

**SELECCIÓN DE ESCRITOS SOBRE PLATÓN, NEOPLATÓNICOS,
HERMÉTICOS Y GNÓSTICOS**

Dr. Francisco García Bazán

*(Miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires-Investigador
Superior ad honorem del CONICET)*

SERIE CONTRIBUCIONES COMPILADAS Nº 2



ANCBA 2020

García Bazán, Francisco
Selección de escritos sobre Platón, Neoplatónicos, Herméticos y Gnósticos /
Francisco García Bazán ; compilado por Francisco García Bazán. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos
Aires, 2020.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-161-3

1. Filosofía Clásica. I. Título.
CDD 184

Fecha de catalogación: 6/2020

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Av. Alvear 1711, 3º piso – 1014 Ciudad de Buenos Aires – Argentina

El presente trabajo se encuentra disponible sólo en versión electrónica

www.ciencias.org.ar

correo-e: info@ciencias.org.ar

La publicación de los trabajos de los Académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

ISBN 978-987-537-161-3

Respondiendo a la iniciativa del Presidente y Comisión Directiva de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos del período 2019-2020, he seleccionado dentro de una extensa lista de artículos escritos durante cuatro décadas, más de una docena de ellos con el fin de proporcionar un acceso más fácil y rápido a su lectura mediante el correo electrónico de la ANCBA. Se enumeran los títulos de los artículos y las publicaciones de las que el material se ha extraído:

1. «Platón, el platonismo y el Oriente», *Revista Nacional de Cultura. Publicación de Humanidades, Artes y Ciencias* I/1 (1978) 45-66.
2. «Platón y el lenguaje: Sobre la rectitud (*orthótes*) y la potencia (*dýnamis*) de los nombres», *DIADOKHÉ. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* (Buenos Aires-Santiago de Chile) 7-8, N° 1-2 (2004-2005) 59-80.
3. «*Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo*», *Anuario Filosófico. Revisión del Neoplatonismo (I)* Universidad de Navarra XXXIII/1 (2000), 111-149.
4. «Plotino y la fenomenología de la belleza», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid) 22 (2005), 7-28.
5. «De nuevo sobre Plotino y el número (*arithmós*)», *ANUARIO EPIMELEIA. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones* Año VII -8- (2017), 16-24.
6. «Los gnósticos y el platonismo pitagorizante», *DAVARLOGOS* xiv/2 (2015), 57-69.
7. «El cristianismo prenicénico. Sus repercusiones en el cristianismo actual», disertación presentada en *Journée d'Étude. L' émergence de la pensée chrétienne. Autour de l'Introduction à la théologie des II et III siècles d'Antonio Orbe* (Cerf 2012), París, Centre Sèvres le 22 juin 2012.
8. «*Disciplina arcani* y apocriticidad», *ANUARIO EPIMELEIA* I/1-2 (2010/2011), 7-31.
9. «La tradición aritmológica del neoplatonismo pitagorizante: Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa y Jámblico de Calcis», *Anuario EPIMELEIA. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones* Año VI -7- (2016), 4-14.
10. «El *Sobre los Principios* de Orígenes y el Tratado tripartito (NHC I, 5)» en *GNOSE ET MANICHÉISME ENTRE LES OASIS D'EGYPTE ET LA ROUTE DE LA SOIE. Hommage à Jean Daniel Dubois, sous la direction de Anna Van Den Kerchove/ Luciana Gabriela Soares Santoprete, École Pratique des Hautes études-BREPOLS, París, 2017, 67-91.*
11. «El platonismo tardío antiguo en la Iglesia de Alejandría y sus proyecciones», en *ETIAM. Revista Agustiniana de Pensamiento*, VIII 8-9 (2013/2014), 23-52.
12. «La exégesis gnóstica de las “túnicas de carne” en la Paráfrasis de Sem (NHC VII 1, 5-6) y la embriología de la Escuela metódica de Medicina», en *Augustinianum* (Institutum Patristicum Augustinianum), XLVII II (2007), 229-243.
13. «Rituales gnósticos de liberación: de los escritos setianos a los testimonios de los Códices de Askew y de Bruce», en *Pagani e cristiani alla ricerca de la salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 2005, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006, 779-795.

INDICE DE LOS ARTÍCULOS DEL VOLUMEN

Primera Parte: PLATÓN

1. Platón, el platonismo y el Oriente 5-20
2. Platón y el lenguaje 21-103
3. Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo 104-132

Segunda Parte: NEOPLATONISMO

4. Plotino y la fenomenología de la belleza 132-159
5. De nuevo sobre Plotino y el número. 160-169
6. Los gnósticos y el platonismo pitagorizante 170-181
7. El cristianismo prenicénico 182-214

Tercera Parte: HERMETISMO

8. *Disciplina arcani* y apocrifidad 215-237
9. La tradición aritmológica del neoplatismo pitagorizante 238-254

Cuarta Parte: GNOSTICISMO

10. El *Sobre los Principios* de Orígenes y el Tratado tripartito 255-280
11. El platonismo tardoantiguo en la Iglesia de Alejandría y sus proyecciones 281-313
- 12 La exégesis gnóstica de las “túnicas de carne” en la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1, 5-6) y la embriología de la Escuela metódica de Medicina 314-329
13. Rituales gnósticos de liberación: de los escritos setianos a los testimonios de los Códices de Askew y de Bruce 330-356

PRIMERA PARTE

PLATÓN, EL PLATONISMO Y EL ORIENTE

Francisco García Bazán (Universidad del Salvador-CONICET)

Platón mismo en el testimonio autobiográfico que nos ha dejado en la *Carta VII*, nos hace la confidencia de que su proyecto juvenil era dedicarse a la actividad política, pero que ésta teniendo por objeto mantener la justicia, o sea, el equilibrio de las tensiones sociales en la *polis*, y habiendo asistido a dos hechos destructores de esta finalidad: 1º la condena y ejecución del más justo de los atenienses, de Sócrates, y 2º el deterioro progresivo de las leyes y costumbres de Atenas, llegó a comprender que lo que realmente estaba corrompido en la ciudad eran las conciencias de los custodios y responsables de la conservación del estado, es decir, de los gobernantes, y que, por lo tanto, hasta que estos últimos no se reformaran y llegaran a ser personalmente justos o anímicamente equilibrados, la justicia no reinaría en la ciudad ateniense. «Entonces», dice el filósofo con dolor, «me sentí irresistiblemente movido a alabar la filosofía verdadera y a proclamar que sólo con su luz se puede reconocer en dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada. Por lo tanto no concluirán los males para los hombres hasta que la raza de los filósofos puros y verdaderos llegue al poder o hasta que los gobernantes, por participación divina, no busquen realmente la sabiduría». Según la palabra del mismo pensador, tal parece que fue la causa desencadenante que permitió descubrir su vocación a uno de los mayores genios filosóficos de la humanidad¹.

Pero Aristóteles nos dice algo más en el resumen que nos ha transmitido de la doctrina de su maestro, en el capítulo VI del libro I de la *Metafísica*. Y su síntesis, no sólo subraya los puntos básicos de la filosofía platónica en la forma como se dio en la madurez del filósofo, sino que también nos aclara algunos puntos históricos de la filiación de esa doctrina. Según lo primero, se nos confirma que Platón sostuvo nociones firmes sobre el mundo del devenir y la imposibilidad de fundamentar sobre él una gnoseología absoluta, sobre el mundo del espíritu o de las esencias ideales fundadoras del conocimiento; sobre la relación necesaria entre ambos mundos y su jerarquía; sobre el modo ontológico de la mencionada relación; la *méthexis* o *mímesis*; sobre la existencia de las realidades matemáticas como entes intermediarios o principios de ordenación cósmica; sobre los dos principios constitutivos de todos los seres (espirituales y sensibles): la forma y la materia y, finalmente, sobre la tesis

¹ Cf. *Carta VII* 324c-326b. Aunque se sigue el texto griego, procuramos hacer más flexibles las versiones platónicas teniendo en cuenta Platón, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1977. No encontramos que las noticias biográficas de Aristóteles, *Met.* 987^a 32ss. o Diógenes Laercio, *Vitae III.* 5-6, obstaculicen a éstas. L. Edelstein, *Plato's Seven Letter*, Leiden, 1966, pp. 7-10, nos parece que se excede en sus reparos a la autobiografía platónica.

de que estos dos elementos, la forma y la materia, son, respectivamente, las causas del bien y del mal².

La excelente síntesis aristotélica extraída del conocimiento directo que el Estagirita tuvo de la enseñanza de su maestro, tal como circulaba en el ambiente de la Academia y se ajustaba a las grandes preocupaciones filosóficas de Platón después de su segundo viaje a Sicilia, puede rastrearse a través de los escritos platónicos, sobre todo y para mayor facilidad de comprensión, si se tiene el cuidado de examinarlos de atrás hacia adelante, o sea, partiendo de las *Leyes* y de la *Carta VII* y, después de pasar por los llamados Diálogos metafísicos, en los que realmente se enfrenta el pensador griego con las más altas dificultades especulativas de su ontología, yendo a analizar el *Fedón* y el *Cratilo*, obras éstas, que ya iban señalando clara y paulatinamente, adelantándose al *Banquete*, a la *República* y al *Fedro*, hacia donde se orientaba sistemáticamente la filosofía de Platón³.

Pero, lo repetimos, el resumen aristotélico de la doctrina platónica, nos es útil ahora tanto porque nos facilita con mano segura los grandes rasgos de la filosofía del fundador de la Academia, cuanto porque nos orienta también hacia algunos de los modos históricos particulares de pensamiento en los que Platón se nutrió, con independencia de su propio talento innovador⁴. Estas fuentes, además, son todas griegas y no orientales, según Aristóteles. Con esta afirmación, por consiguiente, entramos directamente en tema, ya que:

1º. El magisterio de Sócrates ha sido esencial para la formación de Platón. Pero Sócrates ha sido más un jefe espiritual, un maestro de moral que era capaz de justificar críticamente su conducta (según el gusto racional del pueblo ateniense), que un filósofo. La personalidad de Sócrates, levantado por su elevada percepción de los valores éticos y su respeto por la tradición espiritual de Grecia encarnada por el culto del Apolo délfico, se yergue luminosa contra la pantalla oscura de las múltiples expresiones del relativismo de las corrientes sofísticas. Los Diálogos platónicos identificados como socráticos y menores, son tanto un himno a la fuerte figura espiritual del maestro impregnada de respeto por los principios absolutos, cuanto los primeros ensayos de Platón capaces de revelar que es posible a través del análisis de determinados términos filosóficos pertenecientes al ámbito de la ética, de la religión del conocimiento, de la estética, etc., que ellos se fundamentan en principios absolutos. Con esta tarea Platón muestra simultáneamente que todo análisis filosófico bien

² Cf. *Met.* 987^a 29-988^a 17 (V. García Yebra 1, pp. 44-50). Hemos dejado de lado de propósito la referencia implícita a lo Uno como una realidad en sí según se desprende de éste y de otros pasajes (p.ej. *Met.* 988^a 34ss.), pues exigiría un más extenso desarrollo.

³ Así lo ha visto fundamentalmente la escuela francesa, en la que descuellan las obras de L. Robin, *Platon*, Paris, 1968 y de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* 4, Paris, 1975. Cuanto se podía decir de restrictivo sobre la noticia aristotélica que nos está ocupando, ya lo expresó H.F. Cherniss en su obra *The Riddle of the Early Academy*, New York, 1945, aunque a comienzos del siglo L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (y en su libro previamente citado) y posteriormente Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* 3, The Hague, 1968 (1ª edición de 1953) y C. J. De Vogel, en sucesivos artículos desde 1947 (ver ahora *Philosophia. Part. I. Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970), han ido abriendo el camino por el que circula también nuestra opinión.

⁴ Al menos Aristóteles menciona *expressis verbis* dos novedades respecto de los pitagóricos: a) separó lo *ápeiron* pitagórico que actuaba como sustancia (al igual que *to ápeiron* de Anaximandro), conservándolo como lo Infinito, pero también transformándolo en materia como lo indeterminado, la diáda o “lo grande y lo pequeño” (puede verse sobre este último tema, aparte de lo dicho inmediatamente por el Estagirita sobre *to ekmageion* y *Filebo* 23c ss., los análisis de Robin, , *La théorie platonicienne*...., pp. 635 y ss., D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, pp. 176-205 y C. De Vogel, l.c.); b) separó igualmente las realidades matemáticas de los objetos sensibles, dando a los primeros una categoría psíquica que sus inspiradores no habían analizado (véase asimismo *Met.* 990a 29-32, 1028b 20ss. y *Carta VII* 342b ss.).

llevado opera al mismo tiempo una purificación integral sobre el sujeto que la realiza, de manera que *analizar*, en verdad, es a la vez *syntheticizar*, o sea llegar a intuir lo esencial, que es lo único que rescata del desvarío. Aquí tenemos ya claramente pergeñado el método platónico como *camino* esencialmente *dialéctico* y delineadas las bases reales que podrán salvar a la comunidad de la injusticia⁵.

2º Platón ha sido un hombre tan profundamente espiritualista como esencialmente reflexivo; se verá impulsado, por lo tanto, a construir una totalidad con sentido filosófico, pero habiendo intuido su núcleo inspirador en la actitud socrática, realizará esa tarea por grados y utilizando como medios estos elementos que afloran en su pensamiento: a) la tradición helénica anterior propiamente filosófica (pitagorismo y seguidores de Heráclito, como observa Aristóteles, pero también a los jónicos, a Parménides y a Empédocles y, para refutarlos, a los sofistas) ⁶; b) material religioso que interpretará filosóficamente⁷; c) la cultura griega en general⁸.

3º Los primeros esbozos fuertemente sistemáticos en la obra de Platón, los encontramos en el *Cratilo* y el *Fedón*, en torno a la filosofía del lenguaje y a la antropología, respectivamente⁹.

4º A partir de este momento Platón irá exponiendo su estética, su gnoseología y epistemología, su filosofía política, su ontología e indicios de una posible metafísica, su cosmología, etc., y sintetizará estos desarrollos en la *Carta VII*. Ahora bien, estos desenvolvimientos filosóficos de Platón no son rigurosamente cronológicos y lineales y, en muchas oportunidades, el filósofo ateniense ofrece exposiciones analíticas que tienden a completar el cuadro conceptual de concepciones expuestas en oportunidades anteriores. La observación señalada de estos desenvolvimientos teóricos, puede tener por origen tanto la reflexión estrictamente personal que va madurando lentamente, como elementos de la cultura helénica cuyo significado el filósofo puede haber llegado a percibir con mayor claridad, como, finalmente, estímulos externos al mundo griego que Platón ha podido ver prefigurados en Grecia, considerar idóneos de ser incluidos en su cosmovisión nítidamente helena o dignos de explícito rechazo. Con estos recaudos en torno a la estructura material

⁵ El mejor testimonio lo constituye el texto de la *Apología*. Ver igualmente *Laques* 185b ss. y 188^a ss.; *Protágoras* 318^a; *Critón* 46b; 47c; 48^a y *Gorgias* 455d. ; 469c.; 482; 485d-476a. En este punto las apreciaciones de A.J.Festugière, o.c., pp. 65 y ss., los trabajos de P. de Strycker en *Mélanges H. Grégoire II*, Bruxelles, 1950 y en *Les Études Classiques* 18, 1950, pp. 269-284 (puede verse la síntesis de E. Des Places, *La Religion Grecque*, Paris, 1969, pp.239 y ss.) y los artículos críticos de C. De Vogel en *Philosophia I*, capítulos V-VI, son la mejor orientación. Una síntesis detallada de la amplia bibliografía producida en el primer cuarto de siglo, puede cotejarse en A. Diès, *Autour de Platon* 2, Paris, 1972, pp. 127 ss. Sobre el sentido purificador de la dialéctica, véase Festugière o.c. pp. 157 y ss. y R. Schaerer, *La Question platonicienne* 2, Paris-Neuchatel, 1969, pp. 24-47 y 143-146

⁶ Cf. Aristóteles, *Met.* 987b 32 y ss. Apuleyo, *De Platone* III, 186 ss.; Diógenes Laercio, *Vitae*, III, 6. Dentro de las mismas obras platónicas: pitagorismo, *Rep.* 530d; 531c; 600^a; Heráclito, *Cratilo*, *passim*; *Banq.* 187^a; 207d; *Teet.* 152e, etc.; *Rep.* 498^a; Parménides, *Sof.*, *passim*; *Teet.* 152e, etc; *Parm.* 128^a; 136; *Banq.* 178b; Empédocles, *Menón* 76c; *Teet.* 152e. Los diálogos citan del mismo modo a Tales, Anaxágoras, etc. y son una fuente irremplazable para el conocimiento de los sofistas. Th. G. Sinnige, p.ej. en *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, 1971, pp. 172 y ss. ha tratado de exhumar algunos antecedentes filosóficos previos en torno a la *chora* del *Tim.*

⁷ Véase la buena síntesis de E. des Places, o.c., pp.245 y ss.

⁸ Básicamente la poesía de Homero y Hesíodo, autores a menudo citados. Cf. cómodamente el índice de B. Jowett, *The Dialogues of Plato* II, New York, 1937, pp. 869 y 871-872; pero también los trágicos, los poetas cómicos, las tradiciones órficas, la mitología y etimologías cultas y populares, etc. etc.

⁹ Cf. ya Festugière, o.c. pp. 77-156.

del pensamiento platónico, podremos correr menos riesgos de error al internarnos en el resbaladizo terreno de Platón y el Oriente¹⁰.

La noticia más conocida sobre la vida de Platón, la de Diógenes Laercio, nos informa que Platón en su juventud fue a Egipto, en donde habiendo caído enfermo, fue curado por los sacerdotes de ese país. Nos dice también el frondoso biógrafo que nuestro filósofo tenía igualmente la intención de conocer a los magos¹¹, pero que las guerras que existían en Asia se lo impidieron. Un testigo ajeno al mundo del platonismo, Plinio el Antiguo, pero que ha bebido en una fuente fuertemente favorable a la magia, habla de los viajes de Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón, para aprender aquella ciencia¹²; pero la anónima *Vida de Platón*, remate de todas las tradiciones sobre nuestro tema, nos asegura que Platón sabiendo que los pitagóricos habían recibido su sabiduría del Egipto, fue allí y que habiendo conocido bien la geometría y a la clase sacerdotal, retornó. Además, que después fue hasta Fenicia y que allí encontró a algunos persas y que de ellos aprendió la doctrina de Zoroastro¹³.

En realidad, lo que se dice en el último escrito indicado, es el reflejo de un brazo del platonismo, el que buscaba relacionar a su venerado maestro con el Oriente y es posible delimitar, al menos, dos etapas perfectamente diferenciadas en este itinerario, pues, en tanto que la más antigua de las biografías de Platón que conocemos, o sea, la constituida por los pocos datos con que Apuleyo de Madaura inicia su libro *Sobre Platón y su doctrina*, sostiene que Platón: «tenía también interés en ir hacia los indios y magos, pero que las guerras se lo habían impedido»¹⁴. Olimpiodoro, en el siglo VI, en su *Vida de Platón* 5, agrega que, a causa de las guerras no pudo cumplir su intención de ir a Persia, pero que encontró a los magos en Fenicia, que aprendió sus doctrinas y que, por ello, en el *Timeo* se revela conocedor de la ciencia sacrificial y habla de las previsiones por examen del hígado, vísceras, etc¹⁵. Si bien en estas biografías se une lo histórico con lo legendario, al estilo de las afines vidas de Pitágoras y de Apolonio de Tiana, bajo el cuño uniformador de la concepción del *theios aner*, y las corrientes al estilo de Olimpiodoro y la *Vita Platonis* anónima, dan por resuelto un problema que fue francamente polémico, como veremos al tratar a los platónicos posteriores, sin embargo, una indudable base concreta deben de tener hasta las mismas exageraciones. Esos puntales históricos existen efectivamente, y son de tres clases:

1º Porque en la obra de Platón hay alusiones al Oriente.

¹⁰ Requisitos no siempre observados por los críticos. Pueden verse estos trabajos fundamentales: S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, pp. 17 y ss.; J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945; A.J.Festugière, "Platon et l'Orient" en *Revue de Philologie* 1, 1947, recogido ahora en *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, pp. 39 y ss y W Spoerri, "Encore Platon et l'Orient" en *Revue de Philologie* IIIe série, 312, 1957, pp. 209-233. De dos importantes trabajos anteriores, R. Reitzenstein, *Studien zum Antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926 y J. Geffcken, en *Neue Jahrb.*, 1929, pp. 517 y ss. da cuenta crítica Festugière al comienzo del artículo indicado. No debe, empero, omitirse la tesis de Julia Kerschensteiner, *Plato und der Orient*, München, 1945. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, ofrece algún dato aquí o allá.

¹¹ Cf. *Vitae* III 6-7.

¹² Cf. primeramente *ib.* III, 7 y Plinio, *Nat. Hist.* XXX, 9. Ver ya J. Bidez- F. Cumont, *Les Mages Hellénisés* II, Paris, 1973, pp.41 y 10. Sobre la fuente de Plinio véase G. Messina, *Der Ursprung der Magie und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930, pp. 22 y ss.

¹³ Cf. *Vita Platonis. Prolegomena Plat. philos.*, cap. 4, en *Bidez-Cumont II*, p. 40.

¹⁴ Cf. Apuleyo, *De Platone* III, 186 in fine. Véase J. Beaujeu, *Apulée. Opuscles philosophiques et Fragments*, Paris, 1973, pp. 249 y 251.

¹⁵ Cf. Olimpiodoro, *Vita Platonis*, cap. 5. *Si placet*, Bidez-Cumont II, p.41. Pero recuérdese ya el orientalismo del Axíoco y lo que dice al respecto Festugière en "Grecs et sages orientaux" en *Études de Philosophie Grecque*, p.191.

2º Porque en la Academia, la escuela filosófica que creó Platón, se han registrado elementos orientales.

3º Porque hay datos en los Diálogos platónicos que superficialmente pueden interpretarse como influjos del Oriente, aunque, en algunos casos, el estímulo oriental subyacente puede probarse.

En referencia a 1º, las alusiones en la obra de Platón a elementos orientales son de tres tipos: sobre los fenicios y cartagineses, sobre los egipcios y sobre los persas.

En cuanto a los primeros hay una referencia a su inclinación por las riquezas, que ha llegado a fomentar su mezquindad y astucia en los negocios¹⁶. Se habla asimismo en dos oportunidades, sobre el uso del vino por los cartagineses, bien sea en tiempos de paz o de guerra o en la función oficial, en la que está prohibida su libación¹⁷.

