será el tema del Capítulo III.

CAPÍTULO II

Materia

La doctrina numeniana de los principios

En el capítulo anterior me he ocupado de analizar la gran mayoría de los fragmentos que conservamos de Numenio y un par de testimonios que tratan acerca del principio divino que, como hemos visto, se articula mediante la diferenciación de tres dioses. Sin embargo, ya en estos textos encontrábamos un par de referencias a la materia. La primera y sin duda la más importante aparecía en el fragmento 11. Allí la materia era caracterizada como una díada que se contraponía a la unidad del segundo dios. Si bien este dios se ocupaba de unificarla, para hacerlo debía dividirse en un segundo y un tercer dios. La materia, por otra parte, era descrita como un flujo y estaba ligada a lo apetitivo. Estas características eran retomadas en el fragmento 18, en el que se comparaba al demiurgo con el piloto de un barco que navegaba sobre el mar, imagen del fluir de la materia, y recibía su impulso de su deseo.

En este Capítulo II me referiré a una serie de fragmentos y testimonios que caracterizan al principio material, opuesto al ser y a dios. En un primer grupo de fragmentos encontramos una caracterización de la materia que podríamos llamar “negativa”, por medio de la adjudicación de una serie de atributos que niegan respecto de ella lo que se afirma respecto del ser. Por otra parte, un extenso testimonio de Calcidio nos transmite la doctrina pitagórica de los principios, sostenida por Numenio, que contrapone el principio material al divino y lo caracteriza de modo “afirmativo” como principio del mal.

A lo largo de este capítulo me ocuparé, entonces, de vincular estas dos caracterizaciones de la materia y de mostrar cómo en ambos casos es la oposición a la doctrina estoica lo que determina la posición de Numenio.

II. 1. Ser y materia: Los fragmentos en el Libro XV de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea

II. 1. 1. El Libro XV de la *PE* y la crítica a los estoicos

Como hemos visto en la primera sección del Capítulo I, los Libros XIV y XV de la *PE* contienen una exposición crítica de algunas corrientes del pensamiento griego. En efecto, a diferencia del Libro XI donde Eusebio se ocupa de los méritos de la filosofía griega encarnados principalmente en Platón y los platónicos, en los Libros XIV y XV pasa a criticar a las filosofías griegas no platónicas. Pero para ello se sirve muy a menudo de los filósofos de la tradición platónica que también se han opuesto a estas otras corrientes filosóficas. Paradigmáticos en este sentido son los fragmentos de Numenio que Eusebio cita en los capítulos 4 - 9 del Libro XIV (frs. 24-28). A través de estos textos Eusebio puede, por un lado, reconstruir la historia de la Academia posterior a Platón, interpretada por el propio Numenio en términos de un “distanciamiento” (διάστασις)³⁸² de la verdadera doctrina platónica y, por otro lado, tener un testimonio de las extravagancias, contradicciones internas e incongruencias en las que terminaban las disputas entre los escépticos académicos (según Numenio, falsos herederos de la filosofía de Platón) y los estoicos dogmáticos.

Eusebio vuelve a apelar a Numenio en el capítulo 17 del Libro XV, dentro de la sección donde se exponen las críticas a la doctrina estoica, citando dos pasajes del Libro I del *Περὶ τὰγαθοῦ* (frags. 3 y 4a) que analizaremos en esta primera parte del Capítulo II. Ahora bien, siguiendo la metodología propuesta en este trabajo, considero necesario analizar el contexto particular en el que Eusebio inserta estos textos numenianos y el propósito que lo guía. Es por eso que, antes de ocuparme de los fragmentos de Numenio, me referiré brevemente a la estructura general de este Libro XV y, en particular, a la sección que desarrolla la exposición y crítica del estoicismo.

El Libro XV aparece, dentro del plan que guía la composición de la *PE*, como el punto culminante de la labor apologética que ha llevado adelante Eusebio en esta obra

³⁸² El título de la obra numeniana de la cual Eusebio extrae estas citas es justamente *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (Sobre el distanciamiento de los Académicos respecto de Platón).

monumental. En efecto, el capítulo 1 sirve de preámbulo a este libro pero también de recapitulación del contenido general de toda la obra. Por otra parte, al igual que el Libro XIV, este Libro XV tiene una gran importancia como transmisor de fragmentos de autores cuyas obras se han perdido: Ático y Aristocles de Mesina son, sin duda, los casos más relevantes, ya que Eusebio se sirve largamente de las citas de sus obras (y también de Plotino y de Porfirio) para exponer y criticar la doctrina de Aristóteles en una primera sección que ocupa más de un tercio del libro (capítulos 2 a 13).³⁸³ Eusebio cita nuevamente a Aristocles, junto con Porfirio, Ario Dídimo, Numenio, Longino y Plotino,³⁸⁴ en una segunda sección, no tan extensa como la anterior, que se ocupa de exponer y criticar varios puntos de la doctrina estoica (capítulos 14 a 22). Por último, aparecen una cantidad de breves referencias a distintos autores, que Eusebio conoce a través de los *Placita philosophorum* de Aecio,³⁸⁵ que se ocupan diversos temas concernientes a la naturaleza y al hombre (capítulos 23-62).³⁸⁶ Así, las citas de Numenio se insertan en un contexto de crítica al estoicismo que analizaré brevemente a continuación.

Sobre el final del capítulo 13 Eusebio anuncia el final de las citas de Ático que cierran la crítica realizada a la filosofía aristotélica en la primera parte de este libro y, a continuación, hace una breve historia de los orígenes de la αἵρεσις estoica, que funciona como una suerte de transición hacia la segunda sección de este libro donde emprenderá precisamente la crítica a los estoicos.³⁸⁷ De este modo, el capítulo 14 (titulado *Περὶ τῆς τῶν στωϊκῶν φιλοσοφίας ὅπως τε ὁ Ζήνων τὸν περὶ ἀρχῶν*

³⁸³ Sobre el anti-aristotelismo de Ático, cf. Karamanolis (2006: 150-190). Este autor se ocupa también de Numenio, y su actitud crítica respecto de la filosofía de Aristóteles, principalmente mediante el análisis de los frags. 24-28 (pp. 127-149).

³⁸⁴ Como ya he señalado, en el capítulo 10 y en el extensísimo capítulo 22 de este Libro XV aparecen dos citas de la *Enéada* IV 7, titulada *Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς* (las citas corresponden a los capítulos 8⁵ y 1-8⁴ respectivamente), que permiten completar una sección del texto que está ausente en la tradición manuscrita. Cf. Goulet-Cazé (2007: 63-97).

³⁸⁵ Para una lista de todas estas referencias, cf. Des Places (1987: 19-25).

³⁸⁶ El índice con los capítulos que componen este Libro XV aparece en Des Places (1987: 222-227).

³⁸⁷ *Τοσαῦτα ὁ Ἄττικός. Παρῆν δὲ καὶ τούτων ἔτι πλείω ἐν τῆς δηλωθείης παραθέσθαι τοῦ ἀνδρὸς γραφῆς· πλὴν ἀλλὰ τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἀρκεσθέντες μεταβησόμεθα καὶ ἐπὶ τὴν τῶν στωϊκῶν αἵρεσιν. Σωκράτους τοίνυν ἀκουστῆς ἐγένετο Ἀντισθένης, ἡρακλεωτικός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἡδεσθαι τὸ μαινέσθαι κερῖττον εἶναι· διὸ καὶ παρῆναι τοῖς γνωρίμοις μηδέποτε χάριν ἡδονῆς δάκτυλον ἐκτείνειν. Τοῦτου δὲ ἀκουστῆς γέγονε Διογένης ὁ Κύων, ὃς καὶ αὐτὸς θηριωδέστατα φρονεῖν δόξας πολλοὺς ἐπηγάγετο. Τοῦτον Κράτης διεδέξατο· Κράτητος δὲ ἐγένετο Ζήνων ὁ Κιτιεύς, ὁ τῆς τῶν στωϊκῶν φιλοσόφων αἰρέσεως καταστάς ἀρχηγός· Ζήνωνα δὲ Κλεάνθης διεδέξατο, Κλεάνθην δὲ Χρύσιππος, τοῦτον δὲ Ζήνων ἕτερος καὶ οἱ καθεξῆς. Λέγονται δ' οὗτοι πάντες διαφερόντως καὶ βίου στερροῦ καὶ διαλεκτικῆς ἐπιμεληθῆναι. Τὰ γέ τοι τῆς κατ' αὐτοὺς φιλοσοφίας δόγματα ὧδέ πως ἔκει· (PE XV 13, 6-9 = SVF I, 98).*

ἀπεδίδου λόγον· ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου Περὶ φιλοσοφίας Ἀριστοκλέους) contiene una breve exposición de la doctrina estoica, tal como fue explicada por Zenón en su exposición sobre los principios (περὶ ἀρχῶν). La cita, como se indica en el título del capítulo, está tomada del Libro VII del tratado *Sobre la filosofía* de Aristocles. Allí se dice que los estoicos han seguido a Heráclito al sostener que el elemento (στοιχεῖον) del que están compuestas las cosas que son es el fuego (τὸ πῦρ), pero también han seguido a Platón al considerar que los principios (ἀρχαί) son dos: la materia (ὑλη), que es el principio paciente (τὸ πάσχον), y dios (θεός), que es el principio agente (τὸ ποιοῦν).³⁸⁸ Ahora bien, para Zenón ambos principios son cuerpos (ἄμφω σώματα) y esta es una gran diferencia respecto de la doctrina de Platón, quien consideró que el principio activo es una causa incorpórea (αἴτιον ἀσώματον). Luego Aristocles se refiere brevemente a la doctrina estoica de la ἐκπύρωσις, según la cual el κόσμος se destruye regularmente y luego se vuelve a conformar. El fuego primero (πρῶτον πῦρ) es, de este modo, la simiente (σπέρμα) que contiene los λόγοι de todas las cosas y también el destino (εἰμαρμένη), la ciencia (ἐπιστήμη), la verdad (ἀλήθεια) y la ley de las cosas que son (νόμος τῶν ὄντων), que es tan ineluctable (ἀδιάδραστος) e inevitable (ἄφυκτος) como en una ciudad bien gobernada (ἐν εὐνομητάτῃ τινὶ πολιτείᾳ).³⁸⁹

El capítulo 15 (titulado Ὅποῖαν δόξαν ἐπάγονται οἱ στωϊκοὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ συστάσεως τοῦ πάντός· ἀπὸ τῆς ἐπιτομῆς Ἀρείου Διδύμου) contiene un extenso pasaje de la *Epítome* de Ario Dídimο donde se expone la caracterización estoica sobre el principio divino, identificado con el κόσμος. Para los estoicos, dios (θεός) es la totalidad del κόσμος junto con sus partes: es uno (ἓν), solo (μόνος), delimitado

³⁸⁸ Esta doctrina platónica de los principios no aparece explícitamente en ninguno de los diálogos de Platón (aunque se pueden encontrar “rastros” en algunos de ellos), pero Aristóteles se la atribuye (aunque no utilizando exactamente los mismos términos que este testimonio de Aristocles) en el famoso pasaje de *Metafísica* A 6 (987b18–988a17), un testimonio de vital importancia para la línea de interpretación que argumenta a favor de la existencia y la preponderancia de las “doctrinas no escritas” (*ágrapha dógmata*) en la comprensión de la filosofía platónica. Sobre este tema, cf. los trabajos clásicos de Gaiser (1963) y Krämer (1996). Para una presentación concisa de estos “rastros” de la doctrina de los principios en los diálogos de Platón, cf. Gaiser (1980: 55-62).

³⁸⁹ “Στοιχεῖον εἶναι φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ’ ἀρχὰς ὑλὴν καὶ θεόν, ὡς Πλάτων· ἀλλ’ οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου τὸ πρῶτον τοινοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος, ἔπειτα δὲ καὶ κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους ἐκτιπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ’ αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι· τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἰμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστον τινα καὶ ἄφυκτον· ταύτη δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομητάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.” (PE XI 14, 1-2).

(πεπερασμένος), viviente (ζῶος) y eterno (ἀίδιος), pero en él están contenidos (περιέχεσθαι) todos los cuerpos (πάντα τὰ σώματα). Así, el κόσμος es eterno (ἀίδιος) según la cualidad de su esencia total (τὸ ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιός), pero también es generado (γενητός) y cambiante (μεταβλητός) ya que es el conjunto (σύστημα) que conforman el cielo, el aire, la tierra y el mar y también la morada (τὸ οἰκητήριον) de dioses y hombres. Al igual que el texto citado en el fragmento anterior, Ario Dídimο vuelve sobre la comparación estoica del κόσμος con una πόλις compuesta de dioses y hombres: los primeros son como los ciudadanos (πολίται) ya que tienen el poder (ἡγεμονία) y los segundos son como los habitantes (ἐνοικοῦντες), que están sujetos (ὑποτεταγμένοι) a su gobierno. Así, dioses y hombres conforman una comunidad (κοινωνία) que se guía por una ley natural (φύσει νόμος).³⁹⁰

El pasaje termina con una lista de divinidades y elementos naturales con los que los estoicos han identificado al κόσμος y a su principio rector (ἡγεμονικόν). En primer lugar, puesto que es la causa de que tengamos vida (ζῆν), el κόσμος es llamado Ζεύς.³⁹¹ También se lo llama Εἰμαρμένη, porque gobierna todas las cosas por medio de un λόγος εἰρόμενος, Ἀδράστεια, porque no es posible que algo le escape (ἀποδιδράσκειν), y Πρόνοια, porque administra cada cosa hacia lo provechoso (πρὸς τὸ χρήσιμον). Cleantes, por su parte, hace del sol (ὁ ἥλιος) el principio rector (ἡγεμονικόν) del κόσμος, pero otros miembros de esta αἵρεσις creen que el ἡγεμονικόν es la tierra (γῆ) y Crisipo dice que es el éter (αἰθήρ), puesto que es el más

³⁹⁰ “Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ ἀίδιον καὶ θεόν· ἐν γὰρ τούτῳ πάντα περιέχεσθαι τὰ σώματα, κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ· τὸ γὰρ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν προσαγορεύεσθαι <κόσμον καὶ> τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον. Διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀίδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γενητὸν καὶ μεταβλητὸν κατὰ περιόδους ἀπείρους γενοῦσας τε καὶ ἀσομένας. Καὶ τὸ μὲν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιὸν κόσμον ἀίδιον εἶναι καὶ θεόν· λέγεσθαι δὲ κόσμον σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων· λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ> <τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων συνεστώτα. Ὅν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς, τὸ τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικοῦντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτως καὶ κόσμος οἰονεῖ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστώσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχοντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. Κοινωνίαν δ’ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος· τὰ δ’ ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων ἕνεκα. Οἷς ἀκολούθως νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν, εὐεργετικὸν ὄντα καὶ χρηστὸν καὶ φιλόανθρωπον δίκαιόν τε καὶ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς. (PE XV, 15, 1-5).

³⁹¹ Esta etimología del nombre Ζεύς ya se encuentra en el *Crátilo* de Platón (396a1-b2).

μόνιλο (εὐκίνητοτατοσ) de todos los elementos γ, por eso, es el que comanda la revolución (φορά) del κόσμος.³⁹²

A pesar de estas discrepancias, todas estas posiciones comparten el hecho de identificar al ἡγεμονικόν con un elemento material y este, como veremos, será el blanco principal de las críticas que siguen. Sin pretender entrar en una exposición detallada de todos los elementos que aparecen en estos dos textos citados, que realizan un conciso resumen de los puntos principales de la cosmología estoica, simplemente señalaré la importancia que tiene para Eusebio que ya desde aquí se señale la discrepancia con la doctrina platónica. En efecto, si bien tanto Platón cuanto los estoicos postularon dos principios, la gran diferencia es que el principio divino para el primero es incorpóreo, mientras que para los segundos es también un cuerpo. Este es el punto principal del estoicismo que será criticado una y otra vez por todos los autores que Eusebio citará en los capítulos siguientes.

En capítulo 16 (titulado Πορφυρίου πρὸς τὴν τῶν στωϊκῶν περὶ θεοῦ δόξαν), Eusebio cita un breve pasaje del tratado de Porfirio *Ad Boethum de anima*. Allí este filósofo critica a los estoicos por haber dicho que dios es un fuego intelectual (πῦρ νοερόν) pero que efectivamente tiene la capacidad de destruir todo. Porfirio ve una contradicción interna en el estoicismo ya que, según ellos mismos afirman, este fuego no es de un tipo distinto al fuego físico (ἄλλοῖον πῦρ οὐ λέγουσιν εἶναι) γ, sin embargo, es eterno (ἄϊδιόν). Porfirio califica duramente a esta doctrina estoica, que implica tanto una ceguera respecto de las cosas dichas por ellos mismos (πρὸς τὰ αὐτῶν ἀβλεψία) cuanto una despreocupación y desprecio respecto de lo dicho por los antiguos (πρὸς τὰ τῶν παλαιῶν ῥαθυμία τε καὶ καταφρόνησις).³⁹³

³⁹² Διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστὶ· καθ' ὅσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ αἰδίου προσονομάζεσθαι Εἰμαρμένην· Ἀδράστειαν δέ, ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκεῖν· Πρόνοιαν δ' ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα. Ἡγεμονικόν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρον ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὄλων διοίκησιν, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας· τισὶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ἔδοξε γῆν τὸ ἡγεμονικόν εἶναι τοῦ κόσμου, Χρυσίππῳ δὲ τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον ἅτε πάντων εὐκίνητοτατον ὄντα καὶ τὴν ὄλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν." (PE XV, 15, 6-8).

³⁹³ Ταῦτα μὲν ἡμῖν ἀπὸ τῆς Ἐπιτομῆς Ἀρείου Διδύμου προκείσθω· πρὸς δὲ τὴν περὶ θεοῦ τῶν στωϊκῶν δόξαν ἀπαρκεῖ παραθέσθαι τὰς Πορφυρίου λέξεις ἐν τοῖς πρὸς Βόηθον ἀντιγραφεῖσιν αὐτῷ Περί ψυχῆς τοῦτον ἐχούσας τὸν τρόπον· "Τὸν δὲ θεὸν οὐκ ὀκοῦσι πῦρ νοερόν εἰπόντες αἰδίου καταλείπειν καὶ φθεῖρειν μὲν πάντα λέγειν καὶ ἐπινέμεσθαι, ὡς τοιοῦτον ὃν πῦρ οἶον τὸ ἡμῖν συγνωσμένον, ἀντιλέγειν τε τῷ Ἀριστοτέλει παραιτουμένῳ τὸν αἰθέρα ἐκ πυρὸς λέγειν τοιοῦτου. Ἀπαιτούμενοι δὲ πῶς τὸ τοιοῦτον ἐπιδιαμένει πῦρ, ἄλλοῖον μὲν πῦρ οὐ λέγουσιν εἶναι, τὸ τοιοῦτον δ' εἰπόντες καὶ πιστεύειν

De este modo, vemos que la crítica de Porfirio apunta precisamente a la indistinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo que se desprende de la doctrina estoica. Y precisamente los textos de Numenio citados en el capítulo siguiente mostrarán la necesidad de distinguir entre lo que es (τὸ ὄν), que es incorpóreo, y los cuerpos.

II. 1. 2. Los fragmentos 3 y 4: Ser, cuerpo y materia

El capítulo 17 (titulado “Ὅτι οὐκ ἂν εἴη σῶμα τὸ ὄν κατὰ τοὺς στωϊκοὺς· ἀπὸ τοῦ πρώτου περὶ τάγαθοῦ Νουμηνίου”) está compuesto por los fragmentos 3 y 4a pertenecientes al Libro I del *Περὶ τάγαθοῦ* de Numenio. Estos textos, como lo indica el título del capítulo, se encargan de mostrar “que lo que es (τὸ ὄν) no puede ser cuerpo (σῶμα)”, y esto está dicho por Numenio “contra los estoicos” (κατὰ τοὺς στωϊκοὺς). Es por este motivo que reservé el análisis de estos pasajes para este Capítulo II, en lugar de haberlo incluido en la primera sección del Capítulo I, cuando analicé el resto de los fragmentos de Numenio citados por Eusebio. Creo que el diferente contexto en el que estos textos son citados justifica que sean analizados por separado. De hecho, como veremos, la oposición a la doctrina estoica es una constante que reaparece siempre en relación con la concepción numeniana de la materia y de los cuerpos y, en cierta medida, es lo que dará unidad a este Capítulo II.

De todos modos, es importante aclarar que, tanto en la edición de Des Places cuanto en la previa de Leemans y en la primera de Thedinga, los fragmentos 3 y 4a son insertados (y numerados correspondientemente) a continuación del fragmento 2. Los motivos de esta ubicación responden, por un lado, a que Eusebio nos dice explícitamente que tanto el fragmento 2 (citado en la sección “sobre el bien” del Libro XI) cuanto los fragmentos 3 y 4a pertenecen al primer libro del tratado *Περὶ τάγαθοῦ*. El otro motivo, nada menor por cierto, es que el fragmento 2, como hemos visto en la primera sección del Capítulo I, termina con la pregunta τί ἐστὶ τὸ ὄν y esta misma pregunta es la que se retoma al comienzo del fragmento 3 citado en este Libro XV. De todos modos, si bien esto muestra una estrecha relación entre ambos textos, lo cierto

αὐτοῖς ἀξιώσαντες εἰποῦσι τῇ ἀλόγῳ πίστει ταύτῃ ἐπισυνάπτουσιν ὅτι καὶ ἀϊδίον ἐστὶ, καίπερ ἐκ μέρους καὶ τὸ αἰθέριον σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι τιθέντες· ἀλλὰ τὴν τούτων πρὸς μὲν τὰ αὐτῶν ἀβλεψίαν, πρὸς δὲ τὰ τῶν παλαιῶν ῥαθυμίαν τε καὶ καταφρόνησιν τί ἂν τις ἐπιῶν ἐπὶ πλέον μῆκονοι;” (*PE XV*, 15, 9 - 16, 2).

es que estos dos fragmentos (3 y 4a) tienen una mayor cercanía temática, como veremos, con aquellos citados en la sección sobre el ser del Libro XI de la *PE* (frags. 5-8), que pertenecen al Libro II del *Περὶ τὰγαθοῦ*, y no tanto con el fragmento 2. Como no podemos hacernos una idea precisa de la extensión ni del ordenamiento general de esta obra de Numenio (ni de ninguna otra) debido a lo escaso de los materiales conservados, creo que resulta más fructífero (esta es mi apuesta metodológica) seguir la disposición de los textos tal como aparecen en las obras que los citan, en lugar de intentar reconstruir de modo vago e inevitablemente impreciso, a partir de unos pocos retazos, una obra indefectiblemente perdida.³⁹⁴

Lo que Numenio intentará establecer, al responder a la pregunta τί ἐστὶ τὸ ὄν, es la naturaleza incorpórea de lo que es (τὸ ὄν).³⁹⁵ El texto del fragmento 3 comienza precisamente preguntando:

“Pero, ¿qué es, entonces, lo que es (τὸ ὄν)?, ¿acaso estos cuatro elementos (στοιχεῖα): la tierra, el fuego y las otras dos naturalezas intermedias?, ¿acaso ciertamente estas son las cosas que son, ya sea en general o al menos alguna de ellas individualmente?”³⁹⁶

Numenio despliega esta pregunta por lo que es en dos posibilidades: que lo que es (τὸ ὄν) se identifique con los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire) tomados en su conjunto (συνλήβδην), o con alguno de ellos en particular (καθ’ ἕν). Como vemos, el inicio de este pasaje remite directamente a la posición estoica, explicitada en el texto citado en el capítulo 15, que identificaba al ἡγεμονικόν con alguno de los elementos de la naturaleza. Ante esta pregunta el interlocutor responde.³⁹⁷

³⁹⁴ Intentos en este sentido no han faltado. Además de las ediciones de los fragmentos que pretenden, justamente, “reconstruir” la obra de Numenio, en toda la bibliografía que realiza una presentación general de este autor aparece detallado el contenido de cada uno de los libros del *Περὶ τὰγαθοῦ*, que se supone sólo teniendo en cuenta lo poco que se conserva.

³⁹⁵ Tenemos un pasaje del Libro IX de la *PE* (capítulo 7, 1 = fr. 1a) y un testimonio de Orígenes (*Contra Celsum* I, 15 = fr. 1b) que nos indican que, según Numenio, la concepción de dios como incorpóreo es un punto en el cual coinciden diversas tradiciones religiosas: no sólo judíos y cristianos, sino también los brahmanes, los egipcios y los magos (probablemente, una alusión a los persas).

³⁹⁶ Ἀλλὰ τί δὴ ἐστὶ τὸ ὄν; ἄρα ταυτὶ τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα, ἡ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μεταξὺ φύσεις; ἄρα οὖν δὴ τὰ ὄντα ταῦτά ἐστιν, ἥτοι συνλήβδην ἢ καθ’ ἕν γέ τι αὐτῶν; (fr. 3, 1-4).

³⁹⁷ Como ya he aclarado en el Capítulo I, estos dos fragmentos se estructuran claramente en forma de preguntas y respuestas, lo cual es uno de los indicios que tenemos de que el *Περὶ τὰγαθοῦ* era un diálogo.

“- ¿Y cómo [podrían ser lo que es] las cosas que son no sólo generadas sino también desechadas (παλινάργετα),³⁹⁸ si por cierto es posible ver que estas cosas [los cuatro elementos] se generan unas a partir de otras y se transforman y no subsisten ni como elementos (στοιχεῖα) ni como compuestos (συλλαβαί)?”.³⁹⁹

Aquí el interlocutor avanza una primera caracterización de los elementos que impide que puedan ser identificados con lo que es: ellos se generan, se corrompen, cambian y no tienen una subsistencia (ὑπόστασις) ni en tanto elementos diferenciados ni en tanto compuestos a partir de esos elementos. Numenio utiliza aquí la metáfora gramatical de las letras (στοιχεῖα) y las sílabas (συλλαβαί), tomada sin duda de *Timeo* 48b8-c1, para mostrar de qué modo estos cuatro elementos pueden ser analizados individualmente o en relación con aquello que componen. Pero, en ambos casos, se encuentran sometidos a la generación, la corrupción y el cambio.

A esta caracterización sigue una identificación de estos elementos con los cuerpos (σώματα). Dice Numenio:

“- Ciertamente, en tanto cuerpo (σῶμα), estas cosas [los cuatro elementos] no serían, de este modo, lo que es (τὸ ὄν). Pero, entonces, ¿estas cosas no [son lo que es], pero la materia (ἡ ὕλη) sí puede ser lo que es?”.⁴⁰⁰

Numenio niega que los elementos puedan ser lo que es (τὸ ὄν), puesto que son cuerpo. Pero luego se pregunta si la materia (ἡ ὕλη) puede ser lo que es. Parece, entonces, que Numenio traza una distinción entre σῶμα y ὕλη, distinción que no hacía la doctrina estoica (en el texto de Aristocles citado en el capítulo 14), según la cual la materia era uno de los dos principios (el otro era dios) que, a su vez, se caracterizaban como cuerpos. En cambio, para Numenio, si en el caso de los cuerpos la identificación con lo que es no era posible, hay que investigar ahora si es posible en el caso de la ὕλη. La respuesta será también negativa, puesto que el fragmento termina con una caracterización de la materia que le impedirá ser identificada con lo que es. Dice Numenio:

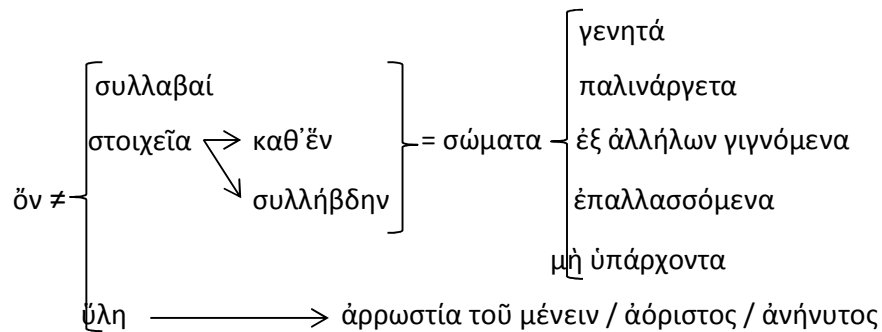
³⁹⁸ Sobre este término y su referencia al pasaje de *Timeo* 42e-43a, cf. el comentario de Petty (2012: 120-121) a este fragmento.

³⁹⁹ Καὶ πῶς, ἃ γέ ἐστι καὶ γενητὰ καὶ παλινάργετα, εἴ γ' ἔστιν ὁρᾶν αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γιγνόμενα καὶ ἐπαλλασσόμενα καὶ μήτε στοιχεῖα ὑπάρχοντα μήτε συλλαβάς; (fr. 3, 5-7).

⁴⁰⁰ Σῶμα μὲν ταυτὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν. Ἄλλ' ἄρα ταυτὶ μὲν οὐ, ἡ δὲ ὕλη δύναται εἶναι ὄν; (fr. 3, 8-9). Cabe notar la ausencia de artículo en este último ὄν; de todos modos, traduzco por “lo que es”.

“- Pero también es imposible con toda seguridad que ella [sea lo que es] a causa de su incapacidad de permanecer (ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν); pues la materia es como un río de corriente rápida e inestable, indefinida (ἀόριστος) e interminable (ἀνήνυτος) en profundidad, anchura y longitud”.⁴⁰¹

Como habíamos visto en los fragmentos citados por Eusebio en la sección sobre el ser del Libro XI de su *PE* (frags. 5-8), la permanencia era una de las características más propias de lo que es. Por lo tanto, esta “incapacidad de permanecer” (ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν) de la materia la excluye del ámbito de lo que es (τὸ ὄν). Por otra parte, la comparación con un río recuerda al fragmento 18: si allí la imagen marítima estaba al servicio de mostrar la doble actividad del demiurgo que, en tanto piloto del barco, debía navegar las aguas del mar (= imponer armonía a la materia) y, a la vez, contemplar el cielo (= inteligir las ἰδέαι producidas por el primer dios), aquí la imagen de la corriente rápida del río es utilizada por Numenio para mostrar la indeterminación de la materia en cualquiera de sus tres dimensiones (βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος). Esta “indefinición” (ἀόριστος) de la materia es una nota que veremos reaparecer en el fragmento siguiente. Por lo pronto, podemos resumir los elementos que aparecen en este pasaje del siguiente modo:



La caracterización de la materia que Numenio realiza en el fragmento 3 es desplegada en el fragmento 4a mediante una concatenación conceptual, que va relacionando una serie de notas que le son propias. Dice Numenio:

“De modo que el argumento (λόγος) ha hablado correctamente diciendo que, si la materia (ὕλη) es ilimitada, ella es indefinida; si es indefinida, [es]

⁴⁰¹ Ἀλλὰ καὶ αἰτὴν παντὸς μᾶλλον ἀδύνατον, ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν· ποταμὸς γὰρ ἢ ὕλη ρώδης καὶ ὀξύρροπος, βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος. (fr. 3, 10-12).

irracional; si es irracional, [es] incognoscible. Pero siendo incognoscible es necesario que ella sea carente de orden, puesto que lo que está ordenado sería por cierto muy fácil de conocer. Pero lo carente de orden no está firme (οὐχ ἔστηκεν) y lo que no está firme no puede ser lo que es (οὐκ ἂν εἶη ὄν). Pero esto era lo que habíamos convenido entre nosotros mismos en lo anterior: que es impío que todas estas cosas le convengan a lo que es.”⁴⁰²

El λόγος que Numenio desarrolla aquí va enlazando una tras otra una serie de características negativas de la materia: ella es ilimitada (ἄπειρος), indefinida (ἀόριστος), irracional (ἄλογος), incognoscible (ἄγνωστος) y carente de orden (ἄτακτος). Para probar la relación entre estas dos últimas notas parece necesario un breve argumento suplementario: lo que es incognoscible carece de orden, dado que lo ordenado, lo que tiene τάξις, es fácil de conocer. Demostrar este último punto: que la materia carece de orden, es importante puesto que permite llegar a la última nota: la materia no está firme (οὐχ ἔστηκεν). Puesto que esta es la característica que le conviene a lo que es (τὸ ὄν) principalmente,⁴⁰³ y la materia carece de esta στάσις requerida, ella no puede ser lo que es (τὸ ὄν). Y esto era justamente lo que se había convenido en lo dicho anteriormente: tal vez se trate de una referencia al pasaje final del fragmento 3 donde, de hecho, ya se había dicho que la materia no podía ser lo que es debido a su incapacidad para permanecer. Si en ese fragmento esto se explicaba en términos algo poéticos, mediante la imagen del río y su corriente, aquí aparece un λόγος que lleva a la misma conclusión. Pero este λόγος está expresado en términos condicionales y parte de una suposición que justamente está justificada por la imagen del río: la materia es interminable (ἀνήνυτος) en profundidad, anchura y longitud, es decir: es ilimitada (ἄπειρος).

Es importante resaltar especialmente la caracterización de la ὕλη como ἀόριστος, ya que, como vimos en el fragmento 11, Numenio identifica a la materia con

⁴⁰² Καὶ μετὰ βραχέα ἐπιλέγει·

“Ὡστε καλῶς ὁ λόγος εἶρηκε φάς, εἰ ἔστιν ἄπειρος ἡ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν· εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος. Ἄγνωστον δὲ γε οὔσαν αὐτήν ἀναγκαῖον εἶναι ἄτακτον, ὡς τεταγμένα γνωσθῆναι πάνυ δῆπουθεν ἂν εἶη ῥάδια· τὸ δὲ ἄτακτον οὐχ ἔστηκεν, ὅ τι δὲ μὴ ἔστηκεν, οὐκ ἂν εἶη ὄν. Τοῦτο δὲ ἦν ὅπερ ἡμῖν αὐτοῖς ὠμολογησάμεθα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ταυτὶ πάντα συνενεχθῆναι τῷ ὄντι ἀθέμιστον εἶναι. (fr. 4a, 1-9). Nuevamente aparece el ὄν sin artículo en la línea 7; nuevamente, traduzco por “lo que es”.

⁴⁰³ Los fragmentos 5 y 8, analizados en la primera sección del Capítulo I, decían respecto de lo que es: μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστηκός ἔσται (fr. 5, 26-27) γ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε (fr. 8, 4).

una díada (δυάς).⁴⁰⁴ Si bien la expresión ἀόριστος δυάς no aparece en ninguno de los fragmentos, sí aparecerá en el testimonio de Calcidio que analizaré en la segunda parte de este Capítulo II y en otro de Proclo, del que me ocuparé en el Capítulo III.

El interlocutor, a continuación, acuerda con este λόγος. Dice:

“- Que parezca preferentemente a todos; pero, si no [a todos], por lo menos a mí.
- Ciertamente digo que la materia, ni ella misma ni los cuerpos, es lo que es.”⁴⁰⁵

Numenio insiste en negar que tanto la materia cuando los cuerpos puedan ser lo que es (τὸ ὄν), lo cual no hace más que reforzar la distinción entre σῶμα y ὕλη que ya aparecía en el fragmento anterior. Como veremos a partir del análisis del testimonio de Calcidio, Numenio podría estar distinguiendo a la materia en tanto principio, que es indefinida y sin cualidad, de la materia ya ordenada y definida, que serían los cuerpos.

Luego de llegar a este acuerdo, se plantea una nueva posibilidad para responder a la pregunta qué es lo que es. Dice el interlocutor:

“- ¿Y qué, entonces?, ¿acaso tenemos en la naturaleza del universo alguna otra cosa más allá de estas?
- Sí. Decir esto no es nada complicado, si primero, mientras dialogamos entre nosotros mismos, a la vez, lo intentamos. Puesto que los cuerpos por naturaleza (φύσει) están muertos y son cadáveres y se desplazan y no permanecen en lo mismo, ¿acaso no era necesario [algo] que los sostuviera (καθέξων)?
- Con toda seguridad.
- Si no sucediera esto, ¿acaso permanecerían?
- En absoluto.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Un análisis de estos fragmentos 3 y 4a, en conjunto con lo dicho sobre la materia en el fragmento 11, aparece en Des Places (1973: 215-223), quien además resalta las similitudes entre la doctrina de la materia en Numenio y en los *Oráculos Caldeos*.

⁴⁰⁵ - Δοξάτω μάλιστα μὲν πᾶσιν· εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἐμοί.

- Οὐκ οὖν φημί τὴν ὕλην οὔτε αὐτὴν οὔτε τὰ σώματα εἶναι ὄν. (fr. 4a10-12).

⁴⁰⁶ - Τί οὖν δὴ; ἢ ἔχομεν παρὰ ταῦτα ἄλλο τι ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ὄλων;

- Ναί· τοῦτο οὐδὲν εἰπεῖν ποικίλον, εἰ τόδε πρῶτον μὲν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἅμα πειραθείημεν διαλεγόμενοι· ἐπειδὴ τὰ σώματά ἐστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρὰ καὶ πεφορημένα καὶ οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα, ἄρ' οὐχὶ τοῦ καθεξόντος αὐτοῖς ἔδει;

- Παντὸς μᾶλλον.

- Εἰ μὴ τύχοι δὲ τούτου, ἄρα μείνειεν ἄν;

- Παντὸς ἥττον. (fr. 4a13-22).

Que debe existir otra cosa, además de los cuerpos y la materia, se demuestra mediante la caracterización de los cuerpos (τὰ σώματα) como cadáveres sin vida (τεθνηκότα καὶ νεκρά) que son llevados de un lado a otro (πεφορημένα) sin que puedan permanecer en lo mismo (οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα). Pero, si esto es así, entonces es necesario que tengan algo “por debajo” (κατά), que los sostenga (καθέξον), para lograr algún tipo de permanencia “en lo mismo” (ἐν ταύτῳ). A diferencia de la materia cuya “incapacidad para permanecer” (ἀρρωστία τοῦ μένειν) es, de algún modo, constitutiva (como lo muestra la imagen del río del fragmento 3), parece que en el caso de los cuerpos sí es necesario algo que los cohesione, que los sostenga “en lo mismo” (ἐν ταύτῳ) y los haga ser eso que son en cada caso. Si no existiera esto, parecería que no podríamos hablar propiamente de σῶμα, ya que estaríamos precisamente ante la materia totalmente indefinida.

Cabe notar en este punto que Numenio utiliza el verbo κατέχω para referirse a esta actividad de “sostenimiento” que es necesaria en el caso de los cuerpos. En cambio, el texto de Ario Dídimos citado en el capítulo 15 de este Libro XV, mediante el cual se exponía la cosmología estoica, explicaba que el κόσμος era aquel dios donde los cuerpos (τὰ σώματα) estaban “contenidos”, y allí se utilizaba el verbo περιέχω (que, por cierto, tiene un sentido bastante más débil que el κατέχω de Numenio). Pero si el κόσμος se identifica con dios (θεός), entonces debe ser también un cuerpo (σῶμα), ya que, como se decía en el texto de Aristocles citado en el capítulo 14, los dos principios, θεός y ὕλη, son cuerpos.

Numenio se ocupará, en lo que sigue de este fragmento, de indicar por qué la ecuación estoica κόσμος = θεός = σῶμα = περιέχειν τὰ σώματα no es aceptable, mostrando la necesidad de postular algo incorpóreo que oficie de principio de “contención” o “sostén” de los cuerpos. Dice Numenio:

“Por lo tanto, ¿qué es lo que los sostiene (τὸ κατασχῆσον)? Si, por un lado esto también fuera cuerpo, me parece que esto, puesto que se disuelve y se dispersa, estaría necesitado de un Zeus Salvador. Por el contrario, si es necesario que esto se libere de la afección de los cuerpos para que pueda apartar la destrucción de aquellos que se agitan y sostenerlos (κατέχη), me parece que esta otra cosa no es sino sólo lo incorpóreo (τὸ ἀσώματον). Pues ciertamente de entre todas las naturalezas, esta sola está firme y es estable y para nada corpórea (οὐδὲν σωματική). Ciertamente ni se genera, ni crece, ni se mueve respecto de ningún otro movimiento, y por esto

correctamente pareció justo que lo incorpóreo fuera prioritario (πρεσβεῦσαι).”⁴⁰⁷

El razonamiento que se despliega en este pasaje es el siguiente: Si lo que sostiene a los cuerpos fuera también un cuerpo, como plantean los estoicos según el texto de Ario Dídimos, entonces también esto estaría sujeto a la misma dispersión de los cuerpos y, por lo tanto, estaría necesitado, a su vez, de algo que lo sostuviera y así, al infinito. La única solución en este caso, dice Numenio irónicamente, sería postular un Ζεὺς Σωτήρ que, cual un *deus ex machina*, cortara esta regresión infinita y evitara la absoluta dispersión corpórea. Pero la manera adecuada de que no se produzca esta regresión es admitiendo que esto que “sostiene” a todo lo corpóreo no debe padecer la misma afección (πάθη) de los cuerpos, es decir, no debe ser un cuerpo, sino algo otro (ἄλλο τι), diferente de los cuerpos, es decir, lo incorpóreo (τὸ ἀσώματον). Sólo una φύσις ἀσωματική puede tener la suficiente firmeza y estabilidad para estar desligada de todo movimiento y cambio y poder officiar de “sostén” de los cuerpos.

Reaparecen en este pasaje, tal como en los fragmentos citados por Eusebio en la sección sobre el ser del Libro XI de la *PE* (frags. 5-8), las nociones de firmeza y estabilidad (ἔστηκε καὶ ἔστι ἀραρυῖα) ligadas a lo que es y a lo incorpóreo (si bien no está dicho aquí, en esos fragmentos ya se había establecido que lo que es era ἀσώματον), por contraposición a la generación, el crecimiento y el movimiento al que están sometidas las cosas corpóreas.