Sobre los egipcios hay más de una mención: a las momias, como uno de los modos de embalsamar, según el *Fedón*¹⁸; a los viajes por mar desde el Egipto y a su módico precio¹⁹; se informa, del mismo modo, que en Egipto «un rey no puede reinar si no tiene dignidad sacerdotal»²⁰. Los egipcios, como los fenicios, se caracterizan a la sazón, por su amor al dinero y su espíritu mercantilista y son igualmente muy poco hospitalarios, pues niegan su mesa a los extranjeros y les impiden participar de sus sacrificios²¹; no obstante, en el Egipto se educa por el arte y se procura conservar la tradición de la belleza²².

Proporciona, además Platón dos extensos relatos sobre tradiciones del sacerdocio egipcio, uno en el *Timeo*, en el que descuellan cuatro notas: la conservación de una tradición arcaica en el Egipto, las destrucciones periódicas de algunos lugares terrestres por el fuego o el agua, el orden sabio de Atenas previo al último gran diluvio y la existencia de la vieja y desaparecida Atlántida²³. El otro relato se encuentra en el *Fedro*, gira en torno a los orígenes divinos de las matemáticas, de la astronomía, de los juegos de ingenio mental y de los caracteres de la escritura y, en este último caso, enjuicia su valor. En ambos ejemplos el respeto de Platón por la sabiduría sacerdotal egipcia no se disimula²⁴.

En estas noticias de Platón sobre el país de los faraones, pueden distinguirse tres niveles de significación. Uno, trasunta bastante familiaridad de Platón con el Egipto; otro muestra que contemporáneamente el pueblo egipcio revelaba vicios que no eran aconsejables para atenienses; un tercero, que la cultura egipcia atesora una antigua sabiduría (matizada probablemente por aportes de los magos caldeos), que sus escuelas sacerdotales conservan.

¹⁶ Cf. *Rep.* 435e y *Leyes* 747c.

¹⁷ *Leyes* 637d y 674b.

¹⁸ *Fedon* 80c.

¹⁹ Cf. *Gorgias* 511d.

²⁰ *Pol.* 290e. Asimismo en *Menexenos* 230e se menciona que Egipto fue conquistado por los persas y en 241e, que los atenienses colaboraron a su liberación; *Eutidemo* 288b, trae una referencia a Proteo, sofista egipcio.

²¹ Cf. *Rep.* 435e y *Leyes* 747c. Asimismo *Leyes* 953e. Alusiones al río Nilo se encuentran en *Fedro* 257e, *Pol.* 264c, etc.

²² Cf. *Leyes* 656b. Ver también 660b y 799ª.

²³ Cf. *Tim.* 21c ss. *Critias* 108d y 113, completa algunos aspectos.

²⁴ Cf. *Fedro* 274c ss. Esta tradición se ofrece parcialmente en *Filebo* 18b.

Esto último, sin duda, lo estima Platón, quien ha enriquecido con estos datos su cultura personal y así, indirectamente, ha ennoblecido sus reflexiones filosóficas²⁵.

Sobre Persia, Platón aporta fundamentalmente noticias históricas, que tienen por fondo las guerras médicas, pero que se proyectan sobre la organización político-social del antiguo imperio de Irán y así le sirven como ocasión para exaltar la virtud de la valentía y la necesaria medida que debe dominar a legisladores y gobernantes, pues ella, reflejada como armonía social en las naciones, es la que permite el mantenimiento de los regímenes políticos justos. De este modo se multiplican en los Diálogos las alusiones al “gran rey” y a Ciro, Darío, Jerjes, Artajerjes y esto ya desde el *Lisis*, el *Laques*, y el *Gorgias*, hasta la *Carta VII* y las *Leyes*, pasando por el *Menexenos*, el *Sofista*, el *Político*, etc.²⁶. En ninguna de estas noticias, sin embargo, hay llamada alguna especial a la naturaleza del pueblo persa o a características particulares de su cultura, salvo el recuerdo de su moderación placentera²⁷, aunque se reconoce que la forma política que este pueblo ha adoptado y que ejemplarmente representa cuando las partes se equilibran, alcanza el más auténtico brillo y eficacia y que de este modo el gobierno monárquico también aporta la felicidad al pueblo respectivo. Pero, como bien se observa, ninguno de estos elementos es de particular importancia para el tema de las influencias de Oriente sobre Platón.

En el Alcibíades I²⁸, no obstante, menudean las menciones y hay una de calidad. Primero se encuentra una alusión a Ciro y a Jerjes, más tarde a Artajerjes²⁹, pero en el texto que va de 121c a 122 se ofrecen algunas características tocantes a la majestad del rey de Persia, las que van seguidas por la enumeración de determinadas peculiaridades del primogénito real, para concluir así: «Cuando el primogénito llega a los catorce años, lo entregan a los que ellos llaman pedagogos reales, que son persas de edad madura elegidos entre los mejores, en número de cuatro: uno como el más sabio; otro como el más justo; un tercero como el más prudente y, por último, uno considerado como el más valeroso. De ellos, el primero enseña la doctrina mágica de Zoroastro, el hijo de Horomasde, o sea, el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar»³⁰.

En rigor, ninguno de estos datos por sí solos serían suficientes para justificar la tesis de una influencia de Irán sobre Platón, pero en el *Alcibíades I* bien sea de Platón en persona o de un discípulo muy próximo, se revela un interés tan marcado por determinados rasgos de la educación del rey de Persia, que nos invita a pensar que el insigne filósofo griego no se habría negado a admitir conocimientos y sugerencias doctrinales que pudieran provenir de esta cultura³¹.

²⁵ Resultan todavía útiles las observaciones de R. Mondolfo, “Nota sui rapporti fra la cultura e speculazione orientale e la filosofia e la scienza greca”, en E. Zeller, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico* I/1, Firenze 1943, pp. 71 y ss. Ver más modernamente F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlín, 1966, p.270 al final con la literatura allí indicada.

²⁶ Cf. *Lisis* 209c; *Laques* 191c; *Gorgias* 470e y 483e; *Carta VII* 332b; *Leyes* 642d-e, 691b-695c y 698b ss.; *Menexeno* 239 d-e; *Sofista* 230e; *Político* 264c; *Eutidemo* 274a y *Menón* 78d.

²⁷ Cf. *Leyes* 637d.

²⁸ Cf. ya lo dicho por Bidez-Cumont I pp. 11-13; J. Bidez, o.c., pp. 35-37 y Festugière “Platon et l’Orient”, pp. 46 y ss.

²⁹ Cf. *I Alc.* 105c y 121e.

³⁰ Pueden verse observaciones a este texto en Bidez-Cumont II, pp.21-22.

³¹ La inautenticidad platónica de *I Alc.*, no obstante los esfuerzos del P. Strycker en *Les Etudes Classiques* 11, 1942, pp. 135-151 y las aceptaciones de autoridades como A.J. Festugière y H.J. Kraemer, no está absolutamente resuelta. V. Goldschmidt, v.g., utiliza el Diálogo sin mayores reparos, cf. *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947. Ver brevemente J. Pepin, *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris 1971, p.76 y notas.

Lo dicho puede quedar confirmado si prestamos atención a la permeabilidad del saber oriental que se descubre en la Academia de los mismos años de Platón y de las primeras generaciones de platónicos.

LA ACADEMIA Y EL ORIENTE

Las investigaciones de W. Jaeger, S. Pétrément, J. Bidez, A.J. Festugière, E. des Places y L. Tarán³², nos permiten no sentirnos huérfanos en este punto. Veamos:

Eudoxo de Cnido, gran sabio de la Antigüedad, al mismo tiempo historiador, legislador, médico, geógrafo, matemático, astrónomo y filósofo, llegó a la Academia en torno al 370 a. de C., puesto que cuando Aristóteles ingresó en ella fue *epí Eudoxou*, vale decir, bajo la jefatura de éste, en el año escolar 368/367. En esa época Platón se encontraba en Sicilia (2º viaje) y si había aceptado que Eudoxo quedara al frente de la escuela, fue, sin duda, porque ya había probado durante cierto lapso su competencia especulativa. Cuando este sabio llegó a Atenas venía desde Cízico, en donde ya había formado escuela y poseía un fundado prestigio. Que Eudoxo estaba familiarizado con la doctrina dualista persa, se puede comprobar por un texto de Diógenes Laercio, tocante al *Sobre la filosofía* de Aristóteles (*Vitae, Proem.* 8); pero, además, que aparte de conocer el zurvanismo de los magos persas, Eudoxo conocía con mayor extensión estas ideas y que los respetaba mucho, es asunto que igualmente se desprende del texto de Plinio que antes hemos citado³³. Pero precisamente también por esta noticia del escritor romano, debidamente corregida con lo que sobre el mismo asunto dice el escoliasta del *Alcibiades I*, a saber, que Zoroastro vivió 6000 años antes que Platón³⁴, comprendemos que Eudoxo tan entusiasta del zoroastrismo de corte caldeo como admirador de la filosofía de Platón, lo exaltaba como un Zoroastro redivivo 6000 años después de éste, o sea, iniciando como un Saoshyant o Renovador, la etapa salvadora final de la humanidad. Pareciera que de este modo Eudoxo de Cnido fue capaz de facilitar la primera concepción universalista de la historia de la humanidad, proyectando la visión religiosa de la historia según los iránicos, sobre dos personajes centrales, Zoroastro y Platón, y generando de este modo idealmente, la unidad de las culturas griega y bárbara. De acuerdo con los anteriores datos es fácil admitir que este ejemplar humano, tan profundo como de enciclopédico saber, haya sido el canal normal por el que hayan circulado las ideas orientales, de Persia y de Caldea, a través de la síntesis de los magos persas, hasta Atenas. De esta manera Platón, al igual que Aristóteles y otros miembros de la Academia, han podido conocer estas doctrinas³⁵.

³² Aparte de los trabajos ya citados, cf. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1947; E. des Places, *Epinomis*, Paris, 1956; L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975.

³³ Sobre los elementos biográficos primeramente citados véase ante todo Diógenes Laercio VIII, 8 y los testimonios reunidos por F. Lasserre, o.c., pp. 3-11 y 137 ss. Brevemente ya Pétrément, o.c., pp. 17 y ss. sobre la llegada de Aristóteles a la Academia, véase cómodamente Festugière, "Platon et l'Orient", p. 46, n.9 Para el texto de Plinio (*Hist. Nat.* XXX,3), cf. igualmente la obra de S. Pétrément.

³⁴ Ver el amplio análisis de Jaeger, o.c., pp. 154 y ss.

³⁵ Creemos, por lo tanto, que las conclusiones de la primera parte de la tesis de Jaeger que tocan a Eudoxo y a las que llegara el estudioso alemán hace más de medio siglo, siguen manteniéndose. Pétrément, Festugière y W. Spoerri, la han enriquecido. Posteriormente F. Lasserre en o.c. pp. 119, ha reunido los testimonios fundamentales y en las pp. 254-255 ha dedicado un extenso comentario a los textos de Diógenes Laercio y Plinio. Las deducciones últimas que ha extraído, empero, nos parecen débiles: 1º porque no ha dado cuenta por entero del escolio al *I Alc.* 122ª que es una buena prueba, y en nuestro caso insustituible, para la exégesis correcta de nuestro oscuro testimonio y 2º, porque aunque la expresión *ante aliquem* no puede ser corroborada por la cronología técnica que se maneja (aquí Jaeger confió simplemente en el consejo de E. Frank, cf. *Aristóteles*, p. 160, n.27) como tampoco forzosamente

Considerando por lo dicho, la mejor prueba para la existencia de elementos orientales en la Academia la presencia en ella de Eudoxo, hay también algunos otros datos de apoyo que robustecen esta tesis. Altamente sugestivo resulta para explicarse la atmósfera cultural abierta en la Academia, el testimonio de la concurrencia de un caldeo en ella, según nos lo confirma el *Academicorum philosophorum index herculanensis*³⁶. Además, según Diógenes Laercio (*Vitae* III, 25). Un persa llamado Mitridates, dedicó en la Academia una estatua de Platón a las Musas³⁷. Y son estos datos fidedignos los que nos pueden ayudar a estudiar un testimonio seguro de la influencia del Oriente sobre Platón o sobre un alumno de la primera generación de platónicos, el autor de la *Epínomis* y sobre todo, a comprender el procedimiento de asimilación filosófica utilizado.

Se dice en la *Epínomis*: «Esta ignorancia (o sea la de un tercer astro desconocido) se remonta al primer observador de estos fenómenos, que era un bárbaro, pues fueron costumbres antiguas las que nutrieron a quienes los observaron primero, gracias a la belleza de la estación estival de la que gozan satisfactoriamente Egipto y Siria. Los hombres contemplan allí siempre al descubierto, todos los astros, porque la parte de cielo que les ha tocado permanece siempre limpia de nubes y sin lluvias, y desde estos lugares se han extendido por todas partes estas observaciones y han llegado hasta aquí luego de la experiencia de innumerables milenios»...«Y es la inferioridad de nuestro verano con respecto al del Oriente el que, lo repito, no nos ha permitido hasta tarde observar el orden de estos dioses siderales. Pero sentemos el principio de que todo lo que los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a su perfección». Es decir, que en estos pasajes³⁸, se reconoce tanto el posible origen extranjero y oriental de la astronomía y del culto de los astros, debido a mejores condiciones físicas de observación, como se revelan los rasgos que dirigen la posibilidad de la asimilación de estas novedades por los griegos. Ellos, habiendo alcanzado un nivel cultural superior, no rechazarán esos elementos, pero les darán un sentido más complejo integrándolos en la propia tradición. Estudiarán los astros y sus movimientos inteligentes, los considerarán manifestaciones visibles de una sabiduría invisible y, por consiguiente, dioses sensibles que vendrán a integrarse dentro de las corrientes religiosas griegas, más concretamente, en la tradición delfica³⁹, a la que, como

la *ante alicuius mortem* y así se imponga la frase de Plinio literalmente “*ante Platonis mortem*”, ello no invalida la hipótesis de que el texto del autor latino tenga una redacción defectuosa, en cuanto escrita con descuido respecto de la exactitud. Estamos, sin embargo, de acuerdo con este autor en que la fuente de Plinio no ha sido el *Sobre la filosofía* aristotélico como supone Jaeger. Ver ya nuestra nota 12. Sobre la noción de Saoshyant, cf. M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien*, Paris, 1963, pp.394 y ss.

³⁶ Cf. p.13, col. III, 1s 39-41 de la edición de S. Mekler, Berlín, 1902. El texto lo recoge Tarán, *o.c.*, p.116, entre los testimonios de Filipo de Opunte. Ver ya Pétrement, p. 21 y n.46 y antes Jaeger, *o.c.*, p.154 y n.1. Cf. asimismo el comentario de Festugière en “*Grecs et sages orientaux*”, pp. 187-188.

³⁷ Diógenes Laercio ha tomado el dato de los *Memorabilia* de Favorino. El testimonio ya fue estudiado por U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon II*, Berlin, 1919, pp. 4-5 y posteriormente por Bidez, *o.c.*, pp.2-3 y 157 n.7, Pétrement, *o.c.* p.23 n. 51 y Festugière, *1c.*, p. 188 n.2.

³⁸ Cf. *Epínomis* 986e-987^a y 987e-988^a. Ver igualmente Aristóteles, *De caelo* 292^a ss. Cf. ya Festugière, *Révélacion d'Hermès Trismégiste II*, Paris, 1949, pp. 206 y ss. y Des places, *o.c.*, pp. 123-126. Pero véanse ahora las valiosas precisiones que aporta el último de los editores y comentaristas de esta obra, el argentino L. Tarán, *o.c.*, pp.89-90 y pp. 300-301 (com. a 986e 3-987c 7).

³⁹ Sobre el papel fundamental desempeñado por Eudoxo en esta vinculación de los astros y los dioses, cf. Festugière, “*Platon et l'Orient*”, pp. 50 y ss. Aunque debe advertirse que no constituye una novedad absoluta en la obra de Platón el reconocimiento del carácter divino de los astros. Ver ya *Apol.* 26; *Crat.* 408d; *Leyes* 821 y, además, la larga condena de la impiedad del comienzo del libro X de este mismo Diálogo en donde (887e) se habla de las “postraciones y adoraciones” de griegos y bárbaros ante la salida y la desaparición del Sol y de la Luna, acto de piedad (el primero, la *proskýnesis*), que desde antiguo los autores helenos consideran como propio de los orientales (ver Herodoto I, 134, 1 y cf. el sugestivo comentario de Festugière en *1c.* p. 57). Sobre la importancia de

hemos dicho, Platón concede el mayor respeto. Pues bien, si en este ejemplo relacionado con la astrolatría hemos podido asistir al espectáculo del libre actuar de las influencias externas y de su asimilación en relación con el desarrollo del espíritu filosófico del platonismo, hay otros casos en los que Platón, insuflando nueva vida a las viejas tradiciones indoeuropeas que han transmitido en Grecia poetas, mitógrafos, cultos sagrados y filósofos, les pone el sello de su poderosa personalidad intelectual haciendo la tentativa de integrarlas en su concepción de la realidad, a la que impulsa el motor de lo maravilloso. Los temas siempre problemáticos para el ser humano del mal y la materia, de la esencia misma de la participación ontológica, del destino *post-mortem* y del nacimiento, conforman este nuevo apartado. La crítica científica, sin embargo, tiene sus serias dudas sobre los orígenes históricos de los diversos temas que seguidamente nos ocuparán.

PLATÓN Y EL ORIENTALISMO

a) El mal y la materia.- Dice poco después del texto que hemos comentado la *Epínomis*: «Pero, supuesto que decimos que el alma, una vez unida al cuerpo lo mueve (...) tampoco nuestra alma tiene ninguna razón para dudar de que puede mover circularmente una masa cualquiera. Por esta razón también, si juzgamos ahora que el alma (puesto que es la causa universal y puesto que tanto el bien como el mal tienen una causa similar) es naturalmente la causa de toda traslación y de todo movimiento y si juzgamos que la traslación y el movimiento orientados hacia el bien proceden del alma más noble, mientras que los movimientos contrarios proceden de la causa contraria, es preciso inevitablemente que el bien haya triunfado y triunfe sobre lo que no lo es»⁴⁰. En este momento el autor se coloca sobre el nivel cósmico general y sostiene que el alma es causa tanto de lo bueno como de lo malo, pero que el movimiento hacia el bien proviene del alma sabia (*tes aristes psychés*), mientras que el movimiento hacia el mal proviene de la que no lo es. Pero si todo el discurso que se ha desarrollado hasta ahora ha sido para mostrar la sabiduría del cosmos, resulta patente que el bien triunfa sobre el mal.

Este pasaje de la *Epínomis* trae de inmediato a la memoria el texto de las *Leyes* 896d-897d, en donde se habla igualmente del alma como un principio interior que rige todas las cosas y que así, observando sus efectos es doble: buena y mala. Que tal es la interpretación correcta de estos textos queda corroborado por el razonamiento del *Político* 269ss. al que enseguida nos referiremos; pero al mismo tiempo estas reflexiones sobre el mal se retroproyectan sobre algunas formulaciones del *Fedón*, de excesivo acento dualista. No obstante, este modo de pensamiento, probablemente catalizado por algunas nociones de la teología irania, no es comparable con el dualismo de la religión persa, puesto que Platón no habla de dos principios cosmogónicos del bien y del mal, equivalentes a Ohrmazd y Ahriman, sino a una disposición anímica buena o mala, que es la que tiene por consecuencia un resultado positivo o negativo. Preferible es, por lo tanto, tratar de averiguar la génesis de estas ampliaciones explicativas dentro de los desarrollos mismos del pensamiento platónico y ello se encuentra vinculado con lo que posteriormente se considerará con claridad como su doctrina de la materia. Ésta en el *Timeo*, en donde ha recibido el tratamiento más extenso, es la *chora* o vacío, en relación con los elementos y todos los cuerpos, pero su carácter propio como materia sensible o componente necesario del cosmos sensible que le posibilita de este modo ser un reflejo o imagen del mundo espiritual, es la de

la tradición délfica para Platón véase *Rep.* 427 b-c- y 540b-c y *Leyes* 922 y 947. Cf. J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* 2, Paris, 1972, pp. 9ss.

⁴⁰ Cf. *Epin.* 988d-e. brevemente Des Places *o.c.*, p. 117, pero sobre todo Tarán *o.c.*, pp. 91-92

ser indeterminación pura: lo “en que”, soporte, receptáculo, madre, nodriza e incluso “sustancia moldeable”; pero también la necesidad que oponiéndose al paradigma hace posible la aparición de la imagen⁴¹.

En este mismo Diálogo, las almas particulares se distinguen por su formación de la del universo y cada una ofrece, en grados diversos, la presencia del elemento de resistencia y la correspondiente debilidad de sus efectos, si las consideramos como principios originantes de actividades. Pero lo dicho es posible, en última instancia, porque la noción de materia en Platón es, en su mayor generalidad, la de principio individualizador o de distinción y así se revelará como el *no ser* en el *Sofista*, cuya naturaleza es la de lo “otro”, “diferente” o “distinto” y en el *Filebo* con una clara tentativa de apurar los conceptos, como lo “*ápeiron*” otorgando a la noción una generalidad que será ampliamente explotada por los platónicos posteriores y en acuerdo perfecto con lo que varios siglos después Plotino gustará de ratificar como la índole propia de la materia espiritual y sensible⁴².

b) Al tema anterior se relaciona también el del demiurgo. En el *Timeo* encontramos largamente expuesto el mito de la creación del mundo. Es el dios creador, quien con la mirada puesta en el mundo de las ideas como Viviente en sí, fabrica el alma cósmica, los astros, los planetas y el mundo, como dioses, y las almas de los hombres. Sobre la personalidad del demiurgo del *Timeo* ha especulado dilatadamente el platonismo posterior, e incluso estoicos y gnósticos lo han interpretado antropomórficamente, al punto que Plotino en Enn. III, 8, básicamente, ha debido refutar la mayor parte de semejantes exégesis. Pero el hecho de que pensadores de mentalidad semítica hayan tomado este mito como equivalente al relato cosmogónico de la Biblia, no prueba el origen oriental de la figura del dios creador. Hay más. Platón utiliza la noción en otros lugares: en el *Protágoras* 320 ss. en torno a la creación del hombre; en el *Sofista* 265 en donde hay una sucinta referencia a un dios creador cósmico⁴³ e igualmente en el *Político* 269 ss. Pero este último

⁴¹ Cf. *Tim.* 48e-51b y 52a-d; 30a y 48a-b. Para la relación del concepto de chora con el de vacío, véase Sinnige, *o.c.*, pp. 202 y ss.

⁴² Cf. *Tim.* 35^a con la triple constitución del alma del mundo a partir del ser indivisible y divisible, de lo idéntico y de lo diferente (ver también 37a y recuérdese *Sofista* 257a ss.; va de suyo que teniendo en el caso del *Tim.* presente la mediación del demiurgo y el carácter refractario de lo “otro”). Sobre las tendencias diferentes de lo idéntico y de lo distinto en el ámbito cósmico y el necesario dominio de lo idéntico, es ejemplar 39a-e. Sobre la formación del hombre 41d-42d y sobre su conducta incorrecta y correcta 44b 47c sintetiza y 47e retornando a la rápida alusión de 28b, comienza el tema de la materia sensible (véase nota anterior). Para el *Sofista* cf. 237c-241d y 258d-259d y para el *Filebo* 23c-30c, corroborado por Aristóteles, *Met.* 987b 33-35 y 988a 11-14 y más claramente aún por Hermodoro, *apud* Simplicio, *In Phys.* 247.30-248.15. Pueden verse ya los anticipos de C. De Vogel, “Plato’s Later Doctrine”, en *l.c.*, pp. 264 y ss. Sobre Plotino véase Enn. II, 4 (12). El tema lo hemos tratado más extensamente en nuestro artículo “Matter in Plotinus and Samkara”, por aparecer en *Neoplatonism and Indian Thought*, R. Baine Harris (ed), ISNS, Studies in Neoplatonism 2, 1982, 181- 207.

⁴³ El texto de *Rep.* 597c se refiere no al dios demiurgo, sino al Absoluto, en nuestro parecer en relación con *Rep.* 504c y ss. D. Ross, *o.c.*, p.79 no está tan seguro. En cuanto a lo dicho sobre Plotino cf. Enn. III,8 (30), 1-2, en donde se dice: «y como la naturaleza que dicen que carece de capacidad representativa y es irracional, posee en sí una contemplación y produce, lo que produce, por una contemplación y como es ésta de la que dicen que carece. Por consiguiente, resulta claro para todos que la naturaleza carece de manos, pies e instrumento alguno adquirido o connatural, pero que tiene necesidad de una materia, sobre la que produce y a la que da forma... Porque ni los cereros o los que fabrican muñecas, mirando a los cuales, en realidad, ellos se han imaginado que es semejante la fabricación de la naturaleza, pueden producir colores...». En estos pasajes encontramos dos ideas polémicas diferentes en relación con la naturaleza y rechazadas razonablemente por Plotino. Una sostiene que la naturaleza es aperceptiva e irracional y la otra afirma que su acción productora es equivalente al modo como trabaja un artesano al producir una obra. No es extravagante sospechar que la primera reserva de Plotino tenga por destinatarios a los estoicos, pues la expresión “*aphaántaston kai álogon*” atribuida a la naturaleza es estoica (cf. *SVF* II, 1016) como lo registra *Plotini Opera* I, p.396. Se trata, a la postre de la *physis* en sentido estrecho de *SVF* II, 458 (ver M. Pohlenz, *La Stoa*, Firenze, 1967, I, pp. 162-163 y A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, pp. 53-55). Hay más, la

pasaje se preocupa precisamente, por facilitar una explicación del movimiento del mundo que conserva su identidad en el mayor grado posible y, asimismo, de su cambio de sentido por miles y miles de períodos, rotaciones contrarias que no se deben «a una cierta pareja de dioses, cuyas voluntades fueran opuestas»⁴⁴, como diría la teología persa, sino al carácter corporal del cosmos. Noción que, como hemos visto, ha sido retomada en las *Leyes* y la *Epínomis* y cuyo significado propiamente platónico conocemos. En este Diálogo, en cambio, en el que la concepción cosmológica de Platón se revela en su madurez, se da la respuesta exacta a esta dificultad en relación con la arcaica noción indoeuropea del gran año cósmico, cuya vieja prosapia helénica es posible perseguir⁴⁵, y se exponen otros dos temas estrechamente vinculados con éste, el de la metensomátesis y el de la preexistencia anímica astral, cuyos itinerarios en Grecia se pueden advertir, especialmente a través del pitagorismo, del que también Platón debe de haber extraído la rica concepción cosmobiológica (predominante en el *Timeo*), de vieja raigambre órfico-pitagórica⁴⁶.

c) La teoría ontológica de la imagen es fundamental dentro de la filosofía de Platón. Ella es la explicación que el filósofo griego da a su doctrina de la *méthexis* o participación, como se expresa sintéticamente en *Rep.* X, 596d: «Bastaría con que tomases un espejo y lo dirigieses a todas partes: harías en un momento el sol y todas las cosas que hay en el cielo; y también la tierra, a ti mismo, a todos los seres vivos y cuantos muebles, plantas y demás objetos entran en nuestra enumeración». Esta teoría se expresa también simbólicamente en

referencia literal al estoicismo puede confirmarse con mayor sostén, si se tiene en cuenta que Plotino dos años antes en *Enn.* III, 6 (26),4, 21-23, después de distinguir dos formas de representaciones anímicas, una que procede de la sensación y exige el juicio y la otra que no proviene de la sensación es «semejante a los actos propios de la fuerza que se llama naturaleza la que, como dicen, produce las cosas de modo no representativo». Además, el significado que para el filósofo neoplatónico tiene la capacidad representativa de la naturaleza, puede deducirse de *Enn.* IV,3 (27), 29-22. Pero lo dicho en *Enn.* III,8, presuponiendo la concepción más amplia que Plotino tiene de la naturaleza, no excluye que su ataque pueda tocar genéricamente a Aristóteles, pues en el mismo libro X de la *Ética Nicomaquea*, al que ha hecho alusión al comienzo de la lección, en 1178b el Estagirita quita totalmente la capacidad teórica a los animales que así no son felices y la idea está también en 1172. Por otra parte, los autores que imaginaban una creación basada en tareas artesanales, según el testimonio que Cicerón ha dejado en *De nat. deorum* I, 19 (cf. la ed. de A.S.Pease, I, pp. 179-182), y que constituye el contenido de la crítica que el epicúreo Valerius dirige al estoico Balbo y a los académicos Cotta y Cicerón, serían también estoicos, según lo apoyaría también ahora A.H.Armstrong, *Plotinus* III, p.363, n.3, seguido por V. Cilento, *Paideia Antignostica*, Firenze, 1971, p.125. Los *Plotins Schriften* IIIb p. 368, orientan hacia otros paralelos literarios y J. Pépin, *Theologie cosmique*, Paris, 1964, pp. 34 ss. y pp. 48 ss., facilita otros datos. En realidad, la conjunción *naturaleza aperceptiva e irracional y que ejerce una función cosmogónica bajo forma artesanal*, es netamente gnóstica, pues según Plotino el demiurgo gnóstico es idéntico a la naturaleza y se caracteriza tanto por su ignorancia como por moldear el mundo como un obrero (cf. *Enn.* V,5 [31], 7 *ab initio* y contrástese con II, 9, 10 [*in fine*] y II,9,11). En el comienzo del “gran tratado” formado por *Enn.* III, 8; V,8; V,5 y II,9, parecería que Plotino ya tenía claramente en mientes el mito y la doctrina de los adversarios contra los que dirigiría sus lecciones de ese año. Puede verse en general nuestra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* 2, Bs.As., 1978, cap. V, L.Tarán “The Creation Myth in Plato’s *Timaeus*” en J.P. Antón, G.L.Kustas (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, N.Y., 1971, pp.372 ss., enfoca críticamente el tema.

⁴⁴ Puede verse, no obstante, la indecisión de P.M. Schuhl, en *La fabulation platonicienne*, Paris, 1968, pp.92-94.

⁴⁵ Cf. Hesíodo, *Erga* 109-201, pero también Homero, *Ilíada*, canto XII al final refiriéndose al vigor de antaño y al de ahora. Ver igualmente el canto I al comienzo y el VI. Para la India y el Irán véanse *Atharva Veda* X, 8, 39-40; *Leyes de Manu* I, 69 ss. y *Mahabharata* III, 12,826; *Denkart* IX, 18 y *Bahman Yasth* IV, 20. Podría cotejarse la síntesis de C.D. Church, “The Indian Yugas and the Magnus Annus in Iran and Greece”, en *XXIXe Congrès Int. des Orientalistes. Resumés des Communications*, Paris, 1973, pp.75-76, de las Secciones 6-7. En Platón se registran diversos rasgos que complementan el mismo tema. Destrucciones cósmicas: *Tim.* 22; *Critias* 109 ss. y *Leyes* 677 ss. y 702. Edad de oro, *Pol.* 271-272. *Leyes* 713, también *Crat* 398^a que incluye una referencia del mismo modo a la raza de hierro. Ciclos cósmicos recurrentes: *Rep.* 546^a ss. Año perfecto, *Tim.* 39. Sabemos que Aristóteles ha conocido asimismo este tipo de pensamiento, cf. nuestra nota 25. Puede verse particularmente P.M. Schuhl, “Sur le mythe du Politique”, en *I.c.*, pp.79 y ss.

⁴⁶ Recuérdense los *symbola* pitagóricos: «Los planetas son los perros de Perséfone» y «los que son castigados deben volver», que traen a la memoria la cosmología y soteriología de Ferécides de Sira. Puede verse M.L.West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, pp.214 y ss. Para el último punto cf. Sinnige, *o.c.*, pp.49 y ss.

la conocida alegoría de la caverna y Plotino ha sido capaz de dar una interpretación rigurosa de esta forma de causalidad ontológica o esencial. En el caso presente es posible comprobar el paralelo que asegura una antigua tradición indoeuropea, en el teatro de sombras de la India e Indonesia, como lo ha visto P.M. Schuhl y, agregaríamos nosotros, en el mismo funcionamiento de la *mâyâ* brahmánica. Pero, según lo testimonia el mismo Aristóteles, no deben ir a buscarse fuentes tan lejanas, pues los inspiradores inmediatos de Platón han sido los pitagóricos y su concepción de que «los entes existen por imitación de los números»⁴⁷.

d) El destino posterior a la muerte.- Al final del *Gorgias* encontramos el mito del juicio de los muertos, los personajes Eaco, Minos y Radamanto y la suerte personal que corresponde a las almas simbolizado por el doble camino que conduce a las Islas de los Bienaventurados o hacia el Tártaro. La existencia de las Islas de los Bienaventurados, ya citadas por Hesíodo⁴⁸, es algo que va de suyo para Platón⁴⁹. Su relato nos recuerda admirablemente la doctrina india de los caminos, que se revela claramente en las Upanisads⁵⁰, y así nos trae al pensamiento una tradición indoeuropea, pero, tratándose de Platón, no debe omitirse el *akousma* pitagórico conservado por Jámblico que reza: « ¿Qué son las Islas de los Bienaventurados? El sol y la luna», con lo que una vez más se nos ofrece el pitagorismo para rastrear antecedentes. Pero en estrecha relación temática con este relato del *Gorgias* encontramos igualmente el mito de Er, al final del libro X de la *Rep.* Y que lo amplía, refiriendo el modo cómo las almas suben al lugar del juicio, ascienden al cielo o bajan a la tierra, eligen sus vidas, etc. Hay más de una prueba para poder sostener que este mito se remonta también a la tradición griega arcaica⁵¹ aunque lo hemos mencionado al presente para pasar a una nueva etapa de la filosofía griega, la posplatónica, y mostrar la importancia que ha tenido este mito en el platonismo orientalizante.

Proclo, en la larga disertación XVI de su *Comentario a la República*, dedicada íntegramente al mito de Er, nos dice al comienzo que son muchos los platónicos que se han dedicado a interpretar este mito: Numenio, Albino, Gayo, Máximo de Nicea, etc.; pero que a todos los ha superado Porfirio. Unas páginas después atendiendo al ataque del epicúreo Colotes al mito y a la persona de Platón, dice que, entre otras cosas, este Colotes sostiene que el mito no tiene por autor a Er, sino a Zoroastro y que, por tal razón, afirma Porfirio, Colotes sustituyó el nombre de Er por el de Zoroastro⁵². Además, se sigue dando noticia de que este Zoroastro que no es el persa, o sea, Zarathushtra, ni tampoco el rey de Bactria del mismo nombre, sino un tercero, hijo de Armenio, de la Panfilia, es asimismo autor de un libro *Sobre la naturaleza*, en el que describe: « todo lo que, una vez muerto en la guerra,

⁴⁷ Cf. *Rep.* 514a ss. y Plotino, *Enn.* III, 6 (26) 6 a 14 y 19. Sobre el fundamento pitagórico, véase Aristóteles, *Met.* 987b 10 ss. reforzado por Proclo, *In Crat.* 16: «Como se le preguntara a Pitágoras qué es lo más sabio que hay en cuanto existe, respondió: el número». Para los vestigios orientales previamente citados ver P.M. Schuhl, *o.c.*, pp.45 y ss.

⁴⁸ Cf. *Erga* 171.

⁴⁹ Cf. *Menexenos* 235b; *Banq.* 180b; *Rep.* 519c y 540c.

⁵⁰ Es decir, los dos caminos que rigen la vida de ultratumba, “el camino de los padres” (*pitryâna*) que no excluye la transmigración y “el camino de los dioses” (*devayâna*) que ya está exento de ella y conduce al mundo de Brahman. Cf. *Chândogya Up.* V, 10, 1-10; *Brhadâraryaka Up.* VI, 2, 2 y 15-16; *Kausîtaki Up.* I, 2.

⁵¹ El *akousma* citado está en Jámblico, *Vida de Pitágoras* 82, ver ya West, *o.c.*, p.215. Para la segunda aserción cf. nuestras notas 46 y 50. Schuhl, siguiendo a su maestro Ch. Picard, trata de rastrear elementos provenientes del Próximo Oriente, ver *o.c.*, pp 72-78. Ver también Bidez, *o.c.*, pp.49 y ss.

⁵² Cf. Proclo, *In Remp.* XVI 96.2-15 y 109.7-13

aprendió de los dioses y todo lo que extrajo del resto de su indagación»⁵³. Por otra parte, si Colotes ha escrito en el siglo III a. de C., este apocalipsis ya circulaba en esa época entre los autores griegos, como probablemente parte de otra confusa literatura de oscuro origen oriental, sintetizada en manuales de teología astrológica, como las *Revelaciones de Nechepso y Petosiris* o la obra de Bolo de Mendes sobre las fuerzas naturales invisibles⁵⁴. Numenio, por consiguiente, si queremos extraer consecuencias de las noticias de Proclo, lo que habría hecho es tratar de armonizar el libro zoroastriano con el texto de Platón y Cronio, perplejo, habría querido salvar la situación transformando a Er en el maestro de Zoroastro⁵⁵. Porfirio, sin embargo, se ciñó ajustadamente al texto platónico al interpretarlo simbólicamente, pero su calidad exegética difería de la de Numenio, por más que utilizara a éste, porque conocía bien el origen bárbaro de la hermenéutica de Numenio, ya que, por testimonio de él mismo, conocemos su versación en literatura zoroastriana, al haber refutado contra los gnósticos el *Apocalipsis de Zoroastro*. Es razonable que Proclo, como buen continuador de la línea platónica antiorientalizante, subraye el valor y exactitud de la última de las exégesis⁵⁶,

LOS PLATÓNICOS Y EL ORIENTE

Pero lo que acabamos de describir puede matizarse y explicarse mejor, si volvemos, aunque sea brevemente, a los primeros tiempos de la Academia, poco después de la muerte de Platón.

Las influencias de Eudoxo de Cnido, vehículo de informaciones sobre el Oriente, se han hecho sentir no sólo en Aristóteles, autor de un *Sobre los magos* perdido y expositor de las doctrinas de estos últimos en el *De philosophía*, sino también en Heráclides Póntico y en Filipo de Opunte y, además, doctrinalmente, en el resto de los discípulos de Platón, salvo en

⁵³ Cf. *Ib.* 109. 13-110.6. Ver asimismo Clemente Alejandrino, *Str.* V, 14, 103, 2-4 (*Stahlin II*, p. 395). Los diferentes Zoroastros se encuentran reunidos por Arnobio en *Adv. Nationes* I, 52, *in initio*. Puede verse F. García Bazan “Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio” en *Salesianum* 3, 1974, pp. 470-471 y A.J. Festugière, *Proclus, Comm. sur la Rep.*, III, Paris, 1970.

⁵⁴ Cf. Bidez-Cumont I, pp. 111 y ss. y 133-134 y A.J. Festugière, *RHT* I, Paris, 1950, pp. 197 y ss. y 222 y ss.

⁵⁵ Numenio, *apud* Macrobio, *Comm. in Somnium Scipionis* I, 12, 1-2 y en Proclo, *In Remp.* 129. 1-130.14 Ver E. Des Places. *Numènius. Fragments*, Paris, 1973, Frs. 34-35, pp. 84-87. Cf. ya F. Buffière, *Les Mythes d’Homere*, Paris, 1973, p.450, n45. Para lo dicho sobre Cronio, véase Proclo, *In Remp.* 110.1-6.

⁵⁶ Lo dicho nos permite volver a Porfirio, *V.P.* XVI, 14-18, en donde dice textualmente el discípulo de Plotino: «Yo mismo, Porfirio, tengo compuestas numerosas refutaciones contra el libro de Zoroastro, mostrando tanto que era totalmente espúreo y reciente como que está confeccionado por quienes han constituido la escuela para aparentar que las doctrinas que han elegido honrar, eran del antiguo Zoroastro». En efecto, al distinguir Proclo la exégesis de Porfirio de la de Numenio en cuanto al mito de Er y darnos noticia de la interpretación de compromiso de su discípulo Cronio, a causa de la sustitución de Colotes de Er por Zoroastro (rec. también Porfirio, *De Antro Nymph.* 21), no hay motivos para dudar mucho de que este Zoroastro Panfiliano sea el que se presentaba como patrocinando la revelación homónima. Porfirio con el dominio de la exégesis histórico-crítica que lo caracteriza (cf. para ello el Fr. 43 del *Contra Christianos*, en A. von Harnack, *Porphyrius “Gegen die Christen”*, Berlin, 1916, pp. 67-75) lo que pudo hacer es demostrar que las doctrinas gnósticas eran más recientes y que el *Apocalipsis de Zoroastro* que los gnósticos esgrimían no podía remontarse, al menos, al siglo III a. de C. Esto deja en perfecto acuerdo la naturaleza cristiana de los gnósticos de Plotino (según dice Porfirio en XVI, Iss.) con la aparente pretensión de buscar antigüedad en la literatura zoroastriana. Además, es explicable, como afirma Porfirio, que Amelio Gentiliano refutara el *Apocalipsis de Zostriano* y él mismo el de Zoroastro, pues en tanto que la literatura zoroastriana utilizada por los gnósticos la podían comparar con la ya conocida del mismo género que corría entre autores y adeptos de diversas escuelas filosóficas (sobre esta noción cf. Diógenes Laercio, *Vitae Phil.* I, 20), para las revelaciones propiamente gnósticas de origen judeocristiano carecían de criterio comparativo y su mismo carácter insólito les impedía un tratamiento crítico. Por otro lado, cuando Porfirio en otras oportunidades ofrece noticias eruditas sobre Zoroastro, que en este caso podría ser el profeta iranio, lo hace siguiendo las noticias de Eubolos. Cf. *De Abst.* IV, 16 y *De Antro Nymph.* 6. Véase sobre el tema la información de nuestro art. anteriormente citado en *Salesianum*.

Espeusipo⁵⁷. Particularmente esta gravitación es visible en Jenócrates, quien aspiraba a ser el más fiel de los discípulos de Platón, pero que, no obstante, tendió a escindir la realidad en dualidades irreductibles. Nos hablan así sus fragmentos reunidos por Heinze, de un Zeus superior y de un Zeus inferior; de divinidades olímpicas y titánicas; de daimones buenos y malos; de la Mónada que es el Padre y Primer Dios y de la Díada que es femenina, alma del mundo y madre de los dioses. Hay evidentemente aquí una serie de oposiciones de temperamento mazdeano, que bien pueden ser la fuente de inspiración que condujo hasta Platón a dualistas rigurosos, como lo son en la historia del platonismo, Máximo de Tiro, Atico, Hermógenes, Celso, Numenio⁵⁸, y, especialmente, Plutarco, quien abrevó directamente en las fuentes egipcias e iránicas, pero no para inspirarse en su espíritu, sino para justificar una tradición dualista que ya había recibido en las escuelas platónicas y que él quería justificar eruditamente. De este modo en los capítulos 45 y ss. de su obra *Sobre Isis y Osiris* plantea y formula su posición central: Si Dios es la causa de todo, no es posible que exista el mal; pero si hay algo bueno, proviene de Dios. Por eso hay una doctrina sin origen ni lugar, o sea, que ha existido siempre y que es universal, y que se transmite a través de discursos, tradiciones, iniciaciones y sacrificios y que circula entre griegos y entre bárbaros, que enseña que el universo posee un guía, pero que el mundo es mezcla. Todo llega a nosotros a partir de dos principios opuestos, de dos potencias contrarias, una que lleva en línea recta, otra, hacia atrás. Si nada llega a ser sin causa y si lo bueno no puede causar el mal, la naturaleza debe tener un modo de generar propio, origen tanto del bien como del mal. Esta arcaica verdad ya está en el mito de los toneles de Zeus, pero también de Persia con su doctrina de dioses rivales, Horomazen y Arteimanion, según la enseñó Zoroastro; en la sabiduría egipcia, con las figuras de Osiris y Tifón y en Grecia, en Empédocles, los pitagóricos, Anaxágoras y Aristóteles y, como no podía faltar, en el mismísimo Platón, pues sus dos principales contrarios, lo idéntico y lo otro del *Tim.* 35a, deben interpretarse por *Leyes* 896d, en donde se dice literalmente (*kyríois onómasin*), que el cosmos no es puesto en movimiento por un alma, sino por varias, o al menos, por dos. A esto, en última apelación, se reduce todo el esfuerzo persuasivo de Plutarco, a universalizar su versión orientalizante del platonismo⁵⁹. Pero, en realidad, cuando autores como Plutarco, o las colecciones de escritos a que ahora aludiremos, ponen en descubierto el pretendido orientalismo de Platón, a lo que aspiran, nos parece, no es tanto tratar de recuperar

⁵⁷ Para Heráclides cf. Bidez-Cumont I, pp. 14 ss. y 81 ss.; sobre Filipo de Opunte véase Jaeger, *Aristóteles*, p.155 y más crítico Festugière, "Grecs et sages orientaux", pp. 187-188. Son notables las observaciones de S. Pétremont del dualismo de los discípulos de Platón con excepción de Espeusipo. Cf. *o.c.*, pp.14-15.