El fragmento concluye señalando la “anterioridad” (πρεσβεῦσαι) de lo incorpóreo respecto de los cuerpos. Lo incorpóreo es anterior, prioritario, ya que los cuerpos necesitan de lo incorpóreo como este “sostén” que los conserva y los hace ser eso que son. Y, por este motivo, no llama la atención que esto incorpóreo se haya identificado con τὸ ὄν en los fragmentos analizados en la primera sección del Capítulo I.

⁴⁰⁷ -Τί οὖν ἔστι τὸ κατασχῆσον; Εἰ μὲν δὴ καὶ τοῦτο εἶη σῶμα, Διὸς Σωτήρος δοκεῖ ἂν μοι δεηθῆναι αὐτὸ παραλούμενον καὶ σκιδνάμενον· εἰ μὲντοι χρὴ αὐτὸ ἀπηλλάχθαι τῆς τῶν σωμάτων πάθης, ἵνα κάκεινοις κεκυημένοις τὴν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ κατέχη, ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον· αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἔστηκε καὶ ἔστι ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματική. Οὔτε γοῦν γίνεταί οὔτε αὖξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον. (fr. 4a23-32).

Así, este fragmento incorpora nuevos elementos a la caracterización del cuerpo y la materia, por contraposición a lo que es y a lo incorpóreo, que retomo en el siguiente cuadro:

≠	[ή ὕλη	→	ἄπειρος / ἄοριστος / ἄλογος / ἄγνωστος / ἄτακτος / οὐχ ἔστηκεν
		τὰ σώματα	→	τεθνηκότα καὶ νεκρά / πεφορημένα / οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα
		κατέχειν	↑	
		τὸ ὄν =	{	ἀσώματον → ἔστηκε / ἀραρυῖα / οὔτε γίγνεται οὔτε αὔξεται οὔτε κινεῖται

El análisis de estos dos fragmentos nos deja, por un lado, ante una contraposición entre materia y cuerpo, por un lado, y lo que es y lo incorpóreo, por otro. Pero también nos muestra una distinción entre la materia y los cuerpos: la primera es totalmente indeterminada y es caracterizada sólo en términos negativos, los segundos, en cambio, están “sostenidos” por lo incorpóreo. Veremos reaparecer esta diferencia entre una materia indefinida y una determinada en el testimonio de Calcidio. Allí la materia será caracterizada de una manera más “positiva”⁴⁰⁸ y ya no estará contrapuesta a lo que es (τὸ ὄν) sino a dios, al principio divino.⁴⁰⁹ Así, la doctrina numeniana de los principios que se desarrollará en ese testimonio postula la misma dupla estoica y platónica de ἀρχαί mencionada en el texto de Ario Dídimos citado en el capítulo 14 del Libro XV de la *PE*. Sin embargo, veremos que Calcidio diferenciará la posición de Numenio principalmente de la de los estoicos, pero también de la de los platónicos.

Pero antes de pasar al análisis de este testimonio, me referiré brevemente a un texto que Des Places edita como fragmento 4b, debido a la semejanza con la argumentación presente en el fragmento citado por Eusebio (fr. 4a), pero que posee algunas diferencias. La principal de ellas es que allí esto incorpóreo que “sostiene” a los cuerpos es explícitamente identificado con el alma (ψυχή). Por otra parte, en este

⁴⁰⁸ Sin embargo, debo aclarar desde ahora que esta caracterización que llamo “positiva” consiste, paradójicamente, en la identificación de la materia con el principio del mal y con la necesidad (ἀνάγκη) del *Timeo* platónico.

⁴⁰⁹ Como la correlación entre τὸ ὄν y θεός, aunque compleja, ya fue establecida en los fragmentos analizados en la primera sección del Capítulo I, no hay ninguna contradicción, sino más bien complementariedad, entre lo dicho en estos fragmentos 3 y 4a y lo que dirá el testimonio de Calcidio.

pasaje se realiza una importante distinción entre la materia (ύλη), lo material (ένυλον) y lo inmaterial (άύλον), que completa y complejiza lo dicho en el fragmento 4a.

II. 1. 3 El fragmento 4b en Nemesio de Émesa: Alma, cuerpo y materia

El texto editado por Des Places como fragmento 4b es un pasaje de la obra Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (*De natura hominis*) de Nemesio de Émesa, un autor cristiano evidentemente muy familiarizado con la filosofía y la medicina griegas, a juzgar por su obra, pero de quien se tienen escasísimos datos. Del título de esta obra se desprende que fue obispo de Émesa y se conjetura que vivió a fines del siglo IV o a principios del V d.C.

El Περὶ φύσεως ἀνθρώπου es un tratado de antropología filosófica compuesto por 44 capítulos.⁴¹⁰ El segundo de ellos está dedicado precisamente al alma (Περὶ ψυχῆς) y allí encontramos la referencia a Numenio. Nemesio comienza estableciendo una primera distinción entre aquellos que concibieron al alma como un cuerpo (σῶμα) y aquellos que consideraron que es incorpórea (άσώματος). Demócrito, Epicuro y los estoicos son ubicados en el primer grupo, aunque sus posiciones difieren respecto de la οὐσία de esta alma corpórea. Dentro del segundo grupo, Nemesio menciona las definiciones del alma que han dado Tales, Pitágoras, Platón, Aristóteles y Dinarco. Luego se refiere a los Maniqueos, para quienes existe un alma única para todas las cosas, y los diferencia de un segundo grupo, quienes sostienen que hay muchas almas que difieren según su especie, y de un tercer grupo que combina ambas doctrinas diciendo que hay un alma única y hay muchas almas particulares.

Inmediatamente, luego de este rápido recorrido por las distintas posiciones sobre el alma según su cualidad (σῶμα - άσώματος) y según su cantidad (μία - πολλή), Nemesio se refiere a lo dicho en común (κοινῆ) por Amonio, el maestro de Plotino, y por Numenio, el pitagórico, contra todos aquellos que sostuvieron que el alma es cuerpo (σῶμα).⁴¹¹ Debemos tener en cuenta, por lo tanto, que estamos ante un testimonio, que se refiere a lo dicho no sólo por Numenio sino también por Amonio.

⁴¹⁰ Para una presentación general de este autor y su obra, cf. Barnard (1972: 254-270) y Chase (2005: 625-654).

⁴¹¹ Κοινῆ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου οὐ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου οὐ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα· ἐστὶν δὲ ταῦτα· (Fr. 4b, 1-4).

De hecho, es probable que se tratara de un argumento general compartido por las filosofías anti-materialistas, entre las que el pitagorismo y el platonismo eran las más destacadas.⁴¹² Nemesio seguramente se ha basado en el texto de Numenio que Eusebio ha citado (fr. 4a) y, por lo tanto, puede que algunas de las distinciones que traza y que no están allí sean interpretaciones propias. De todos modos, como es probable que Nemesio, a diferencia de nosotros, sí haya tenido el *Περὶ τάγαθοῦ* en su posesión, creo que tampoco debemos descartar la hipótesis de que algunos de estos elementos “novedosos” estuvieran en efecto presentes en pasajes que no conservamos de la obra de Numenio.⁴¹³

El pasaje comienza diciendo:

“Los cuerpos que por su naturaleza propia son cambiantes y dispersos y siempre divisibles al infinito, no quedando en ellos nada inmutable, necesitan de [algo] que los cohesione (*συνέχων*) y los reúna (*συνάγων*) y, de este modo, los ciña (*συσφίγγων*) y los mantenga unidos (*συγκρατοῦν*), a lo que precisamente llamamos alma (*ψυχὴ*). Por lo tanto, si el alma es un cuerpo de tal o cual clase, aunque sea compuesto de las partículas más pequeñas (*λεπτομερέστατον*), ¿qué es lo que, a su vez, la cohesiona (*συνέχων*) a ella? Pues se ha señalado que todo cuerpo necesita de [algo] que lo cohesione (*συνέχων*), y así [se llega] al infinito, hasta que arribemos a [algo] incorpóreo (*ἀσώματον*).”⁴¹⁴

En esta primera parte, se despliega el mismo argumento que en el fragmento 4a, quizás expuesto de un modo más claro y ordenado. Sin embargo, podemos observar algunos cambios. En primer lugar, la caracterización de los cuerpos (*τὰ σώματα*) agrega, a la inestabilidad y dispersión, la idea de la divisibilidad al infinito (*διόλου εἰς ἄπειρον τμητά*), que no estaba presente en el fragmento de Numenio. Allí sí se decía que la materia era *ἄπειρος* (4b, 2), pero este no era un atributo de los cuerpos. En segundo lugar, el *κατέχων* es reemplazado por el *συνέχων*, y esta idea de “cohesión” es reforzada por otros tres participios que poseen el prefijo *συν-*: *συνάγων*,

⁴¹² Cf. Dodds (1960: 25).

⁴¹³ Para un análisis bastante exhaustivo de este texto, cf. Dörrie-Baltes (2002: 180-184). El texto citado en ese volumen (pp. 22-28) sigue la edición más reciente de Morani, que varía de la más antigua de Matthaëi, utilizada por Des Places.

⁴¹⁴ *Τὰ σώματα τῆ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητά, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συνέχοντος καὶ συνάγοντος καὶ ὡσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοῖνυν σῶμα ἐστὶν ἢ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶν τὸ συνέχων ἐκείνην; ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταστήσωμεν εἰς ἀσώματον.* (Fr. 4b, 5-13).

συσφίγγον y συγκρατοῦν. En tercer lugar, la novedad más importante, esto que “cohesiona” y “ciñe” a los cuerpos es el alma (ψυχή). No sabemos si esta identificación es de Numenio o es algo que corre por cuenta de Nemesio; en el Capítulo III analizaré una serie de testimonios que transmiten la doctrina del alma de Numenio y esto me permitirá arribar a algunas conclusiones respecto de la relación entre lo que es (τὸ ὄν), el principio divino (θεός) y el alma, tanto la del κόσμος cuanto la del hombre.

Finalmente, este pasaje menciona la doctrina estoica de que el alma es un cuerpo constituido de partículas sutiles. Incluso en ese caso (y -uno podría pensar- más aún en ese caso), necesita de un principio que la contenga y que le dé unidad. Nemesio dice con todas las letras que esta doctrina produce un regreso al infinito (καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον), cosa que tampoco estaba explicitada en el fragmento 4a. Pero en el punto donde ambos textos (frags. 4a y 4b) coinciden es en la necesidad de que esto que “sostiene” (κατέχω) o “cohesiona” (συνέχω) a los cuerpos, para evitar el regreso al infinito o tener que apelar a un Ζεὺς Σωτήρ, sea incorpóreo (ἄσώματον).

El pasaje continúa con una doctrina, adjudicada explícitamente a los estoicos, que intenta eludir esta crítica. Dice Nemesio:

“Pero si dijeran, como los estoicos, que hay en torno a los cuerpos (περὶ τὰ σώματα) un movimiento (κίνησις) de tensión (τονική), que se mueve hacia adentro y al mismo tiempo hacia afuera, y que uno, [el que se mueve] hacia afuera, es productivo (ἀποτελεσματική) de magnitudes y cualidades, y el otro, [el que se mueve] hacia adentro, de unión (ἔνωσις) y la οὐσία, les tenemos que preguntar, puesto que todo movimiento (κίνησις) [se produce] a partir de una potencia (δύναμις), ¿qué es esta potencia y en qué consiste su οὐσία? Si, por un lado, ciertamente [responden que] esta potencia [es] alguna materia (ὕλη τις), utilizaré de nuevo los mismos argumentos (λόγοι). Si, por otro, [responden que] no [es] materia (ὕλη) sino material (ἔνυλον) (y lo material es diferente respecto de la materia; pues se dice que lo material es lo que participa (μετέχον) de la materia), entonces luego [preguntaré] ¿qué es lo que participa de la materia?, ¿esto es materia (ὕλη) o es inmaterial (ἄὑλον)? Si, por un lado, [es] materia, ¿cómo [es] material y no materia? Si, por otro, no [es] materia, entonces [es] inmaterial; pero, si es inmaterial, no es cuerpo, pues todo cuerpo es material.”⁴¹⁵

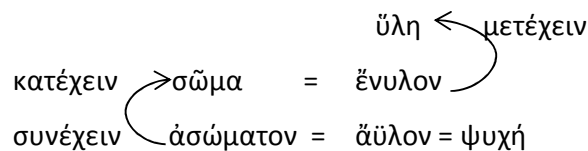
⁴¹⁵ Εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ εἶσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεσματικὴν εἶναι, τὴν δ' εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας, ἐρωτητέον αὐτούς, ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπὸ τινός ἐστιν δυνάμεως, τίς ἢ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσίωται; Εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ δύναμις <αὕτη> ὕλη τις ἐστίν, τοῖς αὐτοῖς πάλιν χρήσομαι λόγοις· εἰ δὲ οὐχ ὕλη ἀλλ' ἐνυλον (ἕτερον δ' ἐστὶ τὸ ἐνυλον παρὰ τὴν ὕλην· τὸ γὰρ μετέχον

En esta parte del texto se apela a la doctrina estoica de que los cuerpos tienen un cierto movimiento *τονική* que los constituye,⁴¹⁶ tanto en sus características “externas” (cantidad y cualidad), cuanto en las “internas” (*ἔνωσις* y *οὐσία*). La refutación de esta tesis consiste en identificar este movimiento con una *δύναμις* e inmediatamente preguntar por la naturaleza de esa *δύναμις*. La primera posibilidad que se plantea es identificarla con la materia, pero entonces parecen poder aplicarse los mismos argumentos esgrimidos antes respecto de los cuerpos. Uno podría preguntarse, en este punto, si esto es así: en efecto, en este mismo argumento, inmediatamente, se distinguirá a la materia de lo material y los cuerpos se ubicarán en esta segunda categoría. Sea como fuere, esta primera posibilidad (que la *δύναμις* sea la materia) es rechazada. La segunda posibilidad es precisamente que esa *δύναμις* sea material (*ἔνυλον*). La diferencia entre *ὑλη* y *ἔνυλον* es explicitada en términos de participación: lo material es aquello que participa de la materia. A continuación, entonces, se interroga por esto que participa de la materia (*τὸ μετέχον τῆς ὑλης*) y se dan dos posibilidades: que sea *ὑλη* o *ἄὑλον*. Claramente esto atenta contra la propia postulación de lo material (*ἔνυλον*) como algo que participa de la materia: la participación implica justamente que no se es aquello de lo que se participa pero que, a la vez, se tiene una relación con ello. Lo material, entonces, es una tercera categoría que se suma a la materia (*ὑλη*) y a lo inmaterial (*ἄὑλον*), que puede, a su vez, ser entendido como aquello que no participa de la materia. Pero, dado que se plantea, de modo bastante falaz, una disyuntiva estricta entre *ὑλη* y *ἄὑλον*, la refutación queda garantizada. Por un lado, lo que participa de la materia no puede ser materia ya que justamente se dijo que esto es diferente de la materia (*ἕτερον παρὰ τὴν ὑλην*) y, por lo tanto, si fuera materia no sería materia: es decir, sería materia y no sería materia a la vez. Pero, por otro lado, si esto que participa de la materia no es materia, y dado que se planteó está disyuntiva excluyente entre la materia y lo inmaterial, entonces lo que participa de la materia es inmaterial y, por lo tanto, no es cuerpo.

ὑλης ἔνυλον λέγεται, τί ποτ' ἄρ' ἐστὶν τὸ μετέχον τῆς ὑλης; πότερον ὑλη καὶ αὐτὸ ἢ ἄὑλον; εἰ μὲν οὖν ὑλη, πῶς ἔνυλον καὶ οὐχ ὑλη; εἰ δὲ οὐχ ὑλη, ἄὑλον ἄρα· εἰ δὲ ἄὑλον, οὐ σῶμα· πᾶν γὰρ σῶμα ἔνυλον. (Fr. 4b, 13-25).

⁴¹⁶ Para esta doctrina del *τόνος* atribuida a Cleantes, cf. el fr. 451 en *SVF II*, 149.

La última frase que dice: “pues todo cuerpo (σῶμα) es material (ἔνυλον)” no hace más que explicitar esta tripartición, que ya veíamos en el fragmento 4a, entre la materia, el cuerpo (= lo material) y lo incorpóreo (= lo inmaterial), pero que fue negada unas líneas antes para poder llegar a la conclusión deseada. Por otra parte, si en el fragmento 4a se hacía hincapié en la relación de “sostenimiento” (κατέχω) de lo incorpóreo respecto de los cuerpos, en este fragmento 4b a esta relación de “cohesión” (συνέχω) que establece el vínculo del cuerpo material con lo inmaterial/incorpóreo, se suma la relación de participación que establece el vínculo del cuerpo material con la materia. De este modo, quedan más completas las relaciones mutuas entre lo incorpóreo, el cuerpo y la materia. El siguiente cuadro, pretende dar cuenta de estos elementos tomando conjuntamente lo dicho en ambos textos (frags. 4a y 4b):



Se plantea, a continuación, una nueva teoría que también será refutada: que los cuerpos son tridimensionales. A partir de aquí el texto de Nemesio incorpora doctrinas y argumentos que no estaban para nada mencionados en el fragmento citado por Eusebio. Dice el texto:

“Pero si dijeran que los cuerpos son de tres dimensiones y el alma, puesto que se extiende a través de la totalidad del cuerpo, es de tres dimensiones y por esto también enteramente cuerpo, respondemos que todo cuerpo es de tres dimensiones pero no todo lo que es de tres dimensiones es cuerpo. Pues también el cuánto y el cuál, siendo por sí mismos incorpóreos, son cuantificados por accidente en una masa. Ciertamente, de este modo, también al alma, por sí misma, le pertenece el ser sin dimensión (τὸ ἀδιάστατον), pero, por accidente, es contemplada junto con lo que está en lo que tiene tres dimensiones y ella [es] de tres dimensiones.”⁴¹⁷

⁴¹⁷ Εἰ δὲ λέγοιεν ὅτι τὰ σώματα τριχῆ διαστατά ἐστιν, καὶ ἡ ψυχὴ δὲ δι' ὅλου διήκουσα τοῦ σώματος τριχῆ διαστατή ἐστιν καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ σῶμα, ἐροῦμεν ὅτι πᾶν μὲν σῶμα τριχῆ διαστατόν, οὐ πᾶν δὲ τὸ τριχῆ διαστατόν σῶμα. Καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν, ἄσώματα ὄντα καθ' ἑαυτά, κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται. Οὕτως οὖν καὶ τῆ ψυχῆ καθ' ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιάστατον, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ ἐν ᾧ ἐστὶ τριχῆ διαστάτῳ ὄντι συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατή. (fr. 4b, 26-34).

Esta nueva explicación de la corporalidad del alma se basa en la tridimensionalidad del cuerpo.⁴¹⁸ Si el alma es algo que “se extiende” (διήκουσα) por todo el cuerpo, entonces adquiere sus características. Por lo tanto, es tridimensional y debe ser identificada con el cuerpo. Para escapar a esta conclusión y poder refutar esta doctrina se establece una diferencia entre las cosas que tienen tres dimensiones “por sí mismas” (καθ’ἑαυτά), sólo estas cosas serían cuerpos, y las cosas que tienen tres dimensiones pero “por accidente” (κατὰ συμβεβηκός). Como ejemplo de esto último se menciona a la cantidad y la cualidad. El alma, al igual que ellas, por sí misma es incorpórea y carece de dimensiones (ἀδιάστατος), pero por accidente sí es de tres dimensiones, aunque de un modo indirecto: por ser considerada en los cuerpos en los que se da la tridimensionalidad.⁴¹⁹

Finalmente, la crítica a aquellos que dijeron que el alma era cuerpo se cierra con dos breves argumentos. Dice Nemesio:

“Además todo cuerpo es movido o bien desde afuera o bien desde adentro. Pero si [es movido] desde afuera, será inanimado (ἄψυχον) y, si [es movido] desde adentro, [será] animado (ἔμψυχον). Pero si el alma [es] cuerpo, si fuera movida desde afuera, sería inanimada y, si [fuera movida] desde adentro, [sería] animada. Pero es absurdo (ἄτοπον) decir que el alma es lo animado y lo inanimado. Por lo tanto, el alma no [es] cuerpo. Además el alma, si es alimentada, es alimentada por lo incorpóreo. Pues la alimentan los saberes (μαθήματα). Pero ningún cuerpo es alimentado por lo incorpóreo. Por lo tanto, el alma no [es] cuerpo (así lo infería Jenócrates). Pero si no se alimenta y todo cuerpo de un ser viviente se alimenta, el alma no es cuerpo.”⁴²⁰

El primer argumento se basa en la doctrina platónica del alma como principio del movimiento.⁴²¹ El alma es aquello que mueve “desde adentro” (ἐνδοθεν), por lo

⁴¹⁸ Sobre esta doctrina estoica, cf. Apolodoro, *SVF* III, 259.

⁴¹⁹ Se podría quizás ver aquí una referencia a la distinción entre la ἀμέριστος οὐσία y la μεριστή οὐσία “que deviene en torno a los cuerpos” (περὶ τὰ σώματα γιγνομένη), a partir de las cuales “se mezcla” la οὐσία alma en *Timeo* 35a1-4. Volveremos sobre la interpretación numeniana de este pasaje en el Capítulo III.

⁴²⁰ “Ἐτι πᾶν σῶμα ἦτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἐνδοθεν· ἀλλ’εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται, εἰ δ’ἐνδοθεν, ἔμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἢ ψυχὴ, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖται, ἄψυχός ἐστιν· εἰ δ’ἐνδοθεν, ἔμψυχος· ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ ἄψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχὴ.” Ἐτι ἢ ψυχὴ, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχὴ (Ξενοκράτης οὕτω συνήγεν)· εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζώου τρέφεται, οὐ σῶμα ἢ ψυχὴ. (Fr. 4b, 34-43).

⁴²¹ Cf. *Fedro* 245c-e donde, además de principio del movimiento, se dice que el alma es semoviente. Sin embargo, en el fragmento 4a, Numenio decía que lo incorpóreo era inmóvil (οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην

tanto, aquello que sea movido de esta manera será animado (ἔμψυχον), mientras que lo que se mueve “desde afuera” (ἐξωθεν), es decir, a causa de otro cuerpo, será inanimado (ἄψυχον). En el primer caso, se trata de un alma que mueve a un cuerpo; en el segundo, se trata de un cuerpo que mueve a otro cuerpo desde el exterior. Si el alma fuera cuerpo, debería pertenecer a alguna de estas dos categorías. Pero aquí se señala lo absurdo (ἄτοπον) de que el alma, que es aquello por cuya presencia algo es ἔμψυχον y por cuya ausencia es ἄψυχον (como las mismas palabras lo indican), tenga alguna de estas características. Por lo tanto, se concluye que el alma no es cuerpo.

Esta tripartición ψυχή - ἔμψυχον - ἄψυχον es similar a la que se establecía anteriormente entre ὕλη - ἔνυλον - ἄῦλον, sólo que en ese caso se había hecho el intento de ubicar a lo ἔνυλον en alguna de las otras dos categorías (ὕλη - ἄῦλον), lo cual no era del todo adecuado. En cambio aquí, sí es acertado mostrar cómo la capacidad de ser ἔμψυχον o ἄψυχον pertenece a los cuerpos pero no a la ψυχή, que se ubica en otro plano, puesto que es aquello que determina cuál de estas dos características se posee.

El último argumento apela a la idea de los saberes (μαθήματα) como alimentos del alma, presente en varios pasajes platónicos.⁴²² Así, se plantean dos posibilidades. La primera es que el alma sí se alimente: si el alma se alimenta, lo hace con los saberes, que son incorpóreos. Pero, como ningún cuerpo puede alimentarse de algo incorpóreo, se concluye que el alma no es cuerpo.⁴²³ La otra posibilidad es que el alma no se alimente: si el alma no se alimenta, pero, en el caso de todos los seres vivos (es importante que se haga esta aclaración, porque hay muchas cosas que son corpóreas, pero que no necesitan alimentarse), su cuerpo sí se alimenta, de este modo también se concluye que el alma no es cuerpo. Como partiendo de cualquiera de los dos enunciados que conforman la contradicción (que el alma se alimente o que el alma no se alimente) se arriba a la misma conclusión, de este modo, ella queda demostrada.

οὐδεμίαν: 4a, 30-31). Si lo incorpóreo coincide con el alma, entonces parece que ella mueve sin moverse (al igual que el primer motor de Aristóteles, que es τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν: *Metafísica*, 1072b7). Pero tal vez Numenio allí sólo negaba que lo incorpóreo tuviera un movimiento análogo al de los cuerpos (generación, crecimiento y el resto de los cambios listados en los fragmentos 5 y 6), ya que, como hemos visto en el Capítulo I, hay un movimiento que sí se da en el ámbito divino. El fragmento 15 es el más explícito en este punto.

⁴²² Cf. *Fedón* 84a7-8 y *Fedro* 247d y 248b-c.

⁴²³ Este argumento es atribuido explícitamente a Jenócrates y constituye el fr. 66 de la edición de Heinze.

Como vemos, estos últimos tres argumentos poco tienen que ver con lo dicho en el fragmento 4a y tiendo a pensar que fueron incorporados dentro de este testimonio sobre Numenio simplemente porque ellos también forman parte de esta refutación de la doctrina que identifica al alma con el cuerpo.⁴²⁴ De todos modos, los elementos más importantes aparecen en la primera parte del texto, donde la identificación de lo incorpóreo con el alma y la distinción entre lo material y lo inmaterial, completan de un modo muy interesante lo dicho en el fragmento 4a.

Si, como he intentado mostrar en el Capítulo I, existen buenas razones para pensar que el tercer dios de la tríada divina planteada por Numenio puede ser identificado con el alma del mundo y, a su vez, el alma se identifica con lo que es (τὸ ὄν), puesto que ambos son incorpóreos, pero es además aquello que “sostiene” a lo corpóreo (que, a su vez, también participa de la materia), entonces podemos empezar a plantear ciertas relaciones entre los tres términos que estructuran este trabajo: dios, alma y materia. Creo que esta actividad de “sostén” del alma incorpórea respecto del cuerpo es lo que “produce” la γένεσις y lo que hace que, en definitiva, haya un κόσμος, un orden “creado” (δημιουργεῖν) mediante la unificación de esta díada (tal como se decía en el fragmento 11), que es la materia completamente indeterminada (ἀόριστος ὕλη). Y este acto de producción y cohesión de lo corpóreo es posible y, más aún, coincide con el ejercicio de la διάνοια que el alma realiza sobre el contenido eidético del segundo dios. Así, nuevamente, esta “producción” del κόσμος coincide con un acto de contemplación, en este caso “dianoética”, de este tercer dios que es el alma del mundo.

Pero, para completar los vínculos entre estos tres elementos: dios, alma y materia, es necesario analizar el testimonio de Calcidio sobre la doctrina numeniana de los principios (dios y materia) y, finalmente, en el Capítulo III, algunos testimonios sobre la doctrina del alma de Numenio.

⁴²⁴ Luego del texto editado como fragmento 4b (= *De natura hominis* 2, 17,16-19,6), Nemesio concluye claramente esta sección crítica: Καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχὴν (*De natura hominis* 2, 15 p. 72 Matthaiei) y pasa a otro tema.

II. 2. Dios y materia: Un testimonio en el *In Timaeum* de Calcidio

II. 2. 1. Introducción al autor y a la obra

Existen numerosas dificultades relacionadas con la identificación y datación de Calcidio y de su *Comentario al Timeo*.⁴²⁵ En general, se ha argumentado en base a tres criterios: en primer lugar, la dedicatoria a un tal Osio, presente en una cantidad de manuscritos de su obra; en segundo lugar, el análisis del estilo lingüístico tanto de la traducción cuanto del comentario; y finalmente, la identificación de las fuentes utilizadas, tanto las mencionadas como las aludidas sin identificación explícita.⁴²⁶ De acuerdo con primer criterio, Calcidio sería contemporáneo de Osio, obispo de Córdoba, y debería ser ubicado, entonces, en la primera mitad del siglo IV d.C. (esta es la datación que aceptan la mayoría de los intérpretes),⁴²⁷ pero el análisis lingüístico de los términos que utiliza en su traducción y comentario más bien sugiere que habría compuesto su obra al final del siglo IV o a principios del V d.C.⁴²⁸

Sin embargo, es el estudio de las fuentes de las que Calcidio podría haberse servido al componer su comentario el tema del que más se han ocupado los especialistas. Calcidio menciona explícitamente, además de a Platón, a Aristóteles, a Filón, a Numenio y a Orígenes; por otra parte, sabemos que utiliza material del *Comentario al Timeo* de Adrasto, debido a las coincidencias con pasajes de Teón de Esmirna que remiten de manera explícita a esta fuente,⁴²⁹ y del *Comentario al Timeo* de Porfirio,⁴³⁰ aunque no los mencione. También se han propuesto otras fuentes no mencionadas como Posidonio, Jámblico y Clemente de Alejandría.⁴³¹ Respecto de Numenio, mucho se ha discutido hasta qué punto es la fuente primaria de la que Calcidio toma buena parte de su material, ya sea directamente, ya sea por intermedio

⁴²⁵ Para una introducción general reciente y muy detallada, cf. Bakhouche (2011: 7-128).

⁴²⁶ Cf. Gersh (1986: 422-433).

⁴²⁷ Cf. Switalski (1902: 3-6), De Clercq (1954: 69-75), Van Winden (1965:2), Dillon (1977: 401-404) y Bakhouche (2011: 8-13).

⁴²⁸ Cf. Waszink (1962: xiv-xvii), quien propone identificar al dedicatario con otro Osio, un oficial imperial que se desempeñó en Milán alrededor del año 395.

⁴²⁹ Cf. Waszink (1962: c-ci).

⁴³⁰ Cf. Waszink (1962: xci) y Van Winden (1965: 251-252).

⁴³¹ Cf. Bakhouche (2011: 34-41) para una discusión de todas estas posibles identificaciones.

de Porfirio.⁴³² A pesar de estas posibles identificaciones, recientemente se ha insistido en la necesidad de ver en esta obra el fruto de una exégesis original que Calcidio realiza en una relación de tensión, e incluso de ruptura, con la tradición platónica de la que se sirve.⁴³³

La obra de Calcidio, su traducción y comentario del *Timeo* platónico, constituye un punto importante dentro de la historia de las ideas, ya que oficia como transmisora de la tradición platónica griega y latina tardía sistematizadas de un modo particular y puestas en relación con otras ideologías, como el cristianismo.⁴³⁴ En este sentido, el estudio de Calcidio está ligado en general al de otros autores cuyas obras tienen una función similar respecto de la tradición filosófica, como Macrobio y Marciano Capela.⁴³⁵ El nombre de Calcidio, de este modo, quedó asociado durante toda la Edad Media al *Timeo* de Platón, dado que si bien existía la traducción de Cicerón, no tuvo en absoluto una pervivencia ni influencia semejante a la de este autor.⁴³⁶

El comentario *In Timaeum* de Calcidio está dividido en dos *tractatus* y precedido de la carta dedicada a Osio y de la traducción del *Timeo* hasta 53c. Los primeros párrafos son más bien introductorios y en ellos Calcidio explica las razones por las que compone esta obra (la dificultad propia del texto que traduce, cuya oscuridad no ha sido debidamente aclarada por los comentaristas anteriores)⁴³⁷ y realiza algunas consideraciones respecto del tema de este diálogo platónico, que se presenta como una continuación de los temas discutidos en *República*.⁴³⁸ A continuación, Calcidio lista veintisiete temas, de los cuales sólo trece son tratados efectivamente en su comentario.⁴³⁹ El orden en el que están expuestos estos tópicos sigue de cerca la estructura del *Timeo*, que Calcidio comenta a partir de 31c

⁴³² La primera posición es defendida arduamente por Van Winden (1965: 36-37, 104-105, 116-117) a lo largo de todo su comentario al tratado *De silva*. La segunda interpretación fue sostenida por Waszink (1962: civ-cvi), quien insiste en que la referencia explícita a Numenio indica que Calcidio ha utilizado un intermediario al que no nombra, que él identifica con Porfirio, y también por Deusen (1983:62).

⁴³³ Cf. Reydam-Schils (2007: 301-327) y Bakhouché (2011: 46-47).

⁴³⁴ Se discute si Calcidio era o no cristiano, aunque la mayoría de los intérpretes sostiene que sí lo era. Para una visión general sobre el tema, cf. Bakhouché (2011: 42-44).

⁴³⁵ Cf., por ejemplo, la obra de Gersh (1986), quien dedica sus tres primeros capítulos a cada uno de estos tres autores y el cuarto a Boecio.

⁴³⁶ Sobre la fortuna de este texto en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, cf. Bakhouché (2011: 47-67).

⁴³⁷ Cf. párrafo 1-4 (57, 1- 59, 2).

⁴³⁸ Cf. párrafo 5-6 (59, 3-60, 3).

⁴³⁹ Cf. párrafo 7 (69, 4-61, 9). Como señala Gersh (1986: 435, n. 56) esta lista es más bien una serie de posibles tópicos de discusión relativos al *Timeo*, más que un análisis de la estructura del comentario.

(probablemente, y sorprendentemente, porque considera que la parte previa no necesita ser esclarecida). Así, una primera parte corresponde a las obras de la providencia: *Quae provida mens dei contulerit* (parágrafos 8 a 267), mientras que la segunda corresponde al producto de la necesidad: *Quae necessitas invexit* (parágrafos 268-354).⁴⁴⁰ Esta segunda parte, titulada *De silva*, debido a su unidad intrínseca, suele ser considerada como un tratado con cierta autonomía y una estructura propia particular. El comentario termina, al igual que la traducción, con el pasaje de *Timeo* 53c2 y es lógico pensar que Calcidio nunca finalizó el encargo original de traducir el texto completo.

II. 2. 2. La estructura del tratado *De silva*

El tratado *De silva* (*Sobre la materia*) se extiende entre los parágrafos 268 y 354 del *Comentario al Timeo* de Calcidio.⁴⁴¹ Puede ser dividido en tres secciones: 1) la paráfrasis del texto del *Timeo* de la que se ocupa esta parte final del comentario (*Timeo* 47e-49a): parágrafos 268-274; 2) una discusión histórica y sistemática de este texto: parágrafos 275-320; y, por último, 3) la paráfrasis del pasaje de *Timeo* 49a-53c, que de algún modo sirve de confirmación de la verdad de la interpretación propuesta en la parte sistemática, y que cierra, de modo un tanto abrupto, todo el comentario: parágrafos 321-355. En la primera sección, Calcidio aclara que Platón, en este pasaje del *Timeo*, se ocupa del principio opuesto a la *providentia*, al que llama de diferentes maneras: *neccesitas, mater, nutricula, gremium, locus y hyle*; en cambio, los latinos lo llaman *silva*.⁴⁴²

La segunda sección de este tratado es la más extensa y, sin duda, la más relevante y se articula en dos partes claramente diferenciadas: una primera parte histórica (parágrafos 275-301) y una segunda parte sistemática (parágrafos 302-320).

⁴⁴⁰ Cf. Waszink (xvii-xxxv) donde se detalla la estructura general de todo el comentario. Esta contraposición entre la primera y la segunda parte se encuentra explicitada en el parágrafo 268 (273, 11-14).

⁴⁴¹ Cf. Van Winden (1965: 24-28) donde aparece el detalle de la estructura general del tratado.

⁴⁴² Cf. parágrafos 286 (273, 15) y 273 (277, 18-278,2). Estos términos traducen *ἀνάγκη* (*Timeo* 47e5), *μήτηρ* (50d3), *τιθήνη* (49a7), *ὑποδοχή* (49a6) y *χώρα* (52b5). La identificación con la *ύλη* aristotélica, mencionada ya por el propio Aristóteles (*Física* IV 2, 209b11-17), es algo aceptado por todos los platónicos, a pesar de que Platón mismo no utilizó ese término. La traducción latina *silva* no es original de Calcidio, ya se encuentra antes en Tertuliano. Cf. Bakhouché (2011: 832, n. 841).

La parte histórica, sin embargo, no está organizada siguiendo un orden cronológico, como podría esperarse, sino un criterio de acercamiento progresivo a la verdad, que, según Calcidio, se identifica con la doctrina platónica bajo la correcta interpretación que él desarrollará en la parte sistemática de esta segunda sección.

La descripción de las distintas concepciones acerca de la materia que componen esta parte histórica del *De silva* es estructurada por Calcidio siguiendo una cuidadosa taxonomía que va distinguiendo opiniones contrapuestas, tal como él mismo declara en el parágrafo 275. Dice Calcidio:

“Es por esta razón que, aunque ninguno de los antiguos duda de que esta exista, sin embargo se discute si ha sido hecha, o por el contrario no fue hecha; y entre estos mismos que propusieron que no fue hecha, sin generación, muchos piensan que es continua y constante, en cambio otros piensan que es divisible; y, a su vez, entre estos que juzgan que es divisible, una parte cree que es sin cualidad e informe, otra parte declara que es formada; en cambio, los que propusieron que es continua y constante discuten entre sí acerca de las cualidades y la forma de estas cosas que son formadas y de todos los accidentes que les ocurren, si acaso provienen de la materia o si son resultado de otra divinidad más poderosa. Brevemente serán relatadas las opiniones de todos ellos.”⁴⁴³

Así, la exposición comienza con la doctrina de los hebreos que sostuvieron que la materia fue generada (parágrafos 276-278), y a ellos se enfrenta el resto de los filósofos griegos, que consideran que la materia no ha sido generada.⁴⁴⁴ La segunda contraposición que se establece es entre aquellos que entienden que la materia está constituida por partes pequeñas (los atomistas Demócrito, Epicuro, Anaxágoras, Diodoro y algunos estoicos aparecen mencionados en el parágrafo 279) y el resto, que considera que es continua. Entre estos últimos, se establece una nueva división: aquellos que sostienen que la materia tiene cualidades y forma (en los parágrafos 280 y 281 se mencionan los nombres de varios presocráticos: Tales, Anaxímenes, Heráclito,

⁴⁴³ *Qua ratione factum ut, cum nullus eam veterum dubiet esse, utrum tamen facta an contra infecta sit disceptetur eorumque ipsorum, qui infectam sine generatione posuerunt, plerique continuam et iugem, alli vero divisam putent rursumque eorum, qui dividuam esse censent, partim sine qualitate et informem, partim formatam esse pronuntient, hi vero, qui iugem continuamque posuerunt, disceptent inter se de qualitatibus formaque eorum quae ibidem conformantur et omnium quae isdem accidunt, utrum ex silva proveniant an ex alio potiore numine accommodentur. Quorum breviter perstringentur opiniones.* (279, 8-16).

⁴⁴⁴ De todos modos, como veremos más adelante, esta división inicial no es tan exhaustiva ya que habrá un grupo de platónicos y de pitagóricos que, en efecto, también han considerado a la materia como generada.

Jenófanes, Meliso y Parménides) y aquellos que niegan que la materia tenga cualidad.⁴⁴⁵ Llegados a esta última división, Calcidio expone las doctrinas de Aristóteles (parágrafos 283-288), los estoicos (parágrafos 289-294), los pitagóricos (parágrafos 295-299) y los platónicos (parágrafos 300-301) y, respecto de estos últimos, establece una diferenciación entre diversas interpretaciones posibles. En la parte sistemática que sigue a este desarrollo histórico, Calcidio intenta responder cuál de estas interpretaciones es la correcta.⁴⁴⁶

Ahora bien, el testimonio sobre Numenio aparece, dentro de este desarrollo histórico sobre las distintas concepciones acerca de la materia, en la sección destinada a exponer la doctrina pitagórica. Como mostraré en la sección siguiente, este texto expone el pensamiento de Numenio a través de la continuidad y el contraste con la posición estoica, a la que Calcidio se refirió previamente, y la concepción platónica, de la que se ocupará luego. De este modo, me referiré brevemente a la exposición de estas dos doctrinas, ya que considero que este contexto en el cual se ubica el testimonio sobre Numenio es imprescindible para comprender su contenido.

La exposición de la doctrina estoica sobre la materia viene a continuación del tratamiento de Aristóteles.⁴⁴⁷ Ambos consideran que la materia es sin cualidad e informe, pero Aristóteles establece tres principios: materia (*silva*), forma (*specie*) y privación (*caerentia*),⁴⁴⁸ en cambio los estoicos postulan sólo dos principios (*initia*) de todo: dios (*deus*) y materia (*silva*). Tal como se decía en el testimonio de Aristocles citado por Eusebio en el capítulo 14 del Libro XV de la *PE*, dios es para ellos el principio activo, mientras que la materia es el principio pasivo. Sin embargo, aunque tengan esta *virtus* diferente, ambos principios comparten la misma *essentia*, puesto que son *corpus*.⁴⁴⁹ Para explicar este principio material, los estoicos recurren al clásico ejemplo del bronce y de la plata, que son los materiales sin forma a partir de los cuales están hechas, por ejemplo, las estatuas; del mismo modo, a partir de la materia (*ex silva*)

⁴⁴⁵ Para un comentario de todas estas posiciones de las que no me ocuparé aquí, Cf. Van Winden (1965: 51-74).

⁴⁴⁶ Cf. Van Winden (1965: 25-27).

⁴⁴⁷ Sobre la relación de Calcidio con el estoicismo, cf. Reydamas-Schils (1999: 207-243).

⁴⁴⁸ No me ocuparé aquí de la larga exposición que, entre los parágrafos 283 y 288, Calcidio realiza de la doctrina aristotélica de la materia. Cf. el análisis de Van Winden (1965: 75-92) de estos parágrafos.