⁵⁸ Sobre la deseada fidelidad de Jenócrates a Platón y su dualismo inspirador del de otros platónicos, cf. R.Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente I*, Hildesheim, 1965, pp.VI y 34 y ss. (es muy probable que esta distinción entre platónicos dualistas y no dualistas sea la que Numenio registra bajo el nombre de Pitagóricos; véase Calcidio, *In Tim.* C. 295 ss. –Des Places, *Fr.* 52, p.95-). Sobre los dos Zeus cf. Plutarco, *Quaest. Platon.* IX, 1 (Fr. 18, Heinze p.165; el testimonio lo subraya Clemente de Alej. *Strom.* V 14, ib. p. 166); sobre los diversos daimones, rec. Proclo, *In Remp.*, diss. XIII, 48, 5-24: «Ahora bien, como los triángulos son de tres clases, el equilátero, como lo decía también Jenócrates, está consagrado a todas las almas divinas en tanto que ellas están totalmente gobernadas por la unidad...el triángulo isósceles está consagrado a las almas que después de las divinas, son demoníacas...En tercer lugar el escaleno, que tiene sus tres lados desiguales, es la imagen de las almas que suben y descienden, las que no son iguales a los seres superiores ni a los inferiores». Ver igualmente Plutarco, *De Def. Or.* 12, 416c y los restantes testimonios en Heinze pp. 166-168. Finalmente cf. Aecio, *Plac.* I 7,30 (Fr.15, Heinze, pp. 164-165). Ver ya Pétremont, *o.c.*, p.16. Para concluir. Sobre la posición tibia de Máximo de Tiro, cf. G. Soury, *Aperçus de Philosophie Religieuse chez Maxime de Tyre*, Paris, 1942, Cap.IV; para Ático, Fr.IX (Baudry, p.32) para Hermógenes, Tertuliano, *Adv.Hermog.*I y Clemente Alej., *Str.* V, 14, 89.5; para Celso, Orígenes, *Contra Celso*, IV, 65-66 y para Numenio, Porfirio, apud Stobeo, *Anthol.* 49, 25a; Eneas de Gaza, *Theophrastus*, P.G. 85, c. 892b y, sobre todo, Calcidio, *In Tim.* c. 295-299 (Des Places, *Frs.* 44, 49 y 52, pp. 91, 94 y 95-99).

⁵⁹ Sobre Plutarco cf. además P. Thévenaz, *L'Âme du Monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Neuchatel, 1938, pp. 17-18

críticamente, a través de la Antigua Academia, los elementos del Oriente que en ella y su fundador pudieran haber, sino a prestigiar su propia filosofía, que ha recibido refuerzos del Oriente desde el siglo II a.de C., con la autoridad del maestro

Por consiguiente, las influencias del Oriente sobre el platonismo, como lo anunciábamos, no se detienen aquí, sino que se tornan patentes en dos cuerpos de obras, una doctrinal, los *Oráculos Caldeos*, y otra literaria, el *Corpus Hermeticum*. En un punto al menos, el de la concepción del lenguaje, se revela diáfananamente y la enunciación de Proclo en su comentario al *Cratilo*, tiene un áspero tono refutativo que así lo confirma: «Unos pueblos participan de una manera, otros, de otras. Por ejemplo, los egipcios han recibido tales nombres de sus dioses según la forma de hablar de su país; los caldeos y los indios lo han recibido de otra, según sus propias lenguas y lo mismo debe decirse de los griegos, si nos referimos a su lenguaje»⁶⁰. Algunos textos, del mismo modo, de Jámblico conocido por sus inclinaciones orientalizantes, vienen a vigorizar nuestra tesis⁶¹.

Pero todo lo dicho sobre este platonismo orientalizante que quiso justificar sus propias tendencias invocando las influencias del Oriente sobre Platón, como lo consignan los datos biográficos tardíos que hemos visto sobre él, nos va a ayudar a dilucidar un ejemplo notabilísimo de *antiorientalismo*, el de Plotino precisamente, pese a toda la tinta que entre estudiosos del tema ha corrido en sentido contrario.

Hace un lustro pudimos demostrar que, no obstante el auge de los estudios sobre “Plotino y el Oriente” fomentados, principalmente, por el trabajo comparativo que E. Bréhier dedicara al tema en su ya clásica obrita sobre el filósofo neoplatónico⁶², ninguna prueba fidedigna existía de una influencia del Oriente sobre Plotino, y que el capítulo sobre el pensamiento y prácticas brahmánicas escrito por Hipólito de Roma en su *Elenchos* y cuidadosamente estudiado por Jean Filliozat, tampoco lo garantiza como un posible testimonio que venga en apoyo de esa influencia, pues, debido al método de trabajo que es peculiar del escritor eclesiástico, en realidad, puede asegurarse que difícilmente se haya entregado a registrar una situación de hecho, como también puede sostenerse que la crítica ignora casi por completo las coordenadas de tiempo y de lugar de la fuente escrita que sirvió de base a la redacción de nuestro capítulo.

Por otro lado, Plotino no sólo sostiene con vehemencia que es un fiel exégeta del pensamiento platónico y ha rechazado directa o indirectamente las innovaciones orientalizantes de Numenio y de los gnósticos valentinianos en su interpretación de Platón, sino que también ha dado un lugar de privilegio a la personalidad filosófica de Amonio Saccas en la configuración de su pensamiento⁶³. Además, es posible igualmente demostrar que la originalidad y al par fidelidad doctrinaria de la filosofía plotiniana, se encadena a Platón a través de una versión no dualista que se vincula a Platón por medio de Espeusipo y que revela sus eslabones por medio de Hermodoro, Eudoro de Alejandría y Moderato de Cádiz, hasta llegar a Amonio.

⁶⁰ Cf. *In Crat.* 71. Puede verse J. Trouillard, “L’activité onomastique selon Proclus”, en *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l’Antiquité Classique XXI, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 247-248. Los otros textos corresponden a *Oráculos* 150 y *C.H.* XVI, 2. Orígenes, razonablemente, participa de este último punto de vista, pero Celso, del primero, cf. *Contra Celso* V, 45.

⁶¹ Cf. *De Mysteriis* VII, 4-5.

⁶² Cf. E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, Bs.As., 1953, Cap. VII.

⁶³ Cf. F. García Bazán, “Plotino, el hinduismo y la Gnosis”, en *Stromata*, 1975, 3/4 pp. 313-328.

Una vez reunidos los elementos mencionados, creemos que es también posible dar cuenta del famoso pasaje biográfico de Porfirio referido a su maestro: «Y ya, a partir de aquel día, siguió ininterrumpidamente con Amonio, con lo que llegó a adquirir una formación filosófica tan desarrollada que, incluso, concibió el afán de verificar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios»⁶⁴. Sí, Plotino deseaba adentrarse en la verdadera naturaleza del pensamiento iranio y de la filosofía india, pero ello no era porque le interesara para completar su formación personal, ni menos, porque las hubiera estudiado y deseara perfeccionarse en ellas, sino porque era tal su rigor lógico y honestidad intelectual, que estando convencido de que los platónicos orientalizantes⁶⁵ eran infieles a Platón, quería asegurarse en el terreno mismo oriental, y no por obra de terceros, de cuál era la índole de aquellas doctrinas y así poder confirmar las ínfulas excesivas, por infundadas, de sus rivales de escuela. En el texto de Porfirio, por consiguiente, no vemos otra cosa que un reflejo histórico de polémicas que ya hemos visto manifestarse en el campo teórico entre platónicos orientalizantes y no orientalizantes.

Bien visto, lo dicho no impide que se puedan descubrir las grandes analogías de doctrina que existen entre Plotino y el pensamiento filosófico indio, más concretamente aún, con la filosofía del maestro del *advaita vada* Sankara; lo que evita sólo es atribuir falsos orígenes históricos a los sistemas filosóficos y ayuda, de este modo, a colocar los estudios de filosofía comparada entre Oriente y Occidente, en el nivel metodológico que les corresponde⁶⁶.

⁶⁴ Cf. V.P. III, 13-17. Transcribimos directamente la versión de J. Igal, en *Perficit* 1970, II, 32-33 (segunda serie), p. 295, pero traducimos “*peiran labein...*” directamente por “verificar”, como creemos que lo permiten los ejemplos aducidos en el LSJ, *ad voc. peira* I/1. Con lo dicho, por lo tanto, diferimos con la interpretación del mejor conocedor de la V.P. en lengua castellana.

⁶⁵ El más próximo y notorio de los cuales, sin duda, era Numenio, según se desprende de los testimonios sobre temas orientales que se le atribuyen (cf. Frs 1a, 1b y 1c en Des Places, pp. 42-43).

⁶⁶ Así lo hemos tratado de anticipar en nuestra presentación al II Congreso Internacional de la International Society for Neoplatonic Studies, según aludimos en la n. 42. Hemos ampliado con precisiones el tema en *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shānkara*, Depalma, Bs.As., 1982 y de nuevo en «Il sacro e le religioni dell’Oriente», *Fondamenti. Rivista quadrimestrale di cultura* 4 (1986), 141-172, a cura di M. Pavan, Paideia Editrice, Brescia..Puede agregarse J. André-J. Filliozat, *L’Inde vue de Rome. Textes latins de l’Antiquité relatifs à l’Inde*, Les Belles Lettres, París, 1986.

PLATÓN Y EL LENGUAJE: SOBRE LA RECTITUD (*orthótes*)

Y LA POTENCIA (*dýnamis*) DE LOS NOMBRES

por Francisco García Bazán

(Universidad Argentina J. F. Kennedy-CONICET)

*PREÁMBULO: TRADUCCIÓN DEL CRÁTILOS DE PLATÓN**

CRÁTILLO

Sobre la rectitud de los nombres

383 a *Hermógenes*: Pues, aquí está Sócrates. ¿Qué te parece si le comunicamos lo que estamos tratando?

Crátilo: Como quieras.

H: Aquí tienes, Sócrates, a Crátilo, que afirma que para cada uno de los seres existe una recta denominación por naturaleza; que no son nombre esas porciones del lenguaje que emplean algunos para designar objetos en virtud de un común acuerdo; y que existe, en cambio, una rectitud natural de los nombres, la misma para todos, así sean griegos como bárbaros. Ante esto, le pregunto yo si Crátilo es o no su verdadero nombre. El dice que sí. “¿Y cuál es el de Sócrates?”, le he dicho yo. “Sócrates”, ha respondido él. “Y en el caso de todos los demás hombres, ¿es el nombre de cada uno el que empleamos para nombrarlo?” “El tuyo, en todo caso, no es Hermógenes, por cierto, **384 a** aunque así te llame el mundo entero”, me ha dicho. Yo, intrigado, le he preguntado qué es lo que quiere significar con eso; pero él, lejos de aclararme nada, me asegura con tono irónico que, familiarizado, como está, con el asunto, tiene una opinión formada al respecto que se reserva; pero tal que, si se determinara a exponerla claramente, no podría yo menos de compartirla y sostener su punto de vista. Pues bien, si tú sabes cómo interpretar el oráculo de Crátilo, te escucharé con gusto; y más gustosamente aún oiría tu propia opinión respecto de la rectitud de los nombres, si tienes a bien decírnosla.

Sócrates: Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que conocer **b** la naturaleza de las cosas hermosas es difícil. Y el aprendizaje de los nombres, especialmente, no es asunto de poca monta. Verdad es que, si a estas alturas hubiera yo escuchado de boca de Pródico la lección de cincuenta dracmas, que, según él, proporciona al que asiste a ella un conocimiento completo sobre la materia, nada te impediría enterarte al punto de la verdad sobre la rectitud de los nombres; pero, no **c** habiendo escuchado hasta hoy más que la de una dracma, no sé en qué puede consistir lo cierto en tales cuestiones. Con todo, no tengo inconveniente en tratar de averiguarlo en tu compañía y en la de Crátilo. En cuanto

a su negativa a reconocerte como nombre verdadero el de Hermógenes, me sospecho que se trata de una broma. Seguramente piensa en lo mal que te ha ido cada vez que has intentado hacer fortuna. Pero, como acabo de decir, no son éstas, cuestiones fáciles de conocer, y será necesario que sumemos esfuerzos para averiguar si la cosa es como tú dices o como dice Crátilo.

H: Lo que sé decirte, Sócrates es que, por mi parte he conversado muchas veces con él y con otros muchos sobre el tema, y no puedo convencerme de que la rectitud **d** onomástica consista en otra cosa que en simple convención y acuerdo. En mi opinión, si se le asigna un nombre, cualquiera que sea, a un objeto, ese es el nombre recto de dicho objeto; y, si a continuación se sustituye ese nombre por otro y se deja de emplear el primero, el segundo no es menos recto que el anterior. Tal sucede, por ejemplo, cuando cambiamos el nombre de nuestros servidores: el nuevo nombre no es menos recto que el primero. Porque no es la naturaleza la que ha señalado para cada cosa un determinado nombre, sino por ley y costumbre de los que emplean **e** habitualmente las palabras. Pero, si es de otro modo, yo estoy dispuesto a aprenderlo escuchándolo no sólo de boca de Crátilo sino de cualquier otro.

385 a *S:* Quizá no te falte razón, Hermógenes; pero examinemos la cuestión. El nombre con que se designa a cada cosa en particular, ¿es el nombre de cada cosa?

H: Yo entiendo que sí.

S: Tanto si quien lo aplica es un simple particular como si es la comunidad toda?

H: Sí.

S: ¿Cómo es eso? Si yo a cualquiera de los seres, por ejemplo al que actualmente llamamos “hombre”; si yo, digo, lo llamara “caballo”; y al que llamamos “caballo” lo llamara “hombre”, ¿el mismo ser se llamaría “hombre” públicamente y “caballo” para mí en particular; y, al revés, el nombre del otro sería “hombre” para mí y “caballo” para la generalidad? ¿Eso quieres decir?

b *H:* Así lo entiendo yo.

S: Veamos, dime. Según tu, ¿hay algo a lo que llamas decir algo verdadero y algo a lo que llamas decir algo falso?

H: Por cierto.

S: Siendo así, ¿habrá un enunciado verdadero y uno falso?

H: Sin duda.

S: ¿Y no es cierto que será verdadero el que diga los seres tales como son, y falso en el que los exprese como no son?

H: Sí.

S: Luego, ¿no es posible expresar por el discurso lo que es y lo que no es?

H: Completamente.

c *S:* Y el enunciado verdadero, ¿es en su conjunto verdadero, sin que sus partes también lo sean?

H: No, también sus partes lo son.

S: Y de sus partes, ¿sólo las extensas son verdaderas y las pequeñas no? ¿o todas?

H: Todas, entiendo yo.

S: ¿Y puede haber en nuestros enunciados, cualesquiera sean, una parte más pequeña que el nombre?

H: No, éste es la más pequeña.

S: ¿Y se lo emplea como parte del enunciado verdadero?

H: Así es.

S: Y es verdadero, según tú.

H: Sí.

S: Y la parte del enunciado falso, ¿no es falso?

H: Por supuesto.

S: ¿Es, entonces, posible emplear nombres verdaderos y nombres falsos, puesto que también pueden ser verdaderos y falsos los enunciados?

d *H:* A no dudar.

S: Ahora bien, el nombre con que cada uno designa a una cosa, ¿ése es el nombre de ella?

H: Sí.

S: ¿Y tendrá cada cosa tantos nombres cuantos se empleen para designarla y en el momento en que se los empleen?

H: Efectivamente, Sócrates. Para mí la rectitud del nombre no consiste en otra cosa e que en lo siguiente: yo puedo designar a cada cosa con el nombre que yo he elegido y tú con otro, el que has elegido por tu parte. Y lo mismo sucede con las distintas ciudades: observo que unas emplean a veces nombres diferentes de los que emplean otras para designar las mismas cosas, difiriendo en ello unos griegos de otros y los griegos con respecto a los bárbaros.

S: Bien; pero veamos, entonces, Hermógenes. ¿Crees tú que con las cosas ocurre otro tanto, y que su esencia es distinta para cada uno de nosotros, de acuerdo con lo que **386 a** dice Protágoras cuando afirma que el hombre “es la medida de todos los valores” – queriendo significar, sin duda, que los hechos son para mí tales como a mí me parecen, y para ti cuales te parecen a ti – o piensas, más bien, que se caracterizan ellos mismos por una cierta estabilidad en su esencia?

H: Ya alguna vez, Sócrates, me ocurrió que, no sabiendo qué pensar al respecto, me dejé arrastrar hacia la tesis de Protágoras. Sin embargo, no me parece que sea precisamente como él dice.

b *S:* ¿Y qué? ¿A tal punto te has dejado ya arrastrar que creas que no existe absolutamente ningún hombre malvado?

H: ¡No, por Zeus!; por el contrario, tengo bastante experiencia sobre eso como para no creer que hay hombres malvados en extremo, y muchísimos.

S: Bien. Y hombres completamente honrados ¿no te ha parecido hasta ahora que también existen?

H: Muy pocos.

S: ¿Pero, te pareció que los hay?

H: Pues sí.

S: ¿Y qué piensas sobre lo siguiente? ¿No es cierto que los hombres enteramente honrados son completamente prudentes, y los completamente malvados, absolutamente imprudentes?

c *H:* Esa es mi opinión.

S: Y si Protágoras estuviera en lo cierto, y fuera verdad que las cosas son tales cuales le parecen a cada uno, ¿cabría la posibilidad de que algunos de nosotros fuéramos prudentes y otros imprudentes?

H: No, por cierto.

S: Y también, se me ocurre, estarás firmemente convencido de lo siguiente: pues la prudencia y la imprudencia existen, es absolutamente imposible que Protágoras diga la

d verdad. Porque, evidentemente, no podría ser uno más prudente que otro, si lo que a cada uno le parece eso es para él lo verdadero.

H: Así es.

S: Sin embargo, tampoco creo que compartas opinión de Eutidemo, según el cual todas las cosas son idénticas para todos simultáneamente y siempre. Porque, en ese

caso, tampoco podrían ser unos honrados y otros malvados, ya que la virtud y el vicio pertenecerían a todos en igual medida.

H: Tienes razón.

S: En consecuencia, si ni todas las cosas son simultáneamente y siempre iguales para todos, ni cada cosa es de un modo particular para cada uno, resulta claro que los hechos poseen cierta esencia estable, que ni es relativa a nosotros ni depende de nosotros, que no están sujetos a los vaivenes de nuestra imaginación, sino que existen por sí mismos de conformidad con esa esencia propia que naturalmente poseen.

H: Yo creo que es así, Sócrates.

S: Y esa condición natural, ¿será exclusiva de los hechos o alcanza también a las acciones de los mismos? Éstas, me refiero a las acciones, ¿no constituyen también una determinada modalidad de seres?

H: Por supuesto, también ellas.

387 a *S:* Siendo así, las acciones se desarrollan según su propia naturaleza y no según nuestra opinión. Por ejemplo, si nos proponemos cortar algún objeto ¿lo haremos como a nosotros se nos ocurra y con lo que nos parezca bien; o será optando por cortar a cada objeto según la naturaleza del cortar y del cortarse, y con lo naturalmente apropiado, como lo cortaremos y la cosa nos irá mejor y llevaremos a buen término nuestro cometido; y, por el contrario, haciéndolo contra la naturaleza de tal acción, como fracasaremos y no llegaremos a nada?

b *H:* Creo que es como dices.

S: Y si intentamos quemar algo, ¿no es cierto que es preciso quemarlo no de acuerdo a cualquier parecer sino conforme al correcto? ¿Y no es el parecer correcto aquel que señala de qué manera y con qué instrumento cada cosa se presta naturalmente para quemarse y quemar?

H: Sin duda

S: ¿Y es lo mismo en el caso de las demás acciones?

H: Exactamente.

S: Y el hablar, ¿no es una determinada clase de acciones?

H: Sí.

S: ¿Y hablará correctamente quien lo haga de la manera que a él le parezca que se ha de hablar; o no será, más bien, hablando según el modo y con lo que la naturaleza de los hechos exige expresarlos y expresarse, como no se perderá el

tiempo y se hablará mejor; en tanto que, si se procede de un modo diferente, se fracasará y no se llegará a nada?

H.: Estoy de acuerdo contigo.

S.: Por consiguiente el nombrar es una parte del decir; porque en tanto que nombran, los hombres dicen los enunciados.

H.: Seguramente.

S.: Por lo tanto, ¿es también el nombrar un determinado tipo de acción, puesto que el decir, según dijimos, es una cierta clase de acción relacionada con los hechos?

H. Sí.

d *S.*: Y habíamos visto que las acciones no dependen de nosotros sino que poseen cierta naturaleza que les es propia, ¿verdad?

H.: Así es.

S.: Entonces, ¿no es cierto que, si queremos ser consecuentes con lo que venimos afirmando, preciso es que nombremos los hechos de acuerdo con lo que su naturaleza exige para nombrarlos y nombrarse, y con aquello adecuado para ello; y no como a nosotros se nos ocurra? ¿Verdad que de esa manera lograremos nombrar y de otro modo fracasaremos?

H.: Así lo creo yo.

S.: Ahora bien, si se tratara de cortar alguna cosa, dijimos que sería preciso cortarla con algo, ¿verdad?

H.: Sí.

S.: Y si se tratara de tejer, habría que tejer con algo; y tratándose de agujerear, habríamos de agujerear con algo, ¿no es cierto?

H.: Por supuesto.

S.: Y si se tratara de nombrar, ¿habríamos de nombrar con algo?

388 a *H.*: Así es.

S.: ¿Y qué es lo que deberíamos emplear para agujerear?

H.: El taladro.

S.: ¿Y para tejer?

H.: La lanzadera.

S.: Y para nombrar?

H: El nombre.

S: Dices bien; por lo tanto el nombre es un determinado instrumento.

H: Sin duda.

b *S:* Y si yo te preguntara qué instrumento es la lanzadera, ¿no dirías que es el que nos sirve para tejer?

H: Sí.

S: ¿Y qué es lo que hacemos al tejer? ¿No es cierto que distinguimos la trama y los hilos de la urdimbre en el entrelazado conjunto?

H: Sí.

S: Y no podrías decir otro tanto del taladro y de los demás instrumentos?

H: Por cierto.

S: Y lo mismo, entonces, podrías decir acerca del nombre ¿verdad? Siendo el nombre un instrumento, como es, ¿qué hacemos al servirnos de él para nombrar?

H: No sé qué decirte.

S: ¿No es cierto que nos enseñamos unos a otros en algo y distinguimos los hechos según su naturaleza?

H: Exactamente.

S: En consecuencia, el nombre es un instrumento para enseñar y para distinguir **c** la esencia, tal como la lanzadera lo es en el caso del tejido.

H: Sí.

S: Ahora bien, la lanzadera es un instrumento para tejer, ¿no es verdad?

H: Evidentemente.

S: Y, por lo tanto, un buen tejedor usará la lanzadera convenientemente; quiero decir conforme con la naturaleza del tejer. Y el que enseña, hará uso del nombre convenientemente, y “convenientemente” quiere decir “de manera que enseñe realmente”.

H: Así es.

S: ¿Y de quién es obra el instrumento que el tejedor usará como corresponde, cada vez que utilice la lanzadera?

H: Del carpintero.

S: ¿Y todo el mundo es carpintero o sólo quien es experto en tal oficio?

H: Solamente quien es experto.

d *S:* ¿Y quién ha fabricado el instrumento que el agujereador empleará de manera correcta cada vez que utilice el taladro?

H: El herrero.

S: ¿Y cualquiera es herrero, o solamente quien domina ese oficio?

H: Sólo quien domina ese oficio.

S: Bien. ¿Y quién es el autor de la obra que el que enseña empleará cuando haga uso del nombre?

H: Esto no lo sé.

S: Tampoco sabes decir esto: ¿quién nos transmite los nombres de que nos servimos?

H: No, por cierto.

S: ¿No crees que es la ley la nos los transmite?

H: Así parece.

S: ¿No será, entonces, que el que enseña hace uso de la obra del legislador cuando hace uso del nombre?

H: Eso creo.

S: ¿Y crees que todos los varones son legisladores o sólo el experto en ese oficio?

H: Sólo el experto.

S: Luego, no a cualquier varón, Hermógenes, compete establecer nombre, sino **389 a** a un determinado autor de nombre. Éste, por otra parte, parece que es el legislador, vale decir, el artesano que más raramente se da entre los hombres.

H: Así parece.

S: Pues bien, piensa qué es lo que el legislador tiene presente cuando establece los nombres. Repasa los casos considerados anteriormente. ¿Hacia qué dirige la vista el carpintero cuando fabrica la lanzadera? ¿No es cierto que hacia aquello que es apto por naturaleza para tejer?

H: Seguramente.

b *S:* ¿Y qué? Si se llega a romper la lanzadera, ¿hará de nuevo otra mirando hacia la rota o con la mirada puesta en aquella forma que también tenía presente cuando fabricaba la que acaba de romper?

H: Se atenderá a aquella forma, entiendo yo.

S: En consecuencia, a esta forma podríamos con todo derecho llamarla la lanzadera en sí, ¿verdad?

H: En mi opinión, sí.

S: Y cada vez que se haya de construir lanzaderas para tejer ya prendas livianas, ya pesadas, ya de lino, ya de lana, ya de cualquier otra clase, ¿no es cierto que todas deberán tener forma de lanzadera, y, por otra parte, cada una de ellas deberá ser dotada de aquellas características que son las más apropiadas por naturaleza a cada obra?

H: Es cierto.

S: Y lo mismo si se trata de los otros instrumentos: una vez hallado el instrumento naturalmente apropiado para cada clase de labor, es preciso reproducir su forma en aquella materia de la que dicho instrumento se fabrica; y no según el capricho de cada uno, sino como corresponde por naturaleza. Por ejemplo, es la forma de taladro apropiada naturalmente a cada objeto la que, evidentemente, es preciso saber aplicar al hierro.

H: Exacto.

S: Y a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada a cada clase de tejido.

H: Así es.

d *S:* Hemos visto, en efecto, que a cada especie de tejido corresponde, al parecer, una determinada clase de lanzadera; y lo mismo ocurre en el caso de los otros instrumentos.

H: Sí.

S: Entonces, mi excelente amigo, ¿no es verdad que el legislador, si aspira a ser una autoridad como autor de nombres, debe saber trasladar a las letras y sílabas la forma de nombre que corresponde naturalmente a cada cosa y establecer cada uno de los nombres sin perder de vista lo que es el nombre en sí? Es cierto que cada legislador e no echa mano a las mismas sílabas que otros; pero tampoco hemos de olvidar que los herreros no trabajan todos con el mismo hierro y para el mismo uso; y, sin embargo, aunque se trata de distinto hierro mientras le impriman la misma forma, el instrumento es bueno, ya se lo fabrique entre nosotros, ya entre los bárbaros ¿no es cierto?

390a *H:* Absolutamente cierto.

S: ¿Y no pensarás que otro tanto ocurre en el caso del legislador, tanto si es griego como si es bárbaro; a saber, que, siempre que dé a las sílabas, cualesquiera

ellas sean, la forma del nombre apropiado a cada cosa, será tan bueno el legislador de aquí como el de cualquier otra parte?

H: Sin duda alguna.

b *S:* ¿Y quién es el indicado para reconocer si en una madera, cualquiera ella sea, se da la forma apropiada de una lanzadera? ¿El que la fabricó, es decir el carpintero, o el que habrá de usarla, vale decir, el tejedor?

H: Más bien parece que el que la utilizará.

S: ¿Y quién utilizará la obra del fabricante de liras? ¿No es cierto que el hombre experto en dirigir con el máximo acierto el trabajo y capaz de conocer si está bien o no, una vez concluida la obra?

H: Exactamente.

S: ¿Y quién es ese hombre?

H: El tañedor de lira.

S: ¿Y quién utilizará la obra del constructor de naves?

c *H:* El piloto

S: ¿Y quién la del legislador; y podrá dirigirla con el mayor acierto, y, una vez concluida, estará en condiciones de juzgarla tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No es cierto que aquel que hará uso de ella?

H: Así es.

S: ¿Y no es éste el hombre que sabe interrogar?

H: Sin duda.

S: ¿Y que, al mismo tiempo, sabe responder?

H: Sí.

S: ¿Y no es el dialéctico el que sabe interrogar y responder? ¿O lo llamas de otra manera?

H: No, así lo llamo.

d *S:* Ahora bien, el trabajo del carpintero, si el timón ha de ser hecho bien, consiste en fabricar el timón bajo la dirección del piloto.

H: Evidentemente.

S: Y el del legislador, si es que se ha de asignar los nombres con propiedad, es, según parece, establecer el nombre bajo la dirección del dialéctico.

H: Así es.

S: Entonces, Hermógenes, es muy posible que, contrariamente a lo que tú piensas, la tarea de establecer nombres no sea cosa fácil ni tal que pueda estar en manos de personas mediocres o de los primeros que se presenten. Y está en lo cierto Crátilo e cuando dice que los nombres corresponden a las cosas naturalmente y que el establecerlos no es cometido que competa a cualquiera sino a quien, con la vista puesta en el nombre que corresponde por naturaleza a cada objeto, es capaz de aplicar su forma a las letras y a las sílabas.

391 a *H:* No veo, Sócrates, qué objeciones corresponde oponer a lo que dices. Sin embargo, no resulta fácil convencerme así de pronto. En cambio, me parece que te creería mejor si me mostraras en qué consiste esa natural rectitud de los nombres a que te refieres.

S: Yo, bienaventurado Hermógenes, no hablé de ninguna. Por lo visto has olvidado lo que decía hace poco: que no sabía nada y que indagaría en tu compañía. Por el momento todo lo que para ti y para mí parece resultar claro, contrariamente a la primera opinión, es que el nombre tiene cierta rectitud por naturaleza y que no está al alcance de todo el mundo saber aplicarlo a cualquier hecho como corresponde. ¿No es b así?

H: Exactamente.

S: Corresponde, entonces, que acto seguido averigüemos, si es que te interesa saberlo, en qué consiste la rectitud del nombre.

H: Por cierto que me interesa.

S: Pues bien, examínalo.

H: ¿Y cómo hay que examinarlo?

S: El enderezamiento de la búsqueda, amigo mío, es acudir a los científicos c pagándoles sus honorarios y dándoles las gracias. Éstos son los sofistas, a los que tu hermano Calias ha pagado buenas sumas ganando de esa manera renombre de persona sabia. Pero, como tú no dispones ya del patrimonio paterno, preciso será que recurras a tu hermano y le pidas que te enseñe en qué consiste lo correcto en esta materia, tal como él lo ha aprendido de Protágoras.

H: Estaría fuera de lugar semejante pedido de mi parte, Sócrates, puesto que, mientras, por un lado, rechazo de plano “*La Verdad*” de Protágoras, por otro, acogería como dignas de consideración afirmaciones que se apoyan en una “Verdad” de esa especie.

d *S:* Pues bien; si no te agrada eso, será preciso que recurramos a Homero y a los demás poetas para nuestra indagación.

H: ¿Y qué dice Homero acerca de los nombres, Sócrates, y dónde?

S: En muchos pasajes, pero los más importantes y hermosos son aquellos en que distingue los nombres que a los mismos objetos aplican por una parte los dioses y por la otra los hombres. ¿O no consideras importante y admirable lo que acerca de la rectitud de los nombres dice en esos pasajes? Porque está fuera de duda el que los dioses e emplean con toda rectitud aquellos nombres que son por naturaleza. ¿O no piensas así?

H: Al contrario, estoy seguro de que, si nombran, nombran rectamente. Pero, ¿qué clase de nombres son los que dices?

S: ¿No sabes que, a propósito del río de Troya, aquél que enfrentó a Hefesto en singular combate, dice: “Los dioses lo llaman *Janto* [*Xánthos*], los hombres *Escamandro* [*Skámandros*]”?

H: Lo sabía.

392 a *S:* ¿Y entonces? ¿No te parece que es cosa digna de averiguarse por qué es más exacto llamar Janto que Escamandro a aquel río? O si te parece bien, en el caso del pájaro que, según él, “los dioses llaman *cálcide* [*khalkís*] y los hombres *cimíndide* [*kýmendis*]”, ¿juzgas que es investigación ociosa averiguar en qué medida es más propio llamar cálcide que cimíndide al mismo pájaro? ¿O indagar sobre *Batiea* [*Batíeia*] y *Mirina* [*Myríné*] y otros muchos nombres empleados por este poeta y por otros? **b** Pero tal vez esté más allá de mis fuerzas y las tuyas el averiguar la verdad acerca de estos nombres. Se me ocurre, en cambio, que es más asequible a la inteligencia humana y más fácil de descubrir cuál es la precisión que atribuye Homero a los dos nombres, *Escamandrio* [*Skamándrios*] y *Astianacte* [*Astyánax*], que, como él dice, se daban al hijo de Héctor. Tú conoces, sin duda, los versos en los que se hallan los nombres que digo.

H: Por supuesto.

S: ¿Y cuál de los dos nombres dados al niño consideras tú que Homero tenía por más correcto, Astiánacte o Escamandrio?

c *H:* No sé decirlo.

S: Razona de este modo: si te preguntaran quiénes, a tu juicio, emplean los nombres más correctamente, las personas más prudentes o las menos prudentes, ¿qué contestarías?

H: Evidentemente, respondería que las más prudentes.

S: Y hablando del género en conjunto, ¿quiénes crees tú, que dentro de cada ciudad son más prudentes, las mujeres o los varones?

H: Los varones.

S: Ahora bien, ¿sabes que Homero dice que eran los troyanos los que llamaban **d** Astianacte al niño,²⁸ en tanto que el de Escamandrio era, evidentemente, el

nombre que le daban las mujeres, puesto que el de Astianacte se lo daban los hombres?

H: Eso parece.

S: ¿Y también Homero consideraba más sensatos a los varones de Troya que a sus mujeres?

H: Supongo que sí.

S: ¿Y pensaba, por lo tanto, que Astianacte era más correcto que Escamandrio como nombre para el niño?

H: Así parece.

S: Averigüemos, entonces, por qué. ¿No nos indica él mismo el por qué, y de la manera más acabada? Dice, en efecto: “Pues él, solo, defendíales la ciudad y las largas murallas”. Pues bien, he aquí por qué es recto, según parece, llamar al hijo del salvador Astianacte, por el hecho de que , como dice Homero, su padre salvaba.

H: Me parece claro.

S: ¿De veras? La verdad es que yo mismo no alcanzo a comprender todavía la verdadera razón. ¿La entiendes tú?

H: Tampoco yo, por Zeus.

393 a *S:* Pero, mi buen amigo, ¿acaso el mismo Homero no asignó también a *Héctor* [Héktôr] su nombre?

H: ¿Y qué con eso?

S: Que ese nombre es, a mi parecer, afín a Astianacte y ambos tienen apariencia de palabras griegas. *Anax* y *Héctor* [Héktôr] significan casi lo mismo, advirtiéndose que uno y otro son nombres de reyes; como que aquél que es jefe [ánax] es, sin duda, poseedor [héktôr], puesto que quien es jefe de una cosa es evidente que la posee y la tiene [ékheî]. **b** ¿O te parece que ando errado y que me engaño a mí mismo en la creencia de haber hallado una pista de la opinión de Homero acerca de la rectitud de los nombres?

H: ¡No, por Zeus!, no me parece que te ocurra tal cosa; al contrario creo que vas bien orientado.

S: Al menos, es justo, a mi parecer, llamar león al cachorro del león y caballo al vástago del caballo. No hablo de los casos en que, por una especie de monstruosidad, de **c** un caballo nace algo distinto de un caballo; me refiero exclusivamente a la cría que hereda las características naturales propias de la especie. Si, contra natura, un caballo engendra un vástago natural de un toro, al tal descendiente no se le ha de llamar potro sino ternero; y si de un hombre nace una criatura no humana, entiendo

yo que no debe llamársela hombre; y lo mismo en el caso de los árboles y de todos los demás seres. ¿O no estás de acuerdo?

H: Lo estoy.

S: Dices bien; pero estate atento a lo que diga, no sea que te induzca a error. Según **d** este mismo principio, quien nace hijo de un rey ha de llamarse rey. Poco interesa que la misma significación se exprese con estas o aquellas sílabas; tampoco tiene importancia que se añada o se quite alguna letra, con tal que en el nombre se ponga de manifiesto de un modo descollante la esencia del objeto.

H: ¿Qué quieres decir con esto?

S: Nada complicado: las letras, por ejemplo, tú sabes que las designamos mediante nombres y no pronunciando las letras mismas, excepto en el caso de cuatro, que son la e, la u, la o y la ô a las demás vocales y a las consonantes, lo sabes también, las nombramos mediante nombres que se han formado agregando a su sonido otras letras. Pero, mientras expresemos claramente la *potencia* de la letra, es correcto designarla con ese nombre que nos la manifestará con claridad. Pongamos el caso de la *bêta*. Tú adviertes que el agregado de la *b*, de la *t* y de la *a* no es obstáculo para que la naturaleza de dicha letra se ponga de manifiesto a través de la totalidad del nombre, como el legislador quería. ¡A tal punto se mostró experto en la correcta asignación de nombres a las letras!

H: Pienso que estás en lo cierto.

394 a *S:* ¿Y en el caso del rey no discurriremos de la misma manera? Porque de un rey nacerá otro rey; de un hombre bueno un hombre bueno; de uno hermoso, otro hermoso, y así en todos los otros casos; de cada raza, excepción hecha de los engendros monstruosos, procederá un descendiente semejante. Habrá, pues, que designarlos con los mismos nombres. Cabe, empero, modificar sus formas mediante las sílabas, de suerte que aun siendo los mismos, parezcan distintos de otros a juicio del profano en la materia. Otro tanto ocurre con las drogas que emplea la medicina: las mismas drogas, si varían exteriormente **b** en el color y el olor, nos parecen distintas; pero el médico, que tiene en cuenta el *poder curativo* de los remedios, ve que son los mismos, sin dejarse impresionar por los detalles accesorios. De la misma manera, sin duda, el *experto* en cuestiones de nombres se atiene a la potencia de los mismos, haciendo caso omiso del agregado, cambio de lugar o desaparición de determinada letra, y aun de si son letras completamente diferentes las que expresan la potencia del nombre. Así, como decíamos hace un momento, *Astianacte* y *Héctor* ninguna letra, fuera de la *t*, tienen de **c** común y, sin embargo, su significado es el mismo. ¿Y qué letra tiene de común con ellos *Arquépolis* [*Arkhépolis*]? No obstante lo cual, significan la misma cosa. Y existen otros muchos cuyo significado no es otro que el de rey. Otros, en cambio, significan *jefe de ejército*, tales como *Agis*, *Polemarco* [*Polémarkhos*] y *Eupólemo* [*Eupólemos*]; otros son nombres de médicos, como *Yatrocles* [*Iatroklés*], *Acesimbrotos* [*Akesímbrotos*]; y

muchos serían, a no dudarlo, los nombres que podríamos hallar, que, si bien difieren entre sí en sus sílabas o letras, en cuanto a la potencia suenan lo mismo. ¿Estás de acuerdo o no?

d *H:* Completamente.

S: Los seres, pues, nacidos conforme a la naturaleza han de ser designados con los mismos nombres.

H: Sin duda.

S: ¿Y qué pasa con los seres contra natura, que nacen en forma de monstruos? Por ejemplo, cuando de un hombre bueno y piadoso nace un impío. ¿No es cierto que se trata de un caso análogo al considerado precedentemente cuando decíamos que el producto de un toro, aún cuando lo engendre un caballo, debe llevar el nombre de su raza y no el de su padre?

H: Exacto.

S: Según esto, también al impío que nazca de padre piadoso es preciso llamarlo con el nombre de su especie.

H: Así es.

S: Nombre que no será evidentemente ni *Teófilo* [*Theóphilos*] ni *Nesiteo* [*Mnésithéos*] ni otro de esta clase, sino uno que signifique lo contrario, si es que los nombres han de alcanzar cierta rectitud.

H: Nada más cierto, Sócrates.

S: Así es como Orestes [Oréstês], entre otros, parece estar correctamente llamado, Hermógenes, ya le haya venido tal nombre por azar, ya por obra de algún poeta; en él, en efecto, se pone de manifiesto la ferocidad de su naturaleza y su temperamento salvaje y *montaraz* [*oreinós*]

395 a *H:* Así parece, Sócrates.

S: También su padre, según parece, lleva un nombre conforme a su naturaleza

H: Al parecer, sí.

S: Bien puede, en efecto, *Agamenón* [*Agamémnôn*] designar a quien fue un hombre capaz de perseverar firmemente en la ejecución de sus decisiones y de llevar a cabo sus proyectos con elevado espíritu. La prueba está en la larga permanencia y en la **b** tenacidad de su ejército frente a Troya. El nombre Agamenón indica, precisamente, que este hombre fue *admirable* [*agastós*] por su *perseverancia* [*epimoneá*]. Probablemente también sea correcto el nombre de *Atreo* [*Atréus*]. El asesinato de Crisipo, cometido por él, y su actitud cruel para con Tiestes, todos son

actos lamentables y *funestos* [aterá] para la virtud. El sentido de este nombre aparece un poco alterado y obscurecido, por lo que no para todos resulta clara su indicación sobre la naturaleza de aquél hombre; en cambio los entendidos en cuestiones de nombres advierten con suficiente claridad lo que *Atreo* quiere decir.. Ya lo relacionamos con *c inflexible* [ateirés], ya con *intrépido* [átrestos], ya con *funesto* [atêros], en cualquier caso el nombre le está correctamente asignado. También a *Pélops* le cabe, creo yo, con toda precisión el nombre, ya que dicho nombre designa a alguien que ve solamente lo inmediato.

H: ¿Cómo es eso?

S: De este hombre se cuenta, por ejemplo, que en ocasión del asesinato de Mírtilo³⁶ fue incapaz de presentir y prever el futuro de toda su estirpe y la magnitud de los males que la agobiarían; y que, cuando se empeñaba en alcanzar a cualquier precio *d* a Hipodamia por esposa, veía sólo lo inmediato y presente, es decir, *cerca* [pélas]. Asimismo, todo el mundo reconocerá que a *Tántalo*, si lo que se cuenta de él es cierto, le ha sido asignado un nombre preciso y acorde con su naturaleza.

H: ¿A qué te refieres?

S: A los muchos y terribles infortunios que le sobrevinieron en el curso de su vida y que culminaron en la ruina total de su familia, y a la piedra *suspendida* [talantéia], muerto ya, sobre su cabeza en el Hades, en asombrosa concordancia con su nombre. Parece, sencillamente, como si el propósito hubiera sido llamarlo *el más puesto a prueba* [talántatos] entre los hombres, y, queriendo hacerlo en forma disimulada, se hubiera trocado esa forma en Tántalo. Tal parece ser, más o menos, la suerte que ha corrido su nombre a través de la leyenda. También a *Zeus*, su padre, según la tradición, parece habersele atribuido un nombre sumamente apropiado. A decir verdad, no es **396 a** fácil caer en la cuenta de su sentido. es que más que un nombre se trata de una verdadera definición. Dividiéndola en dos partes, empleamos ya una de ellas, ya la otra, y unos lo laman *Zêna* y otros *Día*. Reunidas ambas en una sola palabra, ponen de manifiesto la naturaleza de este dios, cosa que decimos que, precisamente, debe ser capaz de hacer el nombre. No existe, en efecto, ser alguno que en mayor grado que el soberano rey del universo sea origen de la *vida* [zên] para nosotros y para todos los *b* demás vivientes. De allí que le esté perfectamente asignado el nombre a este dios, por *quien* [di'hón] perpetuamente comienzan a *existir* [zên] todos los seres vivientes. Pero, aunque ese nombre es uno, está, como digo, partido en dos: *Día* y *Zêna*. Decir que este dios es hijo de *Cronos* suena, tal vez, de primera intención como cosa irrespetuosa. Sin embargo, es razonable que *Día* sea hijo de una grandiosa razón [diánoia]. Es que aquí Cronos [Krónos] significa *limpieza* [kóros]; no quiere decir *niño* [kóros], sino la pureza sin mezcla de su intelecto [noûs]. A su vez, *Cronos*, según la tradición, es hijo de *Urano* [Ouranós]. Y bien está que la contemplación del mundo superior se denomine *celeste* [ouranía], puesto que *ve las cosas de lo alto* [horôsa tá ánô], *c* contemplación de la que, al decir de los que discurren sobre las cosas del cielo,

procede la pureza del espíritu, y que justifica el nombre dado al *cielo* [*ouranós*]. Si yo me acordara de la genealogía de Hesíodo y de los nombres de los antepasados aún más remotos que atribuye a estos dioses, no haría alto en este examen sobre la corrección de los nombres asignados a los mismos, hasta que hubiera comprobado hasta dónde llega, es decir, si se queda corta o no, esta sabiduría que, no sé de dónde, me ha sobrevenido **d** de hace un rato así tan de improvviso.

H: La verdad es que me das la impresión de haberte puesto de repente a recitar oráculos tal como hacen los inspirados, Sócrates.