⁴⁴⁹ *Stoici quoque ortum silvae reiciunt, quin potius ipsam et deum duo totius rei sumunt initia, deum ut opificem, silvam ut quae operationi subiciatur; una quidem essentia praeditos, facientem et quod fit ac patitur corpus esse, diversa vero virtute, quia faciat deum, quia fiat silvam fore.* (293, 4-8).

están hechos los “materiales corpóreos” (*corporeae materiae*).⁴⁵⁰ Así, el bronce es “más antiguo” (*antiquior*) que la estatua, pero, si bien está desprovisto de forma, sí tiene cualidad. Por eso estos materiales (*materiae*) tienen ellos mismos como principio a la materia (*silva*), que es única (*una*), anterior (*antiquior*) y común (*communis*) a todos ellos. Esta *substantia* previa (*praeiens*), sin cualidad (*sine qualitate*), pasible (*patibilis*) y completamente cambiante (*commutabilis*) es, precisamente, la materia.⁴⁵¹

Ahora bien, inmediatamente Calcidio aclara que los estoicos llaman a esta *silva essentia* y la definen como aquello que subyace a los cuerpos (*quod subiacet*), a partir de lo cual (*ex quo*) y en lo cual (*in quo*) son los cuerpos y aquello que está a la base (*quod subditum*) de los cuerpos y sus cualidades.⁴⁵² Pero, en los dos párrafos siguientes (290 y 291), Calcidio menciona la posición de Zenón y de Crisipo y de muchos otros (*plerique*) que sí trazaron una distinción entre *silva* y *essentia*: mientras que *silva* sería aquello a partir de lo cual se fabrican las cosas, *essentia* sería sólo la “materia prima” (*prima silva*), fundamento último de todo cuanto hay en el mundo. En el párrafo 292, Calcidio se centra en la posición de Zenón, quien caracteriza a esta *essentia* como finita, sustrato (*substantia*), una pero, a la vez, divisible, cambiante aunque incapaz de desaparecer. La insistencia en la absoluta carencia de toda cualidad y forma que se repite una y otra vez en estos párrafos es un elemento importante, ya que será un rasgo compartido por Numenio, aunque con consecuencias un tanto diversas. En el párrafo siguiente (293), Calcidio pasa a la consideración del cuerpo del mundo (*corpus universum*) que, para los estoicos, también es uno (*unum*), limitado (*determinatum*) y un todo (*totum*) que coincide con esta *essentia* que es la *silva prima*, sin cualidad (*sine qualitate*), pasiva (*patibilis*), que cambia pero no perece (*quae vertatur quidem nec intereat tamen neque tota neque partium excidit*).⁴⁵³ El párrafo

⁴⁵⁰ La palabra *materia* en Calcidio significa, no “materia” (esta es la traducción de *silva*), sino “material” o “elemento”. Una lista de todas las apariciones de este término a lo largo del comentario aparece en el “Index rerum” de la edición de Bakhouché (2011: 899).

⁴⁵¹ Cf. párrafo 289 (293, 4-16).

⁴⁵² *quod silvam, simul essentiam appellant hactenus definiunt: ‘Essentia et silva est quod subiacet corpori cuncto, vel ex quo cuncta sunt corpora, vel in quo proveniunt rerum sensibilibus commutationes ipso statu proprio manente, item quod subditum est corporibus qualitates habentibus, ipsum ex natura propria sine qualitate’.* (293, 16-294, 5). Sobre esta cuádruple definición estoica de la materia, cf. Van Winden (1965: 93-96) y Bakhouché (2011: 848, n. 992).

⁴⁵³ Cf. párrafo 293 (295, 15-296, 10).

final dedicado a los estoicos, contiene una crítica a Platón quien, erróneamente e innecesariamente para ellos, ha postulado un modelo de este mundo sensible.⁴⁵⁴

Calcidio comenta que esta doctrina estoica está basada, en parte, en la del propio Platón (en este sentido, los estoicos la habrían “usurpado”), pero, por otro, se diferencia. Precisamente se diferencian puesto que no admiten un principio divino incorpóreo y plantean opiniones impías cuando identifican *deus* y *silva*. Si esto es así, para Calcidio, se deriva una consecuencia inaceptable: que dios sea causa de los males, las vilezas y las obscenidades.⁴⁵⁵ Como veremos, este será también el punto que Numenio, según este testimonio, criticará de la doctrina estoica y que lo acercará a la posición platónica, al menos bajo una de sus interpretaciones.

En efecto, luego de haber expuesto la doctrina de los estoicos y la de los pitagóricos (de esta me ocuparé en la sección siguiente), Calcidio dedica dos párrafos (300-301) a exponer la doctrina de los platónicos. Calcidio divide a los discípulos de Platón, en el párrafo 300, en dos grupos: los primeros, más fieles a la letra del texto platónico que a su espíritu, dicen que la materia es generada; los segundos, en cambio, dicen que es sin generación pero dotada de un alma (*anima praedita*). La necesidad de que la materia posea un alma se desprende del movimiento desordenado al que está sujeta, y al que Platón se refiere en *Timeo* 30a4. Así, la materia antes de ser adornada por dios estaba sometida a un movimiento interno y propio y, por eso, es necesario que sea un viviente y que esté dotada de un alma.⁴⁵⁶ Como esta doctrina aparece también mencionada de modo casi idéntico en el testimonio sobre Numenio, muchos autores ven aquí una coincidencia entre su

⁴⁵⁴ Cf. párrafo 294 (296, 11-16).

⁴⁵⁵ *Haec Stoici de silva deque initiis rerum partim a Platone usurpantes partim commentim sic ut facile sit intellegere nullam eos ne suspicari quidem potuisse divinam virtutem substantiamque carentem corpore cunctis corporibus vel etiam seminibus efficaciorum, proptereaque factum ut opiniones incurrerent impias, deum scilicet hoc esse quod silva sit, vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae, eundemque per silvam meare velut semen per membra genitalia, et omnium quae nascuntur tal originem quam etiam causam fore, non malorum modo sed turpitudinis quoque et obscenitatis, omniaque agere et patim vel pudenda. Cuius opiniones deformitas evidentius detegitur exposita Platonis sententia* (296, 16-297, 6)

⁴⁵⁶ *Superest ipsa nobis ad tractandum Platonis de silva sententia, quam diverse interpretari videntur audiores Platonis. Quippe alii generatam dici ad eo putaverunt verba quaedam potius quam rem secuti, alii vero sine generatione, sed anima praeditam, quando ante illustrationem quoque motu instabili atque inordinato dixerit eam fluctuasse, cum motus intimus genuinusque sit viventium proprius* (301, 21-302, 5).

posición y la de este segundo grupo de platónicos.⁴⁵⁷ Como intentaré mostrar en la sección siguiente, creo que esto no es del todo correcto.

La doctrina platónica de las dos almas del mundo, una buena (*benefica*) y la otra mala (*maligna*), está basada en lo dicho por Platón en *Leyes X*.⁴⁵⁸ Según continúa diciendo el texto, el alma buena proviene de dios (*ex deo*) y el alma mala, de la materia (*ex silva*). La primera es causa de las cosas buenas que hay en el mundo, la otra es causa de los males. De este modo, la materia, por estar dotada de un alma mala, tiene un movimiento desordenado constitutivo y, entonces, debe ser “persuadida”, es decir, ordenada, por la divina sabiduría e inteligencia del dios *opifex* (*divina sapientia intellegentiaque opificis dei*). Y precisamente, dice Calcidio, sólo las cosas animadas y que viven pueden someterse de este modo completo a la persuasión divina (*patientia vero non nisi animantibus vitaque fruentibus adhibeatur*).⁴⁵⁹ Es importante esta última consideración ya que es un punto que marcará una diferencia con la doctrina de Numenio. Como veremos, para él la materia no será persuadida completamente por el dios, sino que opondrá resistencia. Si precisamente el hecho de que la materia posea un alma es lo que posibilita esta sumisión (*patientia*), podemos suponer que la ausencia de dicha identificación entre alma mala y materia en el caso de Numenio podría explicar, a los ojos de Calcidio, que no haya interpretado de modo correcto esta persuasión divina.

Por otra parte, creo que en esta presentación de la doctrina de este segundo grupo de platónicos se advierte cierta ambigüedad en la relación entre la materia y el alma mala: por un lado, el alma mala es aquello de lo que está dotado la materia (*silva anima praedita*) y es lo que hace que ella sea principio del mal y tenga un movimiento desordenado, pero, por otro lado, se dice que el alma mala proviene de la materia (*anima maligna ex silva*). Esta ambigüedad se complejiza aún más si se toma en consideración el pasaje paralelo del parágrafo 297, que forma parte del testimonio sobre Numenio y que analizaré en la próxima sección.

⁴⁵⁷ Cf. Van Winden (1965: 122-123), Bakhouché (2011: 856, n. 1084) y Vimercati (2012: 88-91).

⁴⁵⁸ Cf. *Leyes*, 896e4-6 y 897d1.

⁴⁵⁹ *quoque idem saepe alias duas esse mundi animas dixerit, unam malignam ex silva, alteram beneficam ex deo; existentibus itaque bonis ac malis bona quidem ex anima benefica mundo tribute incommode porro ex silvestri maligna, cum divina sapientia intellegentiaque opificis dei silvae severe atque efficaciter persuaderet praebere cultui atque exornationi suae patientiam, patientia vero non nisi animantibus vitaque fruentibus adhibeatur.* (302, 5-11).

En el párrafo siguiente, se distingue un nuevo grupo de platónicos que, al igual que los del segundo grupo, tampoco consideran que la materia sea generada; sin embargo, estos no admiten que el movimiento desordenado sea imputable a la materia. La materia, puesto que carece de orden y de forma, también debe carecer de movimiento y, en tanto inmóvil, debe ser también inanimada. Así, el movimiento caótico no estaría en ella sino en los cuerpos (*corpora*) y en los materiales (*materiae*) que son los principios (*initia*) y elementos (*elementa*) del mundo. Según esta interpretación, el mal, en consecuencia, no debe ser adjudicado al alma mala de la materia sino que consiste en una falta (*carentia*) de las perfecciones (*virtutes*) de lo divino. Por eso, al igual que en el caso de las virtudes, se define a la materia por medio de nombres con un prefijo negativo: *informitas, inopia, intemperantia*.⁴⁶⁰ Precisamente esta caracterización “negativa” de la materia, mediante la adjudicación de atributos negativos, aparecía al comienzo del fragmento 4a de Numenio; pero, como veremos, para él, a diferencia de este tercer grupo de platónicos, la caracterización negativa de la materia no implica que haya que entender al mal simplemente como una *carentia*.

Así, veremos que la doctrina numeniana coincide en parte con las tres caracterizaciones de la materia sostenidas por estos tres grupos de platónicos, pero creo que debemos esforzarnos por intentar esclarecer las diferencias respecto de ellas, que determinan que Calcidio haya ubicado a Numenio separadamente. Para esto analizaré, a continuación el testimonio sobre Numenio, intentando precisar en qué medida se acerca y en qué medida se aparta de estas otras interpretaciones.

II. 2. 3. El fragmento 52: Numenio y la doctrina pitagórica sobre los principios

Luego de exponer la doctrina aristotélica y estoica sobre la materia y antes de pasar al examen de la posición adoptada por Platón, Calcidio anuncia que se ocupará

⁴⁶⁰ *Nec desunt qui putent inordinatum illum et tumultuarium motum Platonem non in silva, sed in materiis et corporibus iam notasse, quae initia mundi atque elementa censentur. Quippe si est informis et inordinata, nimirum etiam immobilis natura sua, nec immobilis modo, verum etiam incommutabilis – quippe commutationes non silvae accident sed corporibus, in quibus sint qualitates- eodemque pacto etiam exanimis, quando quidem immobilis. Malitiam porro aiunt virtutis esse carentiam, ut informitatem inopiam intemperantiam, proptereaque virtutibus addita orationis parte negativa contra quam virtutes cognominatas fore imprudentiam iniustitiam imperitiam. Haec atque huius modi est dissensio Platoniorum philosophorum* (302, 17-303, 8). Sobre la identificación de los platónicos que habrían sostenido esta doctrina, cf. Van Winden (1965: 124-128) y Bakhouché (2011: 857-858, n. 1097).

de la doctrina de los pitagóricos (*Pythagoricorum dogma*) si bien, de hecho, se refiere explícitamente a Numenio. El testimonio comienza diciendo:

“Y ahora que sea examinada la doctrina de los pitagóricos. Numenio a partir de la enseñanza de Pitágoras, refutando esta doctrina de los estoicos sobre los principios por medio de la doctrina de Pitágoras, con la que –dice– coincide la doctrina platónica, afirma que Pitágoras denominó a dios con el nombre de mónada (*singularitas*) y a la materia con el nombre de díada (*duitas*).”⁴⁶¹

Lo primero que señala el texto es que la doctrina de Numenio proviene “de la enseñanza de Pitágoras” (*ex Pythagorae magisterio*); y aquí Calcidio utiliza el mismo calificativo que había atribuido antes nada menos que a Timeo de Locro (en los párrafos 6 y 50). La coincidencia entre Pitágoras y Platón es señalada por Numenio en su obra *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (fr. 24): según él, una vez depurados los elementos extraños de la doctrina platónica lo que queda no es otra cosa que aquello ya sostenido por Pitágoras. Sin embargo, debemos precisar exactamente en qué puntos Numenio considera que ambas doctrinas coinciden. Un tercer elemento que anuncia aquí Calcidio es que, mediante esta doctrina platónico-pitagórica de los principios, Numenio refuta la doctrina estoica. Como ya he indicado en la primera sección de este Capítulo II, la oposición al estoicismo es el elemento más recurrente en la concepción numeniana acerca de la materia. Y, a continuación, Calcidio refiere cuál es esta doctrina profesada por Numenio: hay dos principios (*initia*): el principio divino, al que llama *singularitas*, y el principio material, al que llama *duitas*.

singularitas = deus / silva = duitas

Esta contraposición ya aparecía en el fragmento 11, que, tal como lo había interpretado, indicaba la mutua relación entre un dios (segundo y tercero) = εἷς y la materia = δυάς; el primero unificaba a la segunda, pero, a su vez, era escindido por ella. Creo que es importante señalar la relación con ese fragmento ya que, en este testimonio de Calcidio, no aparece la tripartición del principio divino y sólo se habla de un *deus*. Si bien algunos intérpretes suelen ver aquí una referencia al primer dios (que

⁴⁶¹ *Nunc iam Pythagoricorum dogma recenseatur. Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis* (fr. 52, 1-6).

también es ἔν, como se dice en el fragmento 19),⁴⁶² considero que este dios = *singularitas*, contrapuesto a la materia = *duitas*, debe ser identificado más bien con el segundo dios.

Pero inmediatamente se establece una diferenciación respecto de esta *duitas* que es la materia. Numenio, según Calcidio:

“dice que esta díada indeterminada no es generada, pero limitada es generada, esto es: antes de haber sido adornada y de haber obtenido forma y orden, era sin nacimiento ni generación, pero una vez adornada e iluminada por el dios ordenador es generada. Y así, puesto que la suerte de la generación es posterior, esto desordenado no generado debe ser comprendido como de la misma edad del dios por el que es ordenado.”⁴⁶³

La díada, entonces, es caracterizada como indeterminada (*indeterminata*), al igual que en el fragmento 4a analizado en la sección anterior se decía que la ὕλη era ἀόριστος. Y esta *duitas indeterminata* es no generada (*minime genitam*), desordenada (*inornata*), sin nacimiento (*sine ortu*) y de la misma edad que dios (*aequaevum deo*).⁴⁶⁴ Por su parte, el otro principio es caracterizado como un dios ordenador (*digestor deus*) por cuya acción la materia es adornada (*exornatam*), iluminada (*illustratam*) y adquiere *forma et ordo*. Así, parecen diferenciarse dos “estados” de la materia: uno previo (*antequam*)⁴⁶⁵ a la acción del principio divino y otro posterior (*fortuna posterior*), que coincide con el “nacimiento” de esta materia generada y limitada (*limitatam generatam esse*). A pesar del vocabulario temporal que domina este pasaje, creo que no hay necesidad de ver aquí una referencia a una generación en el tiempo: esta materia “previa”, coetánea de dios, es la materia en tanto principio: ambos, dios y materia, son *initia* que se ubican en un mismo nivel y, por eso, se dice que son “de la

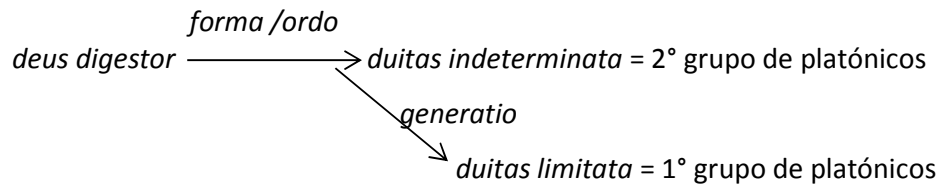
⁴⁶² Cf., por ejemplo, el comentario de Petty a este fragmento (2012: 211). Vimercati (2012: 83) acuerda con la identificación de la *singularitas* con el segundo dios, pero parece acordar con los intérpretes que lo identifican con el alma del mundo.

⁴⁶³ *quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestore deo esse generatam, atque ita, quia generationis sit fortuna posterior, inornatum illud minime generatum aequaevum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat.* (fr. 52, 6-14).

⁴⁶⁴ Esta “contemporaneidad” entre dios y materia es una clara indicación de que se trata del segundo dios y no del primero.

⁴⁶⁵ Si este “antes” (*antequam*) implica una generación temporal es algo que no queda claro, lo cual genera discrepancias entre los intérpretes respecto de si hay en Numenio una lectura literal del *Timeo* o no. Cf. van Winden (1965: 107-108). Para una defensa de la lectura no literal en Numenio, cf. Lisi (1977: 122-123).

misma edad” (*aequaeuum*). A partir de ellos, como se dirá más adelante en este testimonio, se genera el mundo, que, al menos en su aspecto material, puede ser caracterizado como una *díada* determinada y generada. De este modo, Numenio explica la discrepancia entre los dos grupos de los platónicos que Calcidio diferenciará en el parágrafo 300 y que he mencionado brevemente en el apartado anterior. Ambas interpretaciones tendrían su parte de verdad, ya que hay un materia que es generada, sólo que ella depende de una *silva* “previa” inengendrada.



Así, del mismo modo que en los fragmentos 4a y 4b los cuerpos eran materiales por participar en la materia, pero eran sostenidos por un principio incorpóreo, aquí el principio divino es el responsable de ordenar a esta *díada* indeterminada que es la materia, imponerle forma y orden. Podemos suponer, entonces, que esta *díada* generada y limitada son los cuerpos y, principalmente, el cuerpo del mundo.

Sin embargo, parece que no todos los pitagóricos han hecho esta distinción. A continuación, entonces, aparece una crítica a otra corriente del pitagorismo. Dice:

“Pero algunos pitagóricos que no alcanzaron a comprender bien la fuerza de este pensamiento (*vis sententiae*) dicen también que esta *díada* indeterminada y sin medida es fundada a partir de la *mónada* única, que se aparta de su naturaleza monádica y cambia a la condición de *díada* -no [está] bien [comprender] que la *mónada* que era deje de ser, que la *díada* que no era subsista y que la materia se convierta a partir de dios y la *díada* sin medida e indeterminada a partir de la *mónada*; esta opinión no corresponde siquiera a hombres poco instruidos.”⁴⁶⁶

Esta es la crítica a los pitagóricos considerados “monistas”. En efecto, este testimonio de Calcidio nos transmite no sólo la posición “dualista” de Numenio

⁴⁶⁶ *Sed non nullos Pythagoreos vim sententiae non recte assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante -non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur; quae opinio ne mediocriter quidem institutos hominibus competit; (fr. 52, 15-24).*

respecto de la doctrina de los principios sino también, como contrapartida, una crítica a aquellos pitagóricos que, en lugar de entender a la díada (*duitas*) como un segundo principio contrapuesto, la hacen derivar de la mónada o unidad (*singularitas*), a la que entienden como el principio primero y superior del cual la díada depende. Estos dos modos contrapuestos de entender la relación entre lo uno y la díada, que suelen sintetizarse en términos de “monismo” y “dualismo” dividen a los representantes de esta tradición platónico-pitagórica durante los primeros siglos de nuestra era.

En principio, como hemos visto, la posición de Numenio es taxativa: existen dos principios (dios y materia) que están a un mismo nivel, que son “de la misma edad” (*aequaeuum*). Y esta oposición fuerte (*vis sententiae*) es justamente lo que no comprenden correctamente aquellos pitagóricos que consideran que la díada indeterminada depende de la *singularitas*. Si esto fuera así, según Numenio, esta mónada debería abandonar su propia naturaleza, para poder “transformarse” en díada. Este modo de entender el surgimiento de la díada a partir de la mónada es incorrecto, puesto que implica que la *singularitas* deje de ser y que, en su lugar, subsista una díada que en un principio no era y, más aún, que algo se convierta en materia y díada indeterminada a partir de algo que es dios y *singularitas*. Numenio entiende que la absoluta oposición que existe entre ambos principios impide justamente esta interpretación, una opinión a la que no deberían adherir ni las personas de mediocre educación, menos aún los filósofos.

Me detendré brevemente en los posibles candidatos a ser el blanco de estas críticas de Numenio, ya que existen varios testimonios que nos presentan una doctrina semejante: a los relatos de Alejandro Polyhistor y de Sexto Empírico se suman los nombres de Eudoro de Alejandría y Moderato de Gades. Todos ellos, aunque con algunas diferencias, hacen depender a la materia o díada indeterminada de una unidad superior.⁴⁶⁷ El informe de Alejandro, que nos transmite Diógenes Laercio,⁴⁶⁸ afirma simplemente que la unidad o mónada ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$) es principio de todas las cosas y que de ella nace la díada indeterminada ($\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\eta\varsigma\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$); a su vez, de la mónada y la díada surgen los números, de estos, los puntos, luego las líneas, las figuras

⁴⁶⁷ También Plotino pertenece, sin duda, a este grupo ya que según él la díada es aquella primera alteridad que surge a partir de lo uno. Cf. *Enéada* V 1, 5, 7-8 y podría decirse que esta postura “monista” es la que prevalece en el platonismo posterior a Numenio.

⁴⁶⁸ Cf. *Vitae philosophorum* VIII, 24-33.

planas, los sólidos, los cuerpos sensibles y, finalmente, los cuatro elementos. Si bien aquí queda claramente establecido que la díada surge a partir de la mónada, no se especifica la naturaleza de este proceso. En Sexto Empírico,⁴⁶⁹ en cambio, encontramos una doctrina con terminología un poco más específica. Allí se dice que hay dos principios de las cosas que son, la primera mónada (πρώτη μονάς) y la dualidad indeterminada (ἀόριστος δυάς), pero también se aclara que la mónada o bien puede ser pensada según su identidad consigo misma (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς) –y en ese sentido es propiamente mónada-, o bien puede ser añadida a sí misma (ἐπισυντεθεῖσαν ἑαυτῇ) y según la alteridad (καθ' ἑτερότητα) producir como resultado la díada indeterminada. La identidad (αὐτότης) y la alteridad (ἑτερότης) son, entonces, dos aspectos de la mónada y, en virtud de este último, surge la díada. Y el procedimiento mediante el cual se explica este surgimiento es el de combinación (ἐπισύνθεσις).⁴⁷⁰

El sistema de Eudoro de Alejandría, tal como podemos reconstruirlo a partir del testimonio de Simplicio en su *Comentario a la Física*,⁴⁷¹ es bastante más complejo. Por empezar, Eudoro establece una distinción entre un ἄνωπῳ λόγος (un discurso más elevado) y un δεύτερος λόγος (un discurso segundo).⁴⁷² Según el primer λόγος hay que afirmar que lo uno es el principio de todas las cosas (τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων), pero según el segundo λόγος hay dos principios o, más bien, dos elementos (στοιχεῖα): lo uno (τὸ ἓν) y la naturaleza contrapuesta a él (ἐναντία τούτῳ φύσις). Más adelante esta naturaleza contrapuesta es identificada con la díada indeterminada y este segundo uno, que está frente a la díada (ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῆς δυάδι ἀντικείμενον), es llamado μονάς. Por otra parte, se afirma explícitamente que estos dos elementos o, como los llama Simplicio, “principios elementales” (στοιχειώδεις ἀρχαί) surgen a partir del primer uno (στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν), que es llamado aquí ὑπεράνω θεός. Ahora bien, en este testimonio no queda claro si hay que entender a estos elementos como constitutivos inmanentes de todo, por contraposición a lo uno en

⁴⁶⁹ Cf. *Adversus Mathematicos* X 248-284.

⁴⁷⁰ Otros procesos para explicar el surgimiento de la díada a partir de la mónada son la ἐπιπρόσθεσις ἑαυτῇ (adición de sí mismo), la duplicación (διπλασιασμός) y la división o separación (διαχωρισμός), tal como aparecen en Teón de Esmirna. Cf. el comentario de este fragmento en Dörrie-Baltes (1996: 471-472).

⁴⁷¹ Simplicio, *In Phys*, 181, 7-30.

⁴⁷² Cf. el fragmento 12 de Numenio analizado en el Capítulo I donde parece haber una distinción semejante.

tanto principio trascendente⁴⁷³ y, sobre todo, no se explica el modo en que la díada deriva de este primer uno que es el dios superior.

La doctrina de Moderato de Gades es aún más complicada. Por un testimonio del propio Porfirio que conservamos nuevamente a través del *Comentario a la Física* de Simplicio,⁴⁷⁴ sabemos que Moderato hablaba de tres unos:⁴⁷⁵ el primero que está sobre el ser y toda ούσία (ὕπερ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν ούσίαν), el segundo que es lo que verdaderamente es y lo inteligible (τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν) y que se identifica con las ideas, y el tercero que es el principio psíquico (τὸ ψυχικόν) que participa tanto de lo uno como de las ideas. Después de ellos, se encuentra la naturaleza última (τελευταία φύσις) que corresponde al κόσμος sensible y que ya no participa sino que ha sido ordenado conforme al reflejo de aquellos: lo uno y las ideas (κατ'ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθαι). Y, finalmente, está la materia que en el mundo sensible es como una sombra del no-ser que se manifiesta primeramente en la cantidad.⁴⁷⁶ A pesar de lo complicado y oscuro que resulta este pasaje queda claramente establecida una distinción entre la materia que encontramos en el mundo sensible y la cantidad (ποσός y ποσότης) que es una suerte de arquetipo o paradigma de la materia presente en los cuerpos (παράδειγμά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης) y que, como se explica a continuación, tiene lugar según la privación (κατὰ στέρησιν) de las formas (εἶδη) y los λόγοι. La cantidad debe ser entendida aquí como un concepto metafísico que, según los intérpretes, hay que identificar con la díada indeterminada y ubicar en el nivel del segundo uno como un principio secundario y dependiente del primer uno.⁴⁷⁷ Si bien en todos estos textos vemos expuesta una doctrina que en mayor o menor medida podría ajustarse a aquella combatida por Numenio, la posición de Moderato de Gades parece ser la que mejor encaja con la concepción “monista” que critica Numenio.⁴⁷⁸

⁴⁷³ Esta es la interpretación que sostiene Bonazzi (2005: 115-160) a quien hemos seguido en el análisis de este pasaje.

⁴⁷⁴ Simplicio, *In Phys.* 230, 34 - 231, 27.

⁴⁷⁵ Moderato, según este testimonio, afirma que Platón mismo ha sostenido esta doctrina, siguiendo a los pitagóricos. En este caso, no sólo debe considerarse la *Carta II* sino también el *Parménides* de Platón, como ha puesto de manifiesto Dodds (1928: 129-142). Sin embargo, Smith (1993), en su edición de los fragmentos de Porfirio, reconstruye de otro modo este testimonio y tiene una interpretación diferente respecto de qué es lo que puede atribuirse al propio Moderato y qué es lo que Porfirio comenta.

⁴⁷⁶ τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα. (*In Phys.* 231, 4-5).

⁴⁷⁷ Seguimos en esta explicación a Dillon (1977: 346-349).

⁴⁷⁸ Esta es también la conclusión de Frede (1987: 1051-52). Sin embargo, creo importante mencionar que, a pesar de esta aparente discrepancia entre ambos, Numenio y Moderato son puestos en una

Luego de esta crítica a estos pitagóricos que, al igual que el primer grupo de platónicos, considera que la díada es generada, pero que explícitamente dicen que es generada a partir de la mónada,⁴⁷⁹ Numenio se ocupa de establecer cuál es la diferencia entre la doctrina de los estoicos y la de Pitágoras, ya que, como hemos visto, ambos parecen plantear los mismos principios. Dice:

“En fin, los estoicos dicen que la materia es por su propia naturaleza definida y limitada, en cambio Pitágoras dice que es infinita y sin límite; y mientras que estos [los estoicos] piensan que lo que es sin medida por naturaleza no puede ser reconducido a la medida y al orden, Pitágoras piensa que dios solo ha de tener la virtud y el poder de reclamar lo que por naturaleza no se puede hacer; dios puede fácilmente, puesto que es más poderoso y más eminente que toda virtud y de quien la naturaleza misma toma sus fuerzas.”⁴⁸⁰

Los estoicos consideran a la materia, por un lado, como definida y limitada (*definitam et limitatam*), es decir, no realizan esta distinción entre la materia como principio indeterminado, que luego es determinado, sino que, como vimos en la sección anterior, la identifican directamente con el cuerpo del mundo. En cambio, para Pitágoras la materia en tanto principio es *infinita et sine limite* (así como en el fragmento 4a se decía que era ἄπειρος). Pero el argumento que dan los estoicos para sostener su posición es similar al que el propio Numenio esgrimía contra los pitagóricos “monistas”: si Numenio decía que la *singularitas* no podía dejar de ser lo que era y pasar a ser *duitas*, aquí los estoicos sostienen que lo que es sin medida (*immensum*) no puede cambiar su naturaleza y recibir *modus* y *ordo*. Sin embargo, Numenio contrarresta este argumento señalando que precisamente dios tiene la

misma línea de interpretación por Longino en el prólogo de su obra *Περὶ τέλους* citada por Porfirio en su *Vida de Plotino* (20, 70–76). Allí Longino alaba a Plotino justamente diciendo que expuso los principios pitagóricos y platónicos con más claridad y precisión que sus predecesores, entre los cuales se mencionan a Numenio y a Moderato. Estas palabras de Longino parecen más bien marcar una cierta continuidad entre el pensamiento de ambos.

⁴⁷⁹ Por este motivo estos pitagóricos están completamente equivocados. En cambio, Numenio acuerda, al menos en parte, con el primer grupo de platónicos, cuando dicen que hay una materia generada. Para Numenio, como vimos, también hay una materia generada, pero que se genera, no de la mónada, sino a partir de la acción de la mónada sobre una díada indeterminada preexistente. La díada determinada se genera, así, de una díada indeterminada previa.

⁴⁸⁰ *denique Stoicos definitam et limitatam silvam esse natura propria, Pythagoram vero infinitam et sine limite dicere, cumque illi quod natura sit immensum non posse ad modum atque ordinem redigi censeant, Pythagoram solius hanc dei fore virtutem ac potentiam asserere ut quod natura efficere nequeat, deus facile possit, ut qui sit omni virtute potentior atque praestantior, et a quo natura ipsa vires mutuetur.* (fr. 52, 24-32).

potentia para hacer fácilmente aquello que por naturaleza es imposible. De hecho, la naturaleza toma su “fuerza” (*vis*) de este poder divino, que es más poderoso y superior (*potentior atque praestantior*);⁴⁸¹ esta prioridad y trascendencia divina es algo que un estoico, por supuesto, no aceptaría. Pero, dejando esto de lado y volviendo a la crítica de Numenio a los pitagóricos monistas, uno podría preguntarse por qué, si la *singularitas* es este dios onnipotente, no puede generar una naturaleza contraria sin por ello cambiar y dejar de ser lo que es. Se podría aducir, sin embargo, que en el argumento estoico se niega que la *díada* pueda cambiar de ilimitada a limitada y, en cambio, los pitagóricos monistas sostienen que es la *mónada* la que cambia para dar paso a la *díada*. Para Numenio, lo primero sería posible gracias a esta *potentia* divina, pero lo segundo, no, puesto que justamente implicaría la destrucción de dicha *virtus*.

En el párrafo siguiente, Numenio continúa con su caracterización de la materia por contraposición a la doctrina estoica. Dice :

“Así pues, Pitágoras -dice Numenio- también piensa que la materia es fluida y sin cualidad pero no, sin embargo, como los estoicos, de naturaleza intermedia entre lo próximo a los bienes y males, a lo que estos [los estoicos] llaman ‘género indiferente’, sino completamente perjudicial (*plane noxia*). Puesto que dios, como también le parece a Platón, es principio y causa de los bienes, la materia, de los males y, en cambio, lo que es a partir de la forma y la materia, [es] indiferente: por lo tanto, no [es] la materia sino el mundo, que es moderado a partir de la bondad de la forma y la maldad de la materia; en fin, ha sido producido a partir de la providencia y la necesidad según las máximas de los antiguos teólogos.”⁴⁸²

La materia, como ya se había dicho en el fragmento 11 y se repetía en las imágenes marítimas de los fragmentos 18 y 3, es *fluida* y, al igual que para los estoicos, ella carece de cualidad (*sine qualitate*). Sin embargo, que carezca de cualidad no quiere decir que sea un género indiferente (*indifferens*), es decir, una naturaleza intermedia entre el bien y el mal, como lo es para los estoicos. Para Numenio la materia es

⁴⁸¹ Cf. Van Winden (1965: 109), quien muestra cómo este mismo argumento es atribuido a los judíos en el párrafo 278 para mostrar que Dios, cuando crea, no recibe la materia de ninguna otra parte, a diferencia de la naturaleza que recibe su materia de Dios.

⁴⁸² *Igitur Pythagoras quoque, inquit Numenius, fluidam et sine qualitate silvam esse censet nec tamen, ut Stoici, naturae mediae interque bonorum malorumque viciniam, quod genus illi appellant indifferens, sed plane noxiam. Deum quippe esse –ut etiam Platoni videtur– initium et causam bonorum, silvam malorum, at vero quod ex specie silvae sit, indifferens, non ergo silvam, sed mundum ex speciei bonitate silvaeque malitia temperatum; denique ex providentia et necessitate progenitum veterum theologorum scitis haberi.* (fr. 52, 33-43).

completamente perjudicial (*plane noxia*). El principal punto de la crítica de Numenio a los estoicos, que se repite a continuación en el texto (líneas 44 a 75), parece ser el derivar del carácter carente de cualidad de la materia el hecho de que no sea ni buena ni mala, es decir, indiferente. Para Numenio, en cambio, una cosa no se sigue de la otra: la materia es sin cualidad y a la vez mala. Creo que la única manera de conciliar estas dos características es no ver en la maldad de la materia un atributo que la cualifica sino una característica esencial (así como la bondad respecto de dios).

Y este punto de discrepancia con el estoicismo es a su vez un punto de coincidencia con Platón, quien al igual que Pitágoras y Numenio, considera que dios es causa y principio de los bienes y la materia de los males (*deus ... initium et causa bonorum, silva malorum*).⁴⁸³ Esta correspondencia axiológica de ambos principios está muy marcada en los fragmentos de Numenio, donde el segundo dios es bueno y principio de lo bueno y lo bello en el mundo y, a su vez, deriva su bondad del primer dios que, por eso, es τὸ ἀγαθόν y αὐτοάγαθον. Sin embargo, la caracterización de la materia como mala y como causa de los males es una novedad de este testimonio de Calcidio, ya que no aparece en ninguno de los fragmentos.⁴⁸⁴

Por último, y nuevamente en contraposición a la doctrina estoica, Numenio afirma que el mundo (*mundus*) es justamente lo indiferente (*indifferens*), pero no, como para los estoicos, porque no es ni bueno ni malo, sino porque es bueno y malo, dado que está compuesto, “temperado” o “moderado” (*temperatus*), a partir de la bondad de la forma (*species*) impuesta por dios y de la maldad de la materia o, para decirlo en los términos de los antiguos teólogos, es producido a partir de la providencia (*providentia*) y la necesidad (*necessitas*).⁴⁸⁵ Así, el mundo en lugar de ser una unidad (tal como lo era para los estoicos, puesto que coincidía con la *silva*) es una suerte de reunión de dos órdenes: uno derivado del principio material y otro del principio divino. Aquello derivado de dios es identificado con la bondad y con la forma,

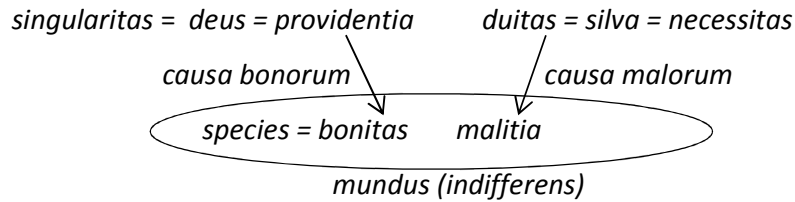
⁴⁸³ Volveré más adelante sobre esta coincidencia con la doctrina platónica, que aquí es simplemente mencionada, pero que luego será desarrollada.

⁴⁸⁴ Sin embargo, que la maldad proviene de la materia es algo que aparece en un testimonio de Jámblico (fr. 43) que analizaremos en la segunda sección del Capítulo III.

⁴⁸⁵ “Theologos vocat Moysen, Orpheum, Pythagoram, Pherecydem, Homerum”: Leemans (1937: 93, n. 6). Van Winden (1965: 105 y 111) añade a Hesíodo. Petty (2012: 214), por su parte, los relaciona con lo dicho en el fragmento 1a. La dupla *voũc* y *ἀνάγκη* se encuentra además en el *Timeo* de Platón (47e4-5 y 48a1) y reaparecerá sobre el final de este testimonio de Calcidio.

aquello derivado de la materia es identificado con el mal y, aunque no se diga explícitamente, con lo corpóreo.

Podemos ordenar en el siguiente cuadro estas correspondencias terminológicas entre los principios y su producto, el mundo.



El siguiente párrafo, se ocupa del punto central de la crítica a la posición estoica que, según Numenio, no puede precisamente dar cuenta de la existencia del mal. Dice:

“Así pues, que la materia es informe y carente de cualidad tanto los estoicos cuanto Pitágoras lo consienten; pero Pitágoras [dice] también [que es] mala, los estoicos [que es] ni buena ni mala. Por eso, como algunos, encontrándose los males en el curso del camino, son interrogados: ‘¿de dónde, pues, [vienen] los males?’, [dicen] que son causados por la perversidad que ha de ser la simiente de los males. Pero no explican todavía de dónde [viene] la perversidad misma, puesto que entre ellos los principios de las cosas son dos: dios y materia: dios, bien sumo y sobresaliente, la materia -como piensan- ni bien ni mal. En cambio Pitágoras no teme asistir a la verdad aunque con aseveraciones asombrosas y que van contra la opinión de los hombres. Él dice que, al existir la providencia, también necesariamente subsisten los males, a causa de que existe la materia, y al mismo tiempo está dotada de maldad. Porque, si el mundo [es] a partir de la materia, sin duda está hecho de una naturaleza maligna que existe antes”.⁴⁸⁶

Nuevamente, la base del acuerdo entre Pitágoras y los estoicos (que la materia es sin forma y sin cualidad) se rompe cuando estos últimos deducen, de esta carencia

⁴⁸⁶ *Silvam igitur informem et carentem qualitate tam Stoici quam Pythagoras consentiunt, sed Pythagoras malignam quoque, Stoici nec bonam nec malam. Dehinc, tamquam in progressu viae malis aliquot obuiis, perrogati: «unde igitur mala?», perversitatem seminarium malorum [fore] causati sunt. Nec expediunt adhuc unde ipsa perversitas, cum iuxta illos duo sint initia rerum, deus et silva, deus summum et praececellens bonum, silva, ut censent, nec bonum nec malum. Sed Pythagoras assistere veritati miris licet et contra opinionem hominum operantibus asseverationibus non veretur; qui ait existente providentia mala quoque necessario substituisse, propterea quod silva sit et eadem sit malitia praedita. Quod si mundus ex silva, certe factus est de existente olim natura maligna (fr. 52, 44-59).*

de cualidad, que la materia no debe ser identificada ni con el bien ni con el mal. Así, son incapaces de responder a la pregunta “*unde mala?*”,⁴⁸⁷ porque no admiten que la materia sea el origen del mal y, si lo adjudican a una *perversitas*, aún tienen que responder de dónde proviene esa perversidad. Si ninguno de los dos principios a partir de los cuales se conforma el mundo es causa del mal, entonces no tienen modo de explicar su existencia, que, para Numenio, parece ser un hecho. La doctrina de Pitágoras, en cambio, aun cuando va en contra de la opinión de la mayoría, atribuye el mal a la materia, puesto que su naturaleza maligna (*natura maligna*) es principio del mal que hay en el mundo y, por eso, se dice que “existe anteriormente” (*existens olim*).⁴⁸⁸

Calcidio, a continuación, menciona quiénes coinciden con este punto de la doctrina pitagórica. Dice:

“Y por esto Numenio alaba a Heráclito cuando censura a Homero, quien ha deseado la destrucción y devastación de los males de la vida, porque no comprendía que le parecía bien que el mundo fuera destruido, si ciertamente la materia, que es fuente de los males, era exterminada. También Numenio alaba a Platón, porque postula dos almas del mundo, una muy beneficiosa y la otra maligna, es decir, la materia, que, aunque fluya sin orden, sin embargo, puesto que se mueve con un movimiento interior y propio, es necesario que viva y que sea vivificada por un alma, según la ley de todas las cosas que se mueven con un movimiento originario (*genuinus*). Ciertamente (*quidem*) también ella es creadora y protectora de la parte pasible del alma, en la que hay algo corpóreo y mortal y semejante al cuerpo, así como la parte racional del alma tiene por responsable a la razón y a dios. Por otra parte (*porro*), este mundo está hecho a partir de dios y la materia.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Cf. también la *Enéada* I 8 de Plotino que se titula precisamente Πόθεν τὰ κακά (*Vida de Plotino* 24, 32).