S: Y tengo para mí que es sobre todo de Eutifrón, del demo de Prospalto, de quien me ha venido esta lucidez. He estado con él desde hora temprana, sin perder palabra; y, probablemente, inspirado, como estaba, no sólo me ha llenado los oídos de esta divina **e** sabiduría, sino que además se ha adueñado de mi alma. En consecuencia, lo que, a mi juicio debemos hacer es lo siguiente: aprovechar hoy esta inspiración y examinar lo que nos falta acerca de los nombres; y mañana, si es que vosotros estáis de acuerdo, la exorcizaremos y nos purificaremos, una vez que hayamos dado con un hombre hábil en este género de purificaciones, bien sea algún sacerdote, bien alguno de los sofistas.

397 a *H:* Por mi parte estoy de acuerdo; como que tendré muchísimo placer en escuchar lo que falta sobre los nombres.

S: Bien, Así es como debemos proceder. Por lo tanto, ya que estamos ajustándonos a un plan general, ¿por dónde quieres que comencemos para saber si de los nombres mismos se desprenden pruebas de que de ninguna manera han sido **b** establecidos al azar sino que, por el contrario, cada uno de ellos encierra una cierta rectitud. Los asignados a los héroes y a los hombres tal vez nos induzcan a error. Muchos de ellos han sido puestos adaptándolos a los nombres de sus antecesores, a veces sin ninguna correspondencia con los rasgos personales, como decíamos al principio; muchos, por otra parte, parece que expresaran una invocación, como *Eutíquides* [Eutykhídês], *Sosias*, *Teófilo*⁴⁰ y muchos otros. Me parece, pues, que no conviene que nos detengamos en esta clase de nombres. Donde sobre todo hallaremos, al parecer, nombres asignados correctamente es *en las cosas que existen siempre y por naturaleza*. Porque aquí es donde conviene de modo especial que la asignación de **c** nombres se lleve a cabo a conciencia. Y no faltarán, probablemente, algunos que hayan sido establecidos por un poder más divino que el de los hombres.

H: A mi juicio, tienes razón, Sócrates.

S: Siendo así, ¿no es justo que comencemos por los dioses, examinando por qué este mismo nombre, *dioses* [*theóî*] constituye una denominación correcta?

H: Me parece bien.

S: Pues yo, por mi parte, sospecho lo siguiente: los primeros hombres que **d** habitaron Grecia creían, me parece, solamente en aquellos dioses en que actualmente creen muchos pueblos extranjeros, vale decir, en el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo. Y como veían a todos ellos en perpetuo avance y carrera, de esta facultad natural de *correr* [*theîn*] sacaron el nombre de *dioses* [*theóî*]. Más tarde, cuando reconocieron a todos los otros, los designaron en adelante con este nombre. ¿Tiene visos de verdad lo que voy diciendo, o no?

H: Por supuesto que sí.

S: ¿Qué podemos examinar a continuación? ¿Qué te parece si los nombres *démones*, *héroes* y *hombres*?

e *H:* Examinemos *démones*.

S: ¿Qué puede significar, realmente, *démones* [*dáimones*], Hermógenes? Observa si te parece que tengo razón en lo que voy a decir.

H: Te escucho.

S: ¿Sabes tú quiénes dice Hesíodo que son los *démones*?

H: No lo sé.

S: ¿Ni que la primera raza de hombres fue, según él, la de oro?

H: Eso sí lo sé.

S: Y bien, a propósito de ella dice: “Después que el Destino hubo ocultado a esta raza, sus miembros fueron llamados *démones* de la tierra, buenos, preservadores de **398 a** de males, guardianes de los mortales”.

H: ¿Y qué?

S: Que se me ocurre que llama “de oro” a aquella raza, no porque estuviera hecha de oro, sino por su bondad y hermosura. Prueba de ello, me parece a mí, es que a nosotros nos llama raza de hierro.

H: Tienes razón.

b *S:* ¿Y no crees que, si alguno de los hombres actuales es bueno, también diría Hesíodo que pertenece a la raza de oro?

H: Es probable.

S: Y los buenos, ¿no son acaso prudentes?

H: Lo son.

S: Pues, por esto, más que nada, es lo que, a mi parecer, entiende él por *démones*. Llamó *démones* [*dáimones*] a aquellos hombres porque eran sensatos y

sabios [*daémones*]. Este mismo nombre se encuentra en tiempos antiguos en nuestra lengua. Tienen razón, pues, Hesíodo y muchos otros poetas al decir que, cuando un hombre bueno muere, alcanza un gran destino y altos honores, convirtiéndose en un *demon* [*dáimôn*] título acorde con su prudencia. En este sentido admito también yo que todo hombre de bien, en vida o muerto ya, posee las características de un demon y que *c* con justicia le corresponde ese nombre.

H: Y yo también, Sócrates. En este punto creo estar completamente de acuerdo contigo. Y el nombre *héroe* [*hérôs*], ¿qué puede significar?

S: No es difícil entenderlo. Porque poco cambio ha experimentado ese nombre, y adviértese en él su procedencia del *amor* [*érôs*].

H: ¿Cómo dices?

S: ¿No sabes que los *héroes* son semidioses?

H: ¿Y qué con eso?

d *S*: Que todos, evidentemente, han nacido del amor de un dios por una mortal o de una diosa por un mortal. Si examinas, además, este nombre a la luz de la antigua pronunciación ática, lo comprenderás mejor. Verás, en efecto, que con respecto al nombre del *amor* [*Érôs*], a quien deben su existencia los *héroes* [*hérôes*], apenas si ha habido una leve modificación en su forma. Así caracteriza el poeta a los *héroes*; o, también, lo que da a entender es que eran sabios, elocuentes oradores y hábiles dialécticos, expertos en el arte de *interrogar* [*erôtân*] y *hablar* [*éirein*]. *Éirein*, en efecto, *e* es sinónimo de *légein* [decir]. Como acabamos de señalar, en lengua ática los *héroes* resultan ser hábiles oradores e interrogadores, de modo que la raza de los *héroes* viene a resultar una raza de retóricos y sofistas. Pero este nombre no es difícil de interpretar; lo que presenta mayores dificultades es averiguar por qué los hombres se llaman *hombres*. ¿Sabrías decirlo tú?

H: ¡Qué voy a saberlo, mi buen amigo! Y además, aunque estuviera en mis manos el hallar alguna respuesta, no me tomaría tal trabajo, sabiendo que tú puedes averiguarlo mejor que yo.

399 a *S*: Por lo visto, tienes confianza en la inspiración de Eutifrón.

H: Por cierto.

S: Y tienes razón en confiar. Porque también en este momento se me ocurre algo ingenioso, y podría ocurrir que, si no ando con tiento, resulte hoy más sabio aún de lo conveniente. Pero atiende a lo que digo. Ante todo, es preciso que en lo tocante a nombres se tenga presente lo siguiente: al asignar nombres derivándolos de donde nos parece bien, muchas veces agregamos letras, otras las suprimimos y también cambiamos de sitio los acentos. Por ejemplo, la frase *Dií phílos* [amigo de Zeus]; para que ella **b** se nos convierta en un nombre hemos suprimido la segunda *i* y la

sílaba tónica del medio se ha trocado en átona. En otros casos, en cambio, agregamos letras y transformamos sílabas átonas en tónicas.

H: Es verdad.

S: Pues bien, una de esas transformaciones es la que ha experimentado el nombre de los *hombres*, según opino yo. De locución se ha transformado en nombre mediante la supresión de una letra, la *a*, y la transformación de la sílaba final en átona.

H: ¿Qué es lo que quieres decir?

c *S:* Lo siguiente: este nombre *hombre* [*ánthrôpos*] expresa que, mientras los animales ni observan, ni comparan ni *examinan* [*anathreîn*] el hombre, no bien ha observado algo, y esto se dice *tiene visto* [*ópôpe*], al punto examina y discierne sobre lo que ha visto. Tal es la razón por la que, para diferenciarlo de los animales, se le llama *hombre* [*ánthrôpos*], es decir, *el que examina lo que ha visto* [*anathrôn há ópôpe*].

H: ¿Y ahora qué? No sé si corresponde que te pregunte sobre lo que me agradaría conocer después de esto.

S: Claro que sí.

d *H:* Pues bien, creo que hay una cuestión vinculada, por así decir, con lo que venimos tratando. Hay, en efecto, en el hombre algo que llamamos *alma* y algo que se llama *cuerpo*.

S: Es verdad.

H: Ensayemos, entonces, analizar también estas palabras como las anteriores.

S: ¿Quieres decir que examinemos las razones por las que el nombre del *alma* es apropiado, y que a continuación hagamos otro tanto con el del *cuerpo*?

H: Sí.

S: Bien, para decirlo de primera intención; creo que los que crearon el nombre *alma* [*psykhê*] tuvieron presente más o menos esto: que, precisamente, el alma, con su presencia en el cuerpo, es para éste el origen de la vida, permitiéndole respirar y **e** *vivificándolo* [*anapsykhon*], y que, no bien este principio *vivificante* lo abandona, el cuerpo se extingue y muere. He ahí el motivo por el que, a mi entender, han llamado *alma* a ese elemento. Pero, si te parece bien, ten un poco de paciencia, que creo vislumbrar una explicación más verosímil que esta a ojos de Eutifrón y los suyos.

400 a Porque se me ocurre que esta primera les resultará detestable y la tendrán por vulgar. Mira si esta otra te agrada también a ti.

H: Soy todo oídos.

S: ¿Qué otra cosa sino el alma te parece a ti que mantiene a la naturaleza toda del cuerpo y la conduce de modo que éste cobre vida y movimiento?

H: Ninguna otra.

S: ¿Y qué? ¿No piensas, además, con Anaxágoras que es también un intelecto y un alma lo que condiciona y mantiene a la naturaleza de todos los otros seres?

H: Eso creo yo.

b S: Resulta, entonces, correcto llamar *mantenedor de la naturaleza* [*physékê*] a esta fuerza que *conduce* [*okheî*] y *contiene* [*ékheî*] a la naturaleza [*phýsis*]. Pero, embelleciendo este nombre se puede decir también *psykhé*.

H: Perfectamente. También a mí me parece esta interpretación más sabia que la otra.

S: Y, efectivamente, lo es; a decir verdad, no deja de resultar graciosa la forma que se le ha dado a este nombre.

H: ¿Y el siguiente, cómo debemos explicarlo?

S: ¿Te refieres al *cuerpo* [*sôma*]?

H: Sí.

S: Por cierto que éste admite, a mi juicio, muchas *interpretaciones*, especialmente **c** si se le introducen unas pocas modificaciones. Así, algunos sostienen que el cuerpo es la *tumba* [*sêma*] del alma, representándose a ésta como sepultada en él en el momento presente; y dice, además, que, como es el medio a través del cual el alma *da a conocer* [*semáineî*] sus manifestaciones, es justo que se lo llame *signo* [*sêma*]. Pero a mí sobre todo los órficos me parecen haber sido los autores de este nombre, y tengo para mí que lo han formado en la creencia de que el alma expía las faltas por las que ha sido castigada, y de que para su custodia tiene por encierro el cuerpo, imagen de una prisión; por lo que éste, como su nombre lo sugiere, es una *prisión* [*sôma*] del alma, no siendo menester, por lo tanto, cambiar ni una letra.

d H: Creo que no hay más que agregar, Sócrates. Pero acerca de los nombres de los dioses, ¿no podríamos, así como hace poco te referías a Zeus, averiguar de manera semejante cuál es la rectitud con que han sido establecidos?

S: ¡Sí, por Zeus! Y si somos razonables, Hermógenes, la mejor manera de hacerlo consistirá en admitir que nada sabemos acerca de los dioses, de sus personas y de los nombres que ellos mismos pueden darse, cualesquiera sean; pues es evidente que ellos **e** emplean los verdaderos nombres. Una segunda manera de ir a lo seguro será proceder como en las plegarias, en las que tenemos por norma invocarlos

mediante aquellos nombres que les son gratos, cualquiera sea su procedencia, por no conocer otra **401 a** manera de hacerlo. Esta es, a mi juicio, una disposición apropiada. Por lo tanto, si te parece bien, indaguemos, después de haber advertido, por así decir, a los dioses que nada pretendemos averiguar acerca de ellos, pues no nos consideramos capaces de hacerlo, y que nuestra indagación gira acerca de la opinión que tenían sobre ellos los hombres que les asignaron los nombres alguna vez. Así evitaremos despertar su cólera.

H.: Creo que hablas con mesura, Sócrates; hagámoslo así.

b *S.*: ¿No es por *Hestia* que hemos de comenzar, según la costumbre?

H.: Es lo que corresponde.

S.: ¿Qué dirías tú que tenía presente quien puso el nombre a *Hestia* [Hestía] al asignárselo?

H.. Por Zeus, se me ocurre que tampoco en este nombre es fácil la cosa.

S.: En todo caso cabe pensar que los primeros que asignaron nombres no eran tontos, mi buen Hermógenes; sino estudiosos de las cosas celestes y hábiles en el discurso.

H.: ¿En qué te fundas?

S.: En la forma como asignaban los nombres, la que revela que se trataba de **c** hombres adornados de tales condiciones. Aunque los nombres que se examinen no sean áticos, no por eso se descubrirá menos lo que quiere cada uno decir. Por ejemplo, lo que nosotros llamamos *ousía* [esencia], hay quienes lo llaman *essía*, y otros, a su vez, *ósía*. Pues bien, de acuerdo con el segundo de estos nombres, es razonable que la *esencia* [ousía] de las cosas se llame *Hestia* [Hestía]; y, por otra parte, llamamos *Hestia* a lo que participa de la *hacienda* [ousía], también en este sentido es correcto el nombre *Hestia*, pues antiguamente parece que también nosotros llamábamos *essía* a la *hacienda* [ousía]. Además, si el examen lo hacemos a la luz de los sacrificios rituales, llegaremos a la conclusión de que ese mismo ha sido el pensamiento de los que establecieron tales **d** nombres. Es natural, en efecto, que los hombres que denominaron *Hestia* a la *esencia* [ousía] de todas las cosas sacrificaran a ella antes que a todos los otros dioses. Los que crearon el nombre *ósía*, en cambio, pensaron seguramente más o menos como Heráclito; es decir, que todas las cosas se mueven sin que nada esté en reposo, y que, por lo tanto, la causa y principio de todas ellas es el *impulso* [óthoûn]; de donde **e** resulta correcto llamarla *ósía*. Pero bastante hemos dicho sobre el asunto, si tenemos en cuenta que nada sabemos. Después de *Hestía* justo es que indaguemos sobre *Rea* y *Cronos*. Verdad es que el nombre *Cronos* ya lo hemos examinado. Pero, tal vez lo dicho no tenga sentido.

H.: ¿Cómo es eso, Sócrates?

S: Mi buen amigo, un enjambre de sabios pensamientos se ha apoderado de mi espíritu.

H: ¿De qué clase?

402 a *S:* La cosa suena a ridícula por demás, pero pienso que no le faltan algunos visos de verdad.

H: Explícate.

S: Me parece estar viendo a Heráclito mientras expone antiguas y sabias sentencias, que datan, por cierto, de los tiempos de Cronos y Rea, que también Homero solía decir.

H: ¿A qué te refieres?

S: Dice Heráclito que todo pasa y nada permanece; y añade, comparando cuanto existe con la corriente de un río, que no puedes entrar dos veces en el mismo río.

H: Es cierto.

S: ¿Y qué? ¿Te parece que era distinta de la Heráclito la opinión que acerca de las cosas tenía el que asignó a los antepasados de todos los dioses los nombres de *Rea* [Rhéa] y *Cronos* [Krónos]? ¿Acaso piensas que fue por casualidad que les atribuyó a ambos nombres de corrientes? Análoga es la opinión de Homero, quien dice, a su vez: “El Océano, padre de los dioses, y Tetis la madre”⁵⁰; y lo mismo, se me ocurre, enseña Hesíodo. Y también Orfeo dice en cierto pasaje: “El primero que contrajo nupcias fue el c Océano, el de hermosas corrientes, quien tomó por esposa a Tetis, su hermana, nacida de la misma madre”. Observa que estas afirmaciones concuerdan entre sí y que todas ellas se aproximan a las de Heráclito.

H: Opino que tienes razón; pero el nombre Tetis [*Têthýs*] no sé qué quiere decir.

S: Sin embargo, el mismo nombre de por sí casi, expresa que se trata de un **d** nombre de fuente disimulado. Lo *que es cribado* [*diattomenon*] y *filtrado* [*êthóumenon*] aseméjase a una fuente; y de estos dos nombres han formado el de *Tetis* [Têthýs].

H: Eso sí que es ingenioso, Sócrates.

S: ¿Y cómo no habría de serlo? Pero, ¿qué nombre viene luego? De Zeus ya hemos hablado.

H: Es verdad.

S: Hablemos entonces de sus hermanos *Poseidón* y *Plutón*, y del otro nombre que se da a éste último.

H: Perfectamente.

e *S:* En cuanto a *Poseidón* [Poseidôn] tengo para mí que el primero que le dio ese nombre lo llamó así porque fue detenido en su marcha por la naturaleza del mar, la que le impidió avanzar más y lo sujetó por los pies a modo de atadura. Entonces él al dios que gobierna esa fuerza lo llamó *Poseidón* [Poseidôn], que es como decir *atador de los 403 a pies* [posídesmos]. La *e* le fue agregada por razones de elegancia, sin duda. Pero tal vez no signifique eso, y la explicación esté en que en vez de la *s* pronunciaban primitivamente dos *l*, queriendo expresar que el dios es un *gran sabio* [pollá eid òs]. O quizá, derivándolo de *sacudir* [séiein], le hayan dado el nombre de *el sacudidor* [ho séi òn], agregándole la *p* y la *d*. En cuanto a *Plutón* [Plóutôn] su nombre se debe a que dispensa la *riqueza* [ploûtos], dado que la riqueza surge del seno de la tierra. Sobre el nombre *Hades* [Háidés] los más, creo yo, se inclinan a pensar que lo expresado en él es lo *invisible* [aeidés], y, por temor a tal nombre, lo llaman Plutón.

b *H:* ¿Y qué opinas tú al respecto, Sócrates?

S: Pues yo entiendo que no son pocos los errores de los hombres acerca de la función de este dios, y que no hay motivo para tener miedo de él. La razón del temor es que cada uno de nosotros, después que ha muerto, habita con él para siempre; y también otra cosa los espanta, el hecho de que el alma vaya a su encuentro despojada del cuerpo. Pero, en mi opinión, todo, así el poder del dios como su nombre, apunta a lo mismo.

H: ¿Cómo se entiende eso?

c *S:* Me explicaré. Dime: de los dos vínculos que retienen a cualquier ser viviente en un lugar, cualquiera sea éste, cuál es más fuerte, la necesidad o el deseo?

H: El deseo, con mucho, Sócrates.

S: ¿Y crees tú que, si Hades no sujetara con el más fuerte de los vínculos a los que van allá, no huirían muchos de él?

H: Es claro que lo harían.

S: Luego, puesto que los sujeta con el más fuerte de los vínculos, ¿es con un determinado deseo que lo hace, al parecer, y no con la necesidad?

H: Así parece.

S: Ahora bien, existen muchos deseos, ¿verdad?

H: Sí.

d *S:* Y es con el más fuerte de los deseos con el que debe sujetarlos, puesto que es con el más fuerte de los vínculos con el que los ha de retener.

H: Sí.

S: ¿Y existe algún deseo mayor que el de convivir con alguien en cuya compañía se piensa que se llegará a ser mejor?

H: No, ¡por Zeus!, de ninguna manera, Sócrates.

S: Admitamos, entonces, Hermógenes, que es por eso por lo que ninguno de los que allí están desean retornar hacia aquí, ni siquiera las Sirenas, y que, por el contrario, cierta fascinación retiene a éstas y a todos los otros. A tal punto parecen ser hermosas las palabras que sabe dirigirles Hades. De lo que llevamos sentado infiérese que este dios es un consumado sofista y un gran benefactor de aquellos que comparten su morada; amén de los tan grandes bienes que envía de aquí arriba; tal es la abundancia de riqueza que allí guarda y que le han valido el nombre de Plutón.

404 a En cuanto a su deseo de no convivir con los hombres mientras éstos conservan sus cuerpos, y de mezclarse con ellos sólo después que el alma se ha purificado de todos sus defectos y deseos corporales, ¿no crees tú que es actitud propia de un filósofo y de quien ha comprendido bien que en esas condiciones puede retenerlos sujetándolos con el deseo de la virtud; en tanto que, mientras conservan el desenfreno y la demencia del cuerpo, ni el mismo Cronos, su padre, podría ayudarle a retenerlos, aunque los atara con sus famosas cadenas?⁵⁵

H: Es probable que sea como tú dices.

b *S:* Y el nombre *Hades* [Háidês], lejos de derivar de *invisible* [aeidês], indica, mucho más probablemente, Hermógenes, el *conocimiento* [eidénai] de todas [a] las cosas bellas; y eso es lo que el legislador tuvo presente al asignarle este nombre.

H: Bien. ¿Y *Deméter*, *Hera*, *Apolo*, *Atenea*, *Hefesto*, *Ares* y los otros dioses, qué decimos de ellos?

S: *Deméter* [Dêmêtêr] se llama así en atención, evidentemente, al don del alimento, que ella *da como una madre* [didoûsa hôs métêr]. Decir *Hera* [Héra] es como decir *amable* [eratê], lo que se ajusta a la tradición según la cual Zeus, enamorado de

c ella, la tiene por esposa. O tal vez el legislador, con el pensamiento puesto en los fenómenos celestes, llamó *Hera* al *aire* [aér], si bien de manera disimulada, colocando el comienzo de la palabra al final, cosas que podrás comprobar con solo pronunciar repetidas veces el nombre de *Hera*. *Perrepata* [Pherréphatta] es otro nombre que, como el de Apolo, muchos temen, al parecer, por ignorancia de la rectitud de los nombres. La designan también con el nombre de *Perséfone* [Phersephónê], y al pensar en él se imaginan algo terrible. Sin embargo, tal nombre indica que se trata de una diosa sabia. **d** Porque es signo de sabiduría el *alcanzar* [ephaptómenon] a las cosas *en su movimiento* [pheroménon], *tocarlas* [epaphôn] y

poder ir tras ellas. Por ello, teniendo en cuenta el saber de esta diosa y este *contacto con el movimiento* [epaphé tou pheroménu], su nombre correcto bien puede ser *Pherépapha* o alguno parecido. Por este motivo, es decir, porque tiene tales cualidades, Hades, sabio como es, convive con ella. Sin embargo, en nuestros días, preocupados más por la eufonía que por la verdad, alteran su nombre de modo que vienen a llamarla *Pherréphatta*.⁵⁶ Otro tanto, como

e digo ocurre con *Apolo* [Apóllôn]. Muchos se sienten llenos de temor ante el nombre del dios, como si significara algo terrible. ¿O no lo habías notado?

H: Perfectamente, y tienes razón.

S: Pues yo creo que es un nombre puesto con sumo acierto teniendo en cuenta los atributos de este dios.

H: Explícame eso.

405 a *S:* Trataré de explicarte lo que pienso al respecto, No existe, efectivamente, nombre alguno que mejor hubiera podido adaptarse él solo a las cuatro características de este dios de manera que aludiera a todas y las pusiera de manifiesto de algún modo, a saber, música, adivinación, medicina y pericia en el manejo del arco.

H: Acláralo, porque, por lo que dices, se trata de un nombre algo extraño.

S: Di, más bien, pleno de armonía, como cabe a un dios músico. Ante todo, las **b** purificaciones y los procedimientos purificatorios, sean de la medicina, sean de la adivinación; la fumigaciones de azufre con drogas medicinales y adivinatorias; los baños propios de estos procedimientos y las aspersiones con agua lustral; todas estas cosas tienen un único y mismo poder, el de purificar al hombre en su cuerpo y en su alma; ¿no es cierto?

H: Exactamente.

S: Entonces, ¿no es este dios el purificador, el que *lava* [apolouôn] y *libera* [apolôn] de tales males?

H: Sin duda.

S: Por lo tanto, conforme con las *liberaciones* [apolýseis] y *purificaciones* [apolouseis], siendo, como es, médico de males de esa clase, bien puede llamarse **c** justamente *el que lava* [Apolouôn]. De acuerdo, por otra parte, con su arte adivinatorio, su veracidad y su *sinceridad* [haplouôn], que es lo mismo, resultará perfectamente correcto el nombre que le dan en Tesalia; todos los tesalios, en efecto, llaman *Áploun* a este dios. Además, como gracias a su pericia en el manejo del arco, tiene *siempre* [aéi] pleno control de sus *flechazos* [bolôn], es el *que siempre da en el blanco* [aéi ballôn]. En lo que toca, finalmente, al arte musical, es preciso tener en cuenta que la *a-* muchas veces, como en las palabras *akólouthos* y *ákoitis*, equivale a

homoû [simultáneamente]. Asimismo, es preciso tener presente aquí la rotación **d** *simultánea* [*homoû pólêsis*] que tiene lugar tanto en el cielo, y se conoce con el nombre de *revoluciones* [*póloi*], como en la armonía del canto, llamada consonancia; ya que todos estos movimientos, al decir de las personas cultas versadas en música y astronomía, se cumplen simultáneamente conforme a determinada armonía. Ahora bien, Apolo es el dios que preside esta armonía *produciendo este movimiento conjunto* [*homopolôn*] tanto entre los dioses como entre los hombres. Luego, así como hemos llamado *akólouthos* al *compañero de camino* [*homokéleuthos*] y *ákoitis* a la *compañera de leche* [*homókoitis*], poniendo *a-* en lugar de *homo-*, de manera análoga se ha e venido a llamar *Apolo* [*Apóllôn*] al que es *dador del movimiento simultáneo* [*homopolôn*], intercalándose una segunda *l* porque, si no, resultaba idéntico al nombre de significado deprimente. Desconfiando de esta semejanza, algunos, por no examinar correctamente el sentido del nombre del dios, lo temen como si anunciara alguna **406 a** destrucción. Pero, como acabamos de decir, el nombre que se le ha asignado alude a todas las funciones de este dios, que es *franco* [*haploûs*], *siempre certero en sus disparos* [*aéi bállôn*], *purificador* [*apolóuôn*] y *autor del movimiento simultáneo* [*homopolôn*].⁵⁷ En cuanto a las *Musas* [*Moûsai*] y a las *bellas artes* [*mousiké*] en general, deben sus nombres, según parece, al hecho de *desear vivamente* [*môsthai*] y a su inclinación y amor por la sabiduría. El nombre de *Latona* [*Letô*] se explica por la bondad de esta divinidad, según es de favorable la disposición con que acoge los pedidos que se le dirigen. Pero también puede explicarse por la forma como lo **b** pronuncian los extranjeros, ya que muchos de ellos dicen *Lêthô*. Parecería, en efecto, que los que así la llaman le dan ese nombre atentos a lo suave, apacible y *afable de su carácter* [*leíon toû éthous*]. El nombre de *Artemisa* [*Ártemis*], a su vez, parece expresar la *integridad* [*artemés*] y la decencia, a causa de su amor por la virginidad. Pero tal vez el autor de ese nombre llamó a la diosa *experta en la virtud* [*aretês hístôr*] o bien puede ser que quisiera mostrarla como *poseída de horror hacia la fecundación* [*ároton misêsásês*] de la mujer por el hombre. De modo que o por una de estas razones o por todas ellas conjuntamente dio este nombre a la diosa quien se lo asignó.

H: ¿Y qué dices de *Dioniso* y de *Afrodita*?

S: No es cosa sencilla lo que preguntas, hijo de Hipónico. Porque estos nombres **c** les han sido asignados a estos dioses con un sentido serio y otro risueño. El serio pregúntaselo a otros; el risueño nada impide que te lo exponga; que también los dioses son amigos de las bromas. *Dioniso* [*Diónysos*] bien puede ser *el que da el vino* [*ho didóus tón oînon*] y ser llamado en tono de broma *Didóinysos*. En cuanto al *vino* [*oînos*], como hace que la mayoría de los bebedores *crean tener un ingenio* [*óiesthai noûn ékhein*] del que carecen, con toda justicia puede ser llamado *que hace creer* **d** *que se tiene ingenio* [*oiónous*]. Respecto de *Afrodita* [*Aphroditê*] no vale la pena contradecir a Hesíodo y conviene que admitamos con él que fue llamada así por haber nacido de la *espuma* [*aphrós*].

H: Como ateniense que eres, espero, Sócrates, que no te olvidarás de Atenea, ni de Hefesto y Ares.

S: No, eso sería inconcebible.

H: Así es.

S: El otro nombre con que se conoce a Atenea no es difícil de explicar por qué le fue asignado.

H: ¿Cuál?

S: Algunas veces la llamamos *Palas* [*Pallás*], ¿no es cierto?

H: Es verdad.

S: Pues no andaremos errados, creo yo, si pensamos que este nombre deriva e de la danza armada. Al elevarse a sí mismo o elevar otra cosa tanto desde tierra como en las manos lo llamamos *agitar* [*pállein*] y *agitarse* [*pállēsthai*]. hacer danzar 407 a y danzar.

H: Exactamente.

S: Pues esa es la explicación del nombre *Palas*.

H: Y correcta, por cierto. Pero, ¿y el otro nombre, qué dices de él?

S: ¿El de Atenea?

H: Sí.

S: Este resulta más complicado, amigo mío. Al parecer, los antiguos tenían b respecto de *Atenea* la misma opinión que actualmente los versados en poesía homérica, casi todos los cuales, cuando comentan al poeta, sostienen que éste ha identificado a *Atenea* [*Athêná*] con el intelecto y la razón mismos; opinión que, según parece, sustentaba también el autor de sus nombres. Éste va más allá aún y al llamarla *intelección de la divinidad* [*theoù nóêsis*], declara, por así decir, que ella es *la razón divina*. [*ha theonóa*], sustituyendo la *e* por *a* propia de otros dialectos y omitiendo la *i* y la *s*. Pero quizá no se trate de la razón, y la haya llamado *Theonóe* por considerarla la mejor *conocedora de las cosas divinas* [*theía nooûsa*]. Nada se opone tampoco a que, identificando a esta diosa con la *intelección natural* [*he en tói éthei nóêsis*], haya querido llamarla *Ethonóe*; pero el autor mismo u otros posteriormente c modificaron el nombre, entendiendo que lo embellecían, y la llamaron *Athenáa*.

H: ¿Y *Hefesto* [*Héphaistos*]? ¿Cómo lo explicas?

S: ¿Es por el excelso *conocedor de la luz* [*pháeos hístôr*] por quien preguntas?

H: Eso parece.

S: Pues bien, ¿no resulta claro para todos que se trata del *brillante* [*phaistos*] si se agrega una *e*?

H: probablemente sea así; a menos que se te ocurra todavía otra interpretación; lo que nada tendría de extraño.

S: Bien; para que se me ocurra pregúntame sobre *Ares*.

H: Te lo pregunto.

d *S:* Pues, si estás conforme, *Ares* [*Árés*] merece llevar ese nombre por su *masculina* [*árrhen*] y viril condición. Si, en cambio, lo debe a su carácter duro e inflexible, vale decir, *inquebrantable* [*árrhaton*], también en este sentido el nombre *Ares* se adaptaría al dios de la guerra plenamente.

H: Perfectamente.

S: Dejemos, pues, a los dioses, ¡por los dioses!, que yo, por mi parte, temo discurrir sobre ellos. En cambio, sobre otros asuntos proponme lo que quieras, “para que puedas ver cuánto valen los caballos” de Eutifrón.

e *H:* Eso haré, pero sobre *Hermes* [*Hermês*] te haré todavía una pregunta, ya que Crátilo niega que yo sea Hermógenes. Tratemos de examinar qué significa el nombre de *Hermes*, y así sabremos si tiene razón.

S: Pues bien, el nombre de *Hermes* me parece tener determinada relación con la **408 a** palabra. El ser *intérprete* [*hermênéus*], mensajero, astuto ladrón, engañoso en las palabras y hábil comerciante, toda esta actividad se halla relacionada con el poder de la palabra. Como dijimos anteriormente, *hablar* [*éirein*] es hacer uso de la palabra; y por otra parte el término *imaginó* [*emésato*], que Homero emplea en muchos pasajes, equivale a *inventó*. Y fue teniendo presentes equivalencias que el legislador nos prescribió, por así decir, con respecto a este dios, que *imaginó* [*mêsámenos*] el lenguaje

b y la palabra, lo siguiente: “Oh hombres, el que *imaginó el lenguaje* [*to éirein emésato*] con toda razón puede ser llamado *Eirémês* por vosotros”. Pero nosotros, convencidos de que así embellecemos su nombre, lo llamamos ahora *Hermes*.

H: ¡Por Zeus!, entonces sí que no anduvo errado Crátilo, me parece, al decir que yo no soy Hermógenes. Porque no es mi fuerte, precisamente, la facilidad de palabra.

S: Y otra cosa que también me parece es, amigo mío, que *Pan*, el hijo de Hermes, tiene doble naturaleza.

c *H:* ¿Cómo es eso?

S. Tú sabes que la palabra *todo* [pân] lo expresa, da vueltas y *hace circular incesantemente* [aéi poleî]; y que es además de dos clases: verdadera o falsa.

H. Exacto.

S. Lo que en ella hay de verdadero es refinado y divino y habita allá arriba entre los dioses; en tanto que lo falso que hay en ella se encuentra aquí abajo entre el común de los hombres y es rudo y semejante a un macho cabrío; como que es allí, en los hechos de las tragedias, donde se encuentra la mayor parte de las fábulas y los embustes.

H. Sin duda.

S. Es correcto, pues, que *quien todo* [pân] lo da a conocer y *pone en circulación incesantemente* [aéi polôn] se llame *Pan Aipólos*. Hijo de Hermes, tiene doble naturaleza: una superior, refinada; y otra inferior, ruda y semejante a un macho cabrío. Por lo demás *Pan* o es el lenguaje mismo o es hermano del lenguaje, si realmente es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño el que un hermano se asemeje a su hermano. Pero, como dije, dichoso Hermógenes, dejemos ya a los dioses.

H. En todo caso, a los dioses de esta clase, Sócrates, ya que así lo quieres. ¿Pero, qué te impide discurrir sobre dioses tales como el Sol, la Luna, los astros, la Tierra, el

e éter, el aire, el fuego, el agua, las estaciones y el año?

S. ¡Menuda tarea la que me impones! Pero, si ha de ser de tu agrado, de acuerdo.

H. ¡Vaya si me agradará!

S. ¿Por cuál quieres que comencemos?. ¿Hablamos primero del Sol [*hélíos*], siguiendo tu orden?

H. Perfectamente.

409 a *S.* Pues bien, me parece que esto resultará más claro si echamos mano a la forma dórica de este nombre. Los dorios llaman *hálíos* al Sol. Y puede ser *hálíos* como referencia al hecho de que *congrega* [halízein] a los hombres en un mismo lugar cada vez que se eleva. Pero también es posible que se deba a que en su marcha el Sol *gira incesantemente* [aéi heileîn] en torno de la tierra; y cabe, asimismo, la posibilidad de que aluda al hecho de que, al pasar, *matiza con variados colores* [poikíllein] cuanto procede de la tierra. *Poikíllein* y *aioleîn* vienen a ser la misma cosa.

H. ¿Y el nombre de la Luna [*Seléné*]?

S. He aquí, evidentemente, un nombre para dejar mal parado a Anaxágoras.

H: ¿Por qué?

b S: Porque parece poner de manifiesto que la reciente tesis de este filósofo según la cual la Luna recibe la luz del Sol es una concepción bastante antigua.

H: ¿Cómo es eso?

S: La *claridad* [*sélas*] y la luz son prácticamente una misma cosa.

H: Así es.

S: Y, si la escuela de Anaxágoras está en lo cierto, esta luz existente en la Luna es *siempre* [*aéi*] *nueva* [*néon*] y *vieja* [*hénon*], ya que el Sol, como marcha incesantemente alrededor de ella, le proyecta sin cesar luz nueva, en tanto que la del mes anterior es vieja.

H: Exacto.

S: Y, precisamente, muchos la llaman *selanáia*.

H: Exacto.

c S: Ahora bien, puesto que su claridad [*sélas*] es *siempre* [*aéi*] *nueva* [*néon*] y *vieja* [*hénon*], el nombre más apropiado para ella tal vez sea *selaenoneoáeia* [*claridad-vieja-nueva-siempre*], pero, merced a una construcción, se la llama *selenáia*.

H: ¡Vaya nombre ditirámbico, Sócrates! Pero, ¿qué dices del *mes* y de los *astros*?

S: El *mes* [*meis*] podría con toda propiedad llamarse *méies*, nombre derivado de *menguar* [*meiôusthai*]; y en lo que toca a los *astros* [*ástra*] su nombre viene, al parecer, de *fulgor* [*astrapé*]. El *fulgor* debería llamarse *anastrôpé*, puesto que *obliga a apartar la vista* [*anastrépei tá ôpa*]; pero hoy en día se dice *astrapé*, forma de mayor belleza.

H: ¿Y qué dices del *fuego* [*pyr*] y del *agua* [*hýdor*]?

d S: Con respecto al fuego me veo en apuros. Una de dos, o la musa de Eutifrón me ha abandonado o este nombre es difícil en extremo. Observa, pues, el recurso al que echo mano en todos los casos como éste que me ponen en apuros.

H: ¿Qué recurso es ese?

S: Te lo diré. respóndeme: ¿Sabrías tú decir de qué manera se ha formado el nombre *fuego* [*pyr*]?

H: ¡Yo no, por Zeus!

e S: Presta atención, entonces, a lo que yo supongo al respecto. Pienso que los griegos, sobre todo los que viven en regiones bajo el dominio de otros pueblos, han tomado muchos nombres de los bárbaros.

H: ¿Y qué con eso?

S: Que no se te puede escapar que, si alguien busca la explicación verosímil sobre el origen de estos nombres dentro de la lengua griega y no dentro de aquella de la que proceden, se verá sin duda en apuros.

H: Es evidente.

410 a S: Mira, entonces, no sea que también este nombre *pyr* [fuego] sea bárbaro. La verdad es que no resulta fácil atribuirlo a la lengua griega; y, por otra parte, es cosa sabida que los frigios lo llaman de la misma manera con una pequeña variante. Otro tanto ocurre con el agua [*hýdôr*], perras [*kýnes*], y otros muchos.

H: Es cierto.

S: No conviene, entonces, andar forzándolos; aunque no faltaría ciertamente qué decir sobre ellos. En consecuencia, dejo de lado al fuego y al agua. En cuanto al *aire* b [*aér*], Hermógenes, ¿se llama así porque *eleva* [*áirei*] lo que se halla sobre la tierra? ¿O porque *perpetuamente fluye* [*aéi rheí*]? ¿O porque de su flujo surge el soplo del viento? Los poetas, en efecto, llaman *aêtai* a tales soplos; por lo que, tal vez, decir *aire* [*aér*] equivalga a decir que *fluye con soplos* [*aêtórrhous*] o *pneumatorrhous*, que es lo mismo. En lo que hace al *éter* [*aithér*] mi interpretación es más o menos ésta: puesto que *corre siempre circulando* [*aéi theî rhéôn*] alrededor del aire, el nombre que le *c* correspondería con justicia es *aeitheér*. El nombre de la *Tierra* [*gê*] declara mejor su sentido si se la llama *Gaîa*. En efecto, según Homero, la Tierra podría ser justamente llamada la engendradora, y él emplea la forma *gegáasi* con el sentido de *gegénnêntai* [han sido engendrados]. Bien, ¿qué nos queda después de esto?

H: Las *estaciones* [*hôrai*] y el *año* [*eniautós y étos*], Sócrates.

S: El nombre de las *estaciones* [*hôrai*] debe ser pronunciado en su antigua forma ática si se quiere conocer su probable sentido. Llámense, en efecto, *hôrai* por *delimitar* [*horízein*] los inviernos y los veranos, los vientos y las producciones de la tierra; puesto *d* que *delimitan* [*horízousi*], merecen el nombre de *estaciones* [*hôrai*]. En cuanto a los dos nombres con que se designa al *año* [*eniautós y étos*], es probable que sean una misma cosa. Lo que saca a la luz uno tras otro los seres que nacen y se producen, y por sí mismo y en sí mismo los controla, está en el mismo caso que Zeus, cuyo nombre, dividido en dos, como vimos más arriba, para unos es *Zena* y para otros *Día*. Así también en este caso unos dicen *eniautós* porque su actividad tiene lugar *dentro de sí mismo* [*en heautôi*], y otros *étos* porque *controla* [*atázei*]. La expresión completa es *que controla en sí mismo* [*en heautôi etázon*], y, aunque

constituye una unidad, al hablar lo e dividimos en dos partes, de modo que de una sola frase resultan dos nombres: *eniautós* y *étos*.

H: La verdad es que progresas de un modo notable, Sócrates.

S: Debo de dar la impresión, se me ocurre, de haber avanzado mucho en la ruta del saber.

H: No lo dudes.

S: Pronto lo asegurarás más aún.

411 a *H*: Bien, después de los nombres de esta clase, yo, por mi parte, gustaría apreciar con qué grado de rectitud han sido asignados los hermosos nombres relacionados con la virtud, tales como *prudencia* [*phrónêsis*], *comprensión* [*sýnesis*], *justicia* [*dikaiosýne*] y todos los otros de esta categoría.

S: Sacas, amigo, a colación una especie nada simple de nombres. Con todo puesto que me he revestido con la piel del león, no es cosa de amilanarse, sino, según parece, de ponerse a averiguar el sentido de la *prudencia*, *comprensión*, *conocimiento* **b** [*gnómê*], *ciencia* [*epistémê*] y todos los otros bellos nombres que tú dices.

H: Perfectamente, no debemos echarnos atrás por anticipado

S: ¡Por el perro!, creo que no he andado desacertado en mi suposición de hace un momento cuando dije que a los más antiguos hombres, los que asignaron los nombres, les pasaba más que nada lo que a la mayoría de los sabios de hoy día, los que, presos de vértigo a fuerza de dar vueltas y más vueltas indagando cómo son las cosas, se **c** imaginan que éstas giran y se mueven todas sin excepción; y, en vez de reconocer que la causa de esta creencia no es otra que sus propias impresiones, sostienen que las cosas son así por naturaleza, es decir, que no hay en ellas nada de permanente ni fijo, sino que corren y se mueven y están siempre llenas totalmente de inestabilidad y cambios. Digo esto pensando en todos los nombres que ahora nos ocupan.

H: ¿Cómo se entiende eso, Sócrates?

S: Tal vez no has reparado bien en lo que acabamos de decir, o sea, que en la asignación de los nombres a las cosas ha intervenido de modo decisivo la idea de que ellas están en movimiento, fluyen y devienen.

H.. Ni por asomo había reparado en ello.

d *S*: Pues, sin ir más lejos, el primero de los nombres que decíamos se ajusta a una concepción como esa de la realidad.

H: ¿Qué nombre?.