⁴⁸⁸ No creo que aquí se esté aludiendo a una maldad anterior a la materia (que será identificada más adelante con el alma mala), como proponen Bakhouché (2011: 853-854, n. 1054) y Vimercati (2012: 90).

⁴⁸⁹ *propterea que Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum, qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae, quod non intellexeret mundum sibi deleri placere, siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur. Platonemque idem Numenius laudat quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu movetur; quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus.* (fr. 52, 59-75).

Numenio está de acuerdo con la crítica que Heráclito le hace a Homero:⁴⁹⁰ desear la desaparición de los males del mundo es desear su destrucción, puesto que implicaría eliminar a la materia que es uno de los principios que lo conforma. Pero más interesante aún es el acuerdo que se plantea con la doctrina platónica (sostenida por el segundo grupo de platónicos que Calcidio diferenciará en el párrafo 300 y que analizamos en la sección anterior) que postula dos almas: una muy buena (*una beneficentissima*) y la otra mala (*maligna altera*). La referencia aquí, como ya he adelantado, es al Libro X de *Leyes* donde Platón distingue un alma benéfica que conduce al mundo del mejor modo y un alma mala que, de guiar el movimiento del cosmos, lo haría de manera alocada (*μανικῶς*) y sin orden (*ἀτάκτως*).⁴⁹¹ Y Numenio asocia a esta alma mala con la materia (*scilicet silva*) de la que él venía hablando.⁴⁹²

Esta correspondencia es importante, porque creo que no hay que leer en este pasaje como si esta doctrina de las dos almas fuera sostenida aquí por Numenio.⁴⁹³ Más bien considero que en este pasaje él está planteando un acuerdo entre sus dos principios, dios y materia, y las dos almas postuladas por Platón. El acuerdo está dado, en contraposición a la doctrina estoica, por el hecho de que en ambos casos hay un principio del bien y un principio del mal. Y, de hecho, lo que sigue de este párrafo puede ser leído como un intento por explicar por qué Platón ha dicho que este principio del mal es un alma o está dotado de un alma (algo con lo que Numenio no necesariamente está de acuerdo).

⁴⁹⁰ Para esta referencia de Heráclito a Homero, cf. Van Winden (1965: 113).

⁴⁹¹ Cf. *Leyes*, 896e4-6 y 897d1.

⁴⁹² Sigo aquí la edición de Waszink (1962: 299), con la que acuerda Van Winden (1965: 113), pero de la que se aparta Bakhouché (2011: 854, n. 1057) siguiendo la conjetura de Theiler (1955: 74) ya propuesta antes por Beutler (1940: 673), que lee aquí: *scilicet silvae*. Esta variación del texto de la tradición manuscrita se adopta porque se interpreta que aquí Numenio habla de un alma mala que es el alma “de la materia”, tal como el segundo grupo de platónicos mencionados en el párrafo 300 afirmaba que la materia estaba dotada de un alma (*silva anima praedita*). Como intentaré mostrar a continuación, esta conjetura no sólo es innecesaria sino que impide entender el pasaje correctamente.

⁴⁹³ Así lo interpretan, en general, quienes se han ocupado de este pasaje. Por ejemplo, Dörrie-Baltes (1996: 162-173) ubica este testimonio (el 121.2 en su numeración) junto con el pasaje de Plutarco, *De Iside et Osiride* 369B-D (testimonio 121.1, en su numeración) bajo el título “Die Prinzipien göttliche Seele – unvernünftige Seele”. Si mi lectura es adecuada y la doctrina de las dos almas es atribuida aquí a Platón pero no es sostenida por Numenio, entonces este fragmento de Numenio debió haber sido ubicado como testimonio 119, bajo el título “Die Prinzipien Gott – Materie” o como testimonio 120, bajo el título “Die Prinzipien Eines – Unbegrenzte Zweiheit”.

La materia, como ya se dijo en el párrafo anterior y aquí se repite, es *fluida* y este “flujo” es caracterizado como un *motus intimo porprioque* que la mueve.⁴⁹⁴ Como todo lo que se mueve a sí mismo, con un *motus genuinus*, debe tener un alma que sea el principio de ese movimiento interno, entonces de este modo se explica que Platón, en la interpretación de Numenio, haya postulado un alma mala, en virtud de su identificación previa de la materia con el movimiento desordenado (*incondite*).⁴⁹⁵

Ahora bien, aquí se observa nuevamente una ambigüedad entre una identificación entre materia y alma mala y la referencia al alma mala como aquello de lo que está dotada la materia y que explica su movimiento desordenado.⁴⁹⁶ Si sumamos esta nueva ambigüedad a aquella otra ya observada en el párrafo 300, en la presentación de la doctrina del segundo grupo de platónicos, resulta que el alma mala puede ser: 1) aquello de lo que está dotada la materia (*silva anima praedita / anima maligna scilicet silvae*), 2) aquello que se identifica con la materia (*anima maligna scilicet silva*) o 3) aquello que proviene de la materia (*anima maligna ex silva*). Es difícil determinar si, efectivamente, estas tres caracterizaciones eran diferenciadas por Numenio o por Calcidio al exponer esta doctrina platónica.⁴⁹⁷ Por lo pronto, mi intención es mostrar que, en cualquier caso, la postulación de un alma mala es algo que Numenio atribuye a Platón y no algo que él mismo sostiene.

El pasaje continua señalando otro punto en el que, creo, Numenio acuerda con Platón: la materia, en efecto (el *quidem* marcaría aceptación), es *auxilium et patrona* de la parte pasible del alma, que está relacionada con lo material, mortal y corpóreo. Por su parte, dios y su ratio (*ratio ac deus*) es el *auctor* de la parte racional del alma. Numenio, según Calcidio, coincidiría con Platón en que estos principios de lo bueno y

⁴⁹⁴ Dado que se utiliza aquí la misma expresión que en el párrafo 300 (302, 4-5), podemos suponer que Calcidio ha tomado de Numenio esta caracterización (que este último atribuye a Platón y el primero sólo a algunos intérpretes de Platón) de la materia como dotada de un alma mala que la mueve de modo desordenado. Pero esto no quiere decir que Calcidio se la atribuya al propio Numenio o que la posición de Numenio coincida con la de este segundo grupo de platónicos, tal como interpreta Vimercati (2012: 90-91).

⁴⁹⁵ Cf. *Timeo* 30a, que es el pasaje que está en la base de esta caracterización numeniana de la materia como un movimiento desordenado.

⁴⁹⁶ Esta ambigüedad es lo que habilita la doble lectura *scilicet silva / scilicet silvae*.

⁴⁹⁷ Van Winden (1965: 118) distingue sólo dos de estas tres caracterizaciones (precisamente porque la tercera no se encuentra aquí sino en el párrafo 300) y señala que a lo largo de este testimonio se advierte una identificación entre *silva* y *silvae anima*

de lo malo son también principios de cada una de estas “partes” del alma.⁴⁹⁸ Sin embargo, esto no quiere decir que para Numenio ellos mismos sean dos almas o posean dos almas. La afirmación de un alma buena y una mala, por lo tanto, sería más bien una doctrina que Numenio atribuye a Platón y que se correspondería con la suya propia sólo en tanto el alma buena y el alma mala de las que habló Platón son principios del bien y del mal, al igual que sus principios: dios y materia.

Creo que esta interpretación puede confirmarse si se atiende a lo dicho al final del párrafo: *Porro ex deo et silva factus est iste mundus*. Podría parecer que se trata de una mera repetición, pero considero, más bien, que estas palabras deben ser interpretadas como una reafirmación que Numenio hace de su propia doctrina. El *porro* incluso podría estar indicando un cierto contraste con lo dicho anteriormente.⁴⁹⁹ si bien hay razones que justifican que Platón haya identificado al principio del mal con un alma mala (a causa de su movimiento y por ser productora de la parte pasible del alma), por otra parte (*porro*) el mundo está hecho a partir de dios y la materia; esos son, según él, los verdaderos principios y no las dos almas postuladas por Platón.

En el párrafo siguiente se siguen explicitando los paralelos con la doctrina platónica. Dice el texto:

“Así pues, según Platón los bienes (*bona*) son dados al mundo por la bondad (*liberalitas*) de dios, como de un padre, en cambio los males (*mala*) se le adhieren por la deficiencia (*vitium*) de la materia, como de una madre. Por esta razón, es posible comprender que los estoicos digan en vano que la perversidad (*perversitas*) proviene no sé de qué, cuando dicen que [los males] provienen del movimiento de las estrellas. Ahora bien, las estrellas son cuerpos y fuegos celestiales, ciertamente la materia es nodriza de todos los cuerpos, de modo que también [los cuerpos], a los que turba el movimiento de los astros de modo poco útil y desfavorablemente, parecen extraer su origen de la materia, en la que hay mucha inmoderación, impetuosidad imprudente, azar y presunción que es agitada a placer. Y así, si dios la ha corregido, como Platón dice en el *Timeo*: ‘y la ha reconducido desde la agitación desordenada y turbulenta hacia orden’, ciertamente su

⁴⁹⁸ Incluso, como veremos, esta coincidencia puede ser puesta en duda. En efecto, la doctrina de Numenio parece haber sido más fuerte que esta que aquí él le atribuye a Platón. En el capítulo III me ocuparé de analizar un testimonio de Porfirio (frag. 44), que nos dice que para Numenio no tenemos un alma bipartita sino dos almas. Ese texto se suele analizar en correspondencia con este, pero sin hacer demasiado hincapié en la gran diferencia que hay entre ambos. Cf., por ejemplo, van Winden (1965: 114) y Phillips (2002: 238).

⁴⁹⁹ Sobre este valor de *porro*, cf. OLD (1982: 1406 col.3: 6.c).

inmoderación confusa la tenía de algún modo a causa del azar y la fortuna desfavorable y no a partir de los planes saludables de la providencia.”⁵⁰⁰

Lo primero que se marca es, nuevamente, la coincidencia con Platón. Pero ya no se alude a la doctrina de las dos almas, sino que se habla de dios, que, como un padre, es el responsable de los bienes que hay en el mundo, y de la materia que, cual una madre, es causa de los males.⁵⁰¹ Esta consideración axiológica de los principios ya había aparecido, para contraponer la doctrina de Pitágoras a la de los estoicos. Y en este párrafo nuevamente se insistirá en la imposibilidad de los estoicos de explicar el mal. Como ya se había dicho, ellos aluden una cierta *perversitas* que, según se aclara aquí, provendría del movimiento de las estrellas (*ex motu stellarum*).⁵⁰² Ahora bien, como las estrellas son cuerpos y todo cuerpo depende de la materia (que es su *nutrix*)⁵⁰³, llegamos así a la conclusión de que es la materia la causa de este movimiento desfavorable de los astros en el que los estoicos verían el origen del mal.

La caracterización de la materia que sigue repite ideas ya presentes en este testimonio: la materia está ligada al azar (*casus*), es inmoderada, impetuosa, imprudente y presuntuosa.⁵⁰⁴ Numenio cita aquí al *Timeo*,⁵⁰⁵ para mostrar que esta inmoderación y desorden de la materia proviene del azar y no del dios providente. Y

⁵⁰⁰ *Igitur iuxta Platonem mundo bona sua dei tamquam patris liberalitate collata sunt, mala vero matris silvae vitio cohaeserunt. Qua ratione intellegi datur Stoicos frustra causari nescio quam perversitatem, cum quae proveniunt ex motu stellarum provenire dicantur. Stellae porro corpora sunt ignesque caelites, omnium quippe corporum silva nutrix, ut etiam quae sidereus motus minus utiliter et improspere turbat originem trahere videantur ex silva, in qua est multa intemperies improvidus impetus et casus atque ut libet exagitata praesumptio. Itaque si deus eam correxit, ut in Timaeo loquitur Plato, «redegitque in ordinem ex incondita et turbulenta iactatione», certe confusa haec intemperies eius casu quodam et improspere sorte habebatur nec ex providentiae consultis salubribus. (fr. 52, 76-87).*

⁵⁰¹ Esta identificación de cada uno de estos principios con un padre y una madre aparece en *Timeo* 50d2 (τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ), aunque allí no se dice que uno sea principio del bien y el otro del mal. Esta consideración axiológica sí se encuentra, en cambio, en el *Político* 273b6-c1.

⁵⁰² Sobre las referencias similares a esta doctrina estoica, cf. Van Winden (1965: 115-116).

⁵⁰³ Una nueva referencia a la τιθήνη de *Timeo* 49a6.

⁵⁰⁴ El estilo particular de estos pasajes, que contrasta con el vocabulario propio de Calcidio a lo largo del comentario, ha llevado a pensar que este testimonio sería una traducción bastante literal de lo dicho por Numenio. Además, el uso frecuente de la *oratio obliqua* y la mención explícita de su nombre cuatro veces en estos párrafos serían razones adicionales para suponer que Calcidio está siguiendo de cerca el texto numeniano. Cf. Van Winden (1965: 104-105). Sin embargo, creo que puede verse una fuerte injerencia de Calcidio, sobre todo en la composición de este testimonio por contraste con las doctrinas estoica y platónica que lo preceden y le siguen. Creo que la conclusión de Van Winden (1965: 121) de que este pasaje sobre Pitágoras está “actually copied from Numenius” debe ser matizada.

⁵⁰⁵ Numenio se refiere aquí a *Timeo* 30a5 donde se dice que dios conduce aquello que se movía desordenadamente, desde el desorden hacia el orden (εις τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας). Según Van Winden (1965: 117), la frase *ut in Timaeo loquitur Plato* sería una prueba más de que aquí Calcidio está citando a Numenio, ya que no tendría mucho sentido que él dijera esto en el marco de un comentario a este diálogo.

Tal vez podría verse en estas líneas una explicación alternativa del movimiento de la materia, que no necesariamente debe provenir de un alma sino que puede producirse por azar.

Numenio extrae una conclusión de lo dicho anteriormente. Si dios ha producido el orden a partir del desorden y, por lo tanto, él no es responsable de ese desorden que lo precede, entonces ese desorden previo tiene una cierta consistencia y no es una mera privación. Por eso dice:

“Por lo tanto, para Pitágoras el alma de la materia no es sin alguna sustancia, como muchos creen, y se opone a la providencia deseando atacar sus planes con las fuerzas de su maldad. Pero la providencia ciertamente es la obra y la actividad de dios (*dei opus et officium*), en cambio, la temeridad ciega y fortuita [proviene] del linaje de la materia, de modo que es evidente para Pitágoras que por la unión de dios y materia, e igualmente de providencia y suerte, está construida la masa (*moles*) de toda cosa. Pero, después de que el adorno ha sobrevenido a la materia, ciertamente ella misma es hecha madre de los dioses corpóreos y nacidos, incluso su suerte es feliz en gran parte; con todo, no totalmente y en todas partes, puesto que su deficiencia (*vitium*) natural no podía ser eliminada absolutamente.”⁵⁰⁶

La materia no es, como para Aristóteles, una mera potencialidad, una δύναμις,⁵⁰⁷ sino que tiene una *sustantia* y ejerce una verdadera oposición a la *providentia* divina. Numenio identifica esta *providentia* con la obra y la actividad de dios (*dei opus et officium*) y, como contrapartida, a la *temeritas* con aquello que proviene de la *prosapia* de la materia.⁵⁰⁸ Ahora bien, aunque es cierto que es a partir

⁵⁰⁶ *Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur, et adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus; sed providentia quidem est dei opus et officium, caeca vero fortuitaque temeritas ex prosapia silvae, ut sit evidens iuxta Pythagoram dei silvaeque, item providentiae fortunaequae coetu cuncate rei molem esse constructam, sed postquam silvae ornatus accesserit, ipsam quidem matrem esse factam corporeorum et nativorum deorum, fortunam vero eius prosperam esse magna ex parte, non tamen usque quaque, quoniam naturale vitium limari omnino nequiret.* (fr. 52, 87-104). La referencia a la *silvae anima* que aparece al comienzo de este pasaje podría ser un elemento en contra de la interpretación que he propuesto. Pero, como dice Van WInden (1965: 118), a esta altura del testimonio es posible que, sobre la base de la identificación entre *silva* y *silvae anima* hecha para mostrar el acuerdo entre la doctrina de Platón y la de Pitágoras en el párrafo anterior, haya que entender la expresión *silvae anima neque est sine ulla substantia* como idéntica a *silva non est sine ulla substantia*.

⁵⁰⁷ El propio Calcidio había dicho, en el párrafo 288 (292, 21-293, 1), que para Aristóteles *silva quam ait ex natura nullam habere substantiam*, en directa oposición con la doctrina de Numenio que aquí se expone.

⁵⁰⁸ Es interesante que aquí a la providencia no se oponga la necesidad, como sí ocurrirá en el párrafo siguiente, sino el azar y la *fortuna*.

de la unión de estos dos principios, dios y materia, que se produce la conformación material (*moles*) de todas las cosas, esto no quiere decir que este ordenamiento de la materia sea completo. Por el contrario, la deficiencia (*vitium*) permanece y, como Numenio dirá más adelante, esto explica que haya mal en el mundo. De este modo, si bien se habla aquí de una unión (*coetus*) entre dios y la materia, creo que es importante resaltar que el producto de esa interacción, de ese contacto entre los dos principios, no es una completa unidad, sino un mundo que mantiene la duplicidad que debe a su origen doble.

Pero aquí se agrega, además, que la materia, una vez que ha sido ordenada, es incluso la madre de los dioses corpóreos y generados (*mater corporeorum et nativorum deorum*), una clara alusión a los astros, los planetas y las estrellas que en *Timeo* 40d5 Platón llama “dioses visibles” (θεοί ὄρατοί). En tanto es ordenada por el dios y se vuelve madre de los astros y del mundo, la materia es *prospera*, pero nunca completamente porque este ordenamiento nunca es total y su deficiencia (*vitium*) persiste.

El último párrafo que cierra este testimonio sobre Numenio, insiste sobre esta idea que ya estaba presente en la crítica de Heráclito a Homero: el componente material no puede desaparecer nunca completamente. Dice Numenio:

“Y así dios adornaba (*comebat*) a la materia con su magnífica virtud y de todas maneras corregía sus deficiencias (*vitia*), sin destruirlas, para que la naturaleza material no pereciera completamente, y, por otra parte, no permitiéndole extenderse y dilatarse por todas partes. Pero como permaneciendo su naturaleza puede ser llevada desde un estado desgraciado hacia la felicidad (*prosperitas*) y ser cambiada, uniendo orden a la confusión desordenada, medida a la desmesura y adorno a la fealdad, [dios] convierte su estado todo, iluminándola y adornándola. Finalmente, Numenio niega –y niega correctamente– que se encuentre entre las cosas generadas una suerte totalmente y en todas partes inmune a los defectos, ni en las artes de los hombres, ni en la naturaleza, ni en los cuerpos de los animales, ni incluso en los árboles o las plantas, ni en los frutos, ni en la fila del aire, ni en el curso del agua, ni siquiera en el mismo cielo, y en cualquier lugar que mezcle a la providencia con una especie de deshonra (*piaculum*), por así decirlo, de una naturaleza inferior.”⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ *Deus itaque silvam magnifica virtute comebat vitiaque eius omnifariam corrigebat non interficiens, ne natura silvestris funditus interiret, nec vero permittens porrigi dilatarique passim; sed ut manente natura quae ex incommodo habitu ad prosperitatem devocari commutarique possit, ordinem inordinatae confusioni, modum immoderationi et cultum foeditati coniungens totum statum eius illustrando atque*

La imposición de orden a la materia por parte de dios es sólo parcial. Así, el producto generado tiene un orden y un límite y esta díada que es la materia (contra lo que decían los estoicos) sí puede ser llevada del desorden al orden, de la desmesura a la medida, de la fealdad a la belleza, de la oscuridad a la luz; pero, de todos modos, permanecerá su naturaleza (*manente natura*). Calcidio acuerda con Numenio en que este defecto (*vitium*), producto de la acción del principio material en la conformación del cosmos, permanece en todos los órdenes. La lista exhaustiva que nos aporta este texto incluye no sólo el ámbito humano, sino de la naturaleza en general: animales, plantas y elementos, y el ámbito celeste.

La idea de la mezcla de la *providentia* con esta naturaleza inferior (*deterior natura*) también es importante puesto que reaparece en dos testimonios presentes en el *In Timaeum* de Proclo (frags. 50 y 51). En el primero de ellos (*In Timaeum* III 196.12-19), Proclo nos dice que para Numenio los actos y las potencias de los dioses que gobiernan la generación están mezclados con la materia.⁵¹⁰ El segundo (*In Timaeum* II 9.4-5) simplemente señala que para Numenio todos los elementos son mezclados y nada es simple.⁵¹¹ Todo lo que se da en el mundo comporta una mezcla, ya que es el resultado de esta dupla de principios. Sin embargo, esta “mezcla” no implica una indistinción (no es el ὁμοῦ πάντα que Aristóteles atribuye a Anaxágoras en *Física* I 4, 187a30), sino que siempre es posible diferenciar, en el mundo conformado de este modo, qué componentes responden a la acción de uno u otro principio.

La caracterización de la materia que cierra este testimonio parece no estar muy a tono con esta caracterización “positiva” que recorre todo este testimonio. En efecto,

exornando convertit. Denique negat inveniri Numenius –et recte negat– immunem a vitiis usque quaque generatorum fortunam, non in artibus hominum, non in natura, non in corporibus animalium, nec vero in arboribus aut stirpibus, non in frugibus, non in aeris serie nec in aquae tractu, nec in ipso quidem caelo, ubique miscente se providentiae deterioris naturae quasi quodam piaculo. (fr. 52, 105-121).

⁵¹⁰ Περὶ δὲ ἀπάντων τῶν κατευθυνόντων τὴν γένεσιν θεῶν λέγωμεν, ὡς οὔτε τὴν οὐσίαν ἔχουσι τῇ ὕλῃ συμμεμιγμένην, καθάπερ φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶ (οὐδὲν γὰρ δύνον κατὰ τῆς ὕλης νῶ καὶ φρονήσει δύναται διοικεῖν οὐδὲ κυρίως ἐστὶ ποιητικὸν αἴτιον, ἀλλ’ ὄργανον ἐτέρου τινός), οὔτε τὴν μὲν οὐσίαν ἔχουσιν ἀμιγῆ πρὸς τὴν ὕλην, τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμεμιγμένας πρὸς αὐτήν, ὡς οἱ περὶ Νουμήνιον λέγουσιν. Νουμήνιος μὲν οὖν πάντα μεμιχθαι οἰόμενος οὐδὲν οἶεται εἶναι ἀπλοῦν. ὁ δὲ Πλάτων καὶ τὴν μίξιν αὐτῶν οἶδεν καὶ ἐκάστου τὴν φύσιν ἰδίᾳ παραδίδωσιν, ἐκ τῶν σχημάτων τὰ στοιχεῖα πλάττων. (fr. 50).

⁵¹¹ Νουμήνιος μὲν οὖν πάντα μεμιχθαι οἰόμενος οὐδὲν οἶεται εἶναι ἀπλοῦν. (fr. 51).

Numenio aquí propone un método de ἀφαίρεσις para representarse mentalmente a esta *silva*.⁵¹² Dice:

“E igualmente empeñándose en mostrar la imagen desnuda de la materia y, por decirlo así, ponerla a la luz, habiendo sustraído uno a uno todos los cuerpos, que toman prestadas alternativamente las formas de su seno y alternativamente las cambian, quiere que sea considerado con el espíritu (*animus*) eso mismo que es vaciado (*vacuatum*) a partir de la remoción (*egestio*), y a ella la denomina ‘materia’ y ‘necesidad’; a partir de ella y de dios el artificio del mundo (*machina mundi*) ha sido constituido, persuadiendo dios y obedeciendo la necesidad. Esta es la afirmación de Pitágoras acerca de los principios.”⁵¹³

Para formarse una imagen desnuda de la materia hay que ir sustrayendo todos los cuerpos y considerar con el *animus* eso *vacuatum* que queda tras la remoción (*ex egestione*). A esto se lo llama *silva* y *necessitas*. Dado que todo cuerpo es el producto de la acción conformadora de dios por sobre la materia, ya comporta una forma y un orden dados por el principio divino. Por lo tanto, para concebir a la materia previa a esa conformación hay que sustraer la forma de esos cuerpos y llegar así a un vacío. Y dado que este vacío es la manera posible de captar a la materia, se comprende que los nombres que le correspondan sean en general términos privativos (como en los fragmentos 3 y 4a y en este mismo testimonio). Este es un punto de coincidencia de Numenio con el tercer grupo de platónicos, que Calcidio mencionará en el párrafo 301, aunque, no obstante, ellos negarán que el mal pueda ser atribuido a la materia comprendida de este modo. Para Numenio, en cambio, ambas caracterizaciones no se excluyen mutuamente, sino que se complementan.

Finalmente, se repite la idea de que es a partir de esta *necessitas = silva* y de dios que se construye la *machina mundi*. El rol de dios es el de persuadir y el de la materia el obedecer,⁵¹⁴ pero, como se señaló antes, dios no persuade del todo a la materia,

⁵¹² En el *Didaskalikós* 165,16-17, en cambio, este método permite la νόησις de dios.

⁵¹³ *Idemque nudam silvae imaginem demonstrare et velut in lucem destituere studens, detractis omnibus singillatim corporibus quae gremio eius formas invicem mutantur et invicem mutant, ipsum illud quod ex egestione vacuatum est animo considerari iubet, eamque «silvam» et «necessitatem» cognominat; ex qua et deo mundi machinam constitisse deo persuadente, necessitate obsecundante. Haec est Pythagorae de originibus asseveratio.* (fr. 52, 121-130).

⁵¹⁴ Cf. *Timeo* 48a1-4; 56a5-6. Por otra parte, son varios los pasajes de este diálogo donde Platón aclara que esta persuasión divina y la imposición de orden es limitada y “en la medida de lo posible”. Para una lista de todas las referencias, cf. Van Winden (1965: 118) y Bakhouché (2012: 855-856, n. 1073).

que se resiste a obedecer completamente sus designios. Así, la dualidad permanece en el mundo creado.

Encontramos, por lo tanto, en este testimonio la afirmación por parte de Numenio de un marcado dualismo al nivel de los principios que operan tanto a nivel cosmológico cuanto antropológico. La prioridad de la función de dios en la conformación del cosmos es apenas resaltada ante la fuerte equiparación de ambos principios (dios y materia) y la igualdad en el poder de su accionar, lo cual le permite a Numenio explicar el hecho de que haya un cosmos, un orden, reflejo del accionar divino en el mundo, pero también la existencia del mal y del vicio dentro de ese cosmos, debidos al componente material cuyo ordenamiento nunca es completo.

II. 3. Conclusiones

Los fragmentos de Numenio citados en el Libro XV de la *PE* (frags. 3 y 4a) establecen una neta separación entre lo que es (τὸ ὄν) y la materia, a la que se le adjudican una serie de atributos negativos, precisamente para garantizar este contraste. Así, la característica más sobresaliente de la materia es su inestabilidad, ilustrada por la imagen del río. Por contrapartida, el ser es lo que permanece y no cambia. Por otra parte, gracias a la argumentación dirigida contra el corporeismo estoico, mediante la cual se prueba que todo cuerpo requiere de un principio incorpóreo que lo “sostenga”, se muestra la necesidad de que lo corpóreo sea el resultado de la relación entre la materia, en la cual los cuerpos por ser materiales participan, y el ser incorpóreo, que es el que garantiza que estos cuerpos no sean una mera materia indeterminada. El testimonio de Nemesio de Émesa (fr. 4b), que utiliza este mismo argumento, identifica este principio incorpóreo con el alma y habla explícitamente del cuerpo como aquello “material”, que participa de la materia, pero que necesita de un alma incorpórea que lo “cohesione”. Sin embargo, creo que la contraposición entre cuerpo y alma (fr. 4b), por un lado, y entre materia y ser (frags 3 y 4a), por otro, no es exactamente la misma. Esta última indica una dualidad al nivel de los principios, mientras que la primera es la dualidad inmanente que se da tanto en el mundo cuanto en el hombre.

Esta misma diferenciación aparece en el testimonio de Calcidio, y nuevamente como consecuencia de la oposición numeniana a la doctrina estoica. En este texto (fr. 52), Calcidio establece dos principios: dios y materia, identificados con la *singularitas* y con la *duitas* respectivamente. La equiparación ya establecida entre ontología y teología posibilita identificar esta contraposición con la mencionada en los fragmentos 3 y 4a. Por otra parte, la relación con lo dicho en el fr. 11 es clara y permite ver en esta oposición entre dios = mónada vs. materia = díada una doctrina efectivamente numeniana. Creo que otro posible punto de contacto con este fragmento 11 es la crítica que allí Numenio realiza a quienes derivan la díada a partir de la mónada. Si bien muchos pitagóricos parecen haber sostenido una doctrina semejante, también podría tratarse de una crítica dirigida contra quienes identifican a la segunda instancia de la

divinidad (el segundo dios) con la díada.⁵¹⁵ Numenio, lejos de sostener una concepción tal,⁵¹⁶ parece estar criticándola explícitamente. La díada para Numenio es un principio opuesto al principio divino. Y este principio divino que se opone a la díada es un uno (εἷς), una *singularitas*, que surge, a su vez, de otra unidad: el primer dios. De este modo, tal vez no sea sólo una posición monista como la de Eudoro o Moderato la que allí Numenio critica, sino también una posición más bien dualista como la de Jenócrates, Plutarco o los *Oráculos Caldeos* que equipara la primera instancia de la divinidad con la mónada y la segunda con la díada.

Pero sin duda el punto principal de este testimonio de Calcidio es la caracterización de estos dos principios como causas del bien y del mal respectivamente. La identificación del primer dios con el bien en el que el segundo dios participa para ser bueno, que ya aparecía en los fragmentos citados por Eusebio en el Libro XI de la *PE*, encuentra ahora su contrapartida en la caracterización del principio opuesto como malo. La maldad de la materia, sin embargo, no debe ser comprendida como una cualidad (en este sentido, Numenio critica a los estoicos que hacían de la materia sin cualidad un principio “indiferente”, ni bueno ni malo). Al igual que la bondad del principio divino la materia es mala en tanto es causa de los males en el mundo. La caracterización de la materia como “mala”, por contraposición a la doctrina estoica y en concordancia con la doctrina platónica (o, más bien, con una interpretación posible de la doctrina platónica), es central para comprender la inclusión de este testimonio en este preciso lugar, dentro de la consideración histórica que Calcidio hace respecto de las distintas concepciones acerca de la materia. Sin

⁵¹⁵ Se podría ver, de este modo, una crítica a la concepción sostenida en los *Oráculos Caldeos*. Cf. fr. 8 (ed. Des Places) donde se afirma que del padre proviene la díada, que aparece caracterizada en términos muy similares al segundo dios de Numenio puesto que, al igual que este, posee dos funciones: una noética, que la liga al mundo inteligible y otra demiúrgica, que la vincula al cosmos sensible. Cf. Zambón (2002: 255–256) cuya interpretación seguimos en este punto. También podría tratarse de una referencia a Plutarco. Cf. Ferrari (1995: 69–104) donde el autor hace un esfuerzo por conciliar las distintas caracterizaciones de la materia, el alma del mundo y la díada indeterminada que aparecen en las diversas obras de Plutarco.

⁵¹⁶ Esta es la interpretación de Krämer (1964: 63–92), quien ha defendido la equiparación del segundo dios con el nivel del alma, justamente basándose en la duplicidad que, como hemos visto, encierra esta segunda instancia de la divinidad. De este modo, este autor intenta asemejar el sistema de Numenio al de Jenócrates, quien identificaba al primer dios con la mónada–*voũς* y al alma del mundo con la díada. Para una discusión de esta problemática identificación entre el alma del mundo y la díada en Jenócrates, cf. Merlan (1967: 36–37) y Dillon (1977: 24–30). Para una detallada exposición de la doctrina de los principios en Jenócrates y un análisis alternativo del fr. 15 (Heinze) en el que Krämer basa su interpretación, cf. Baltes (1988: 43–68).

embargo, la maldad de la materia no es, como pensaba el tercer grupo de platónicos mencionados por Eusebio y como buena parte del platonismo posterior a Numenio, una mera ausencia de bien, una *caentia*. Por el contrario, la materia es una *substantia* que, como tal, mantiene su influencia y sigue operando incluso luego de la ordenación del principio divino. De este modo, Numenio puede explicar que el mal subsista en el mundo y que no haya sólo orden, bondad y racionalidad, sino también maldad e irracionalidad. Así, la alusión al cosmos bello que se realizaba en el fragmento 16 queda ahora complementada por este reconocimiento del mal en el mundo.

Pero sobre el final de este testimonio se explica por qué la materia sólo puede ser caracterizada con términos negativos. La manera que tenemos de concebirla es por medio de la abstracción de todos los cuerpos, que son sus productos, hasta llegar a concebir con nuestro *animus* ese vacío que queda. Por lo tanto, mediante el lenguaje, sólo podemos decir lo que la materia no es, a través de la negación de las características contrarias. Pero este hecho que se da en el plano del pensamiento y del lenguaje no implica que la materia sea una privación, una *caentia*. Por el contrario, Numenio insiste en su carácter activo mediante la imagen de la resistencia a la persuasión divina. Así, dios y materia son dos principios que están en el mismo rango, son “de la misma edad” y la acción de ambos se refleja en la duplicidad presente en lo que surge a partir de ellos.

CAPÍTULO III

Alma

La psicología numeniana

Un importante número de testimonios sobre Numenio se ocupan de su concepción acerca del alma: su “génesis”, su descenso a través de las esferas, su papel en la articulación entre el mundo sensible y el inteligible, su relación con el principio del mal y con la materia. Incluso, en un pasaje de su escrito *Contra Celso* (fr. 29), Orígenes se refiere a una obra de Numenio titulada *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* (*Sobre la incorruptibilidad del alma*) de la cual no conservamos ningún fragmento, si bien algunos testimonios de Proclo y de Jámblico podrían estar basados en doctrinas expuestas allí.⁵¹⁷ Esto pone en evidencia no sólo la centralidad que la psicología parece haber ocupado en la reflexión numeniana, sino también la relevancia que la posición de este filósofo tenía para los platónicos posteriores, que, en consecuencia, se refirieron a él como parte de su recorrido por las opiniones de los predecesores.

Sin embargo, los rasgos esenciales de la doctrina del alma sostenida por Numenio pueden ser reconstruidos sólo difícil y confusamente a través de estos testimonios. En efecto, si bien se han hecho varios intentos de derivar una psicología coherente a partir de las distintas concepciones atribuidas a Numenio,⁵¹⁸ la dificultad aparece a la hora de intentar armonizar algunas afirmaciones que parecen, en principio, contradecir a otras. Pero el problema es aún mayor puesto que no existe unanimidad acerca de qué materiales deben ser considerados como expresiones genuinas del pensamiento numeniano. Así, se discute, por ejemplo, si la interpretación de la *psychogonia* expuesta en *Timeo* 35a que aparece en los párrafos 27-31 y 51-55 del *Comentario al Timeo* de Calcidio es deudora de la exégesis de Numenio,⁵¹⁹ e incluso los propios editores de los fragmentos difieren respecto de si debe ser admitido como numeniano sólo el pasaje que corresponde a las cuatro primeras secciones del capítulo 12 del Libro I del *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio (fr. 34 Des Places) o si el testimonio debe extenderse desde I, 11, 10 hasta el final del capítulo 12 (Test. 47 Leemans), incluyendo, de este modo, enteramente la descripción del descenso del alma a través de las esferas que allí aparece.⁵²⁰

⁵¹⁷ De hecho, Thedinga (1875: 67-71) ha editado los testimonios que analizaremos en este Capítulo III, junto el texto de Nemesio de Émesa analizado al final de la primera sección del Capítulo II y algunos otros, como parte de esta obra.

⁵¹⁸ Cf., por ejemplo, Festugière (1953: 42-47).

⁵¹⁹ Una detallada discusión de este tema, del que no me ocuparé aquí, aparece en Phillips (2003).

⁵²⁰ Cf. Frede (1987: 1070-74) donde aparece una interesante interpretación de todo este pasaje.

Dejando de lado estos problemas, en este capítulo III analizaré algunos testimonios en los que aparecen doctrinas explícitamente atribuidas a Numenio: dos pasajes del *In Timaeum* de Proclo (el segundo de ellos en relación con un testimonio presente en el *De potentiis animae* de Porfirio) y tres del *De anima* de Jámblico. En estos textos aparecen dos concepciones sobre el alma bastante diferentes: la postulación de una oposición y una lucha entre almas y la afirmación de la unión del alma con sus principios. El estudio de estos pasajes me llevará a analizar, por un lado, la relación entre el alma y el principio material y, por otro, la relación entre psicología y teología, es decir, la relación del alma con el principio divino.

III. 1. Dos testimonios en el *In Timaeum* Proclo

III. 1. 1. El fragmento 39: El alma como número

Los Libros III y IV del *In Timaeum* de Proclo, como he indicado al analizar el fragmento 22 de Numenio en la segunda sección del Capítulo I, se ocupan de los diez “dones” que el demiurgo ha dado al mundo.⁵²¹ De entre los primeros siete dones que son tratados a lo largo de este libro, los seis primeros corresponden al cuerpo del mundo, pero el séptimo es precisamente que el mundo sea animado por medio de un alma divina. De este modo, el Libro III puede ser dividido en dos partes: la primera (II 5.17-102.3) que se ocupa del cuerpo del mundo y la segunda (II 102.4-316.4) del alma. La consideración de los últimos tres dones, como hemos visto, aparece ya en el Libro IV.

La sección del Libro III que se ocupa del alma del mundo puede ser dividida, a su vez, en seis secciones, de acuerdo a los distintos temas presentes en esta parte del texto platónico que Proclo va comentando (*Timeo* 34b10-37b5).⁵²² En la segunda de estas secciones (II 119.29-166.14), encontramos la exposición acerca de la οὐσία del alma, que se basa en el pasaje de *Timeo* 35a1-b2. Proclo comienza citando como primer *lemma* a ser analizado las primeras líneas (*Timeo* 35a1-4), ya que en ellas aparecen una cantidad de problemas de los que se ocupa de modo preliminar (II

⁵²¹ Estos diez dones son catalogados por Proclo al comienzo del Libro III Cf. *In Timaeum* II 5.17-31.

⁵²² Cf. Festugière (1967: 15-20) para la estructura general de esta segunda parte del Libro III.

119.29-147.18), para luego (II 147.19-166.14) retomar esta sección del texto platónico en su conjunto (*Timeo* 35a1-b2) y comentarlo parte por parte. Así, el pasaje *Timeo* 35a1-4 es citado por Proclo una segunda vez y la explicación de este *lemma* incluye, en primer lugar, una reflexión general basada en un detallado estudio de la λέξις (II 147.23-153.15) y, luego, una sección doxográfica donde aparece la exposición y crítica de algunas doctrinas anteriores (II 153.15-154-26). En este contexto se ubica el testimonio que corresponde al fragmento 39 de Numenio.

El texto platónico que Proclo comenta dice:

“[el dios] mezcló la clase (εἶδος) de οὐσία [del alma] como tercera, en medio, a partir de estas dos: la οὐσία indivisible que es siempre del mismo modo y, a su vez, la divisible que deviene en torno a los cuerpos”.⁵²³

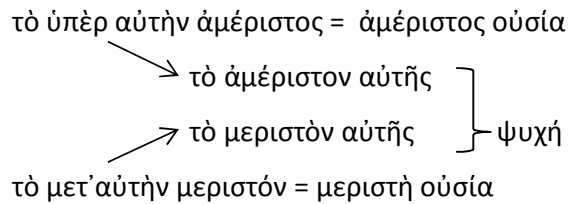
Proclo da, a continuación, una explicación de los elementos que aparecen en el texto. La diferenciación entre la “sustancia indivisible” (ἀμέριστος οὐσία) y la “sustancia divisible en torno a los cuerpos” (μεριστή περὶ τὰ σώματα οὐσία) corresponde, según él, a la distinción entre eternidad (αἰών) y tiempo (χρόνος) y a la diferenciación entre lo que es siempre idéntico (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσα) y lo que deviene (γιγνομένη). Así, el alma pertenece a lo inteligible, pero también es la primera de las cosas que devienen (πρώτη τῶν γιγνομένων) y participa tanto de la eternidad cuanto de la temporalidad.⁵²⁴

Luego Proclo enumera cuatro posibles modos de entender la relación entre estas dos οὐσίαι y el alma conformada, que es “intermedia” (μέση). Las primeras tres son descartadas, ya que implican considerar, o bien que ambas οὐσίαι son superiores al alma (ἄμφω πρὸ ψυχῆς), o bien que las dos son inferiores (ἄμφω μετὰ ψυχῆν), o que ambas son en el alma (ἄμφω ἐν ψυχῇ). La solución adoptada es la cuarta, que consiste en ver a la primera οὐσία como superior al alma (τὸ μὲν πρὸ ψυχῆς) y a la segunda como inferior (τὸ δὲ μετὰ ψυχῆν). Sin embargo, Proclo inmediatamente aclara que el alma no es a partir de estas οὐσίαι (ἐκ τούτων), sino de elementos análogos a cada una de ellas. Así, lo indivisible del alma (τὸ ἀμέριστον αὐτῆς) es inferior a la οὐσία indivisible que está por sobre ella (τὸ ὑπὲρ αὐτὴν ἀμέριστος) y lo

⁵²³ Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἄμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος (*Timeo* 35a1-4 = *In Timaeum* II 147. 10-22)

⁵²⁴ Cf. *In Timaeum* II 147. 23-32.

divisible del alma (τὸ μεριστὸν αὐτῆς), a su vez, es superior a la οὐσία divisible que está por debajo de ella (τὸ μετ'αὐτὴν μεριστόν).⁵²⁵



Creo que es importante tener en mente esta interpretación de Proclo, para poder comprender las críticas que hace a las otras interpretaciones.⁵²⁶ En efecto, ya en un pasaje anterior al inicio de la sección propiamente doxográfica critica a Eratóstenes y a Severo, porque el primero entiende que el alma es μέση porque tiene algo corpóreo e incorpóreo (ἔχουσα τι καὶ ἀσώματον καὶ σωματικόν) y el segundo identifica la οὐσία del alma con una “extensión geométrica” (διάστημα γεωμετρικόν). Contra estas concepciones Proclo afirma que el alma es una y no una: conserva la unidad por el hecho de multiplicarse y la multiplicidad por el ser unificada (τὴν δὲ ψυχικὴν μίαν καὶ οὐ μίαν, ὡς καὶ τὸ ἕν φυλάττειν ἐν τῷ πληθύνεσθαι καὶ τὸ πλῆθος ἐν τῷ ἐνίζεσθαι).⁵²⁷

Pero es unas líneas después cuando Proclo emprende una consideración detallada de las opiniones de sus predecesores, distanciándolas, a la vez, de su propia interpretación. Dice:

“Por un lado, nosotros hemos interpretado la sustancia divisible y la indivisible partiendo de las cosas [dichas] por Platón. Por otro lado, aquellos anteriores a nosotros...”⁵²⁸

Las partículas μὲν...δέ...claramente contrastan el modo de proceder de Proclo, que se percibe a sí mismo como fiel a lo dicho por Platón, y el de sus predecesores,

⁵²⁵ Cf. *In Timaeum* II 148.20-149.12. A continuación de este pasaje, Proclo sigue argumentando por qué los dos componentes que se mezclan en la conformación del alma son sólo análogos pero diferentes de la propia οὐσία indivisible y de la divisible (149.12-153.15).

⁵²⁶ Para una revisión general de la interpretación de este pasaje durante la antigüedad, cf. Brisson (270-306).

⁵²⁷ Cf. *In Timaeum* II 152.25-153.3.

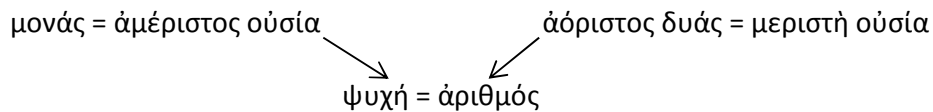
⁵²⁸ ἡμεῖς μὲν οὖν ἀπ' αὐτῶν ὀρηθέντες τῶν Πλάτωνος τὴν ἀμέριστον οὐσίαν καὶ τὴν μεριστὴν ἐξηγησάμεθα, τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν... (*In Timaeum* 153.15-17)

que, aparentemente, no han hecho lo mismo. A continuación, Proclo expone cuatro interpretaciones diferentes, que atribuye a distintos filósofos, y luego detalla las críticas contra cada una de ellas. Por mi parte, alteraré esta secuencia del texto procleano y examinaré cada una de estas posiciones seguidas de la crítica correspondiente.

1) La exposición de la doctrina de este primer grupo es el texto correspondiente al fragmento 39 de Numenio.⁵²⁹ Estos filósofos (οἱ μὲν) han hecho del alma una οὐσία matemática (μαθηματικὴ οὐσία), intermedia entre las realidades físicas y las suprafísicas (μέση τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν). Este grupo, a su vez, aparece dividido en dos, siguiendo la división de la ciencia matemática en aritmética y geometría:

a) unos (οἱ μὲν) la consideran número (ἀριθμός) y “la producen a partir de la mónada (como lo indivisible) y la díada indefinida (como lo divisible)” (ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς). Esta es la interpretación de “los que están en torno a Aristandro y Numenio y muchos otros de los exégetas” (οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήνιον καὶ ἄλλοι πλεῖστοι τῶν ἐξηγητῶν).

La doctrina de Numenio y de su círculo acerca de la οὐσία del alma queda, de este modo, ligada a una interpretación matemática, y más precisamente aritmética, que hace del alma un número “producido” a partir de la mónada y la díada que, correspondientemente, están asociadas (no sabemos si por Numenio explícitamente o sólo en la interpretación de Proclo) a la οὐσία indivisible y divisible del pasaje del *Timeo*.



La crítica a la primera interpretación dentro de este primer grupo (τούτων δὲ πρὸς μὲν τοὺς πρώτους ῥητέον) es simplemente que no está de acuerdo con lo dicho

⁵²⁹ τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν οἱ μὲν μαθηματικὴν ποιοῦντες τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς μέσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν, οἱ μὲν ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς, οἱ δὲ ὡς γεωμετρικὴν ὑπόστασιν οὔσαν ἐκ σημείου καὶ διαστάσεως, τοῦ μὲν ἀμεροῦς, τῆς δὲ μεριστῆς· καὶ τῆς μὲν προτέρας εἰσὶ δόξης οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήνιον καὶ ἄλλοι πλεῖστοι τῶν ἐξηγητῶν, τῆς δὲ δευτέρας Σευῆρος. (fr. 39 = *In Timaeum* II 153. 17-25). No sé por qué motivo Des Places ha cambiado los tres pronombres οἱ de la edición de Diehl, que dice estar siguiendo, por los artículos οἱ.

por Platón. Así, puesto que Platón no ha dicho que el alma es número, para Proclo “carece de sentido (ἄτοπον) buscar los principios (ἀρχαί) del número a partir de los cuales ella es”.⁵³⁰ Además de la crítica general que señala que esta interpretación no se condice con el texto platónico, creo que también hay aquí otra crítica: según Numenio la mónada y la díada son los principios “a partir de los cuales” (ἐξ ὧν) el alma es. Esta interpretación para Proclo es incorrecta ya que, para él, no es a partir de los principios mismos sino de sus análogos que está conformada el alma.

b) Otros (οἱ δέ), dentro de este primer grupo, consideran al alma una hipóstasis geométrica (γεωμετρική ὑπόστασις) que surge del punto σημεῖον (lo indivisible) y la extensión διάστασις (lo divisible). Como Proclo ya había indicado, esta es la interpretación de Severo y, contra ella (πρὸς δὲ τοὺς δευτέρους), señala nuevamente que el alma para Platón es incorpórea (ἄσώματος), simple (ἄπλοῦς) y que tiene una sustancia semoviente (αὐτοκίνητος οὐσία). Por lo tanto no puede ser algo extendido (διάστημα).⁵³¹

La crítica de Proclo a esta interpretación “matemática”, tanto en su variante aritmética como geométrica, parece ser, entonces, rebajar el principio superior a un rango inferior y, a su vez, elevar el principio inferior a un rango superior, para poder ubicar al alma en el ámbito de las entidades matemáticas, identificando a sus principios con los principios aritméticos o geométricos según cada caso. La aclaración de que el alma es una οὐσία semoviente (αὐτοκίνητος), refuerza la imposibilidad de que tenga una naturaleza matemática ya que, precisamente, los entes matemáticos, por oposición a los entes físicos, son inmóviles.⁵³²

2) Un segundo grupo (οἱ δέ),⁵³³ que es el tercero si consideramos la subdivisión del grupo precedente, considera al alma como una sustancia física (φυσική): la

⁵³⁰ τούτων δὲ πρὸς μὲν τοὺς πρώτους ῥητέον ὅτι οὕτω τοῦ Πλάτωνος ἀριθμὸν ποιοῦντος τὴν ψυχὴν ἄτοπον ἀριθμοῦ ζητεῖν ἀρχὰς ἐξ ὧν ἐστὶ (*In Timaeum* II 154. 9-12).

⁵³¹ πρὸς δὲ δευτέρος, ὅτι Πλάτων ἄσώματος εἶναι φησι τὴν ψυχὴν καὶ ἀπλοῦν πρὸς πᾶν σῶμα παραβαλλομένην, καὶ αὐτοκίνητον ἔχειν οὐσίαν, οὐδὲν δὲ διάστημα τοιοῦτον (*In Timaeum* II 154. 12-15).

⁵³² Sin embargo, esta definición del alma como número, aunque aquí Proclo no lo mencione, se remonta a Jenócrates, quien sí reunía estas dos características: “la οὐσία del alma es número que se mueve a sí mismo” (τῆς ψυχῆς οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ’ ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος: Fr. 68 Heinze).

⁵³³ οἱ δὲ ὡς φυσικὴν θεωροῦντες μεριστὴν μὲν οὐσίαν λέγουσι τὴν ἄλογον προοῦσαν τῆς λογικῆς, ἀμέριστον δὲ τὴν θεϊαν, καὶ ἐκ τῶν δύο ποιοῦσι τὴν λογικὴν, τῆς μὲν ὡς κοσμοῦσης, τῆς δὲ ὑποκειμένης, καθάπερ Πλούταρχος καὶ Ἀπτικός, καὶ φασιν ἀγέννητον μὲν κατὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτὴν εἶναι, γενητὴν δὲ κατὰ τὸ εἶδος (*In Timaeum* II 153.25-154.1).

sustancia divisible es el alma irracional (ἄλογος), que es anterior al alma racional (προοῦσα τῆς λογικῆς), y la sustancia indivisible es el alma divina (θεία). El alma racional (λογική) se compone de estas dos almas: una es la que ordena (κοσμοῦσα) y la otra es la que subyace (ὑποκειμένη). Por eso el alma es inengendrada según el sustrato (que es el alma irracional) y engendrada según la forma (en tanto alma racional). Plutarco y Ático son los representantes de esta interpretación.⁵³⁴ Es importante señalar que Numenio no es ubicado por Proclo entre quienes sostienen que estos dos principios del alma son también almas y creo que este punto puede ser considerado como una razón adicional para no atribuir a Numenio la doctrina de las dos almas presente en el testimonio de Calcidio.

Contra este tercer grupo (πρὸς δὲ τοὺς τρίτους: 154.15), Proclo señala que no es correcto considerar al alma irracional como más antigua que la racional y, para probar este punto, cita el pasaje de *Timeo* 34c1-2 donde Platón señala precisamente que lo anterior no puede ser gobernado por lo posterior, con lo cual está suponiendo aquí la doctrina también platónica de que el alma racional es la que debe gobernar a la irracional.⁵³⁵ La crítica a esta interpretación “psicológica” es, entonces, el haber elevado el principio inferior a un rango superior, al decir que el alma irracional (identificada con la οὐσία divisible) es anterior a la racional (προοῦσαν τῆς λογικῆς). Esta anterioridad de ambas οὐσίαι, como hemos visto, era una de las posibilidades que Proclo descartaba.

3) El tercer/cuarto grupo (οἱ δέ), según Proclo, es más filosófico (φιλοσοφώτερον), dado que afirma que el alma es intermedia entre el νοῦς (lo indivisible) y la αἴσθησις (lo que se divide en los cuerpos). Plotino es mencionado como el representante de esta interpretación.⁵³⁶ Contra este cuarto grupo (πρὸς δὲ τετάρτους), sin embargo, Proclo señala que este discurso (λόγος) no es acerca de facultades cognitivas psíquicas (οὐ περὶ γνώσεώς ἐστι ψυχικῆς) sino acerca de la οὐσία

⁵³⁴ Sobre la crítica de Proclo al dualismo de Ático y Plutarco, cf. Phillips (2002: 232-235). Según este intérprete, esta distinción entre un alma irracional y una divina se corresponde con la diferencia entre un alma buena y un alma mala, que, a su vez, estos filósofos diferenciarían de la materia. Para un análisis más detallado de las doctrinas de Ático y Plutarco sobre el alma del mundo, cf. Deuse (1983: 12-60).

⁵³⁵ πρὸς δὲ τοὺς τρίτους, ὅτι τὴν ἄλογον οὐ βούλεται πρεσβυτέραν εἶναι τῆς λογικῆς· ‘οὐ γὰρ ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου’, καθάπερ εἶπεν, ὁ θεὸς ἠξίωσε. (*In Timaeum* 154.15-18).

⁵³⁶ οἱ δὲ φιλοσοφώτερον ἀπτόμενοι τῶν λόγων νοῦ καὶ αἰσθήσεως αὐτὴν μέσην λέγουσι, τοῦ μὲν ἀμερίστου, τῆς δὲ περὶ τοῖς σώμασι μεριστῆς ὡς Πλωτῖνος (*In Timaeum* II 154.1-3).

del alma (ἀλλὰ περὶ οὐσίας). Por lo tanto, no es correcto decir que el alma sea intermedia entre dos potencias cognitivas (γνωστικῶν δυνάμεων), la intelectual y la sensitiva.⁵³⁷ Esta interpretación “gnoseológica” de Plotino es, justamente, la más filosófica porque ubica de modo correcto al alma en medio del νοῦς y la αἴσθησις, pero tiene el defecto de aludir a distinciones que tienen que ver con las capacidades cognitivas del alma y no con su οὐσία, que es el tema al que se refiere el texto platónico que se está comentando.

4) Por último, el cuarto/quinto grupo (οἱ δέ) ubica a estas οὐσίαι en un plano superior (ἀνωτέρω χωροῦντες), puesto que postulan dos νόοι anteriores al alma (πρὸ αὐτῆς): un νοῦς contiene las formas del todo (ιδέαι τῶν ὅλων) y el otro νοῦς las de los seres particulares (ιδέαι τῶν μερικῶν). El alma es intermedia entre estos dos porque subsiste a partir de estos dos (ἀπ ἀμφοῖν ὑφισταμένη). Proclo menciona aquí a Teodoro de Asina, quien encuentra esta doctrina en Porfirio y dice que proviene de Persia.⁵³⁸ Contra esta interpretación (πρὸς δὲ πέμπτους), Proclo afirma que todo νοῦς es inengendrado (ἀγέννητος) y separado del cuerpo (σωμάτων χωριστός); en cambio, la sustancia divisible es justamente aquella que se genera (γιγνομένη) y es dividida en los cuerpos (περὶ τοῖς σώμασι μεριστή) y, por lo tanto, debe ser contrapuesta (ἀντιδιελών) a la otra οὐσία que “es del mismo modo” (κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα) y que “está fuera de los cuerpos” (ἔξω τῶν σωμάτων).⁵³⁹ Esta interpretación “noética”, por lo tanto, ubica a estos dos principios del alma en un plano superior, anterior al del alma (πρὸ αὐτῆς), al decir que ambos son νοῦς. Nuevamente, esta era una de las opciones descartadas por Proclo.

Por lo tanto, dentro de estos cuatro grupos de intérpretes que, según Proclo, no han acertado a comprender de modo correcto el pasaje platónico, Numenio se ubica entre quienes han sostenido una interpretación matemática del alma, al definirla

⁵³⁷ πρὸς δὲ τετάρτους, ὅτι οὐ περὶ γνώσεως ἐστι ψυχικῆς λόγος, ἀλλὰ περὶ οὐσίας· οὐκ εἶδει οὖν μέσην αὐτὴν φάναι τῶν γνωστικῶν δυνάμεων, τῆς νοεῶς καὶ τῆς αἰθητικῆς. (*In Timaeum* II 154. 18-21).

⁵³⁸ οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες δύο νόας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ιδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασὶ μέσην, ὡς ἀπ ἀμφοῖν ὑφισταμένη· οὕτω γὰρ ὁ Ἀσιναῖος λέγει Θεόδωρος, εὐρών παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἀντωνῖνον ἱστορῆσαι τὸν Ἀμμωνίου μαρητὴν (*In Timaeum* II 154. 4-9).

⁵³⁹ πρὸς δὲ πέμπτους, ὅτι πᾶς νοῦς ἀγέννητός ἐστι καὶ σωμάτων χωριστός, ὁ δὲ Πλάτων τὴν μεριστὴν οὐσίαν καὶ γιγνομένην εἶπεν, ἀντιδιελών πρὸς τὴν κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσαν καὶ περὶ τοῖς σώμασι μεριστὴν, χωρίζων αὐτὴν τῆς ἔξω τῶν σωμάτων οὔσης, καὶ ἀεὶ οὔσης. (*In Timaeum* II 154. 21-25).

como número y adjudicarle dos principios numéricos: la mónada y la díada.⁵⁴⁰ Por descarte de lo sostenido por las otras interpretaciones, podemos suponer que estos principios no son ni entidades geométricas, ni almas, ni intelectos (al menos no ambos). Por otra parte, ambos principios parecen estar ubicados en un mismo nivel, incumpliendo, de este modo, la jerarquía señalada en la interpretación de Proclo y seguida sólo por Plotino.

¿En qué medida lo dicho en este testimonio se relaciona con elementos que aparecían en el resto de los fragmentos? Si retomamos la interpretación del fragmento 11 analizado en el Capítulo I, creo que es posible entender la división del tercer dios, resultado del proceso de unificación que el segundo dios (que no era caracterizado como μονάς pero sí como εἷς) realizaba respecto de la materia (que era δυάς), como esta “producción” del alma del mundo que, por depender de estos principios numéricos, es, en consecuencia, un número (ἀριθμός). A su vez, la relación entre esta caracterización del alma como número y del tercer dios como el que ejerce el pensamiento discursivo (ὁ διανοούμενος), que aparecía en el fragmento 22, podría tener su base en la interpretación de la imagen platónica de la línea dividida de *República VI* (509e-511e), donde el proceder de los matemáticos es justamente identificado con la δίανοια.⁵⁴¹ También para Plotino la actividad dianoética es la propia del alma.⁵⁴² Asimismo, la caracterización del tercer dios como ποιήμα de un segundo dios ποιητής, que aparecía en el fragmento 21, puede ser interpretada como esta producción del alma, aunque allí Proclo identificaba a este “producto” más bien con el κόσμος. Y, de hecho, en el testimonio de Calcidio que analicé en la segunda sección del Capítulo II, lo que surgía de la *singularitas* (= μονάς = θεός) y de la *duitas* (= δυάς = ὕλη), no era el alma del mundo sino precisamente el mundo.⁵⁴³ Una posible manera de

⁵⁴⁰ Una clasificación similar se encuentra en el *De anima* de Jámblico. Pero allí Numenio no es mencionado entre quienes sostienen esta interpretación aritmética del alma, sino entre quienes identifican al alma con una οὐσία incorpórea. Analizaré este testimonio (fr. 41) en la segunda sección de este capítulo III.

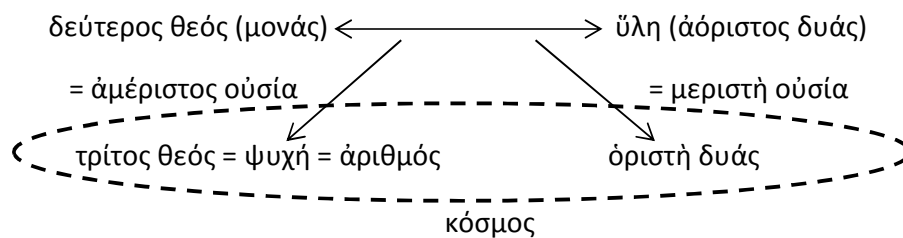
⁵⁴¹ Cf. Tarrant (2004: 186) quien señala esta posibilidad.

⁵⁴² ὁ οὐ νοῦ ἔργον -ἢ διάνοια- ἀλλὰ ψυχῆς μεριστήν ἐνέργειαν ἔχουσες ἐν μεριστῇ φύσει. (*Enéada* III 9, 1, 35-37).

⁵⁴³ El problema de la aparente incompatibilizar entre estos dos testimonios (el fr. 52 y el 39) es señalado por Vimercati (2012: 90-91) y creo que, a diferencia de lo dicho por este autor, sólo puede resolverse si consideramos que la identificación de los principios dios y materia con dos almas, una buena y otra mala, que aparece en el testimonio de Calcidio, no es una doctrina a la que Numenio adhiera, como he intentado mostrar en la segunda sección del Capítulo II.

compatibilizar ambos testimonios es sostener que en el testimonio de Calcidio y en el fragmento 21 el mundo = κόσμος debe ser entendido como el orden del mundo y, en tal sentido, debe ser identificado con su alma (κόσμος = alma del mundo). Pero otra posibilidad es interpretar lo dicho en el fragmento 52 como la indicación del producto que corresponde al principio diádico o material (la díada limitada, generada tras la acción ordenadora del dios); en este fragmento 39, en cambio, se estaría aludiendo al producto que corresponde al componente divino: la μονάς, identificada, a su vez, con el segundo dios. Así, el alma sería la producción de lo divino en el mundo identificada con su ordenamiento intrínseco. Aunque estos dos productos resulten de la interacción entre el dios (mónada) y la materia (díada), ambos pueden y deben ser distinguidos. En el mundo se conjugan, de este modo, dos órdenes diferenciados debido a que es el producto de dos principios que actúan uno sobre el otro y, si bien el principio divino parece ser claramente predominante, no logra imponerse del todo (fr. 52) y esta imposibilidad se refleja en la división de un tercer dios (fr. 11). Podríamos pensar que si el principio divino lograra ordenar completamente a la materia, entonces, no habría un dios tercero (porque el segundo no se dividiría), pero tampoco habría mundo, dado que la díada sería reconducida a una completa unidad. Esto, para Numenio, no es posible.

El siguiente cuadro pretende resumir esta duplicidad presente en el mundo y sus principios:



Así, ambos contextos: la reflexión en Calcidio sobre el principio material y su interacción con el principio divino y la descripción de la οὐσία del alma como un producto producido a partir de estas dos οὐσίαι en el comentario de Proclo a ese pasaje del *Timeo*, permiten completar una visión unificada de la concepción

numeniana del κόσμος y la dualidad constitutiva que lo atraviesa, que se debe a la interacción de dos principios radicalmente opuestos a partir de los cuales se conforma.

El testimonio que analizaré a continuación no hace más que reforzar esta dualidad presente en el κόσμος, al interpretar el mito platónico de la Atlántida como una oposición entre dos tipos de almas.

III. 1. 2. El fragmento 37: Las interpretaciones del mito de la Atlántida

El estudio de la interpretación del relato de la Atlántida, que Platón realiza al comienzo del *Timeo* (20d7-27b6), ocupa buena parte del Libro I del *In Timaeum* de Proclo (I 75.26-191.11). Comienza inmediatamente después de una sección introductoria, que contiene el tratamiento de una cantidad de cuestiones preliminares relacionadas con el σκοπός del diálogo y sus personajes y una recapitulación de los temas abordados en *República* a los que se hace referencia explícita al comienzo del diálogo platónico.⁵⁴⁴

Proclo cita, en primer lugar, el *lemma* que corresponde a *Timeo* 20d7-e1 que dice:

“Escucha, Sócrates, un relato que es muy extraño, pero totalmente verdadero, que Solón, el más sabio de los siete, alguna vez solía relatar.”⁵⁴⁵

E inmediatamente, tras la cita del texto platónico, Proclo realiza una primera división entre tres tipos de interpretaciones que se han dado de este relato. Comienza con un grupo (οἱ μὲν),⁵⁴⁶ que luego será asociado a la figura de Crantor, que ve en el relato de la Atlántida una “narración simple” (ἱστορία ψιλὴ), es decir sin ningún significado alegórico profundo.⁵⁴⁷ Un segundo grupo (οἱ δέ) cree que es “un mito y una ficción” (μῦθος καὶ πλάσμα), “que no ocurrió en absoluto, pero que conlleva una indicación de los seres que son siempre o que devienen en el cosmos” (γενόμενον μὲν

⁵⁴⁴ Una tabla analítica con los contenidos de este Libro I del *In Timaeum* aparece en Tarrant (2007: 87-89).

⁵⁴⁵ Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἐπὶ σοφώτατος Σόλων ποτὲ ἔφη (*Timeo* 20d7-e1 = *In Timaeum* I 75.27-29).

⁵⁴⁶ Cf. *In Timaeum* I 75.30-76.10.

⁵⁴⁷ Sobre el significado de esta expresión, que en Profririo (de quien Proclo probablemente está copiando estas interpretaciones previas) refiere a toda interpretación no alegórica, cf. Tarrant (2007: 28 n.11).

οὐδαμῶς, ἔνδειξιν δὲ φέρον τῶν ἀεὶ ὄντων κατὰ τὸν κόσμον ἢ γιγνομένων).⁵⁴⁸ Proclo reprocha a estos intérpretes que no hayan tomado en consideración las palabras del propio Platón, cuando dice que este λόγος es παντάπασι ἀληθής (“totalmente verdadero”), con lo cual interpretarlo como un mito no sería del todo correcto. Un tercer grupo (οἱ δέ),⁵⁴⁹ si bien no descarta que estos hechos pudieran haber acontecido del modo como son narrados, los interpreta “como imágenes de las oposiciones (ἐναντιώσεις) preexistentes en el universo” (εἰκόνες τῶν ἐν τῷ παντὶ προουσῶν ἐναντιώσεων). Y aquí Proclo cita a Heráclito, quien considera que la guerra es “el padre de todas las cosas”.⁵⁵⁰ Este tercer grupo, por lo tanto, aunque interprete de hecho este relato de modo alegórico o no literal, no descarta la posibilidad de su veracidad histórica.

Pero, a continuación, se realiza una subdivisión dentro de este último grupo (καὶ τούτων)⁵⁵¹ entre distintas interpretaciones, que se distinguen precisamente porque consideran de modo diferente cuáles son estas “oposiciones” (ἐναντιώσεις) que se dan en el universo y de las que este λόγος sería una imagen (εἰκόν). La primera (οἱ μὲν) es asociada a la figura de Amelío, quien ve en este relato de la Atlántida una referencia a las estrellas fijas (los atenienses) y a los planetas (los atlantes), que entran en conflicto porque giran en sentido contrario (μαχόμενοι διὰ τὴν ἀντιπεριφορὰν).⁵⁵² Esta primera sería una interpretación “cosmológica”. La segunda interpretación (οἱ δέ) es la de Orígenes y aquí comienza propiamente el pasaje que se ha editado como fragmento 37 de Numenio. Orígenes sostiene que la oposición ocurre entre distintos tipos de δαίμονες, unos mejores y otros peores, unos superiores en número y otros en

⁵⁴⁸ Cf. *In Timaeum* I 76.10-17.

⁵⁴⁹ Cf. *In Timaeum* I 76.17-21.

⁵⁵⁰ Cf. fr. 53 Diels.

⁵⁵¹ Cf. *In Timaeum* I 76.21. Con este genitivo Proclo parece estar refiriéndose sólo a los representantes de este tercer grupo. Pero Tarrant (2007: 60-84 y 169, n. 310) sostiene que, de hecho, agrupa a todos aquellos que sostienen una interpretación no literal (es decir, al segundo y al tercer grupo), basándose en un pasaje posterior en el que Proclo parece decir que Numenio y Orígenes no habrían aceptado una interpretación literal del relato.

⁵⁵² καὶ τούτων οἱ μὲν εἰς τοὺς ἀπλανεῖς καὶ πλάνητας ἀναπέμπουσιν τὴν ἀνάλυσιν, ὡς τῶν μὲν Ἀθηναίων ἀνάλογον τοῖς ἀπλανέσι λαμβανομένων τῶν δὲ Ἀτλαντίνων τοῖς πλάνησι, καὶ μαχομένων μὲν διὰ τὴν ἀντιπεριφορὰν, κρατούντων δὲ τῶν ἐτέρων διὰ τὴν μίαν τοῦ κόσμου στροφὴν. ταύτης γοῦν ἐστὶ τῆς δόξης ὁ γενναῖος Ἀμέλιος οὕτως ὑπερδιατεινόμενος τοῦ ταῦθ' οὕτως ἔχειν διὰ τὸ λέγεσθαι τὴν Ἀτλαντίδα νῆσον εἰς ἑπτὰ διηρησθῆναι τινὰς κύκλους σαφῶς ἐν τῷ Κριτίᾳ, ὡς οὐκ οἶδ' εἶ τις ἄλλος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων (*In Timaeum* I 76. 21-30).

poder, unos vencedores y los otros vencidos.⁵⁵³ Esta sería, entonces, una interpretación “demonológica”. En tercer lugar (οἱ δέ),⁵⁵⁴ se menciona la interpretación de Numenio, quien ve en este relato una imagen del disenso (διάστας) entre almas: unas más bellas (καλλίονες), protegidas de Atenea,⁵⁵⁵ y otras, claramente vinculadas con los atlantes, ligadas a la génesis (γενεσιουργαί) y relacionadas con dios guardián de la generación, es decir, Poseidón.⁵⁵⁶ Esta sería una interpretación “psicológica”. En cuarto lugar (οἱ δέ),⁵⁵⁷ se menciona la interpretación de Porfirio, quien, aparentemente,⁵⁵⁸ habría combinado las exégesis de Orígenes y de Numenio realizando una interpretación “psicológico-demonológica”, puesto que la oposición (ἐναντίως) que él señala sería entre almas y δαίμονες: los δαίμονες tienden hacia abajo (καταγωγοί) mientras que las almas se conducen hacia arriba (ἀναγόμενοι). Y, a continuación, Proclo se refiere a una clasificación de tres tipos de δαίμονες que sostienen los que adhieren a esta interpretación: el género de los δαίμονες divinos, el género δαίμονες “en esa condición” (κατὰ σχέσιν), que son las almas individuales a las que les ha sido asignado “un lote *daimónico*” (δαιμόνια λήξις) y el género de δαίμονες perversos (πονηροί); y son estos últimos los que combaten contra las almas cuando estas descienden a la generación. Esta misma guerra, que los antiguos teólogos han adjudicado a Osiris vs. Tifón y a Dionisio vs. los titanes, Platón, por piedad, la atribuyó a la lucha entre atenienses y atlantes. Según los representantes de esta interpretación, Platón habría transmitido, mediante este relato, la oposición entre las almas, antes de haber descendido a los cuerpos sólidos, y los δαίμονες

⁵⁵³ οἱ δ' εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρειπτόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὡσπερ Ἰριγένης ὑπέλαβεν (fr. 37, 1-4 = *In Timaeum* I 76.30-77.3). Nuevamente en estos pasajes Des Places cambia el οἱ de la edición de Diehl por el οἱ.

⁵⁵⁴ οἱ δὲ εἰς ψυχῶν διάστας καλλίωνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἱ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι. Καὶ ἔστι τῆς ἐξηγήσεως ταύτης προστάτης Νουμῆνιος (fr. 37, 4-8 = *In Timaeum* I 77.3-6). Por una omisión probablemente involuntaria esta oración final, que atribuye explícitamente esta interpretación a Numenio, no aparece en la traducción de Tarrant (2007: 170). Por lo tanto, su observación de que esta posición es atribuida a Numenio más adelante, cuando aparece la referencia a Porfirio, no es correcta. Cf. Tarrant (2004: 183).

⁵⁵⁵ Cf. Platón, *Critias* 109c-d.

⁵⁵⁶ Cf. Baltes (1975: 241-270). Según este autor, este “dios guardián de la génesis” es Poseidón quien, en tanto dios del mar, representaría el flujo continuo de la materia.

⁵⁵⁷ οἱ δὲ καὶ μίξαντες τὴν Ἰριγένους, ὡσπερ οἶονται, καὶ Νουμηνίου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον, τῶν μὲν δαιμόνων καταγωγῶν ὄντων, τῶν δὲ ψυχῶν ἀναγομένων (fr. 37, 4-8 = *In Timaeum* I 77.6-9).

⁵⁵⁸ La frase “ὡσπερ οἶονται” parece indicar que Proclo no considera que esta doctrina de Porfirio sea efectivamente una combinación de lo dicho por Orígenes y por Numenio, sino que su posición sería la misma que la de Numenio, tal como se dice más adelante. Cf. Tarrant (170 n. 314).

materiales (ύλικοί), que vienen de occidente (δύσις) porque, aparentemente, según los egipcios, de occidente provienen los δαίμονες malos (κακωτικοί).⁵⁵⁹

En las líneas finales con las que se cierra este fragmento 37 (y que justifican que se halla incluido una extensa sección donde parece desarrollarse una interpretación diferente de la de Numenio), Proclo atribuye explícitamente esta interpretación “psicológico-demonológica” a Porfirio (cosa que hasta ahora no se había hecho) y, a continuación, dice: “y uno se sorprendería si dice cosas diferentes de la tradición (παράδοσις) de Numenio”.⁵⁶⁰ La estrecha cercanía que esta declaración de Proclo establece entre ambos filósofos ha llamado siempre la atención de los especialistas.⁵⁶¹ No me ocuparé aquí de lo problemático que resulta determinar a qué se está refiriendo Proclo con estas palabras: si a la doctrina de Porfirio expuesta en este pasaje (que, en principio, se planteaba como una combinación de las interpretaciones de Numenio y de Orígenes) o si a su filosofía en general. En la sección siguiente me referiré brevemente a las referencias explícitas de Numenio que Porfirio realiza a lo largo de sus obras. Aquí simplemente quisiera señalar que la alusión en este testimonio al descenso de las almas podría ser el elemento que Proclo tiene en mente cuando indica esta dependencia de Porfirio respecto de Numenio. En efecto, cuatro pasajes del *De antro nympharum* de Porfirio (frags. 30-33), junto con un testimonio presente en el *Comentario a la República* de Proclo (fr. 35) y un muy discutido pasaje de los *Commentarii in somnium Scipionis* de Macrobio (fr. 34), constituyen los textos de

⁵⁵⁹ παρ’ οἷς ὁ δαίμων τριχῶς· καὶ γὰρ εἶναι φασι τὸ μὲν θεῶν δαιμόνων γένος, τὸ δὲ κατὰ σχέσιν, ὁ μερικτὰ συμπληροῦσι ψυχὰι δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως, τὸ δὲ πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν. Τοὺς οὖν ἐσχάτους δαίμονας τὸν πόλεμον τοῦτον συγκροτεῖν καὶ τὰς ψυχὰς ἐν τῇ εἰς γένεσιν καθόδῳ· καὶ ἄπερ οἱ παλαιοί, φασι, θεολόγοι εἰς Ὅσιριν καὶ Τυφῶνα ἀνήγαγον ἢ εἰς Διόνυσον καὶ Τιτᾶνας, ταῦτα ὁ Πλάτων εἰς Ἀθηναίους καὶ Ἀτλαντίνους ἀναπέμπει δι’ εὐσέβειαν· πρὶν δὲ εἰς τὰ στερεὰ σώματα κατελθεῖν, <ἐναντίωσιν> παραδίδωσι τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς ὑλικοὺς δαίμονας, οὓς τῇ δύσει προσωκείωσεν· ἐπεὶ καὶ ἡ δύσις, ὡς ἔλεγον Αἰγύπτιοι, τόπος ἐστὶ δαιμόνων κακωτικῶν· ἐπὶ δὲ ταύτης ἐστὶ τῆς οἰήσεως ὁ φιλόσοφος Πορφύριος, ὃν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νομηνίου παραδόσεως. (fr. 37, 11-23 = *In Timaeum* I 77.9-21). Des Places (1973: 88) cambia, probablemente por error, el προσωκείωσεν de la edición de Diehl por παρωκείωσεν.

⁵⁶⁰ ἐπὶ δὲ ταύτης ἐστὶ τῆς οἰήσεως ὁ φιλόσοφος Πορφύριος, ὃν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νομηνίου παραδόσεως. (fr. 37, 24-26 = *In Timaeum* I 77.21-24). Des Places (1973: 88), en la línea final, adopta la conjetura de Praechter que lee λέγοι en lugar de λέγει (esta variante sí está indicada en el aparato crítico).

⁵⁶¹ Los dos textos de referencia más importantes sobre la relación entre Numenio y Porfirio son Waszink (1966: 35-78) y Zambón (2002: 171-250).

base para reconstruir esta doctrina del descenso de las almas a través de las esferas que Numenio habría sostenido.⁵⁶²

Luego de este breve pasaje doxográfico, Proclo pasa a exponer la doctrina que, según él, es la correcta, que han sostenido Jámblico y Siriano. Según ellos, los sucesos relatados han ocurrido completamente, en todos los sentidos (πάντως). Puesto que se ha visto en el κόσμος de este diálogo un análogo de la πολιτεία, este relato de la Atlántida debe servir para ver esta guerra en toda la naturaleza (έν πάση τῆ φύσει).⁵⁶³ Y precisamente Proclo critica a estas interpretaciones anteriores por este motivo. En efecto, este tercer grupo de intérpretes, representados por Amelio, Orígenes, Numenio y Porfirio, y que parecen haber sostenido una interpretación primariamente alegórica, aunque sin descartar la veracidad de los hechos (como sí hacía el segundo grupo de intérpretes), tienen como defecto común el haber considerado este relato de la Atlántida como una alusión a un conflicto que ocurre sólo en un ámbito parcial de la realidad: ya sea el de los astros, el de los δαίμονες, el de las almas, o una lucha entre estos dos últimos órdenes.

Sin embargo, en un pasaje posterior que corresponde al comentario del *lemma* siguiente (*Timeo* 20e6-21a3),⁵⁶⁴ Proclo parece enfatizar que Numenio sí negaba de hecho la verdad literal de este relato. Allí aparece, en primer lugar, la interpretación de Longino, según la cual este relato ha sido introducido en el diálogo “para cautivar al oyente” (ψυχαγωγῶν τὸν ἀκροατὴν) antes de tratar acerca de la φυσιολογία.⁵⁶⁵ Y luego Proclo dice:

“Orígenes decía, por un lado, que el relato estaba fabricado (πεπλάσθαι), y tanto al menos les concedía a los que están en torno a Numenio; pero, por

⁵⁶² No me ocuparé en este trabajo de estos testimonios, cuya complejidad merece un estudio aparte. La interpretación más reciente, que descarta gran parte del discutido testimonio de Macrobio (aceptada por Leemans y rechazada por Des Places en sus respectivas ediciones) pero que introduce nuevos elementos de consideración presentes en su obra, es la de Jourdan (2013a y 2013b). Cf., además, los trabajos clásicos de Elferink (1968) y De Ley (1972). Sobre Numenio como intérprete de Homero, cf. Lamberton (1986: 66-77).

⁵⁶³ Cf. *In Timaeum* I 77.24-80.8. En el pasaje siguiente, y antes de citar un nuevo *lemma*, Proclo se dedica brevemente al estudio de la λέξις de este pasaje (I 80.8-81.19). Para un estudio de la labor exegética de Proclo, cf. Sheppard (2014: 57-79), especialmente lo dicho respecto del relato de la Atlántida en las p. 58.

⁵⁶⁴ Cf. *In Timaeum* I 83.15-18.

⁵⁶⁵ Cf. *In Timaeum* I 83.19-25.

otro, contra Longino, [decía] que no estaba fabricado para el placer construido por medio del arte (δι' ἡδονὴν μεμηχανημένην)".⁵⁶⁶

Numenio y Orígenes aparecen aquí coincidiendo en el carácter ficticio de este relato (τὸ διήγημα) que es, por consiguiente, una fabricación. En este sentido, estarían negando la interpretación literal que en el pasaje anterior parecían admitir.⁵⁶⁷ La contraposición con Longino, por otra parte, corre sólo por cuenta de Orígenes quien se opondría a esta finalidad estética y "psicagógica" del relato. Proclo, por supuesto, se opone a ambas interpretaciones, ya que para él el relato de la Atlántida debe ser interpretado en todos los sentidos, como muestra de "la oposición única que se extiende a lo largo de la totalidad" (μία ἐναντιότης δι' ὅλων διατείνουσα).⁵⁶⁸

Ya sea que Numenio haya interpretado el relato de la Atlántida como una mera invención platónica con el objetivo de aludir a otro tipo de realidades, o que también haya admitido una interpretación literal, lo cierto es que en este testimonio aparece una contraposición fuerte, pero que no se da en todos los ámbitos de la realidad, sino que parece estar circunscripta al nivel de lo anímico. Así, la relación que se establece entre estas dos clases de almas es caracterizada en términos de disenso (διάστασις), oposición (ἐναντίωσις) y, a partir de la referencia a Heráclito, guerra (πόλεμος). Este dualismo a nivel psicológico encuentra su causa en el ámbito divino, en la oposición entre Atenea, patrona de los atenienses pero también, según un pasaje del *Crátilo*,⁵⁶⁹ productora del νοῦς y de la διάνοια, y Poseidón, a quien Numenio se refiere aquí como "el dios guardián de la γένεσις". Esta alusión velada al rey del mar, imagen que apareció una y otra vez en los fragmentos de Numenio para indicar el flujo de la materia, permite la equiparación de ese dios con la ὕλη de la cual, en última instancia, depende la γένεσις. En cambio, las almas ligadas a Atenea son "más bellas"

⁵⁶⁶ Ὀριγένης δὲ πεπλάσθαι μὲν ἔλεγε τὸ διήγημα καὶ τοσοῦτόν γε συνεχῶρει τοῖς ἀμφὶ τὸν Νουμήνιον, οὐ δι' ἡδονὴν δὲ πεπλάσθαι μεμηχανημένην κατὰ τὸν Λογγῖνον· αἰτίαν δὲ οὐ προσετίθει τοῦ πλάσματος. (*In Timaeum* I 83. 25-26). La primera parte de este pasaje es el testimonio 50 en la edición de Leemans (1937: 112), pero no es incluido en la edición de Des Places, quien simplemente lo menciona en una nota al fragmento 37. Cf. Des Places (1973: 120, n.4).

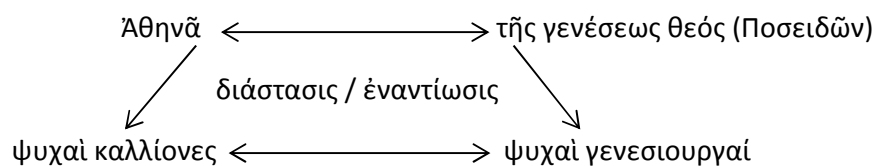
⁵⁶⁷ Estas incongruencias han llevado a Tarrant (2007: 70-76) a decir que Proclo probablemente se base en los comentarios de Porfirio y de Jámblico, que parecen haber sido los primeros en haber comentado en detalle la sección de la Atlántida (cf. I 204.25-29), pero que, por otra parte, parece no haber acomodado bien el material con el que trabaja.

⁵⁶⁸ Cf. *In Timaeum* I 83.26-84.9.

⁵⁶⁹ καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποικέναι (*Crátilo*, 407b1-2). La referencia a este pasaje platónico es atribuida a Lewy por Petty (2012: 195, n.II).

(καλλίονες), y esta caracterización recuerda al fragmento 16 donde se decía que el κόσμος era bello (καλός) por su participación en lo bello (μετουσία τοῦ κάλου).⁵⁷⁰ La belleza del κόσμος y de estas almas mejores está garantizada por su vinculación con el principio divino (representado en este fragmento por la diosa Atenea). En cambio, la γένεσις y las almas asociadas a ella, dependen del principio material (representado por el dios Poseidón, aunque no explícitamente).

Así, este testimonio de Proclo nos permite completar el cuadro anterior, precisando que estos dos órdenes que surgen de la interacción entre el principio divino y el material (en este caso representado alegóricamente también por un dios) se identifican con dos clases de almas que están en oposición unas con otras.



Resta por definir a qué se refiere Numenio con estas dos clases de almas que están en oposición. Si el testimonio de Calcidio hacía referencia a una *pars rationabilis* del alma, derivada de dios, y a una *pars patibilis*, derivada de la materia,⁵⁷¹ el testimonio de Porfirio que analizaré a continuación parece indicar una oposición más fuerte, al decir que en el hombre hay dos almas: una racional y otra irracional.

III. 1. 3. El fragmento 44: Las dos almas en el *De potentiis animae* de Porfirio

Como se desprende del testimonio de Proclo recién analizado, las doctrinas de Numenio y de Porfirio parecen haber sido cercanas. De hecho, la relación entre ambos filósofos se evidencia no sólo en las referencias a Numenio que aparecen en varias obras de Porfirio, sino también en el supuesto, muy probable, de que el pensamiento numeniano habría llegado a autores como Calcidio y Proclo por su intermedio. En tal sentido, su perdido *Comentario al Timeo*, del que sólo se conservan fragmentos, habría sido un texto de suma importancia para la transmisión de diversas doctrinas que

⁵⁷⁰ Cf. fr. 16, 16-17.

⁵⁷¹ Cf. fr. 52, 70-75.

constituyen las distintas secciones doxográficas que se extienden a lo largo de todo el texto procleano.⁵⁷²

No obstante esta posibilidad, lo cierto es que Porfirio menciona a Numenio en varias ocasiones a lo largo de su obra conservada. Sin duda, la referencia más importante está en su *Vida de Plotino*. En efecto, allí nos cuenta que en las clases de su maestro se leían, junto con las de otros pensadores de distintas escuelas filosóficas, las obras de Numenio.⁵⁷³ También nos narra cómo Plotino fue acusado por algunos griegos de plagiar las doctrinas de Numenio y que fue Amelio el encargado de defender al maestro escribiendo un libro que tituló *Περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς*.⁵⁷⁴ Por último, otro testimonio que nos aporta allí Porfirio da cuenta del juicio de Longino, para quien Plotino habría explicado los principios platónicos y pitagóricos con mayor claridad y exactitud que sus predecesores, entre los cuales se menciona a Numenio.⁵⁷⁵

Pero también son importantes sus testimonios sobre las doctrinas de Numenio en el *De antro nympharum* (frs. 30-33), en el *Περὶ τοῦ τῶν ἐμψυχοῦνται τὰ ἐμβρυα*, también conocido como *Ad Gaurum*, (fr. 36) y en el *De potentiis animae* (frs. 44 y 45), tratado que se conserva gracias a las citas que el célebre compilador del siglo V Juan Estobeo realiza en la sección del *Anthologium* dedicada al alma.⁵⁷⁶ Estobeo habría realizado esta monumental colección de pasajes de escritores y filósofos griegos que conocemos bajo el nombre de *Anthologium* para su hijo Septimio. Posteriormente el texto ha sido dividido en dos partes: *Eclogae Physicae et Ethicae* (primeros dos libros) y *Florilegium* (los dos libros finales). Las citas de esta obra de Porfirio (así como la mayoría de las citas del *De Anima* de Jámblico de las que me ocuparé en la segunda sección de este Capítulo III) provienen de la primera parte.

Si bien en esta extensa sección titulada *Περὶ ψυχῆς*, que corresponde al capítulo 49 del primer libro de esta imponente antología de textos, proliferan las citas de los diálogos platónicos (principalmente *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Timeo*), también aparecen citas de dos tratados de Porfirio: 14 de sus *Sententiae ad intelligibilia*

⁵⁷² Esta, como ya he señalado, es la hipótesis de Tarrant (2004). Los fragmentos del perdido *Comentario al Timeo* de Porfirio han sido editados por Sodano (1964).

⁵⁷³ Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 14.

⁵⁷⁴ Cf. *Vida de Plotino*, 17.

⁵⁷⁵ Cf. *Vida de Plotino*, 20, 68-76.

⁵⁷⁶ Cf. Estobeo, *Anthologium*, I, 49.

ducentes (de las cuales sólo 10 coinciden con aquellas que aparecen en los códices y las otras 4 sólo aparecen en este texto de Estobeo) y los únicos fragmentos del *De potentiis animae* que se conservan y en los cuales Numenio aparece mencionado dos veces.⁵⁷⁷

En los pasajes que conservamos del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* de Porfirio, se tratan diversos temas relativos a la psicología. En un primer momento, Porfirio analiza las distintas δυνάμεις del alma. Una primera posición, que Porfirio atribuye a Aristón, distingue simplemente entre αἴσθησις y νοῦς: la primera se sirve de los órganos y capta la forma (μορφή) de las cosas que son, mientras que el segundo no se sirve de los órganos y capta la οὐσία. Otros, en cambio, han realizado distinciones ulteriores entre αἴσθησις, φαντασία, δόξα, διάνοια y νοῦς.⁵⁷⁸ En una segunda sección del texto citada por Estobeo, Porfirio comienza con una alusión a Numenio (el texto que corresponde al fragmento 45), quien, utilizando un vocabulario claramente estoico, postula una gnoseología que parece ser bastante diferente. Según nos dice Porfirio, para Numenio lo φανταστικόν deja de ser un resultado (ἀποτέλεσμα) y un ἔργον de la facultad de asentimiento (συγκαταθετική) para pasar a ser simplemente algo que la acompaña (παρακολούθημα).⁵⁷⁹

Luego, Porfirio pasa a la consideración de las distintas partes (μέρη) del alma y también aquí se refiere a distintas posiciones al respecto: los estoicos distinguieron ocho partes del alma; en cambio, Platón y Aristóteles postularon sólo tres. Y a continuación, Porfirio menciona la posición de Numenio, que parece ser la más radical al respecto. Dice:

“Otros, entre los que [está] Numenio, creen que nosotros tenemos, no tres ni al menos dos partes de un alma única: la [parte] racional y la [parte] irracional, sino dos almas (δύο ψυχαί), al igual que las otras cosas, una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος).”⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Cf. Estobeo, *Anthologium*, I, 49, 24-26 (347, 20 – 354, 25).

⁵⁷⁸ Cf. Porfirio, *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων apud Estobeo, Anthologium* I 49, 25 (347, 20-349, 17).

⁵⁷⁹ Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δυνάμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι, σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον γε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα. (fr. 45 = Porfirio, *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων apud Estobeo, Anthologium* I 49, 25; 349, 19-23). Lamentablemente, a partir de estas pocas palabras, no hay demasiado que decir sobre lo que pudo haber sido una interesante gnoseología numeniana.

⁵⁸⁰ Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὥσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον... (fr. 44 = Porfirio, *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων apud Estobeo, Anthologium*, I 49, 25; 350, 25-351,1).

Según Porfirio, entonces, Numenio se contaba entre quienes, en lugar de atribuir distintas partes al alma, consideraba que tenemos directamente dos almas diferentes: una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος). La expresión ὡσπερ καὶ ἄλλα puede interpretarse en dos sentidos: las dos almas podrían corresponderse con el resto de nuestros miembros y órganos sensoriales, que también son pares,⁵⁸¹ o el resto de los seres del mundo podrían tener dos almas, al igual que nosotros.⁵⁸² Esta segunda interpretación sería más amplia, ya que señalaría la duplicidad que gobierna en todo el κόσμος y no la limitaría solamente al plano antropológico, al que, en principio, parece estar restringido este testimonio.

A su vez, esta referencia a las dos almas presente en este testimonio de Porfirio puede relacionarse con la alusión a la bipartición del alma humana que aparecía en el testimonio de Calcidio (fr. 52, 70-75). Pero allí la distinción entre una *pars patibilis* y una *pars rationabilis* estaba ligada a una presentación que Numenio realizaba de la doctrina platónica que, tal como he interpretado el pasaje, Numenio no necesariamente comparte en todos sus puntos. Y, en efecto, la bipartición del alma humana señalada por Calcidio estaría explícitamente negada en este testimonio, según el cual la doctrina adjudicada a Numenio sería claramente más dualista. Se podría resolver esta discrepancia de dos maneras: o bien entendiendo que Calcidio modificó la concepción numeniana de las dos almas para ajustarla a su concepción unitaria del alma,⁵⁸³ o bien, como creo que es preferible interpretar, sosteniendo que fue el propio Numenio el que mencionó esa bipartición como una doctrina platónica a la que él no adhiere.

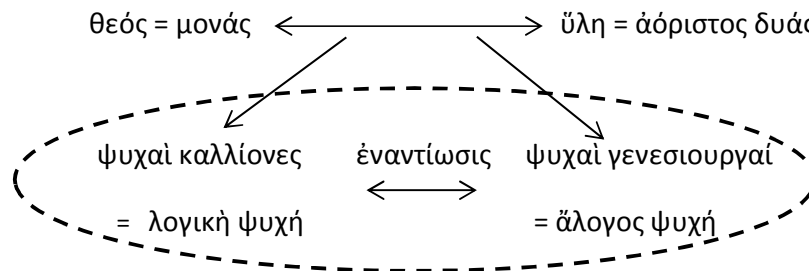
De todos modos, la relación de este texto porfiriano con el testimonio de Calcidio nos permite vincular a cada una de estas dos almas, presentes en el hombre y, si se acepta mi propuesta de lectura del ὡσπερ καὶ ἄλλα, en todas las cosas, con los

⁵⁸¹ Esta es la interpretación que, en general, adoptan los traductores de este fragmento. Cf. Des Places (1973: 122, n. 1 al frag. 44) y García Bazán (1991: 289, n. 142). Petty (2012: 85) traduce de modo más indefinido “as in others respects”. Pero, de hecho, el ἄλλα es una conjetura del Wachsmuth, el editor de la obra de Estobeo, que corrige el ἄλλοι de los manuscritos, puesto que justamente interpreta que “ἄλλα sunt aures, oculi, manus, etc.” (cf. el aparato crítico a este pasaje en la p. 350). Sin embargo, según la otra interpretación que aquí propongo, el ἄλλοι de los manuscritos tendría también sentido.

⁵⁸² Esta interpretación no implicaría necesariamente adjudicar la racionalidad a todos los seres, sino simplemente una dualidad intrínseca que estaría representada por estas dos almas; pero sólo en el hombre el resultado de la acción del principio divino sería el alma racional.

⁵⁸³ Cf. Esta es la interpretación de Van Winden (1965: 114).

dos principios correspondientes que allí se mencionaban: *deus = singularitas* y *silva = duitas*. Esta dualidad a nivel de los principios que vimos operar en general en el κόσμος, se reflejaría a nivel antropológico en la presencia de dos almas (una λογική y otra ἄλογος) en el hombre. De este modo, si relacionamos esta nueva distinción con la que aparecía en el testimonio de Proclo (fr. 37) entre las almas más bellas y las ligadas a la generación y su mutua oposición, podemos esquematizar estos nuevos elementos en el siguiente cuadro:



Ahora bien, el texto editado como fragmento 44 por Des Places corta de modo abrupto el pasaje del texto de Porfirio, que continúa trazando distinciones dentro de este grupo que postula dos almas. Porfirio sigue diciendo:

“De entre ellos, a su vez, unos [creen] que ambas son inmortales, otros que la racional es inmortal y que la irracional no sólo se separa del movimiento de tal clase (ποιὰ κίνησις) que corresponde a sus actividades (ἐνέργειαι), sino que también se disuelve según su οὐσία. Y les parecía que, tras haberse unido las dos almas en lo mismo, los movimientos entre una y otra eran dobles; asemejándose una con otra, a causa de disfrutar cada una de los padecimientos de la otra en su unión (ἔνωσις)”.⁵⁸⁴

Creo que esta sección del texto porfiriano citado por Estobeo debería ser incluida como parte del fragmento de Numenio, puesto que completa la información anterior.⁵⁸⁵ En efecto, los filósofos que, como Numenio, postularon dos almas son

⁵⁸⁴ ὧν πάλιν οἱ μὲν ἄμφω ἀθάνατους, οἱ δὲ τὴν λογικὴν ἀθάνατον, τὴν δὲ ἄλογον οὐ κατὰ τὰς ἐνεργείας μόνον ἀφίστασθαι τῆς ποιᾶς κινήσεως, ἀλλὰ καὶ κατ’ οὐσίαν διαλύεσθαι. Τοῖς δὲ ἐδόκει δύο ψυχῶν εἰς ταῦτὸ συμπλακεισῶν ἀλλήλαις διπλασίας εἶναι τὰς κινήσεις, ὁμοιουμένων ἀλλήλαις ἐκ τοῦ ἀπολαύειν ἑκατέραν τῶν τῆς ἐτέρας παθημάτων κατὰ τὴν ἔνωσιν. (Porfirio, Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων *apud* Estobeo, *Anthologium*, I 49, 25; 351, 1-7).

⁵⁸⁵ Leemans (1937: 98) sí incluye en su edición de este pasaje (el testimonio 36 en su numeración) las palabras que siguen (ὧν πάλιν οἱ μὲν ἄμφω ἀθάνατους), con lo cual supone que Numenio adhiere a la primera posición, de las dos que se distinguen aquí, que sostiene la inmortalidad de ambas almas. Sin

divididos por Porfirio, según consideren a ambas como inmortales o sólo a la racional. No es fácil decidir a cuál de estos dos grupos podría haber pertenecido Numenio y, en principio, uno estaría tentado a incluirlo entre quienes le niegan la inmortalidad al alma irracional, cuya ούσία se destruiría tras la muerte puesto que esta implicaría una separación del alma racional inmortal.

Sin embargo, otros testimonios sobre Numenio están en contra de esta interpretación. En primer lugar, un pasaje presente en el comentario *In Phaedonem* de Olimpiodoro nos dice que Numenio se contaba entre quienes “hacían inmortal desde el alma racional (ἀπό τῆς λογικῆς ψυχῆς) hasta la disposición animada (ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως)”, a diferencia de Plotino que admitía la inmortalidad “hasta la φύσις” (μέχρι τῆς φύσεως), al menos en algunas partes de su obra, y de Jenócrates, Espeusipo, Jámblico y Plutarco que la admitían “hasta la irracionalidad” (μέχρι τῆς ἀλογίας). Porfirio y Proclo, en cambio, son mencionados como aquellos que admitían la inmortalidad “sólo hasta el alma racional” (μέχρι μόνης τῆς λογικῆς).⁵⁸⁶ Ahora bien, en este testimonio parece establecerse una diferenciación más exhaustiva que en el texto de Porfirio y no está claro en qué medida esta ἔμψυχος ἕξις puede ser identificada con la ἄλογος ψυχή.

Otro testimonio, que en general es utilizado para comprender mejor este pasaje de Olimpiodoro,⁵⁸⁷ es un texto del comentario *In Aristotelis de anima* de Juan Filópono, que nos dice que para Numenio toda alma (πᾶσα ψυχή) es separable del cuerpo: la racional (λογική), la irracional (ἄλογος) y la vegetativa (φυτική). El autor nos aclara que Numenio llega a esta conclusión a partir de lo dicho por Platón en el *Fedro* (245c5): πᾶσα ψυχή ἀθάνατος.⁵⁸⁸ Si el ser separable del cuerpo es sinónimo de inmortalidad, tal como lo interpreta aquí Filópono, entonces Numenio admitiría la inmortalidad de las dos (λογική - ἄλογος, en el testimonio de Porfirio) o de las tres almas (λογική - ἄλογος - φυτική, en este testimonio de Filópono).

embargo, no hay nada en el texto mismo de Porfirio que sugiera que esta era la posición adoptada por Numenio. Por lo tanto, creo que el pasaje debe ser analizado en su totalidad.

⁵⁸⁶ Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἐνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος... (fr. 46a)

⁵⁸⁷ Cf. Petty (2012: 206).

⁵⁸⁸ τῶν δὲ χωριστὴν εἰρηκότων οἱ μὲν πᾶσαν ψυχὴν χωριστὴν σώματος εἰρήκασιν, καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ τὴν φυτικὴν, οἷος ἦν Νουμήνιος πλανηθεὶς ὑπὸ τινων ῥησιδίων Πλάτωνος εἰπόντος ἐν Φαίδρω· πᾶσα ψυχή ἀθάνατος. (fr. 47).

La inmortalidad del alma racional no es difícil de explicar en virtud de dos testimonios del *De anima* de Jámblico que analizaremos en la segunda sección de este Capítulo III (frags. 41 y 42). Además, como vimos en la primera sección del Capítulo I, el fragmento 13 de Numenio decía que el primer dios sembraba “la simiente de toda alma (σπέρμα πάσης ψυχῆς)”,⁵⁸⁹ garantizando, de este modo, el estrecho vínculo del alma con el principio divino.

Ahora bien, en qué sentido también el alma irracional es inmortal no está tan claro. Si tomamos lo dicho por Porfirio en este pasaje, resulta que la inmortalidad del alma irracional (por oposición a lo dicho respecto de su mortalidad, según la otra interpretación) consistiría en la continuidad de sus movimientos y en la no disolución de su οὐσία, lo que podría ser, tal vez, una alusión a su “retorno” al principio material, identificado con el movimiento desordenado. Si la materia, según se decía en el testimonio de Calcidio, no era un mero principio pasivo sino que tenía una *substantia* que le posibilitaba oponer resistencia a la persuasión del principio divino, entonces quizás puede entenderse por qué el alma irracional que depende de ella no pierde su entidad tras la muerte y, en ese sentido, también es inmortal.

Más allá de las dificultades interpretativas que plantea este pasaje, creo este texto de Porfirio que continúa lo dicho en el fragmento 44 debería comenzar a ser incorporado al estudio de la interpretación del tópico de la inmortalidad del alma en Numenio.

⁵⁸⁹ Cf. fr. 13, 4-5.

III. 2 Los testimonios en el *De anima* de Jámblico

El dualismo al nivel de los principios que aparecía en el testimonio de Calcidio (*deus = singularitas / silva = duitas*), que se refleja en una oposición entre dos clases de almas en el testimonio de Proclo (ψυχὰι καλλίονες vs. ψυχὰι γενεσιουργαί) y que se replica en una distinción entre dos almas en el hombre (λογική - ἄλογος) en el testimonio de Porfirio, aparece nuevamente en un pasaje del *De anima* de Jámblico (fr. 43), que analizaré en primer lugar en esta segunda sección del Capítulo III. Sin embargo, otros dos testimonios que nos transmite este mismo autor (frags. 41 y 42) nos permiten complementar esta contraposición fuerte que resulta de un esquema dualista estricto, con otra afirmación que realiza Numenio y que parece ir en un sentido diferente: aquella que declara la unión del alma con sus principios y que, según mostraré, puede ser comprendida como la aplicación del principio que afirma que “todo está en todo”. Así, en un segundo momento, me ocuparé de estos dos testimonios para intentar mostrar por qué considero que ambas concepciones no sólo no son incompatibles sino que resultan complementarias. De este modo, el análisis de estos dos testimonios me permitirá retomar ciertos temas desarrollados en el Capítulo I y estudiar la estrecha relación del alma con el principio divino.

Pero antes de analizar estos textos, haré una breve introducción a este autor y a su tratado *De anima*, para determinar el contexto en el cual aparecen estos testimonios sobre Numenio.

III. 2. 1. Introducción al autor y a la obra

Jámblico de Calcis es sin duda una de las figuras más destacadas de la Antigüedad Tardía. Tenemos, sin embargo, pocos datos acerca de su vida,⁵⁹⁰ que provienen en general de la obra *Vidas de filósofos y sofistas* escrita por Eunapio de Sardis hacia fines del siglo IV, un testimonio lleno de anécdotas fantásticas pero con pocos datos concretos. Sabemos que Jámblico nació en el seno de una familia

⁵⁹⁰ Sobre la vida y obra de Jámblico, cf. las introducciones de Clarke-Dillon-Hershbell (2003: xviii-xxvi) a su edición del *De Mysteriis* y de Dillon-Finamore (2002: 1-10) a su edición del *De anima*, a quienes sigo en esta presentación.

acomodada en la ciudad de Calcis (en el norte de Siria) alrededor del año 240 d. C. Tenemos pocas precisiones respecto de su primera formación filosófica, pero hay buenas razones para creer que Porfirio fue su maestro (probablemente en Roma alrededor del año 280 d.C., aunque no tenemos certezas al respecto). Sin embargo, las constantes críticas que aparecen a lo largo de su obra dan cuenta de una relación bastante compleja y tensa entre ambos. Así, en algún momento, Jámblico retorna a Siria y funda su propia escuela, no en Calcis sino en Apamea, ciudad de la que era oriundo Numenio y que, según parece, era un centro de actividad filosófica bien establecido en aquel tiempo.⁵⁹¹ Allí se dedicó a la enseñanza y, fruto de dicha actividad, compuso comentarios a varios los diálogos platónicos (*Alcibíades, Fedón, Sofista, Fedro, Filebo, Timeo y Parménides*), a obras aristotélicas (*Categorías, De anima* y, quizás, partes de *Metafísica*) y diez volúmenes sobre la doctrina pitagórica. Todas estas obras o bien se han perdido o bien se conservan de modo fragmentario.⁵⁹²

Jámblico muere alrededor del año 320 pero deja tras de sí un legado que será central para el desarrollo del platonismo tardoantiguo. En efecto, la escuela ateniense de Siriano y Proclo hereda su complejo sistema de jerarquías que estructuran la realidad en distintos niveles de ser y también la centralidad de la teúrgia como práctica filosófica. Dicha doctrina aparece expuesta en su obra más importante, compuesta probablemente entre los años 280 y 305, y que fue traducida por Marsilio Ficino bajo el título *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*.⁵⁹³

Sin embargo, tenemos otros materiales conservados de modo indirecto y, entre ellos, se destacan las citas de textos de Jámblico en el *Anthologium* de Juan Estobeo. Allí encontramos citados, por un lado, pasajes de una gran cantidad de *Cartas* y, por otro, extensos fragmentos de su tratado *De Anima*.⁵⁹⁴ Es en estos últimos donde encontramos cuatro importantes referencias a Numenio.

⁵⁹¹ Recordemos que también Amelio se había retirado a Apamea tiempo antes de la muerte de Plotino.

⁵⁹² Los fragmentos de los comentarios a los diálogos platónicos, de los cuales la mayoría pertenecen a su *Comentario al Timeo* y se encuentran en la obra homónima de Proclo, han sido editados por Dillon (1973). Para una breve presentación de la obra conservada de Jámblico, cf. Dillon-Finamore (2002: 8-9).

⁵⁹³ El título original era Ἀβάμωνος διδασκάλου πρὸς Πορφύριου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις. La edición más reciente de esta obra es la de Clarke-Dillon-Hershbell (2003).

⁵⁹⁴ Los fragmentos de los más de 40 pasajes pertenecientes a las *Cartas* de Jámblico han sido editados recientemente por Taormina-Piccione (2010). En la introducción de esa edición aparece un extenso estudio sobre esta obra de Estobeo y la presencia de Jámblico en ella, que incluye, al final, una tabla con

Los extractos del *De anima* de Jámblico se encuentran principalmente en el capítulo 49 del Libro I del *Anthologium*, titulado precisamente Περὶ ψυχῆς y que es por mucho el más extenso de los sesenta que componen este primer libro.⁵⁹⁵ Es claro que Estobeo edita el texto de Jámblico según sus propios propósitos. Por ser un escrito con fines didácticos,⁵⁹⁶ su autor está más interesado en aquellos pasajes que exponen las múltiples teorías de los distintos filósofos que en aquellos en los que Jámblico expone su propia doctrina.⁵⁹⁷ Este hecho contrasta con la intención del propio Jámblico, quien compone esta obra sin duda para exponer su doctrina sobre el alma, la cual, según él, es la correcta interpretación de la verdadera tradición filosófica (que incluye no sólo a Platón y a Aristóteles, sino también fuentes egipcias y caldeas y textos órficos), que no habría sido correctamente entendida por los filósofos posteriores (peripatéticos, estoicos, epicúreos, medioplatónicos y, especialmente sus predecesores inmediatos: Plotino, Amelio y Porfirio).⁵⁹⁸ Así, el *De anima* parece haber sido una obra polémica, donde se exponían las doctrinas de los filósofos anteriores con el claro propósito de criticarlas. Por este motivo, la tendencia de Jámblico de reunir a sus oponentes bajo categorías unitarias, si bien facilita la crítica, conlleva muy a menudo una simplificación de sus doctrinas. No obstante, gracias a este texto disponemos de bastante material sobre aspectos de la psicología de varios autores que, de otra manera, se hubieran perdido. Este es, precisamente, el caso de Numenio.

Contamos con cuatro testimonios sobre Numenio en distintas secciones de los pasajes del *De anima* conservados, que resumo en la siguiente tabla:

las referencias completas de las citas a este autor a lo largo de *Anthologium*. Cf. Taormina-Piccione (2010: 23-85). Por otra parte, la edición del *De anima* fue realizada por Dillon-Finamore (2002).

⁵⁹⁵ Para una tabla con las distintas secciones en las que se cita el texto de Jámblico, cf. Dillon-Finamore (2002: 11-12). Sólo dos breves fragmentos pertenecen al Libro II.

⁵⁹⁶ Recordemos que Estobeo compuso esta antología de textos para su hijo Septimio. Cf. Focio, *Bibliotheca*, 167. Sobre esta obra de Estobeo y su relación con los *Placita*, cf. Mansfeld - Runia (1997: 196-271: sobre su uso pedagógico, pp. 205-206 y sobre el ordenamiento de los distintos capítulos, pp. 218-224).

⁵⁹⁷ Por este hecho, para la reconstrucción de la doctrina sobre el alma de Jámblico, estos pasajes del *De anima* citados por Estobeo deben ser complementados atendiendo al testimonio del *In De anima* de Pseudo-Simplicio y del *Metaphrasis in Theophrastum* de Prisciano, cuyos textos, traducción y comentario son incluidos por Dillon-Finamore (2002: 229-278) como un apéndice al final de su edición del *De anima*. Para una reconstrucción general de la psicología de Jámblico, cf. Dillon-Finamore (2002: 14-18). Sobre la identidad de Pseudo-Simplicio, cf. pp. 18-24.

⁵⁹⁸ Cf. Dillon-Finamore (2002: 10-14).

Numenio	Jámblico	Estobeo (<i>Anthologium</i>)
Fr. 41	= <i>De anima</i> , 6 (p. 30, 1-13 Finamore-Dillon)	= I, 49, 32 (p. 365, 5-21 Wachsmuth)
Fr. 43	= <i>De anima</i> , 23 (p. 48, 11-29 F-D)	= I, 49, 37 (p. 374, 21-375, 18 W)
Fr. 48	= <i>De anima</i> , 29 (p. 56, 18-28 F-D)	= I, 49, 40 (p. 380, 6-19 W)
Fr. 42	= <i>De anima</i> , 50 (p. 72, 19-20 F-D)	= I, 49, 67 (p. 458, 3-4 W)

Sólo mencionaré brevemente el fragmento 48, donde Jámblico trata el tópico de la ἐνσωμάτωση y allí distingue su propia concepción de la de Numenio, Harpocratión y Cronio, para quienes toda incorporación es un mal. En las dos secciones siguientes analizaré en detalle los testimonios 43, 41 y 42.

III. 2. 2. El fragmento 43: El alma como “lucha”

El texto que es editado como fragmento 43 se ubica en una sección del *De anima* que Estobeo titula Περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς.⁵⁹⁹ Allí Jámblico se pregunta si todas las almas realizan las mismas actividades (ἔργα, ἐνεργήματα, ἐνέργειαι) o si realizan distintos actos de acuerdo al rango al que pertenecen. Luego decide abordar el tema desde otro punto de vista y se pregunta si las actividades dependen sólo del alma o del compuesto.⁶⁰⁰ Esta última es la posición de los peripatéticos para quienes las actividades del alma corresponden no a su parte racional sino también al cuerpo y las partes del alma ligadas a él. En cambio, para Pitágoras y para Platón el alma tiene una οὐσία que la ubica por sobre la φύσις y, por lo tanto, sus actividades son de un orden superior.

A continuación, Jámblico se refiere a las controversias dentro de la escuela platónica respecto de la relación entre las distintas partes y actividades del alma y es aquí donde encontramos la referencia a Numenio. Dice:

“Ahora, pues, también entre los mismos platónicos muchos disienten: unos conducen a un único sistema y a una única forma (εἰς μίαν σύνταξιν καὶ

⁵⁹⁹ Cf. Estobeo, *Anthologium* I 49, 37 (p. 372, 3-375, 28 W) = Jámblico, *De anima*, 17-24 (p. 44, 1-50, 9 F-D).

⁶⁰⁰ Cf. *De anima*, 22 (p. 48, 1-10 F-D).

μίαν ιδέαν), las especies y las partes de la vida y sus actividades, como Plotino y también Porfirio; otros las extienden para la lucha (εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες), como Numenio; otros las armonizan a partir de los que luchan (ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες), como Ático y Plutarco”.⁶⁰¹

Jámblico se refiere aquí a las especies (τὰ εἶδη), las partes de la vida (τὰ μόρια τῆς ζωῆς) y las actividades (τὰ ἐνεργήματα), que son los distintos elementos mediante los cuales se puede caracterizar al alma, pero que en este contexto probablemente puedan ser tomados como sinónimos. Al respecto, distingue tres concepciones atribuidas a distintos filósofos platónicos, pero sin seguir un orden cronológico. La primera posición es la de Plotino y Porfirio que unifican estas distintas partes y funciones del alma. En cambio, Numenio aparece en el extremo opuesto, sosteniendo una lucha (μάχη) entre estas distintas actividades, especies y partes, que recuerda la oposición (ἐναντίωσις) y el disenso (διάστασις) entre las almas que aparecía en el testimonio (fr. 37) de Proclo analizado en la sección anterior. Que aquí se hable de “partes” (τὰ μόρια), a pesar de que en el testimonio de Porfirio (fr. 44) se decía que para Numenio no tenemos un alma bipartita sino directamente dos almas, no debe ser visto como una contradicción sino como el resultado del modo de exposición propio de Jámblico, que aquí se está refiriendo de un modo unificado a varias doctrinas. La posición dualista extrema de Numenio se diferencia, por otra parte, de la de Plutarco y Ático, ya que para estos filósofos la oposición se resuelve en una armonía que se produce a partir de la lucha. En la doctrina de Numenio, en cambio, el conflicto permanece y no hay una resolución.

Ahora bien, en la ediciones de Des Places (y también en las anteriores de Leemans y Thedinga), las líneas que siguen se saltan y el testimonio retoma el texto de Jámblico cuando vuelve a aparecer una nueva referencia a Numenio.⁶⁰² Sin

⁶⁰¹ Ἦδη τοίνυν καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς Πλατωνικοῖς πολλοὶ διαστασιάζουσιν, οἳ μὲν εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ιδέαν τὰ εἶδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα συνάγοντες, ὥσπερ Πλωτῖνός τε καὶ Πορφύριος· οἳ δὲ εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες, ὥσπερ Νουμήνιος· οἳ δὲ ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες, ὥσπερ οἳ περὶ Ἀττικόν καὶ Πλοῦταρχον (fr. 43, 1-7 = *De anima* 23, p. 48, 11-16 F-D).

⁶⁰² fr. 43 = *De anima* 23 (p. 48, 11-16 y 24-29 F-D) = *Anthologium* I 49, 37 (p. 374, 21-375, 1 y 12-18 W).

embargo, el pasaje omitido resulta de gran importancia para comprender este testimonio sobre Numenio en su totalidad.⁶⁰³

Jámblico continúa con una aclaración respecto de la posición de Ático y Plutarco. Dice:

“Y estos ciertamente dicen que a los movimientos preexistentes desordenados e irregulares sobrevienen [movimientos] posteriores que los ordenan y organizan, y, de este modo, a partir de ambos conjuntamente tejen la consonancia.”⁶⁰⁴

Para estos dos filósofos (οὔτοι) esta armonía que se da a partir de la lucha consiste precisamente en la ordenación (κατακοσμοῦντα) y organización (διατάττοντα) de estos “movimientos preexistentes desordenados e irregulares” (προὔποκείμενα ἄτακτα καὶ πλημμελῆ κινήματα) que están asociados, en los sistemas de ambos filósofos, a un alma irracional precósmica.⁶⁰⁵ Así, el alma racional, que es posterior, se adjunta a la irracional para lograr esta armonía o consonancia (συμφωνία). Tal como vimos en el testimonio de Calcidio, respecto del segundo grupo de platónicos distinguido en el párrafo 300 de su tratado *De silva*, que este movimiento desordenado fuera identificado con un alma era lo que garantizaba que la persuasión divina pudiera operar sin trabas, lo que en este testimonio de Jámblico implica lograr esta συμφωνία. En cambio, para Numenio, si bien el mundo surge también a partir del orden que dios impone sobre el movimiento caótico de la materia que, de este modo, pasa de ser indeterminada a ser determinada y ordenada, la gran diferencia entre su concepción y la de Ático y Plutarco está dada por su insistencia en el carácter activo de la materia que ejerce una verdadera oposición frente al principio divino y resiste su ordenamiento total.⁶⁰⁶ Esta “resistencia” del componente material que, si bien es

⁶⁰³ La importancia de analizar la totalidad del pasaje para la correcta comprensión de este testimonio sobre Numenio ha sido suficientemente demostrada por Jourdan (2013c), en un excelente artículo, al que sigo en parte en mi exposición, y que es el ejemplo más claro, según mi conocimiento, de una investigación que propone incluir el contexto como un elemento de análisis imprescindible para la reconstrucción de la doctrina de Numenio. Cf. también Alt (1993: 144-145).

⁶⁰⁴ Καὶ οὔτοι μὲν προὔποκειμένων τῶν ἀτάκτων καὶ πλημμελῶν κινήματων ἐπεισιέναι φασὶν ὕστερα τὰ κατακοσμοῦντα αὐτὰ καὶ διατάττοντα καὶ τὴν συμφωνίαν ἀπ’ἀμφοτέρων οὔτως συνυφαίνουσι: (*De anima* 23, p. 48, 16-19)

⁶⁰⁵ Como vimos en la sección anterior de este Capítulo III, al analizar el contexto del fragmento 39 de Numenio, Plutarco y Ático afirmaban la existencia de un alma irracional originaria (ἄλογος ψυχή), que aquí estaría identificada con este movimiento preexistente.

⁶⁰⁶ Cf. fr. 52, 92-95.

ordenado nunca lo es completamente, se refleja en la oposición y el conflicto entre las distintas almas que derivan de uno y otro principio. Esta “lucha” no se resuelve en una armonía sino que permanece, y esto es precisamente lo que explica la presencia del mal y del vicio en el mundo.⁶⁰⁷

Ahora bien, esta actividad ordenadora del alma postulada por Plutarco y Ático debió de haber sido entendida evidentemente como un “descenso”, ya que este será el tema que se abordará en lo que sigue del texto. Dice Jámblico:

“La causa de las actividades descendentes resulta, según Plotino, de la primera alteridad (πρώτης ἐτερότητος), según Empédocles de la huida de dios, según Heráclito, del reposo en el transformarse, según los gnósticos, de la locura (παράνοια) o desviación (παρέκβασις), según Albino, del juicio (κρίσις) erróneo del libre albedrío.”⁶⁰⁸

Esta nueva sección doxográfica parece, entonces, ocuparse de otro tema que se relaciona sólo débilmente con el anterior: la causa de esta “actividad descendente” (καταγωγὸν ἐνέργημα) del alma por medio de la cual se opera el ordenamiento cósmico. Para Plutarco y Ático este descenso sería algo positivo, pero no para el resto de los filósofos mencionados en este pasaje.⁶⁰⁹ Así, Plotino, Empédocles, Heráclito, los gnósticos y Albino son listados como representantes de un primer grupo para los que el alma misma es responsable de este descenso, aunque por distintos motivos.⁶¹⁰

Pero a este primer grupo se contraponen otros que creen que el descenso es un mal, pero no es responsabilidad del alma. En este punto, Des Places retoma la cita del texto para completar las líneas finales del fragmento 43. Como vemos, el pasaje omitido resulta fundamental para comprender un desplazamiento temático importante que, de otro modo, no se advierte. Dice Jámblico:

⁶⁰⁷ Cf. fr. 52, 113-121.

⁶⁰⁸ κατὰ μὲν Πλωτῖνον τῆς πρώτης ἐτερότητος, κατ’ Ἐμπεδοκλέα δὲ τῆς [πρώτης] ἀπὸ τοῦ θεοῦ φυγῆς, καθ’ Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης, κατὰ δὲ τοὺς Γνωστικῶν παρανοίας ἢ παρεκβάσεως, κατ’ Ἀλβῖνον δὲ τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων (De anima 23, p. 48, 20-24 F-D).

⁶⁰⁹ En efecto, en una sección posterior, dedicada a las diferencias en los descensos de las almas (Περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν), Jámblico distingue distintos modos de descenso. Así, el alma puede descender para la salvación, la purificación y el perfeccionamiento y este sería, tal vez, el caso en las concepciones de Ático y Plutarco. Pero en este mismo pasaje se contraponen esta concepción a la de Numenio, Cronio y Harpocratión, para quienes toda incorporación (ἐνσωμάτωσις), resultado de este descenso, es un mal. Cf. fr. 48 = De anima 29 (p. 56, 18-28 F-D) = Anthologium I 49, 40 (380, 6-19 W).

⁶¹⁰ Si bien esto no está dicho explícitamente en el texto, sí se puede concluir a partir del contraste con la posición del grupo siguiente. Cf. Jourdan (2013c: 5-6).

“Pero, a su vez, de entre los que se separan de estos y adjudican de una u otra manera el mal (τὸ κακόν) al alma a partir de agregados exteriores (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων), Numenio y Cronio, muchas veces a partir de la materia (ἀπὸ τῆς ὕλης), Harpocratión también a veces de estos mismos cuerpos (ἀπὸ τῶν σωμάτων αὐτῶν τούτων), Plotino y Porfirio, la mayoría de las veces, a partir de la naturaleza y de la vida irracional (ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς).⁶¹¹

Este segundo grupo, a diferencia del anterior, sostiene que el mal que entraña el descenso del alma no está relacionado con una actividad propia del alma, sino de algo exterior (ἔξωθεν) que se le añade o agrega naturalmente (προσφυομένα). Las diferencias entre los representantes de este grupo aparecen a la hora de decidir de dónde proviene este mal. Para Numenio y Cronio, la materia (ὕλη) es el origen del mal que provoca el descenso del alma. La materia como principio del mal era algo que aparecía también en el testimonio de Calcidio. Para Harpocratión (y quizás también para Numenio y Cronio),⁶¹² el mal proviene de los cuerpos. Por último, para Plotino y Porfirio,⁶¹³ el mal proviene de la φύσις y de la vida irracional (ἄλογος ζωή) que serían estos elementos que se añaden al alma racional y provocan su descenso.

Así, podemos resumir en el siguiente esquema las distintas concepciones que aparecen en este testimonio respecto de los dos temas que se desarrollan en él:

1) ἐνεργήματα τῆς ψυχῆς

Plotino – Porfirio —————> εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ιδέαν συνάγοντες

Numenio —————> εἰς μάχην κατατείνοντες

Ático – Plutarco —————> ἐκ μαχομένων συναρμόζοντες

2) καταγωγὸν ἐνέργημα



⁶¹¹ τῶν δ’ αὖ δισταμένων πρὸς τούτους καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὅπως οὖν τῆ ψυχῆ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νομηνίου καὶ Κρονίου πολλάκις, ἀπὸ δὲ τῶν σωμάτων αὐτῶν τούτων ἔστιν ὅτε καὶ Ἄρποκρατίωνος, ἀπὸ δὲ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς Πλωτίνου καὶ Πορφυρίου ὡς τὰ πολλά. (fr. 43, 7-12 = *De anima* 23, p. 48, 24-29 F-D). En la última línea de la edición de Des Places aparece, probablemente por error, ἀλόγου ψυχῆς en lugar de ἀλόγου ζωῆς, que es la lectura de los manuscritos.

⁶¹² Esta es la lectura de Jourdan (2013c: 7), quien interpreta el genitivo τούτων (fr. 43, 10) como una referencia a Numenio y a Cronio, quienes, al igual que Harpocratión, también habrían considerado a los cuerpos como la causa del mal que se añade al alma. Si bien esta lectura es posible y quizás incluso explica mejor la estructura sintáctica bastante extraña del pasaje, lo cierto es que el mal de los cuerpos, para Numenio, proviene, en última instancia, del principio material del que dependen.

⁶¹³ Que Plotino aparezca mencionado en los dos grupos es una muestra de las simplificaciones que opera Jámblico en estas secciones doxográficas, pero también es un reflejo de las distintas concepciones que aparecen en los textos plotinianos.

Άτικο – Plutarco —→ κατακοσμοῦν - διατάττον = συμφωνία

Plotino	—→	πρώτης ἑτερότης	} από τῆς ψυχῆς
Empédocles	—→	ἀπό τοῦ θεοῦ φυγή	
Heráclito	—→	ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀνάπαυλα	
gnósticos	—→	παράνοια - παρέκβασις	
Albino	—→	τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένη κρίσις	} από τῶν ἕξωθεν προσφουομένων
Numenio y Cronio	—→	ἀπό τῆς ὕλης	
Harpocratión	—→	ἀπό τῶν σωμάτων	
Plotino y Porfirio	—→	ἀπό τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς	

De este modo, estos “agregados” o “apéndices” (προσφουομένα) en la doctrina adjudicada aquí a Numenio, más que hacer referencia a los προσαρτήματα de Basíledes,⁶¹⁴ o a los *incrementa* de Macrobio constituidos por el cuerpo astral,⁶¹⁵ estarían aludiendo simplemente a una doctrina que ya había aparecido en el testimonio de Calcidio: aquella que liga el mal a la materia (y quizás también, por extensión, a los cuerpos) y que, por provenir de este principio material, es algo “exterior” al alma, que es, en cambio, el producto del principio divino. También en el fragmento 11 analizado en la primera sección del Capítulo I, se decía que el dios contrapuesto a la materia se dividía a partir de ella. Si, como intenté establecer, esta división implica la distinción del tercer dios que, a su vez, puede ser identificado con el alma, entonces es a causa de la interacción entre la materia y el principio divino que el alma = tercer dios “se separa” o, como se dice aquí, “desciende”, y representa, de este modo, al principio divino inmanente al mundo. En los dos fragmentos que analizaré a continuación, en cambio, aparece la contraparte de este “descenso”, es decir, la identificación y unión del alma con sus principios.

⁶¹⁴ Esta es la interpretación de Alby (2011).

⁶¹⁵ Cf. Jourdan (2013c: 8-9) quien se ocupa de descartar acertadamente estas dos hipótesis junto con otros candidatos a ser identificados con estos προσφουομένα en los textos de Alcinoos y de Marco Aurelio.

III. 2. 3. Los fragmentos 41 y 42: La unión del alma con sus principios

El fragmento 41 de Numenio se ubica dentro de una sección que probablemente corresponda al comienzo del *De anima*, en la que Jámblico está haciendo precisamente un repaso de las distintas concepciones acerca del alma. Así, comienza mencionando a aquellos que la consideran como un compuesto de átomos, como la forma del cuerpo y como una esencia matemática (y, dentro de estos, como una figura geométrica, como número y como armonía),⁶¹⁶ para finalmente exponer las opiniones de los que entendieron al alma como una ούσία incorpórea. Y aquí precisamente se inserta el testimonio sobre Numenio.

Traduciré primero el pasaje en su totalidad, dividiéndolo en secciones, para analizar, luego, cada una de sus partes por separado. Dice Jámblico:

“**[1]** Elevémonos ahora hacia la ούσία incorpórea por sí misma (ἐπὶ τὴν καθ’ αὐτὴν ἀσώματον ούσίαν), distinguiendo también en orden todas las opiniones sobre el alma de acuerdo con ella. **[2] a.]** Hay algunos que declaran que tal ούσία toda (πᾶσα) es homeómera (ὁμοιομερής), la misma y una (αὐτὴ καὶ μία), de modo que también en cualquier parte de ella está la totalidad (τὰ ὅλα); **[2] b.]** estos (οἵτινες) incluso ubican en el alma particular (ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ) el cosmos inteligible, los dioses, los daίμονες, el bien (τάγαθόν) y todas las cosas más antiguas (πάντα τὰ πρεσβύτερα) [que están] en ella y **[2] c.]** declaran que todo está en todo del mismo modo (ἐν πᾶσι ὡσαύτως πάντα εἶναι), pero en cada uno de modo propio según su ούσία (οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν ούσίαν ἐν ἑκάστοις). **[2] d.]** Y de esta opinión es Numenio incontestablemente (ἀναμφισβητήτως), Plotino no admitidamente en todo (οὐ πάντη ὁμολογουμένως), Amelio se lleva de ella inestablemente (ἀστάτως) y Porfirio duda sobre ella: a veces separándose decididamente de ella, otras adhiriendo a ella como si fuera transmitida desde arriba. **[2] e.]** Según esta opinión, por lo tanto, el alma en nada difiere del νοῦς, los dioses y los géneros superiores, por lo menos según la sustancia total (κατὰ γε τὴν ὅλην ούσίαν).”⁶¹⁷

⁶¹⁶ Cf. *De anima* 1-5 (p. 26, 1-28, 24 F-D). Llama la atención que en esta clasificación tan similar a la del Libro III del *In Timaeum* de Proclo, Numenio no sea mencionado, como ocurría allí, entre quienes definen al alma como número (en este caso sí se menciona a Jenócrates). Sin embargo, Jámblico menciona en general a los pitagóricos y, tal vez, Numenio estaba incluido en este grupo. Cf. *De anima* 4 (p. 28, 1-15 F-D). Por otra parte, hay que tener en cuenta que estas clasificaciones que Jámblico realiza en esta sección del *De anima* no son excluyentes. Por ejemplo, Plotino aparece mencionado en más de un grupo.

⁶¹⁷ ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ’ αὐτὴν ἀσώματον ούσίαν ἀπανίωμεν, διακρίνοντες καὶ ἐπ’ αὐτῆς ἐν τάξει τὰς περὶ ψυχῆς πάσας δόξας. Εἰσὶ δὴ τινες οἱ πᾶσαν τὴν τοιαύτην ούσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται, ὡς καὶ ἐν ὁπωῦν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα· οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν

Lo primero que hay que señalar es el carácter netamente doxográfico del pasaje, que podríamos dividir en dos partes:

1) Una primera parte tiene el carácter de introducción, puesto que señala el elemento común a todas las opiniones que se expondrán a continuación, esto es: el alma como “οὐσία incorpórea por sí” (καθ’ αὐτὴν ἀσώματος οὐσία). Con esta expresión Jámblico alude a la sustancia común a todos los seres incorpóreos, la sustancia de los dioses “que subsiste la misma en todo del mismo modo” (τό αὐτὸ δ’ ὅμως ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον), tal como explica en el *De Mysteriis*.⁶¹⁸

2) La segunda parte, donde propiamente se exponen las opiniones pertenecientes a los predecesores inmediatos de Jámblico, se puede articular en cinco momentos.

a. En el primer momento se alude a “algunos” (τινες) que han definido a “toda οὐσία tal” (πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία), expresión por medio de la cual Jámblico posiblemente esté haciendo referencia a la οὐσία incorpórea por sí mencionada unas líneas atrás, como homeómera (ὁμοιομερής), la misma y una (αὐτὴ καὶ μία). La primera de estas características de la sustancia incorpórea no debe ser entendida en el sentido de una homogeneidad indiferenciada y privada de distinción entre los distintos niveles que constituyen el ámbito incorpóreo; por el contrario, el adjetivo ὁμοιομερής sirve aquí para explicar la particular imbricación entre parte y todo, la trama de identidad y diferencia que opera en el ámbito de lo incorpóreo y, en particular, para ilustrar cómo la diferencia se manifiesta en la continuidad de una serie jerárquica unitaria.⁶¹⁹ A esto mismo apuntan los calificativos de “misma y una” que aluden a un orden de la realidad constituido por elementos jerárquicamente organizados. En la

κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τάγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσι ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις. Καὶ ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μὲν ἐστὶ Νουμήνιος, οὐ πάντῃ δὲ ὁμολογουμένως Πλωτίνος· ἀσάτως δ’ ἐν αὐτῇ φέρεται Ἀμέλιος· Πορφύριος δ’ ἐνδοιάζει περὶ αὐτήν, πῆ μὲν διατεταμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος πῆ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ, ὡς παραδοθείη ἄνωθεν. Κατὰ δὲ ταύτην νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρειττόνων γενῶν οὐδὲν ἢ ψυχὴ διενήνοχε κατὰ γε τὴν ὅλην οὐσίαν. (fr. 41 = *De amina*, 23;p. 48, 11-29 F-D). He resaltado en el texto los seis conectores que me permiten dividir las distintas secciones del pasaje para su análisis y que se corresponden con las divisiones que he resaltado entre corchetes en la traducción.

⁶¹⁸ Cf. *De Mysteriis* I 5 (p. 15, 11).

⁶¹⁹ Porfirio, por ejemplo, usa este adjetivo en la *Sentencia 22* para caracterizar a la οὐσία intelectual (νοερὰ οὐσία) para explicar la relación entre el νοῦς universal y los intelectos particulares. Sin embargo, en la *sentencia 30* parece sostener una distinción entre el modo de ser de las realidades superiores, del alma universal y de las almas individuales.

economía de la exposición, las nociones de homeómero, mismo y uno califican a un todo constituido de partes y sirven de premisas del principio enunciado a continuación, según el cual “la totalidad está en cualquier parte de ella (ἐν ὅπωϋν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα)”.

b. En el segundo momento, en consecuencia, la relación entre todo y parte se especifica mediante la relación entre la οὐσία incorpórea y el alma particular, relación que se rige según el principio general “todo en todo”. Este principio es fundamental para la tradición platónica y es aplicado a diversos ámbitos.⁶²⁰ De hecho, Porfirio (en las *Sententia 10* y en la *22*) y el propio Jámblico (en dos pasajes del *De mysteriis*: I 17 p. 52. 8-16 y I 5 p. 15. 5-11) lo han formulado de modo análogo. Sin embargo, veremos que Jámblico se ocupa de criticar la opinión que aquí está exponiendo. Debemos, entonces, intentar esclarecer con más precisión qué es lo que Jámblico critica. Para esto, es de utilidad establecer una valiosa distinción, entre la enunciación de este principio y su aplicación,⁶²¹ y, dentro de esta última, entre una aplicación a la que Jámblico adhiere y una aplicación extendida que rechaza. De este modo, la crítica de Jámblico se circunscribe sólo a esta última aplicación, para él errónea, de un principio lógico-metafísico que, en sí mismo y en su correcta aplicación, sigue siendo válido.⁶²² Siguiendo esta interpretación, podríamos afirmar que el pasaje del punto **a.** al punto **b.** representa el paso de una “aplicación válida” del principio,⁶²³ según la cual la οὐσία incorpórea en sí está presente en cada una de las partes que la componen, a una “aplicación extendida” de este principio que ubica el cosmos inteligible, los dioses, los δαίμονες, el bien (τάγαθόν) y todas las cosas más antiguas (πάντα τὰ πρεσβύτερα), que de alguna manera conforman la totalidad que constituye la οὐσία incorpórea, en el alma particular (ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ), que funciona a modo de “parte”.

Este pasaje muestra una suerte de “salto” entre una aplicación y otra, puesto que la introducción del alma particular constituye, para Jámblico, una salida del ámbito

⁶²⁰ Como ha puesto de manifiesto Hadot (1968: 243-4), es posible hablar de una aplicación horizontal, es decir, dentro de un único proceso y bajo un aspecto dinámico, o una aplicación vertical y estática.

⁶²¹ La distinción entre la enunciación del principio y su aplicación, de la que aquí me sirvo, fue muy lúcida y propuesta por Taormina (2010: 150-157) en su introducción a la edición de los fragmentos de las *Cartas* de Jámblico.

⁶²² En su comentario a este pasaje Finamore (2002: 89) considera, en cambio, que Jámblico aquí está criticando el principio mismo.

⁶²³ Taormina ve aquí una “enunciación del principio”, pero considero que la enunciación propiamente dicha viene después (en el punto **c.**) y que aquí se trata simplemente de una aplicación general a la que Jámblico podría adherir.

de la “οὐσία incorpórea en sí” y de ahí su crítica a esta opinión. Este punto sin duda es el de mayor relevancia para evaluar el aporte de este testimonio a la mejor comprensión de la concepción numeniana sobre el alma.

c. Considero que en esta tercera sección recién aparece propiamente la enunciación del principio: “todo está en todo del mismo modo (έν πᾶσι ὡσαύτως πάντα εἶναι), pero en cada uno de modo propio según su esencia (οἰκείως μέντοι κατὰ την αὐτῶν οὐσίαν έν ἐκάστοις).” Podríamos decir que esta “formulación neutra” del principio funciona como justificación de lo dicho anteriormente: tanto de la aplicación válida, cuanto de su aplicación errónea al alma particular.

Este mismo principio es enunciado de modo paradigmático en la proposición 103 de los *Elementos de Teología* de Proclo: “Todo está en todo pero en cada uno de modo particular” (Πάντα έν πᾶσιν, οἰκείως δὲ έν ἐκάστῳ). Las reminiscencias del lenguaje de Anaxágoras, tal como nos lo transmite Aristóteles en la *Física* (I 4, 187b1: “todo se encuentra mezclado con todo”), han sido debidamente señaladas ya por Hadot,⁶²⁴ quien también se ha ocupado de estudiar la aplicación de este principio de Anaxágoras (que él denomina *principe de dénomination par prédominance*) por parte de los neoplatónicos, señalando a los estoicos y a Numenio como los intermediarios en esta transmisión. Incluso se ha llegado a sostener que Numenio es el responsable de haber transferido lo que en Anaxágoras era una doctrina física al ámbito metafísico inaugurando, de este modo, un principio fundamental que seguirá la tradición platónica posterior.⁶²⁵ Sin embargo, es importante señalar que, a diferencia de la doctrina de Anaxágoras, aquí no se habla de “mezcla”.⁶²⁶ Por el contrario, este juego entre indistinción (ὡσαύτως) y distinción (οἰκείως) explica la particular dinámica que se da en el ámbito inteligible incorpóreo entre el todo y las partes y en ello podría residir el gran avance de la formulación numeniana. Así, cada cosa está en el todo al

⁶²⁴ Cf. Hadot (1968: 239-246)

⁶²⁵ Cf. Petty (2012: 199). Ya antes Dodds (1960: 23) había puesto de manifiesto que en los textos conservados de Numenio aparecían formuladas explícitamente dos leyes o postulados fundamentales del neoplatonismo: uno de ellos, que él allí denomina “principio de participación”, es precisamente este principio que afirma que en el mundo inteligible el todo está en cada cosa, aunque modificado en cada una por su carácter especial. El segundo principio, como vimos en el Capítulo I al analizar el fragmento 14, es el llamado “principio de la donación sin merma”.

⁶²⁶ Como vimos en la segunda sección del capítulo II, la idea de la “mezcla” aparece en los frags. 50 y 51 de Numenio y también en el testimonio de Calcidio (fr. 52, 121) para ilustrar la relación entre la *porvidentia* y la materia que explicaba la presencia inexorable del mal en el mundo.

modo del todo, es decir, sin diferenciación (ὡσαύτως), y el todo está en cada parte de modo particular (οἰκείως).

d. El cuarto momento es la sección propiamente doxográfica del texto, en donde los nombres de Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio se mencionan según un orden decreciente de adhesión a esta opinión referida anteriormente. Lo que nos interesa es la mención de Numenio como el primero de una lista de filósofos que han expuesto esta doctrina, aunque con distinto grado de firmeza. Numenio es, tal como nos lo transmite Jámblico, quien sin duda ninguna, incontestablemente (ἀναμφισβητήτως), ha afirmado esta opinión.

d. Por último, el quinto momento retoma la relación del alma y los órdenes de la realidad superiores a ella (νοῦς, dioses, y los géneros superiores), sólo que ahora la expresión κατά τὴν ὅλην οὐσίαν claramente indica que se trata del alma total, el alma de la totalidad, el alma del mundo. En tal sentido, esta nueva aplicación del principio “todo en todo” precisa un poco mejor en qué sentido el alma individual no se distingue de la totalidad del ámbito inteligible: en tanto partes del alma de la totalidad, las almas particulares coinciden con ese todo y, por lo tanto, con los órdenes superiores. Este punto es fundamental, ya que creo que permitirá explicar el modo en que el alma se encuentra siempre en unión con el principio divino.

La crítica de Jámblico a esta opinión sobre el alma, que aparece a continuación en el texto, también tiene su relevancia, ya que permite tomar en consideración aquello que él considera errado en la doctrina numeniana. Dice:

“En cambio, la opinión que se opone a la anterior, por un lado, separa (χωρίζει) al alma, en tanto es generada segunda a partir del νοῦς según una existencia diferente (καθ’ ἑτέραν ὑπόστασιν) [...] y, por otro, la separa (χωρίζει) de los géneros superiores universales (ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων) y le confiere como definición propia de su οὐσία [el ser] el término medio (τὸ μέσον) entre los divisibles y los indivisibles y entre los géneros corpóreos y los incorpóreos”.⁶²⁷

Vemos en este pasaje dos censuras a la doctrina anterior, expresadas ambas mediante la insistencia en la separación del alma, por un lado, del νοῦς a partir del cual se genera, y, por otro, de los géneros superiores. El alma es segunda respecto del νοῦς y es intermedia entre lo sensible-corpóreo-divisible y lo inteligible-incorpóreo-

⁶²⁷ *De anima* 7 (p. 30. 14-20 F-D).

indivisible. Se enfatiza, de este modo, el carácter propio de la existencia psíquica que la diferencia de los órdenes superiores e inferiores. La concepción del alma sostenida por Jámblico en el *De Mysteriis* no hace más que confirmar esta crítica, pero ahora respecto del alma particular. En efecto, para él el alma individual (μεριστή ψυχή) está indefectiblemente ligada al cuerpo,⁶²⁸ y, por lo tanto, no es una sustancia incorpórea por sí, tal como lo son los dioses, el cosmos inteligible, etc. La aplicación del principio “todo en todo” que lleva a una suerte de emplazamiento del mundo inteligible en el alma particular, según Jámblico, es un error.

¿De qué modo el análisis de este pasaje nos ayuda a una mejor comprensión de la posición de Numenio? Lo primero que hay que señalar es que el principio que afirma que “todo está en todo” se inscribe en este texto en el marco de una polémica sobre el estatuto del alma y su relación con las realidades superiores a ella. Lo segundo, es que la doctrina criticada aquí por Jámblico tiene que ver con una aplicación equivocada de este principio, que comparten, con distintos grados de adhesión una serie de autores: Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio.

En general, los intérpretes suelen citar pasajes de las obras de Plotino y de Porfirio que muestran de qué modo ellos han sostenido aquello que Jámblico aquí les imputa y hasta qué punto Jámblico está simplificando sus concepciones, en general bastante más complejas. En el caso de Porfirio contamos con una formulación explícita de este principio (en las *sentencias 10 y 22* ya mencionadas).⁶²⁹ Por otra parte, si bien a lo largo de las *Enéadas* esta fórmula nunca aparece explicitada, varios pasajes plotinianos parecen presuponerla.⁶³⁰ En cambio, en el caso de Numenio (y también en el de Amelio) esto no es posible ya que testimonios como los de Jámblico, los de Proclo, los de Porfirio, son los únicos elementos con los que contamos para intentar reconstruir, en la medida de lo posible, el pensamiento de este autor.

Sin embargo, la ubicación de Numenio como el más radical en esta lista de autores mencionada nos muestra que su concepción sobre el alma individual y el alma del mundo como vinculadas intrínsecamente al reino de lo incorpóreo puede haber sido cercana a la sostenida por Plotino (e incluso más drástica), especialmente en el

⁶²⁸ Cf., por ejemplo, *De Mysteriis* III 22 (p. 153, 1) y V 2 (p. 200, 1-17).

⁶²⁹ Sin embargo, en la *sentencia 30* parece sostener una distinción entre el modo de ser de las realidades superiores, del alma universal y de las almas individuales.

⁶³⁰ Por ejemplo, el pasaje de la *Enéada* III 4, 3, 23: “cada uno de nosotros es un cosmos inteligible”.

tratado III 4 donde este filósofo afirma la existencia de un principio del alma totalmente inmutable y siempre idéntico, una “parte” del alma que no desciende sino que permanece en lo alto, en permanente contacto con la realidad inteligible.⁶³¹ Y, de hecho, la crítica de Jámblico a esta doctrina va en la misma dirección que la crítica expresada en el pasaje analizado: el alma particular, al descender en el mundo del devenir e ingresar en el cuerpo cambia su sustancia (οὐσία), si bien preserva su identidad.⁶³²

En definitiva, lo que podemos afirmar respecto de Numenio, a partir del análisis de este testimonio, es que más que la enunciación de este principio “todo está en todo”, lo distintivo de su posición es su aplicación al caso del alma y su relación con el ámbito inteligible y divino, disolviendo distinciones que serán reafirmadas con fuerza por los platónicos posteriores. Esto nos obliga a matizar afirmaciones como las anteriores: ¿es realmente el mismo principio neoplatónico que afirma que “todo está en todo” lo que ha sostenido Numenio o, más bien, su doctrina sobre el alma ha sido interpretada por filósofos posteriores (concretamente, por Jámblico) como una aplicación equivocada de un principio que sirve sólo para explicar determinadas relaciones dentro del ámbito inteligible? Tal vez sea más prudente afirmar esto último.

De todos modos, este testimonio nos permite volver a la consideración de la teología numeniana para ver de qué manera la identificación del alma con un tercer dios está justificada por su indistinción respecto del ámbito teológico-inteligible. En este mismo sentido, creo que hay que entender otro testimonio de Jámblico, el fragmento 42, donde este autor vuelve sobre el tema de la relación entre el alma y los órdenes superiores a ella que son sus principios. Pero, nuevamente en este caso, como ocurría con el fragmento 43, el texto editado como fragmento 42 corta la cita y deja fuera una importante sección del pasaje donde la concepción de Numenio aparece enfrentada a otra; y, más importante aún, se establecen toda una serie de contrastes entre ambas posiciones.⁶³³ El pasaje completo dice:

⁶³¹ Cf. *Enéada* III 4, 3, 22 y ss.

⁶³² Cf. Jámblico, *In Timaeum* fr. 87 Dillon.

⁶³³ Para un análisis de este pasaje y de las oposiciones establecidas entre estas dos doctrinas, cf. el comentario de Finamore-Dillon (2002: 218-212). Según su interpretación, Estobeo habría introducido este pasaje abruptamente, sin incluir en su cita la parte previa del *De anima* donde Jámblico se habría referido al tema de discusión y a los representantes de cada una de estas doctrinas opuestas.

“Por un lado, Numenio parece sostener una unión y una identidad indiscernible del alma respecto de sus principios,⁶³⁴ en cambio, los más antiguos conservan una conjunción natural de acuerdo a una ούσία diferente. Y aquellos [Numenio] la comparan con una disolución, éstos con una organización (σύνταξις). Y unos [Numenio] la consideran una conexión indiferenciada, los otros, diferenciada. Pero su diferenciación (διορισμός) no está dominada por el κόσμος ni sostenida por la φύσις, como algunos platónicos han supuesto, sino que está totalmente liberada de la totalidad, como concebimos [que ocurre] con las ούσiai separadas”.⁶³⁵

En este pasaje Jámblico distingue la posición de Numenio de aquella sostenida por los más antiguos (οἱ πρεσβύτεροι), y que es a la que probablemente él adhiere. A pesar de que en el resto del pasaje se utilicen pronombres en plural (ἐκεῖνοι y οἱ μὲν), creo que esto no impide ver allí una referencia precisamente a la doctrina de Numenio, a la que se acaba de hacer referencia y que tal vez, en un pasaje anterior que Estobeo no incluye, se adjudicaba también a otros filósofos. Así Numenio establece una unión (ἔνωσις) entre el alma y sus principios, caracterizada como una identidad indiscernible (ταυτότης ἀδιάκριτος), una disolución (ἀναλύσις) y una conexión indiferenciada (ἀδιόριστος συναφή). En cambio, la doctrina opuesta establece una conexión natural (σύμφυσις), que sí distingue entre las ούσiai del alma y la de sus principios, y las organizan en una σύνταξις que mantiene la diferenciación (διορισμός) propia de cada una. El uso de estos sustantivos con el prefijo συν- enfatizan que se trata de una combinación y no de una verdadera unión. Ahora bien, Jámblico parece distinguir, en este punto, dos posibilidades: una posibilidad es que el alma mantenga esta diferenciación por estar controlada por la φύσις y gobernada por el κόσμος, como algunos platónicos parecen haber sostenido,⁶³⁶ o la diferenciación puede mantenerse sin por ello resignar la separación de estas ούσiai, que siguen siendo χωρισταί,

⁶³⁴ “Ἐνωσιν μὲν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος (fr. 42).

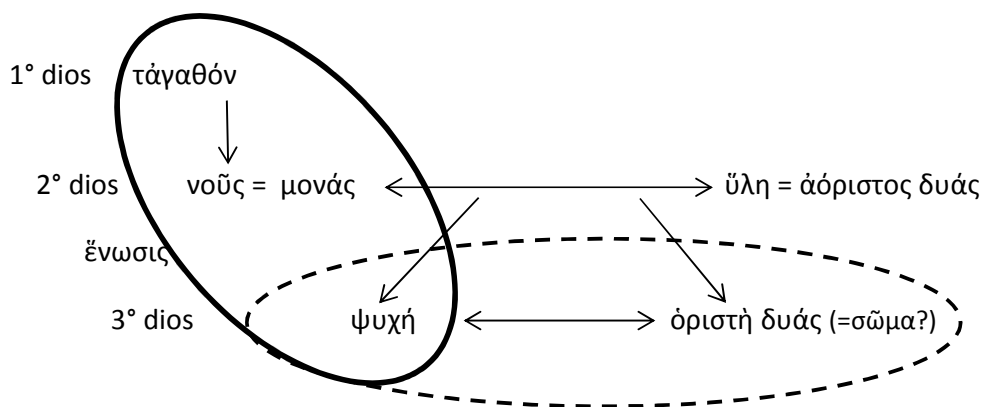
⁶³⁵ σύμφυσις δὲ καθ’ ἑτέραν οὐσίαν οἱ πρεσβύτεροι διασώζουσι. Καὶ ἀναλύσει μὲν ἐκεῖνοι, συντάξει δὲ οὔτοι προσεικάζουσι· καὶ οἱ μὲν ἀδιόριστῳ συναφῆ, οἱ δὲ διορισμένην χρῶνται. Οὐ μὲντοι κρατεῖται ὁ διορισμός αὐτῶν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἢ κατέχεται ὑπὸ τῆς φύσεως, ὥσπερ τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ὑπελήφασιν· ἀνεῖται δὲ πάντῃ ἀφ’ ὅλων, ὥσπερ ἐπὶ τῶν χωριστῶν οὐσιῶν τουτὶ νοοῦμεν. (*De amina*, 50; p. 72, 19-26 F-D). En su edición de este pasaje Finamore-Dillon adoptan la conjetura χωριστῶν, en lugar del ἀχωριστῶν que traen los manuscritos y que acepta Wachsmuth, argumentando que ἀχώριστος siempre significa “inseparable del cuerpo” y, por lo tanto, su aparición en est contexto carecería de sentido (p. 221).

⁶³⁶ La identificación de este grupo no es fácil. Finamore-Dillon (2002: 220-221) postulan como candidatos a Eratóstenes y Ptolomeo, mencionados antes por Jámblico.

respecto del universo. Esta parece ser la concepción del propio Jámblico, tal como se revela a partir del uso de la primera persona del plural en el último verbo (voou̐μεν).

Es difícil, nuevamente, determinar si Jámblico está exagerando esta posición de Numenio para resaltar el contraste con su propia doctrina. De todos modos, creo que es un elemento importante a tomar en cuenta esta insistencia en la indiferenciación e indistinción que esta ἔνωσις implica y que encuentra su explicación, sin duda, en la aplicación (incorrecta, para Jámblico) del principio “todo en todo” que analizamos en el testimonio anterior.⁶³⁷ Así estos principios a los cuales el alma está unida son sin duda el bien (τάγαθόν), el νοῦς, los dioses (θεοί) y el resto de los géneros superiores (τῶν κρείττονα γένη) a los que se hacía referencia en el fragmento 42.

De este modo, a pesar de su “descenso” provocado por la materia y de su “mezcla” con los elementos que provienen de este principio material, el alma permanece en unidad con el principio divino. Así, el siguiente cuadro pretende ilustrar precisamente esta “unión” (ἔνωσις) que hace del ámbito divino-inteligible un todo homogéneo, que es precisamente posible porque se mantiene siempre una dualidad fundamental que permite la separación de los elementos que pertenecen al principio material.



⁶³⁷ En cambio, Festugière (1953: 46-47 y 247, n. 5) interpreta que este pasaje alude al estado del alma después de la muerte, la condición póstuma del alma intelectual, y Finamore (1985: 144-151) lo relaciona con el ascenso del alma en su vehículo. Cf. Dillon-Finamore (2002: 218-219).

III. 3. Conclusiones

De este modo, la doctrina del alma que podría haber sostenido Numenio, tal como se desprende de los testimonios analizados en este capítulo, retoma algunos elementos que ya habían aparecido en los capítulos anteriores y agrega otros nuevos.

En primer lugar, la definición del alma como número surgido de lo uno y la díada, que serían sus principios (fr. 39) puede relacionarse claramente con el testimonio de Calcidio (fr. 52) donde lo uno y la díada eran también los principios a partir de los cuales surgía el mundo. El vínculo entre ambos textos sólo puede sostenerse si se supone que, en definitiva, el mundo no es, para Numenio, algo distinto de su alma, ya que ella es la garante del orden y es, de hecho, ese orden que hace del mundo un κόσμος. Pero también la diferencia entre ambos textos puede ser mantenida, ya que el tratado de Calcidio, por ocuparse específicamente de la materia (como el título *De silva* lo indica), se refiere al producto que surge de la interacción entre la mónada y la díada pero que deriva del principio material. Así, el mundo, en tanto díada ordenada por dios, sería sólo un aspecto del resultado de dicha interacción. El otro, sería precisamente lo “ordenado”, el orden de esa díada, es decir, el alma, en tanto producto del principio divino.

El mismo Proclo, cuando está comentando las diferentes interpretaciones del relato de la Atlántida, nos transmite de una manera novedosa esta misma duplicidad (fr. 37). En efecto, allí se dice que Numenio interpretaba este relato como una oposición o disensión entre dos almas: unas mejores y otras ligadas a la generación. A pesar del contexto en el que inscribe este testimonio, que claramente implica la exégesis alegórica del relato platónico, creo que es posible ver en esta oposición entre almas, una nueva ilustración del disenso que existe en el mundo entre el producto del principio material y el del principio divino. Estas dos clases de almas podrían ser relacionadas con la distinción entre un alma buena y una mala que aparecería en el testimonio de Calcidio (fr. 52), pero sólo a condición de ver allí no una identificación de ellas con los principios mismos (dios y materia) sino con los productos de la interacción entre ambos. Sin embargo, como he intentado mostrar en el Capítulo II, es probable que esa distinción no sea estrictamente sostenida por Numenio.

El testimonio de Porfirio (fr. 44) no hace más que trasladar esta distinción entre las almas al plano antropológico (aunque también podría interpretarse de modo más general), postulando dos almas en el hombre: una racional y otra irracional. La postulación de dos almas diferentes puede ser interpretada precisamente como una muestra de la persistencia del dualismo a nivel humano. Por qué esta dualidad no está dada por la oposición entre alma y cuerpo es algo que no queda claro. El alma irracional claramente alude a aquellas operaciones ligadas a lo corpóreo y, tal vez, habría que incluir también al cuerpo entre estos productos del principio material. Si retomamos el testimonio de Nemesio de Emesa (fr. 4b) analizado sobre el final de la primera sección del Capítulo II, allí se decía que el alma era precisamente aquello que mantenía unido al cuerpo, que, por ser material, dependía de la materia. En este sentido, la oposición alma-cuerpo también podría haber sido un modo de expresión de esta oposición derivada del accionar de ambos principios.

Y este mismo conflicto es caracterizado como una “lucha” en el pasaje del *De anima* de Jámblico (fr. 43) donde se nos dice que para Numenio las distintas especies y vidas del alma (que se podrían interpretar como una alusión a estas dos almas de las que nos hablaba Porfirio) están en una lucha que no se resuelve en una armonía, como sí ocurre en el caso de Plutarco y Ático. Allí esta interacción entre el principio divino y el material es concebida en términos de un “descenso” del alma, a la que se le agregan factores exteriores provenientes de la materia, que es el principio del mal. El “alma descendida” podría ser considerada como la contrapartida de la “díada ordenada”: en ambas expresiones se sintetiza el accionar del principio opuesto sobre el producto de cada uno de los dos principios. Así, el alma racional es el producto del principio divino, pero está “descendida” en virtud de la acción del principio material (básicamente por estar en un cuerpo y por estar contrapuesta a un alma irracional). Por otra parte, la díada es el producto del principio material, pero está “ordenada” en virtud de la acción del principio divino (es decir, tiene un alma que la sostiene y que posibilita que sea un cuerpo y no mera materia).

Este descenso del alma que la deja inmersa en un mundo atravesado por la dualidad que deriva de sus dos principios constitutivos, contrasta fuertemente con los pasajes del *De anima* de Jámblico que, por el contrario, enfatizan la unión, la identidad y la indistinción del alma con sus principios. Si esta afirmación se puede explicar como

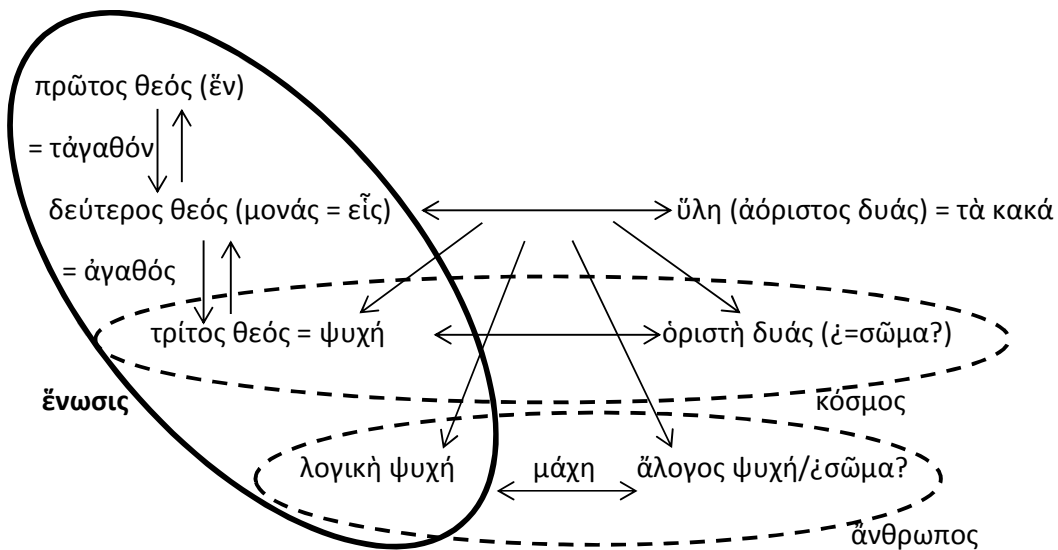
una aplicación del principio que afirma que “todo está en todo”, entonces la unión estaría posibilitada por la presencia del mundo inteligible en su conjunto en cada alma individual y también en el alma del mundo. Ahora bien, estas dos visiones son compatibles sólo entendiendo que aquí Jámblico se está refiriendo al alma racional. Ella sería el producto del principio divino, que en el mundo y en el hombre se encuentra en lucha y oposición con los productos del principio material. Y sólo porque no se da una verdadera síntesis entre ellos y el conflicto se mantiene, el alma puede estar unida y ser idéntica con el *voũç* y el bien, que en el sistema de Numenio caracterizan al principio divino (al primer y al segundo dios respectivamente). De este modo, se puede confirmar la identificación del alma con el tercer dios: ella es el tercer aspecto del principio divino que se encuentra inmerso en el mundo, en lucha constante contra los factores corpóreos e irracionales que derivan del principio material, pero que mantiene su identidad con el ámbito divino-inteligible.

Así, esta concepción que implica un énfasis en el carácter divino del alma, al punto de postular una presencia del mundo inteligible en ella y una identidad entre ambos, es la que obliga a Numenio a sostener una separación drástica entre el alma racional y el alma irracional que únicamente pueden estar relacionadas por medio del conflicto. Sólo porque Numenio ha operado esta separación puede ligar tan estrechamente el alma racional con el principio divino, al punto de postular su indistinción. Paradójicamente, sólo porque Numenio sostiene un dualismo extremo e irreductible puede afirmar un monismo también extremo.

Conclusión

El análisis de los fragmentos y testimonios sobre Numenio llevado a cabo a lo largo de estos tres capítulos permite arribar a una visión unificada de la concepción numeniana sobre los tres ejes que guiaron la exposición: dios, alma y materia. En el siguiente cuadro general he intentado resumir los principales conceptos que fueron apareciendo en los textos, procurando sintetizar las relaciones mutuas que pueden establecerse entre ellos:

Cuadro general: dios - alma - materia



Como conclusión general de este trabajo quisiera detenerme en los puntos principales que se pueden establecer a partir de esta reconstrucción del pensamiento de Numenio basada en el estudio de las obras en las que aparecen sus fragmentos y testimonios.

En primer lugar, la diferente naturaleza de las obras que nos transmiten las doctrinas de Numenio impacta directamente en la calidad de los materiales conservados. Así, una primera gran división, que atañe a este punto de vista que podríamos identificar como las *condiciones materiales*, separa los fragmentos citados

por Eusebio del resto de los testimonios, ya que sólo en el caso de estos textos se trata de citas directas en las que tenemos la certeza de estar leyendo las palabras de Numenio. El testimonio de Calcidio ocuparía, según este criterio, un segundo lugar, ya que, si bien no se trata de una cita directa, hay determinadas marcas en el texto que permiten concluir que estaba siguiendo de cerca alguna obra de Numenio (probablemente el *Περὶ τὰγαθοῦ*). El hecho de que su *Comentario al Timeo* esté escrito en latín, sin embargo, plantea la dificultad extra de estar ante una traducción de conceptos expresados en griego.

En el *Comentario al Timeo* de Proclo, en cambio, encontramos una exposición bastante más alejada de lo que pudo haber sido el texto numeniano. Incluso, como hemos visto, es probable que Proclo haya copiado sus secciones doxográficas de un comentario anterior y, en este sentido, sus referencias serían de segunda mano. Pero incluso si este no fuera el caso, se advierte en sus testimonios una exposición breve y deliberadamente simplificada de la doctrina de sus predecesores, que se ubica en el texto sólo para dar paso a sus críticas. Así, si el testimonio de Calcidio consiste en una extensa sección con un claro afán expositivo, en el caso de Proclo las referencias son mucho más breves y están enmarcadas en un plexo de opiniones de las que Proclo diferencia su propia doctrina. Pero sin duda los testimonios presentes en el *De anima* de Jámblico son el caso más extremo, ya que sólo conservamos esta obra a través de citas en otra obra, con lo cual el acceso a la doctrina de Numenio que allí aparece es doblemente indirecto. Si bien en el *Anthologium* de Estobeo, aún más que en el caso de la *PE* de Eusebio, las citas son extensas y corresponden a secciones más o menos bien definidas de los textos, lo cierto es que a menudo resulta dificultoso determinar cuándo se han omitido pasajes y en qué medida estos fragmentos citados permiten reconstruir de manera más o menos aproximada el tratado original.

De este modo, cada uno de estos cuatro autores y sus respectivas obras presentan particularidades que deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar los pasajes en los que se cita o se refieren las doctrinas numenianas. Ahora bien, estas particularidades sólo se advierten cuando uno estudia el contexto general de las obras en las que se insertan los fragmentos y testimonios sobre Numenio, pero se pierden completamente de vista en las ediciones de los fragmentos, y más aún en la edición de

Des Places que no realiza ni siquiera una distinción básica entre fragmentos y testimonios.

En segundo lugar, junto a estas *condiciones materiales* que diferencian los textos, y en directa relación con ellas, las diversas concepciones sostenidas por cada uno de los autores que nos transmiten las doctrinas numenianas, ya sea mediante citas directas o mediante alusiones más o menos precisas, condicionan de modo particular el contenido de los textos conservados. Este segundo criterio, que podríamos adscribir a la *intención del autor*, es de suma importancia para determinar de qué modo la doctrina atribuida a Numenio debe ser interpretada.

La intención de Eusebio es claramente conciliadora. Por lo tanto, los pasajes del *Περὶ τὰγαθοῦ* que cita en el Libro XI de su *PE* contienen principalmente una interpretación de determinados textos platónicos que permite mostrar una correspondencia con los pasajes bíblicos citados. Así, la interpretación del propio Eusebio en general ayuda a determinar el motivo de la inclusión de esos textos en ese contexto específico. Incluso en el Libro XV Eusebio cita a Numenio para validar su crítica a los estoicos con las palabras de un representante de la propia tradición filosófica griega. Si bien en ese caso no se busca la armonización entre filosofía pagana y cristianismo sino que, por el contrario, el contexto es de crítica, Eusebio se sirve de los textos de Numenio para llevar adelante esa crítica, precisamente porque contienen una doctrina con la que él acuerda (específicamente, en el caso de los frags. 3 y 4a se trata de la incorporeidad del ser). Este afán conciliatorio explica algunas omisiones: principalmente, como he intentado mostrar en la primera sección del Capítulo I, que no haya más referencias al tercer dios (además de la breve mención del fragmento 11).

Pero esta actitud de acuerdo que impregna todos los fragmentos de Numenio, es otro rasgo que diferencia radicalmente estos textos citados por Eusebio del resto de los testimonios. En efecto, los otros autores se refieren a Numenio en un contexto de diferenciación e incluso de crítica a sus doctrinas. Nuevamente, según este criterio, el testimonio de Calcidio también ocupa un segundo puesto, ya que, si bien la doctrina adjudicada a Numenio no será aquella que él sostendrá (y, en tal sentido, se pueden ver tal vez algunas críticas encubiertas), la posición numeniana es expuesta de una manera neutral, e incluso resaltando algunos puntos de acuerdo, principalmente en lo que atañe a la oposición a la doctrina estoica. Y, de hecho, la doctrina de Numenio

sobre los principios ocupa un lugar clave en el desarrollo histórico que Calcidio traza en esta sección del tratado *De silva*, ya que oficia como una suerte de preámbulo a la breve exposición de las distintas interpretaciones de los platónicos que se realiza a continuación y que da paso a la consideración sistemática sobre la materia en la que el autor intentará precisar su propia concepción. Así, este testimonio permite una reconstrucción más o menos clara de la doctrina numeniana desligada del juicio de valor de Calcidio. Pero en este caso sí es central, como he intentado mostrar en la segunda sección del Capítulo II, delimitar los acuerdos y las diferenciaciones con las doctrinas estoica y platónica, para precisar la posición de propio Numenio en ese contexto.

Los testimonios de Proclo y de Jámblico, en cambio, sí están enmarcados en una actitud abiertamente crítica.⁶³⁸ Sin embargo, debido a las diferencias en las *condiciones materiales* entre las obras de ambos autores, este contexto crítico no puede ser analizado de la misma manera. En el caso de Proclo, puesto que contamos con el texto de su *Comentario al Timeo*, podemos evaluar en qué medida su propia posición se diferencia de las distintas concepciones sostenidas por sus predecesores. Así, las doctrinas que va listando en las secciones doxográficas en las que se insertan las referencias a Numenio, deben ser estudiadas en sus relaciones mutuas y en su distinción respecto de la doctrina sostenida por Proclo. En el caso del *De anima* de Jámblico, en cambio, si bien la actitud crítica puede ser vista como semejante a la de Proclo, no contamos en general con una exposición detallada de su propia doctrina. En tal sentido, las referencias a las doctrinas de sus predecesores ocupan la mayor parte del texto conservado, pero no es posible evaluar de modo exhaustivo en qué medida la exposición que hace Jámblico responde a las necesidades de su propia crítica. Lo que sí se advierte en estas secciones doxográficas es una simplificación de las diferentes opiniones expuestas, con el claro propósito de sintetizarlas y agruparlas para facilitar la crítica. Esto hace que los testimonios de Numenio sobre el alma sean particularmente

⁶³⁸ Cf. Athanassiadi (2006: 89-93 y 239) quien señala la paradoja de que Numenio sea recuperado positivamente por los autores cristianos y que sea criticado por los propios platónicos que, sin embargo, habrían heredado de él la idea de crear una “ortodoxia pagana”. Según esta autora, sus simpatías por la tradición judeo-cristiana y su “ecumenismo teológico” habrían determinado que Numenio sea considerado un “hereje” por sus propios “herederos”.

complicados de interpretar y, por lo tanto, la reconstrucción de la psicología numeniana queda en un terreno bastante más conjetural que su teología.

Por último, un tercer criterio tiene que ver ya sí con la propia concepción de Numenio que estos textos nos transmiten. Si las *condiciones materiales* de las obras en donde aparecen las referencias a Numenio y la *intención del autor* que las incluye impactan sobre las doctrinas que conservamos y el modo en que las conservamos, el estudio de *los pasajes en cuestión* determina qué es lo que efectivamente se puede reconstruir como doctrina numeniana. Pero estos *pasajes en cuestión* no son sólo aquellos textos editados como “fragmentos” sino todo el contexto en el que ellos se insertan.

Así, los pasajes del Περὶ τὰγαθοῦ citados por Eusebio exponen una doctrina que permite, o bien mostrar la consonancia entre la filosofía platónica y la hebrea (aquellos citados en el Libro XI), o bien refutar la doctrina estoica que afirma que todo es cuerpo (los citados en el Libro XV). En el primer caso, el estudio de los textos en su contexto permitió establecer: una diferencia ontológica entre lo que es y lo que deviene basada en el *Timeo* platónico; una equiparación de lo que es con dios y, en consecuencia, una estrecha relación entre ontología y teología; la diferenciación entre un primer y un segundo dios, de un modo análogo a la establecida entre lo uno y el *voῦς* plotiniano y en directa correspondencia con la diferenciación entre el Padre y el Hijo en la doctrina cristiana;⁶³⁹ la caracterización contrapuesta del primer y el segundo dios y el papel que la materia tiene en dicha diferenciación; la explicación de la casi total ausencia de referencias al tercer dios; el señalamiento del vínculo entre el primer y el segundo dios expresado mediante la calificación de “padre” y las nociones

⁶³⁹ Numenio es para Eusebio, junto con Plotino, aquel que ha caracterizado al dios primero con la suficiente trascendencia como para marcar una diferencia con la causa segunda y, a su vez, la justa relación entre ambos. Sin embargo, que sólo sus fragmentos aparezcan en el capítulo 22 del Libro XI de la *PE*, en el marco de la interpretación del pasaje de *República VI* donde se caracteriza al bien como “más allá de la οὐσία”, es sin duda el dato más relevante para establecer, a la vez, una diferencia con Plotino. Así, el primer dios de Numenio, si bien ocupa un lugar trascendente, recibe una caracterización positiva que lo hace causa de la οὐσία. Podría decirse que, entre la distinción neta de las tres hipostasis plotinianas y la identidad de la οὐσία sostenida en la doctrina trinitaria del cristianismo más ortodoxo, Eusebio encuentra en los textos de Numenio un balance perfecto que le permite arribar a una caracterización matizada de la relación entre Padre e Hijo, seguramente muy cercana a aquella postulada por Orígenes y defendida por él mismo. La confirmación de esta hipótesis sin duda requeriría un estudio más profundo del pensamiento de Eusebio, que debería extenderse a otras obras de su vasto *corpus*. Pero, por lo pronto, en lo que atañe a Numenio, la ubicación de sus citas en la *PE* dejan la impresión de una estrecha vinculación con la doctrina plotiniana y, sin embargo, también algunas diferencias.

platónicas de participación y de imitación; la identificación del primer dios con el bien que es causa de la οὐσία y la caracterización del segundo dios como bueno y causa de la γένεσις pero también como productor de su propia οὐσία. Por otra parte, el análisis de los dos fragmentos citados en el Libro XV (frags 3 y 4a) en el contexto de la crítica a la doctrina estoica permitió precisar la diferenciación entre ser, cuerpo y materia y sus mutuas relaciones. Así, la caracterización negativa de la materia que allí aparece, por oposición al ser, ayuda a trazar las distinciones adecuadas entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo material y lo inmaterial, que la filosofía estoica negaba.

Todos estos elementos permiten establecer una base sólida con la cual contrastar las doctrinas que aparecen en los testimonios. En tal sentido, si una doctrina que aparece en un testimonio puede ser interpretada de más de un modo, se debe elegir, cuando sea posible, aquella interpretación que dé mejor cuenta de los elementos presentes en los fragmentos. Esto es lo que sucede con los testimonios de Proclo que transmiten la doctrina de los tres dioses (frags. 21 y 22), y, en particular, con la noción de πρόσχησις que aparece en el segundo de ellos, que, según he intentado mostrar, debe ser interpretada de un modo diferente al habitual para poder explicar, de este modo, las relaciones entre los tres dioses de un modo análogo a los vínculos que ya se establecían en los fragmentos. Así los elementos que aparecen en estos testimonios repiten ideas presentes en los fragmentos y, a su vez, las amplían, incluyendo una reflexión sobre el tercer dios que estaba ausente en las citas de Eusebio y que posibilita completar un esquema teológico tripartito y subsumir los vínculos entre el plano ontológico y el teológico a las relaciones que se establecen al interior del principio divino que, de este modo, a pesar de su tripartición, queda fuertemente unificado.

Por otra parte, respecto del principio material, el testimonio de Calcidio permitió completar la doctrina de la materia que aparecía en los fragmentos con una caracterización afirmativa, que considera a la materia como causa del mal, nuevamente por oposición a la doctrina estoica y en concordancia con Platón. La diferenciación entre el principio divino y el principio material y la interacción entre ambos que allí se establece está en estrecha vinculación con lo dicho en el fragmento 11. Por otra parte, la posibilidad de concebir a la materia como un vacío, que justifica su caracterización negativa, no habilita a entender al mal como una ausencia de bien.

La materia es un principio opuesto que subsiste y sigue operando luego del ordenamiento cósmico, lo cual explica nada menos que la existencia del mal en el mundo. Otra diferenciación importante es la crítica a la concepción que ve a la *díada* indeterminada como generada a partir de la *mónada*. Estas dos distinciones llevan a una concepción dualista extrema, que permite diferenciar netamente la posición de Numenio de la sostenida por los platónicos posteriores y también de otras concepciones, como la que aparece en algunos fragmentos de los *Oráculos Caldeos*, que caracterizan al segundo dios como una *díada*. Por otra parte, al tratarse de un pasaje en el que Calcidio está discutiendo las distintas interpretaciones sobre la materia, se entiende que, por un lado, el principio divino al que la materia se opone aparezca unificado (y deba ser, de hecho, identificado con el segundo dios), y, por otro, que el producto de la interacción entre ambos principios (dios y materia) sea caracterizado como una *díada* generada o identificado directamente con el mundo.

Ahora bien, al intentar reconstruir la doctrina numeniana sobre el alma entramos en un terreno más incierto, ya que en este caso sólo contamos con la hipótesis de la identificación del alma del mundo con el tercer dios, basada en una diferenciación trazada por Eusebio entre la doctrina trinitaria y la interpretación de los platónicos (sin una mención explícita de Numenio) de lo dicho por Platón en su *Carta II* y, en el caso que esta hipótesis sea aceptada, contamos también con las caracterizaciones de este tercer dios como *ποίημα* y como *ὁ διανοούμενος* que se encuentran en los testimonios de Proclo. Si bien he intentado argumentar por qué tenemos buenas razones para afirmar todas estas identificaciones, creo que el testimonio de Proclo que comenta el pasaje del *Timeo* platónico sobre la generación del alma del mundo (fr. 39) permite confirmar que el alma es, para Numenio, el producto de la interacción del principio divino (la *mónada* identificada con la *ἀμέριστος οὐσία*) y del principio material (la *díada* indeterminada identificada con la *μεριστή οὐσία*) y que, en consecuencia, puede ser identificada con el tercer dios. Pero, a diferencia de lo dicho en el testimonio de Calcidio, el alma del mundo es el producto del principio divino; en cambio, la *díada* determinada o el cuerpo del mundo es el producto del principio material. Esta contraposición entre los productos de ambos principios se repite en la referencia al disenso entre dos clases de almas en un testimonio de Proclo (fr. 37), a la existencia de dos almas en el hombre en un

testimonio de Porfirio (fr. 44) y a la “lucha” que persiste entre las distintas almas en un testimonio de Jámblico (fr. 43). Ahora bien, este dualismo intrínseco al mundo y al hombre (representado por la contraposición entre dos almas o por la contraposición entre el alma racional y el cuerpo), se complementa con una insistencia en la presencia de todo el mundo inteligible (el principio divino) en cada alma particular y en la afirmación de una identidad indiferenciada entre el alma y sus principios, que se caracteriza como una unión. Así, el dualismo extremo al nivel de los principios, que se refleja en una oposición irreductible en el mundo y en el hombre, permite disociar nítidamente cada uno de estos dos órdenes (el que depende del principio divino y el que depende del principio material) y, por lo tanto, ligar estrechamente e incluso identificar el producto del principio divino, el alma racional, con la totalidad del ámbito divino-inteligible. Si bien en estos dos testimonios parece haber una presentación exagerada de la doctrina de Numenio por parte de Jámblico con el propósito de criticarla, creo que esta doctrina, incluso en esta versión tan extrema, es compatible con la estrecha relación que el principio divino presenta entre sus tres instancias.

De este modo, encontramos en la doctrina de Numenio una síntesis muy original en la que conviven un dualismo extremo y un monismo también muy marcado, y ambos parecen implicarse mutuamente. Esta singularidad del pensamiento numeniano no ha sido suficientemente resaltada en los estudios que están más concentrados en ubicar a los filósofos en una determinada categoría; en el caso de Numenio, los intérpretes oscilan entre considerarlo, o bien como un precursor del neoplatonismo monista, o bien como un representante del platonismo medio dualista o de un neopitagorismo también dualista (por oposición al neopitagorismo monista de Eudoro y Moderato). Y todas estas posibilidades aparecen precisamente porque en Numenio encontramos una concepción dualista respecto de los principios y una identificación muy fuerte entre las tres instancias que componen el principio divino. Así, quitado dios y el alma que depende del principio divino, sólo quedaría la materia completamente indeterminada que no puede ser concebida sino como una mera vaciedad. Pero, por otra parte, si no existiera el principio material contrapuesto al divino, no habría mundo, ni alma, ni seres vivos, ni ninguna otra cosa, excepto dios.⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ En este sentido, los sistemas monistas se enfrentan al desafío de tener que explicar por qué dios ha generado algo. Numenio no tiene ese problema, ya que este principio divino debe diferenciarse en tres

De este modo, la reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio que aquí propongo, articulada en sus tres temas fundamentales: dios, alma y materia, permite resaltar el lugar particular que este filósofo ocupa dentro de la tradición platónico-pitagórica a la cual, sin duda, pertenece.

Ahora bien, creo que es importante aclarar que el análisis que aquí he propuesto, que atiende a estos tres puntos de vista o aspectos en el estudio de las doctrinas conservadas a través de fragmentos y testimonios en el contexto de las obras en las que aparecen, ha sido llevado a cabo sólo parcialmente en este trabajo. En tal sentido, estas precisiones son el resultado de esta investigación llevada adelante sobre los textos de Numenio, siguiendo algunas hipótesis preliminares, pero sin estas herramientas hermenéuticas. De este modo, estas consideraciones metodológicas me servirán de marco conceptual al emprender nuevas investigaciones (que a su vez permitirán modificarlas, refinarlas, mejorarlas), pero han sido forjadas como conclusiones (y no como premisas) de la presente investigación.

Por este motivo, es mi deseo que este estudio, además de los aportes concretos que pueda realizar respecto del conocimiento del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea, contribuya de manera más general a una reflexión sobre el mejor modo de trabajar con autores cuyas obras no nos han llegado (que, en el caso de la filosofía antigua y tardoantigua, son una vasta mayoría) y de reconstruir sus doctrinas.

instancias precisamente para poder cumplir con las diferentes funciones que la ordenación del principio material requiere.

BIBLIOGRAFÍA

A) Bibliografía primaria:⁶⁴¹

a) Numenio:

Thedinga, F. (1875), *De Numenio philosopho platonico*, diss. Bonn.

Mullach, F. W. A. (1881), *Fragmenta philosophorum graecorum*, vol. III, Paris, pp. 153-174.

Guthrie, K. S. (1917), *Numenius of Apamea. The Father of Neo-platonism*, London.

Leemans, E.-A. (1937), *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles.

Des Places, É. (1973), *Numénius. Fragments*, texte établi et traduit par ---, Paris.

García Bazán, F. (1991), *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de ---, Madrid.

Petty, R. (2012), *Fragments of Numenius of Apamea*, translation and commentary by --, Westbury, Wiltshire.

Boy-Stones, G. (2014), *Numenius. Fragments*, draft translation by--- (inédito).

b) Obras donde aparecen los fragmentos de Numenio analizados.⁶⁴²

- Calcidio:

Switalski, (1902) *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bnd. III, Heft VI, Münster.

Waszink, J. H. (1962) *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres- Leiden (vol. 4 de Plato Latinus).

⁶⁴¹ La indicación de todas las fuentes se realiza por nombre del editor y/o traductor y en orden cronológico.

⁶⁴² Incluyo las referencias (en orden alfabético, según el nombre del autor) sólo de aquellas obras de las que me he servido para analizar el contexto en el cual se insertan los fragmentos y testimonios sobre Numenio.

Moreschini, C. (2003) *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano, 2003.

Bakhouche, B. (2011) *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, Édition critique et traduction française par ---, Paris, 2 vols.

- Estobeeo:

Wachsmuth, C. et Hense, O. (1884-1912), *Ioannis Stobaei Anthologium*, ed. ---, Berolini: apud Weidmannos, 2 vols.

- Eusebio:

Mras, K. (1956), *Eusebius Werke VIII, Die Praeparatio evangelica*, ed. ---, Berlin, t. II.

Schroeder, G. (1975), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres VII*, intro., trad. et annotation par ---, Paris.

Favrelle, G. (1982), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre XI*, intro., trad. et commentaire par ---, Paris.

Des Places, É. (1987), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres XIV-XV*, intro., trad. et commentaire par ---, Paris.

Des Places, É. – Schroeder, G. (1991), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres VIII-IX-X*, intro., trad. et commentaire par ---, Paris.

- Jámblico:

Finamore, J. and Dillon, J. (2002), *Iamblicus, De anima*, text, translation, and commentary by---, Leiden.

- Nemesio de Émesa:

Matthaei, C. F. (1802), *Nemesius. De natura hominis*, Halle.

Morani, M. (1987), *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, ed. ---, Leipzig.

- Proclo:

Diehl, E. (1903-1906), *Procli in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, 3 vols.

Festugière, A. J. (1966-1968), *Proclus. Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par ---, Paris, 5 vols.

Tarrant, H. (2007), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 1, Cambridge.

Runia, D. – Share, M. (2008), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 2, Cambridge.

Baltzly, D. (2007), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 3, Cambridge.

c) Otras obras de autores antiguos (en orden alfabético):

- Alcinoos:

Whittaker, J. (1990), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, intr., texte établi et commenté par ---, et traduit par P. Louis, Paris.

Dillon, J. (1993), *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford.

- Aristóteles:

Ross, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, edited by ---, Oxford, 2 vols.

---, (1936), *Aristotle's Physics*, ed. and comm. by ---, Oxford.

---, (1961), *Aristotle. De Anima*, ed. and comm. by ---, Oxford.

- Ático:

Des Places, É. (1977), *Atticus*, texte établi et traduit par ---, Paris.

- Clemente de Alejandría:

Stählin, O. (1960³), *Clemens Alexandrinus. Stromata I-VI*, ed. ---, Berlin.

- Diógenes Laercio:

Dorandi, T. (2013), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, ed. ---, Cambridge.

- Estoicos:

Von Arnim, H. (1903-24), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, edited by ---, Leipzig, 4 vols. = *SVF*.

Boeri, M. – Salles, R. (2014), *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos de ---, Sankt Augustin.

- Filón de Alejandría:

Colson, F. H. – Whitaker, G. H. (1929-1962), *Philo*, trans. and edited by ---, Cambridge, 10 vols.

- Focio:

Henry, R. (1959-1977), *Photius. Bibliotheca*, ed. ---, Paris.

- Jámblico:

Dillon, J. (1973), *Iamblichi Chalcidensis. In platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden.

Clarke, E., Dillon, J. and Hershbell, J. (2003), *Iamblichus: De mysteriis*, Translated with an Introduction and Notes by ---, Atlanta.

Taormina, D. P. e Piccione, R. M. (2010), *Giamblico. I frammenti delle epistole*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di ---, Napoli.

- Jenócrates:

Heize, R. (1892), *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, edited by ---, Leipzig.

- Marco Aurelio:

Leopold, I. H. (1908), *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*, edited by ---, Oxford.

- Marino de Neápolis:

Boissonade, J. F. (1966), *Marinus. Vita Procli*, ed. by ---, Amsterdam.

Álvarez Hoz, J. M. y García Ruiz, J. M. (1999), *Marino de Neápolis. Proclo o de la felicidad*, trad., intro. y notas de ---, Irún.

Saffrey, H. D. y Segonds, A. (2002), *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*, ed. y trans. by ---, Paris.

- Oráculos Caldeos:

Des Places, É. (1971), *Chaldean Oracles avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par ---, Paris.

- Platón:

Burnet, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, Oxford, 5 vols.

Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2007), *Platón. Fedro*, introducción, traducción y notas de ---, Buenos Aires.

Eggers Lan, C. (2012), *Platón. Timeo*, traducción, introducción y notas de ---, Buenos Aires.

- Plotino:

Henry, P. - Schwyzer, H.-R. (1964-82), *Plotini Opera*, ediderunt---, Oxford, 3 vols. (*editio minor*).

- Plutarco:

Hubert, C. *et al.* (1959-), *Plutarch. Moralia*, edited by---, Leipzig, 9 vols.

- Porfirio:

Sodano, A. R. (1964), *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, ed. ---, Napoli.

Lamberz, E., (1975), *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, ed. ---, Leipzig.

Brisson, L. *et al.* (1982-1992), *Porphyre. La Vie de Plotin*, ed. ---, Paris, 2 vols.

Smith, A. (1993), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig.

- Presocráticos:

Diels, H. – Kranz, W. (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. ---, Berlin.

- Proclo:

Bidez, J. (1928), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Vol. VI, Bruxelles, Maurice Lamertin, Éditeur, pp. 139-151 (Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης, pp. 148-151).

Dodds, E. R. (1933), *Proclus. The Elements of Theology*, Transl., Intr. and Commentary by ---, Oxford.

- Sexto Empírico:

Bury, R. G. (1933-1946), *Sextus Empiricus*, London, 4 vols.

- Simplicio:

Diels, H. (1882-1895), *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*, edited by ---, Berlin, 2 vols = *In Phys.*

B) Diccionarios y léxicos.⁶⁴³

Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle éd. avec supplément, Paris.

Glare, P. G. W. (1968-1982), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford = *OLD*.

Lidell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (1996), *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford = *LSJ*.

Lewis, C. T., Short, C. (1879), *A Latin Dictionary*, Oxford.

Radice, R. (ed.) - Bombacigno, R. (electronic ed.) (2004), *Lexicon II. Plotinus*, Milano.

Sleeman, J. H. et Pollet, G. (1980), *Lexicon plotinianum*, Leiden et Leuven.

C) Bibliografía secundaria:

Alby, J. C. (2011), "La presencia de Basílides en Numenio de Apamea", en *Neoplatonism in the East. Ex Oriente Lux. ISNS Conference*, on line: <http://research.haifa.ac.il/~mluz/ins/booklet/Alby2.pdf>

Alt, K. (1993), *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Mainz and Stuttgart.

Armstrong, A. H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (reimpr.), Amsterdam [1940, Cambridge].

Athanassiadi P. (2006), *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénios à Damascius*, Paris.

⁶⁴³ En orden alfabético según el nombre del editor.

- Baltes, M. (1975), "Numenius von Apamea und der platonische *Timaios*", en *Vigiliae Christianae* 29, pp. 241-270.
- (1976), *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, 2 vols., Leiden.
- (1988), "Zur Theologie des Xenokrates", en R. Van Den Broek, T. Baarda y J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, pp. 43-68.
- Barnard, L. W. (1972), "The Father of Christian Anthropology", en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63, pp. 254-270.
- Barnes, T. D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Cambridge.
- Beutler, R. (1940), "Numenios", en Pauly-Wissowa, R. E., Suppl., tomo VII, cols. 664-678.
- Blumenthal, H. J. (1978), "Callimachus, Epigram 28, Numenius Fr. 20, and the Meaning of κυκλικός", *The Classical Quarterly* 28, n° 1, pp. 125-127
- Boeft, J. D. (1970) *Chalcidius on fate. His Doctrine and sources*, Leiden.
- (1977) *Chalcidius on Demons (Ch. Commentarius)*, Leiden.
- Bonazzi, M. (2004), "Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea", *Méthexis*, 17, pp. 71-84.
- (2005), "Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale", en Bonazzi, M. – Celluprica, V. (eds.) (2005), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, pp. 115–160.
- Bos, A. P. (2002), "'Aristotelian' and 'Platonic' Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism", *Vigiliae Christianae*, vol. 56, n° 3, pp. 273-291.
- Boys-Stones, G. (2001), *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford.
- Brisson, L. (1987), "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style", en Haase, W. and Temporini, H. (ed.), *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.2, Berlin-New York, pp. 793-860.
- (1999), "Qualche aspetto della storia del platonismo", *Elenchos*, XX, 1, pp. 145-169.
- (1994), *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin.

- (2010), "A Criticism of Numenius in the Last Columns (XI-XIV) of the *Anonymous Commentary on the Parmenides*", in Turner, J. D. and Corrigan, K. (ed), *Plato's Parmenides and Its Heritage*, vol. I, Atlanta, pp. 275-282.
- Burnyeat, M. F. (2005), "Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity", in Salles, R. (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, pp. 143-169.
- Bussanich, J. (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden.
- Calabi, F. (2002), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a cura di ---, Pisa.
- Catana, L. (2013), "The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism", *Apeiron* 46. 2, pp. 166-200.
- Centrone, B. (1999), "Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo", in Brancacci, A. (ed.) (1999), *La filosofia di età imperiale*, Napoli, pp. 137-168.
- Chase, M. (2005), "Némesius d'Émèse", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV: *de Labeo à Ovidius*, publié sous la direction de Richard Goulet, Paris, pp. 625-654.
- Chiaradonna, R. (2012), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a cura di ---, Roma.
- Cleary, J. (ed.), (1999), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot.
- Corrigan, K. (1987), "Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal", in Haase, W. and Temporini, H. (ed.), *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.2, Berlin-New York, pp. 975-993.
- Coulter, J. A. (1976) *The literary microcosm. Theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden.
- De Clerq, V. C. (1954), *Ossius of Cordova. A contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington.
- De Ley, H. (1972), *Macrobius and Numenius, A Study of Macrobius*, In Somn., I, c. 12, "Collection Latomus", CXXV, Bruxelles.
- Dempf, A. (1962), *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, München.

- Des Places, É. (1973), "La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques", *Zetesis, Album amicorum aangeboden aan E. de Strycken*, Antwerpen, pp. 215-223.
- (1975), "Numénius et Eusèbe de Césarée", en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIII, 116, Berlín, pp. 19-28.
- (1984a), "Le platonisme moyen au II^e siècle après J.-C.: Numénius et Atticus", en *Koinwónia* 8, pp. 7-15.
- (1984b), "Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J. C.: Numénius, Atticus, Justin", en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica*, XV, 128, Berlín, pp. 432-441.
- Deuse, W. (1983), *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden.
- De Vogel, C. J. (1953), "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, Vol. 62, n° 245, pp. 43-64.
- (1954), "A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme", *Mnemosyne*, vol. 7, fasc. 2, pp. 111-122.
- Dillon, J. (1973), "The concept of two intellects: A footnote in the History of Platonism", *Phronesis*, vol. XVIII n° 2, 1973, pp. 176-185.
- (1977), *The middle Platonists*, New York.
- (1988), "'Orthodoxy' and 'Eclecticism'. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans", en Dillon, J. and A. A. Long (ed.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, California, pp. 103-125.
- (2007), "Numenius: Some Ontological Questions", en Sharples, R. W. & Sorabji, R. (2007), *Greek & Roman Philosophy 100 BC -200 AD*, Vol. II, pp. 397- 402.
- Di Stefano, E. (2010), *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania.
- Dodds, E. R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly* 22, pp. 129-142.
- (1960), "Numenius and Ammonius", en *Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V], Genève-Vandoeuvres, pp. 1-61.

- Donini, P. (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin.
- Dörrie, H. (1954), "Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre", *Hermes*, vol. 82, n° 3, pp. 331-342.
- (1970), "Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt", *Revue internationale de Philosophie*, XXIV, pp. 217-235.
- (1972), "Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile selon Saint Jean. Amélius chez Eusèbe, *Prép. év.* 11, 19, 1-4", en Fontaine, J. et Kannengiesser, Ch. (ed.), *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, pp. 75-87.
- Dörrie, H.- Baltes, M. (1996), *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [1]: Einige grunlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Band 4, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1998), *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [2]: Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Band 5, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2002), *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [3]: Von der »Seele« als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Band 6, 1-2, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Dörrie, H. - Baltes, M. - Pietsch, C. (2008), *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [4]: Theologia Platonica*, Band 7, 1-2, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Edwards, M. J. (1989), "Numenius, Fr. 13 (Des Places): A Note on Interpretation", *Mnemosyne*, vol. 43, fasc. 3/4, pp. 478-482.
- (1990a), "Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews", *Vigiliae Christianae*, vol. 44, n° 1, pp. 64-75.
- (1990b), "Numenius, Pherecydes and the Cave of the Nymphs", *The Classical Quarterly* vol. 40, n° 1, pp. 258-262-
- (1991), "Middle Platonism on the Beautiful and the Good", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 44, Fasc. 1/2, pp. 161-167.
- (2006), *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, London.
- (2010), *Numenius of Apamea*, en Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1, Cambridge, pp. 115-125.

- Eggers Lan, C. (1984), *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México.
- Elferink, M. A. (1968), *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden.
- Emilsson, E. K., (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford.
- Ferber, R. (2003), "L'Idée del Bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας", en Bonazzi, M. e Trabattoni, F., *Platone e la Tradizione Platonica*, Milano, 2003, pp. 127-149.
- Ferrari, F. (1995), *Dio, Idee e Materia. La Struttura del Cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli.
- (1996), "La teoria delle idee in Plutarco", *Elenchos* XVII/1, pp. 121-142.
- (2002), "La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco", en Calabi, F. (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del Primo principio nel Medio platonismo*, Pisa, Edizioni Ets, pp. 77-92.
- (2006), "Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3", en G. De Gregorio – S. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, pp. 43-58.
- Festugière, A. J. (1942-54), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris.
- Finamore, J. (1985), *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, American Classical Studies 14, California, Scholars Press.
- Frede, M. (1987), "Numenius", en Haase, W. and Temporini, H. (ed.), *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.2, Berlin-New York, pp. 1034-75.
- (1990), "La teoría de las Ideas de Longino", en *Méthexis* III, pp. 85-98.
- (1999), "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", en Athanassiadi, P. and Frede, M. (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, pp. 41-68.
- Fuentes Gonzáles, P. (2005), "Nouménios (Nuénius) d'Apamée", en *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV: *de Labeo à Ovidius*, publié sous la direction de Richard Goulet, Paris, pp. 724-740.
- Gaiser, K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- (1980), "La teoria dei Principi in Platone", *Elenchos* 1, pp. 45-75.
- Gersh, S. (1986) *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame, 2 vols.

- (1989), "Calcidius' Theory of First Principles" en *Studia Patristica* 18/2, pp. 85-92.
- (2003), "Proclus' Commentary on the *Timaeus*. The Prefatory Material", en Sharples, R. W. and Sheppard, A. (ed), *Ancient Approaches to Plato's "Timaeus"*, London, pp. 143-153.
- (2014), "Proclus as theologian", en Gersh, S. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, pp. 80-107.
- Gerson, L. (2008), "From Plato's Good to Platonic God", *The International Journal of the Platonic Tradition* 2, pp. 93-112.
- (2010) (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1, Cambridge
- (2013), *From Plato to Platonism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gioè, A. (2002), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli.
- Goulet-Cazé, M. O. (2001), *Le commentaire, entre tradition et innovation*, Paris.
- (2007), "Deux traits plotiniens chez Eusèbe de Césarée", en D'Ancona, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonism*, Leiden-Boston, pp. 63-97.
- Grafton, A. – Williams, M. (2006), *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Cesarea*, Cambridge.
- Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, Tomo I, Paris.
- (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris.
- (1999), *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris.
- Hager, F. P. (1962), "Die Materie und das Böse im antiken Platonismus", *Museum Helveticum*, vol. 19/2, pp. 73-103.
- Halfwassen, J. (1994), *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenius*, Stuttgart.
- Henry, P. (1935), *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris.
- Herrán, C. M. (1973), "El conocimiento místico según Numenio de Apamea", *Cuadernos de Filosofía*, XIII/19, pp. 23-37.

- Holzhausen, J. (1992), "Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin", *Hermes* 120, pp. 250-255.
- Invernizzi, G. (1978), "Lo stato attuale degli studi su Numenio di Apamea", *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 70, pp. 604-625.
- Jones, R. M. (1918) "Chalcidius and Neoplatonism", *Classical Philology* 13, 194- 208.
- Jourdan, F. (2013a), "La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite chez Macrobie? Première partie", *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXI (1), pp. 41-97.
- (2013b), "La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite chez Macrobie? Deuxième partie", *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXI (2), pp. 149-178.
- (2013c), "Le fragment 43 (des Places) de Numénius: problèmes de présentation, essais d'interprétation", *Études platoniciennes* 10 [Online]. URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>.
- Kalligas, P. (2001), "Traces of Longinus' Library in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*", *The Classical Quarterly*, vol. 51, n° 2, pp. 584-598.
- Karamanolis, G. E. (2006), *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- Kenney, J. P. (1992), "Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology", en R. J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven, pp. 217-230.
- (2010), *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, Oregon.
- Klibansky, R. (1981) *The continuity of the Platonic Tradition Turing Middle Ages*, Londres, Warburg Institute, 1939.
- Krämer, H. J. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam.
- (1996), *Platón y los Fundamentos de la Metafísica*, trad. A. Cappelletti y A. Rosales, Caracas.
- Lernould, Alain (2001), *Physique et théologie: lecture du Timée de Platon par Proclus*, Vielleneuve d'Ascq.
- Lamberton, R. (1986), *Homer. The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley.
- Lewy, H. (2011³), *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris.

- Lilla, S. (1992), *Introduzione al Medio platonismo*, Roma.
- Lisi, F. (1977), "Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea", *Cuadernos de Filosofía*, XVII/26-27, pp.111-130.
- (2007), "The Form of the Good", in Lisi, F. (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Agustin, pp. 199-227.
- Macías Villalobos, C. (2005) "Versiones latinas del *Timeo* platónico", *Thamyris, Cuadernos de Filología Clásica*, Universidad de Málaga, núm. esp. pp. 151- 175.
- Mansfeld, J. (1988), "Compatible Alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes reception", en R. Van Den Broek, T. Baarda y J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, pp. 92-117.
- Mansfeld, J. and T. D. Runia (1997), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Vol 1, capítulo 4: *The Sources for Aëtius: Johannes Stobaeus*, Leiden, 196-271.
- Martano, G. (1960), *Numenio d'Apamea*, Napoli.
- Martijn, M. (2010), *Proclus on nature: philosophy of nature and its methods in Proclus'Commentary on Plato's Timaeum*, Leiden.
- Mazzarelli, C. (1982), "Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio d'Apamea", *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, vol. 74, n. 1, pp. 126-159.
- Merlan, P. (1960²), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.
- (1962), "Drei Anmerkungen zu Numenios", *Philologus*, CVI, pp. 137-45.
- (1967), "Greek Philosophy from Plato to Plotinus" en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 11-132.
- Michalewski, A. (2012), "Le Premier de Numénios et l'Un de Plotin", *Archives de Philosophie*, Tome 75, pp. 29-48.
- Miles, R. (1999), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London, Routledge.
- Moreau, J. (1939), *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris.
- Moreschini, C. (1987), "Attico: una figura singolare del medioplatonismo", en Haase, W. and Temporini, H. (ed.), *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.1, Berlin-New York, pp. 477-491.

- Norden, E. (1912), *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig.
- O'Brien, D. (1999), "Plato and Empedocles on evil", en Cleary, J (ed.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot.
- O'Meara, D. J. (1976), "Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison", *Phronesis* 21, pp.120-129.
- (1989), *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- Opsomer, J. (1998), *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels.
- Peterson, E. (1933), "Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ-Formel bei Plotin", *Philologus*, LXXXVIII, pp. 30-41.
- Phillips, J. (2002), "Plato's Psychology in Later Platonism", *The Classical Quarterly* 52. 1, 231-247.
- (2003), "Numenian Psychology in Calcidius?", *Phronesis* 48. 2, 132-151.
- (2007), *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden-Boston.
- Puech, H. C. (1934), "Numenius d'Apamée et les theologies orientales au second siècle", *Mélanges Bidez*, Bruxelles, pp. 745-778.
- Reydams-Schils, G. (1999) *Demiurge and Providence, Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout.
- (2002), "Calcidius Christianus?: God, Body, and Matter", en *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, ed. by T. Kobusch, M. Erler and I. Männlein-Robert, Beiträge zur Alterumskunde 160, München-Leipzig, K.G. Saur, 193-211.
- (2006), "Calcidius on the Human and the World-Soul, and Middle-Platonist Psychology", *Apeiron*, 39.2, 197-220.
- (2007a), "Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* According to Calcidius", *Phronesis* 52, 301-327.
- (2007b), "Calcidius on God," en *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, ed. by M. Bonazzi and Ch. Helmig, Leuven, University press, 243-58.

- Ricken F. (1967), "Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus", *Theologie und Philosophie*, XLII, pp. 341-358.
- Rist, J. M. (1967), *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge.
- Romanello, M. et al. (2009), "Rethinking Critical Editions of Fragments by Ontologies", en *Electronic Publishing Conference*.
- Saffrey, H. D. (1975a), "Les extraits du *Peri tagathou* de Numenius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée", en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica*, XIII, 116, Berlin, pp. 46-51.
- (1975b), "Un lecteur antique des oeuvres de Numenius, Eusèbe de Césarée", in *Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Torino, pp. 145-153.
- Scott, W. (1925), *Hermetica*, Oxford, vol. II.
- Sharples, R. W. and Sorabji, R. (eds.) (2007), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, Vols. I y II, London.
- Sheppard, A. (2014), "Proclus as exegete", en Gersh, S. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, pp. 57-79.
- Simonetti, M. (1975), *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma.
- Siorvanes, L. (2014), "Proclus' life, Works, and education of the soul", en Gersh, S. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, pp. 33-56.
- Sluiter, I. (1999) "Commentaries and the didactic tradition", Glenn W. Most (ed.), *Commentaries – Kommentare* (Aporemata Bd 4), Göttingen: 173-205.
- Sodano, A. R. (1974), *Porfirio. I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, Nápoli: Centro Bibliotecario.
- Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and the Continuum*, London, Duckworth.
- Steinheimer, R. (1912) *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius*, Aschaffenburg (Programm des K. Hum. Gymnasium).
- Stevenson, J. (1927), *Studies in Eusebius*, Cambridge.
- Tarrant, H. (1979), "Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus*" en *Antichthon* 13, pp. 19-29.
- (1983), "Middle Platonism and the Seventh Epistle", *Phronesis* XXVIII, n°1, pp. 75-103.

- (2000), *Plato's First Interpreters*, New York.
- (2004) "Must commentators know their sources? Proclus in *Timaeum* and Numenius", en P. Adamson, H. Baltussen and M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies 83.1–2, vol. I, London, pp. 175–90.
- (2010), "Platonism before Plotinus", en Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1, Cambridge, pp. 63-99.
- Theiler, W. (1955), "Gott und Seele in kaiserzeitlichen Denken", en *Recherches sur la tradition platonicienne*. [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo III], Vandoevres-Genève, pp. 63-90.
- (1964), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin (1^a ed. 1930).
- Trachsel, A. (2013), "Presenting Fragments as Quotations or Quotations as Fragments: a digital Edition of the fragments of Demetrios of Scepsis", en *Digital Classicist Seminar Berlin 2012/2013* (on-line: <http://de.digitalclassicist.org/berlin/2013/02/15/Trachsel#abstract>).
- Trapp, M. (2007), "Neopythagoreans", en Sharples, R. W. and Sorabji, R. (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, Vol. II, London, pp. 347-363
- Van Winden, J. C. M. (1965) *Calcidius on Matter. His Doctrine and sources*, Leiden, Brill.
- Vegetti, M. (2003), "Megiston Mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni", en M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V: libri VI-VII, Napoli, pp. 253-286.
- Vimercati, E. (2012), "La materia e il male in Numenio di Apamea", *Filosofia e Teologia* XXVI, n° 1, pp.77-92.
- Wallis, R. T. (1992), "Soul and *Nous* in Plotinus, Numenius and Gnosticism", en Wallis, R. T. and Bregman, J. (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, New York, State University of New York Press, pp. 461-482.
- Waszink, J. H. (1941) "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcidius und ihre Quellen", *Mnemosyne* Ser. III vol. 9, 68- 85.
- (1966), "Porphyrius und Numenios", en *Porphyre* [Entretiens sur l'antiquité classique, Fondation Hardt, tomo XII], Genève-Vandoeuvres, pp. 35-78.
- Whittaker, J. (1967), "Moses Atticizing", *Phoenix*, 21, 196-201.

- (1969a), “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, *Vigiliae christianae*, XXIII, 91-104.
- (1969b), “*Timaeus* 27d5 ff.”, *Phoenix* 23, 181-185.
- (1969c), “Ammonius on the Delphic E”, *The Classical Quarterly* 19/1, 185-192.
- (1971), “God Time Being. Two Studies in the transcendental Tradition in Greek Philosophy”, *Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. XXIII.
- (1973), “Textual Comments on *Timaeus* 27d-c”, *Phoenix* 27, 387-391.
- (1978), “Numenius and Alcinous on the first Principle”, *Phoenix* 32, 144-174.
- (1983), “Ἀρχητος καὶ ἀκατονόμαστος”, en H. D. Blume – F. Mann (ed.), *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dörrie*, Münster, pp. 303-306.
- (1985), “Proclus and the Middle Platonists”, en Pépin J. et H. D. Saffrey (eds.), *Proclus: lecteur et interprète des anciens*, Paris, pp. 277-291.
- (1987), “Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire”, en Haase, W. and Temporini, H. (ed.), *Auftieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36.1, Berlin-New York, pp. 81-123.
- Witt, R.E. (1937), *Albinus and the History of the Middle Platonism*, Cambridge.
- Wolfson, H. A. (1952), “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130.
- Zambón, M. (2002), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.
- Ziebritzki, H. (1994), *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, Tübingen
- Zeller, E. – Mondolfo, R. (1979), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, vol. IV, Firenze.