S: Prudencia [*phrónêsis*]. Es lo mismo, en efecto, que *intelección del movimiento* [*phorâs nóêsis*] y *del flujo*. Puede, también, ser interpretado como *cooperación al movimiento* [*phorâs ónêsis*]; pero en cualquier caso se refiere al movimiento. Otro ejemplo es *conocimiento* [*gnómê*], nombre que expresa sobre todo indagación y *examen de la generación* [*gonês nómêsis*], como que *examinar* [*nomân*] e *indagar* son una misma cosa. O, si quieres, el mismo nombre *intelección* [*noêsis*] que significa *deseo de lo nuevo* [*néou hêsis*]. El ser nuevas las cosas significa que están en una perpetua creación, y lo que el autor del nombre *neóesis* señala es que el alma anhela dicha renovación. La forma antigua del nombre no era *noêsis*, sino *neóesis*, debiendo pronunciarse dos *e* en lugar de la *ê*. La *templanza* [*sôphrosýne*] es la *conservación* 412 a [*sôtêría*] de lo que recién considerábamos, es decir, la *prudencia* [*phrónêsis*]. En cuanto al nombre *ciencia* [*epistémê*], él da a entender que el alma merecedora de estima acompaña a las cosas en su movimiento, sin quedarse a la zaga ni adelantarse. Corresponde, por lo tanto, que, omitiendo la *e*, se diga *pistémê*. La *comprensión* [*sýnesis*] parece ser algo así como un razonamiento; y, decir *comprender* [*syniénaí*] resulta ser exactamente lo mismo que decir *saber* o *acompañar a las cosas en su b* movimiento, pues *ir con* [*syniénaí*] significa que el alma acompaña a las cosas en su marcha. *Sabiduría* [*sophía*], a su vez, expresa un contacto con el movimiento. Se trata de un nombre bastante oscuro y de forma marcadamente extranjera. Pero, es preciso partir de los poetas y recordar que en muchos pasajes dicen *se lanzó* [*esythê*] a propósito de algo que comienza a avanzar rápidamente. Cierta laconio célebre se llamaba *Impetu* [*Sóos*], nombre éste que los lacedemonios dan al impulso rápido. Y es al *contacto* [*epaphê*] con este movimiento a lo que alude el c nombre *sabiduría* [*sophía*], partiendo del supuesto de que los seres están en movimiento. El nombre *bien* [*agathón*] quiere expresar lo que hay de *admirable* [*agastón*] en la naturaleza toda. En efecto, dado que los seres están en movimiento, en ellos se da tanto la rapidez como la lentitud. No todo, por lo tanto, es admirable, sino sólo una parte: *la rapidez* [*thóon*]; a esta parte *admirable* [*agastón*] se aplica esta denominación de *bien* [*agathón*]. Que el nombre *justicia* [*dikaíosýnê*] haya sido asignado a la *comprensión de lo justo* [*dikáiou sýnesis*] es cosa fácil de advertir. Lo que, en cambio, resulta difícil es explicar el nombre mismo de *justo* [*díkaion*]. La verdad es que hasta determinado punto son muchos los que están de acuerdo; pero luego surgen 413 a las discrepancias. Aquellos que entienden que el universo entero se mueve consideran que la mayor parte de él no tiene otra característica que el estar en movimiento, y que a través de este universo circula cierto elemento merced al cual llega a existir cuanto adquiere existencia. Este elemento es, además, según ellos, sutil y rápido en sumo grado, porque de otro modo, es decir, si no fuera en extremo sutil, a tal punto que nada lo puede obstruir, y rapidísimo, de modo que puede obrar respecto de las demás cosas como si éstas estuvieran inmóviles, no podría atravesar todo lo que existe. Ahora bien, como gobierna todas las cosas *circulando a través* [*diaión*] es e correcto el nombre *díkaion* que se le ha asignado, y en el que por razones de eufonía se ha agregado el sonido de la *k*. Hasta aquí, como acabo de decir son muchos

413 a los que están de acuerdo con la explicación del nombre *justo* [*dikaion*]. Yo, por mi parte, Hermógenes, como me he tomado a pecho el asunto, he alcanzado a instruirme en lecciones secretas (*en aporrotois*) sobre toda la cuestión, enterándome de que lo justo de que hablamos es además la causa, dado que causa es aquello *por lo cual* [*di'hó*] una cosa existe; y por eso, al decir de alguien, es correcto que lleve este nombre como propio. Pero, cuando, después de haber atendido a esta explicación, insisto, con todo, preguntando con toda urbanidad: ¿Qué puede ser, por lo tanto lo justo, mi buen amigo, si la cosa es así?, doy la impresión de preguntar más de la cuenta y saltar sobre la **b** zanja. Dicen que ya he aprendido bastante, y, cuando, queriendo complacerme, ensayan decir unos una cosa y otros otra, ya no se ponen de acuerdo. Así, hay quien sostiene que lo justo es el Sol, porque sólo él gobierna a los seres *recorriéndolos* [*diaión*] y *calentándolos* [*káôn*]. Pero, cuando, gozoso de pensar haber aprendido algo hermoso, repito esto mismo a otro, éste se ríe de mí al oírme y se pregunta si nada justo

c hay en el mundo cuando el sol se oculta. Al insistir yo preguntándole qué es lo que, por su parte, opina, afirma que es el fuego; lo que no es muy fácil de entender. Otro expresa que no es precisamente el fuego en sí, sino, más bien, el calor contenido en el fuego. Otro manifiesta que él se ríe de todas estas explicaciones, y que está con Anaxágoras en cuanto a la identificación de lo justo con el intelecto (*noús*). Dice, en efecto, que éste, siendo absolutamente independiente y sin mezcla alguna, todo lo ordena, recorriéndolo todo. Pues bien, a estas alturas, amigo, yo me encuentro mucho más **d** perplejo que antes de comenzar mis indagaciones sobre la naturaleza de lo justo. Pero, de todos modos, concretándonos al asunto de nuestra investigación, estas son las razones por las que, al parecer, se le ha puesto ese nombre.

H: Me das la impresión, Sócrates, de que estas cosas las has escuchado de alguien y que no las improvisas tú mismo.

S: ¿Y en el caso de los otros nombres?

H: No del todo.

S: Pues ten el oído atento; que, a lo mejor, en lo que resta pueda engañarte haciéndote pensar que no es de oídas que hablo. Después de la *justicia*, qué nos queda? Creo que no hemos considerado aún la *valentía* [*andréia*]. Pues bien, mientras resulta claro que la *injusticia* [*adikía*] es un verdadero obstáculo a lo *que recorre* [*diaión*], el nombre *valentía* [*andréia*] pone de manifiesto que es en la lucha donde la valentía ha recibido su nombre. Ahora bien, si la realidad fluye realmente, la lucha en ella no es otra cosa que la *corriente* [*rhoé*] que se opone. Y si quitamos la *d* al nombre *valentía* [*andréia*], la palabra *anréia* misma indica tal actividad. Por supuesto que resulta claro que la valentía no es la corriente opuesta a toda corriente, sino a la corriente contraria **414 a** a lo justo. Porque de otro modo no se la elogiaría. Los nombres *virilidad* [*árrhen*] y *varón* [*anér*] son en cierto modo vecinos del anterior: indican la *corriente hacia arriba* [*ánô rhoé*]. *Mujer* [*gyné*], a su vez,

quiere decir *generación* [goné], a mi juicio. *Femenino* [thély] proviene, me parece, de *seno materno* [thelé]. Y *seno materno*, ¿no significa, acaso, Hermógenes, que él hace *florecer* [tethélénai] del mismo modo que el riego a las plantas?

H: Tal parece, Sócrates..

S. Por otra parte, me parece que el mismo término *florecer* [thállein] simboliza el crecimiento de los jóvenes en lo que éste tiene de rápido y repentino. Y eso, más o b menos, es lo que el autor ha reproducido en este nombre al formarlo a base de *correr* [theîn] y *saltar* [hálllesthai]. Pero, no te percatas de que, cada vez que doy con un terreno llano, me dejo como arrastrar fuera de carrera. Sin embargo, nos queda todavía una multitud de cuestiones, y serias al parecer.

H: Tienes razón.

S: Una de ellas es ver qué quiere decir *arte* [tékhne].

H: Exacto.

c S: Si se suprime la *t* y se intercala una *o* entre la *kh* y la *n*, y otra entre la *n* y la *é* ¿no expresa este nombre la *posesión de la inteligencia* [héxis nou]?

H: Muy embrollado, por cierto, Sócrates

S: Es que tú no sabes, dichoso Hermógenes, que los nombres desde su primitiva constitución hasta nuestros días han sido como sumergidos por los que deseaban infundirles énfasis y añadían o sacaban letras por razones de eufonía, retorciéndolos de todas las formas; y que idéntico efecto han tenido el propósito de embellecerlos y la acción del tiempo. Así, en *espejo* [kátoptron] ¿no te parece extraña la intercalación *d* de la *r*? Esto, creo yo, lo hacen quienes determinan la pronunciación sin preocuparse en absoluto de la verdad, al punto de que por las muchas modificaciones hechas a las formas primitivas terminan por hacer que persona alguna sea capaz de desentrañar el sentido de los nombres. Tienes el caso de la *esfinge* [sphínx]; la llaman *sphínx*, en vez de *phix*; y lo mismo ocurre con muchos otros nombres.

H: Tienes razón, Sócrates.

S: Pero si se permite que cada uno añada o quite a los nombres lo que quiera, el trabajo resultará harto fácil y cualquier nombre podrá adaptarse a cualquier objeto.

H: Lo que dices es cierto

e S: Claro que lo es. Pero tú, como sabio presidente, debes, a mi juicio, cuidar que no nos salgamos de lo mesurado y verosímil.

H: Eso quisiera yo.

415 a *S*: Y yo comparto tu deseo, Hermógenes. Pero, no seas demasiado puntilloso, mi amigo, no sea que apagues mi ardor; porque, una vez que, después del nombre *arte* [tékhne], hayamos examinado *actividad industriosa* [mékhané], habré llegado al punto culminante de mi exposición. Este término indica, en mi opinión, el hecho de *obtener un resultado* [ánein] amplio; como que *longitud* [mékos] significa más o menos lo mismo que *en gran cantidad*. Y así, de ambas palabras: *longitud* [mékos] y *obtener un resultado* [ánein] se ha formado el nombre *actividad industriosa* [mékhané]. Pero, como acabo de decir, es preciso que lleguemos a la culminación de nuestro asunto: hemos, en efecto, de averiguar qué quieren decir los nombres *virtud* [areté] y *vicio* [kakía] **b**. Uno de ellos no me resulta aún claro; el otro, en cambio me parece bastante inteligible por cuanto concuerda con todos los precedentes. En efecto, puesto que las cosas se mueven, todo lo *que va mal* [kakôs ión] será ciertamente *vicio* [kakía]. Y cuando este *mal movimiento* [kakôs iénaí] hacia las cosas tiene lugar en el alma, entonces le cabe de manera especial la denominación de *vicio*, que aplicamos a todo movimiento de esta clase. Pero, la naturaleza de este movimiento defectuoso se hace patente, me parece a mí, también en la *cobardía* [deilía], cuyo nombre hemos pasado por alto hasta ahora en nuestro examen, no obstante que hubiera sido menester **c** examinarlo a continuación de *valentía* [andréia]. Por otra parte, son muchos los otros nombres que creo hemos pasado por alto también. Lo cierto es que *cobardía* [deilía] expresa que se trata de una *fuerte atadura* [desmós] del alma. El término *demasiado* [lían] expresa una determinada fuerza; de modo que *cobardía* [deilía] sería una *atadura fuerte* [desmós lían], la mayor, del alma. Constituye, ciertamente, un mal, lo mismo que la *perplejidad* [aporía] y todo, al parecer, lo que sea un obstáculo para el movimiento y el *avance* [poréusthai]. Tal es, pues, lo que significa, al parecer, *ir mal* [kakôs iénaí]: el avanzar con embarazo y dificultad; lo cual, cuando tiene lugar en el alma, la llena de *vicio* [kakía]. Si el nombre *vicio* alude a tales cosas, *virtud* [areté] será, seguramente, lo contrario de ello, significando, ante todo, *fácil marcha* **d** [euporía], y luego el perpetuamente libre curso del alma buena, de manera que le ha cabido como denominación a lo que *fluye siempre* [aéi rhéon] sin embarazo ni impedimento. Lo correcto es llamarlo *aeirhéitê*; aunque bien puede ser que lo que el autor quiere expresar es la idea de *preferible* [haireté], para significar que este modo de ser es el *más apetecible* [hairétotaté] de todos. Con todo ha habido una contracción y se dice *areté*. Quizá dirás de nuevo que invento; pero, yo te aseguro que, si el nombre **e** *vicio* [kakía], a que me referí antes, es correcto, este nombre *virtud* [areté] también lo es.

416 a *H*: ¿Y qué puede significar el nombre *mal* [kakón], al que has echado mano para explicar muchos de los anteriores?

S: ¡Por Zeus!, que me parece extraño y difícil de explicar. Aplicaré por lo tanto también a este aquel recurso.

H: ¿Qué recurso?

S.: Decir que también este nombre es de origen extranjero.

H.: Y probablemente estés en lo cierto. Pero, si te parece bien, dejemos estos nombres y tratemos de ver cómo se explican *hermoso* [*kalón*] y *feo* [*aiskhrón*].

b *S.* Pues bien, *feo* [*aiskhrón*] es, entiendo yo, otro nombre de significado claro, pues también él se ajusta a lo señalado precedentemente. Me parece, en efecto, que el que puso los nombres no perdió ocasión de fustigar a lo que obstaculiza e impide la marcha. Y en este caso a lo *que detiene siempre el curso* [*aéi ískhon tón rhoûn*], le asignó el nombre de *aeiskhorhoûn*, que actualmente por contracción se pronuncia *aiskhrón*

H.: ¿Y *hermoso* [*kalón*]?

S.: Este es más difícil de interpretar. La forma actual, con todo, se debe exclusivamente a razones de buen sonido, y la cantidad de la *o* aparece modificada.

H.: ¿Cómo es eso?

S.: Este nombre es, al parecer, una manera de designar a la razón (*diánoia*).

H.: ¿Cómo dices?

c *S.* Veamos, ¿cuál piensas tú personalmente que es la causa del nombre aplicado a cada uno de los seres? ¿No es verdad que es lo que establece los nombres?

H.: Absolutamente cierto.

S.: ¿Y no será una razón o de los dioses o de los hombres o de ambos conjuntamente?

H.: Sí.

S.: Y lo *que ha dado nombre* [*kalésan*] y lo *que da nombre* [*kaloûn*] a las cosas, ¿no es, por lo tanto, esa misma razón precisamente?

H.: Evidentemente.

S. Y además, ¿no es digno de elogio cuanto el intelecto (*noûs*) y la razón (*diánoia*) producen, y vituperable lo que ellos no producen?

H.: Por cierto.

d *S.*: Ahora bien, ¿el arte medicinal produce medicinas, y el arte arquitectónico construcciones? ¿O cómo lo entiendes tú?

H.: Yo, de la misma manera.

S.: ¿Y lo bello, en consecuencia, producirá cosas bellas?

H.: Por fuerza.

S.: ¿Y eso, decimos, es precisamente la razón?

H. Exactamente.

S. Luego, esta denominación de *hermoso* [*kalón*] corresponde con justicia a la inteligencia, cuyas obras acogemos con complacencia sosteniendo que son hermosas.

H. Es evidente.

e *S.*: ¿Qué otros nombres de esta clase nos faltan todavía?

H.: Los relacionados con lo bueno y lo bello, es decir *ventajoso*, provechoso, **417 a**, útil, lucrativo y sus contrarios.

S.: La explicación de *ventajoso* [*symphéron*] desde ya puedes hallarla tú mismo con sólo repasar las consideraciones precedentes. Parece, en efecto, que fuera hermano de la ciencia, puesto que no otra cosa sino el *movimiento* [*phorá*] del alma a la par de las cosas es lo que pone de manifiesto; siendo claro que los efectos de tal movimiento han recibido sus nombres *symphéron* y *sýmphoron* del hecho de *moverse simultánea y circularmente* [*symperiphéresthai*].

H.: Así parece.

S.: A su vez, *lucrativo* [*kerdaléon*] viene de *ganancia* [*kérdos*]; y si en *kérdos* **b** sustituimos la *d* por una *n* aparece claramente su significado, que no es otro que lo bueno, aunque bajo otro nombre. Lo bueno, en efecto, *se mezcla* [*keránnytai*] con todas las otras cosas atravesándolas, y esta propiedad es la que se ha señalado al establecerse este nombre. Sólo que, introduciéndose una *d* en vez de la *n* se pronunció *kérdos*.

H.: ¿Y *provechoso* [*lysiteloûn*], cómo se explica? .

S. No me parece, Hermógenes, que deba entenderse en el sentido con que lo emplean los tenderos cuando sacan provecho de sus inversiones; no es eso, a mi parecer, lo que significa *provechoso* [*lysiteloûn*]; su sentido es que, siendo el más rápido **c** de los elementos del ser, no permite que las cosas se detengan ni que el impulso del movimiento llegue a su fin inmovilizándose y cesando; y que permanentemente favorece su libre curso cada vez que dicho movimiento tiende a llegar a su término, tornándolo así incesante y eterno. En este sentido, entiendo yo, se le ha dado a lo bueno el calificativo de *provechoso* [*lysiteloûn*]; porque se dice *provechoso* a lo que *libera del fin* [*lýon tó télos*] al movimiento. El nombre *útil* [*ôphélimon*] es extranjero. Homero lo emplea en muchos pasajes bajo la forma *ophéllein* [aumentar] término que expresa acrecentamiento y creación.

d *H.*: Y con los contrarios de estos nombres, ¿qué haremos?

S.: No me parece que valga la pena ocuparnos de los que son simples negaciones de aquellos.

H.: ¿A cuáles te refieres?

S.: A *desventajoso* [asýmpheron], *inútil* [anophelés], *no provechoso* [alysitelés] y *no lucrativo* [akerdés].

H.: Tienes razón.

S.: En cambio, sí vale la pena detenerse en *dañoso* [blaberón] y *perjudicial* [zêmiôdes].

H. Sí.

S.: *Dañoso* [blaberón] designa lo *que daña el curso* [blápton tón rhoûn]; a su vez el significado de *que daña* [blápton] es *que quiere atar* [boulómenon háptein]; y decir *dañar* [háptein] es como decir *atar*, acción ésta que se censura en todos los casos. En consecuencia, con toda corrección aquello *que quiere dañar el curso* [boulómenon háptein tón rhoûn] puede ser denominado *boulapterhoûn*, nombre que, embellecido se convierte en *blaberón*, según entiendo.

H.. La verdad es, Sócrates, que te salen complicados los nombres. Al pronunciar ahora esto de *boulapterhoûn*, me dabas la impresión de estar interpretando en flauta 418 a el preludio del canto a Atenea.

S.: No es mía la culpa, Hermógenes, sino de los que pusieron el nombre.

H.. Tienes razón; pero, ¿qué puede significar *perjudicial* [zêmiôdes]?

S.: ¿Que qué puede significar? Observa, Hermógenes, cómo tengo razón al decir que, añadiendo y quitando letras, alteran profundamente el significado de los nombres, al punto de que a veces, aun cuando los cambios introducidos sean pequeños, hacen que los nombres adquieran el significado contrario. Un ejemplo lo tienes en *obligatorio* [déon]. He venido a pensar en este nombre acordándome de él hace un momento a propósito de lo que quería decirte: que esta nuestra lengua de hoy día, esta hermosa lengua, ha gastado los nombres *déon* y *zêmiôdes* obscureciendo sus significados al punto de expresar lo contrario; mientras que la antigua muestra lo que uno y otro significan.

H.: ¿Qué quieres decir con esto?

S.: Te lo explicaré. Tú sabes que nuestros antepasados usaban muchísimo la *i* y la *c* *đ* sobre todo las mujeres, que conservan con mayor fidelidad la lengua primitiva. Actualmente, en vez de la *i* se emplea la *e* o la *é*, y en vez de la *d* la *z*, como si se tratase de sonidos más elegantes.

H.: ¿Cómo es la cosa?

S.: Por ejemplo: mientras hoy decimos *héméra*, los más antiguos decían unos *himéra* y otros *heméra*.

H: Es cierto.

S: Pues bien, tú sabes que sólo en su forma antigua expresa este nombre el pensamiento de su autor. Y efectivamente, como la luz surgía de las tinieblas ante los **d** hombres gozosos y *anhelantes* [*himéirontes*], la llamaron *himéra* [anhelada].

H: Eso parece.

S: Ahora, en cambio, convertido en nombre pomposo, nadie podría adivinar qué quiere decir *héméra*. No obstante eso, hay quienes opinan que el día se llama así porque torna *apacibles* [*héméra*] las cosas.

H: Yo estoy con éstos.

S: Otro caso es el *yugo* [*zygón*]. Tú sabes que los antiguos lo llamaban *dyogón*.

H: Exacto.

e *S:* Y bien, mientras la forma *zygón* no expresa nada, *dyogón*, en cambio, es el nombre correcto para los *dos* [*dýo*] animales atados para la *conducción* [*agôgê*]. Sin embargo, hoy decimos *zygón*. Y como este, hay muchísimos otros casos así.

H: Así parece.

S: Esto mismo ocurre, sin ir más lejos, con *déon* [obligatorio] Así pronunciado, significa lo contrario que todos los nombres emparentados con el bien; puesto que, no obstante ser una forma del *bien*, parece ser una *atadura* [*desmós*] y un obstáculo para el movimiento, como si fuera afín a *dañoso*.

H: En verdad parece así, Sócrates.

S: Pero no ocurrirá tal cosa si echamos mano a la forma antigua del nombre, la **419 a** que, al parecer, es mucho más correcta que la actual. Con que cambiemos la *e* por una *i*, como era antiguamente, el nombre concordará con los anteriores que se referían al bien. *Dión*, en efecto, y no *déon*, pone de manifiesto ese bien que el autor de los nombres alaba. De esta manera, no se estará contradiciendo a sí mismo; y *obligatorio* [*déon*], *útil* [*ôphélimon*], *provechoso* [*lysiteloûn*], *lucrativo* [*kerdaléon*], *bueno* [*agathón*], *conveniente* [*symphéron*] y *próspero* [*éuporon*] resultan ser la misma cosa, significando bajo formas diferentes que lo que pone orden y avanza es alabado **b** en todos los casos, y que, por el contrario, lo que retiene y ata es vituperado. Un caso ilustrativo es *dañoso* [*zêmiôdes*]; si reemplazas, de acuerdo con la antigua manera de pronunciar, la *z* por una *d*, al decir *dêmiôdes* se te aparecerá claro que el nombre está aplicado a lo *que obstaculiza la marcha* [*doûn tó ión*].

H: ¿Y cómo explicas *placer* [*hedoné*], *dolor* [*lýpê*], *deseo* [*epithymía*] y otros nombres de esta misma clase, Sócrates?

S: No me parecen nombres muy difíciles, Hermógenes. El nombre *placer* es propio, al parecer, de la acción que tiende a *la felicidad* [*hê onêsis*]. La *d* es un agregado, de modo que en vez de *hêoné* decimos *hêdoné*. **c** El *dolor* [*lýpê*] debe, al parecer, su nombre a la *disolución* [*diálysis*] física que experimenta el cuerpo cuando se halla en ese estado. La *tristeza* [*aníá*] es lo que impide el *movimiento* [*iénaí*]. La *pena* [*algédón*] es, a mi juicio, un nombre extranjero derivado de *penoso* [*algeinós*]. *Sufrimiento* [*odýnê*] ha sido formado, según parece, a partir de la *penetración* [*éndysis*] del dolor. En cuanto a *aflicción* [*akhthédón*] cualquiera puede advertir claramente que en este nombre lo que se manifiesta es la *pesadez* [*ákththos*] en el movimiento. *Alegría* [*khará*] parece ser un nombre originado en la fácil difusión **d** [*diákhyxis*] de la corriente [*rhoê*] del alma. *Agrado* [*térpsis*] viene de *agradable* [*terpnón*], y éste procede de *deslizamiento* [*hérpsis*] a través del alma, el que es comparado a un *soplo* [*pnoé*]. En realidad debería pronunciarse *hérpnoun*, pero con el tiempo ha venido a cambiarse en *terpnón*. *Regocijo* [*euphrosýnê*] no necesita explicaciones. A todo el mundo le resulta claro que debe su nombre al *moverse en buen concierto* [éu symphéresthai] el alma con respecto a las cosas. Lo justo hubiera sido **e** decir *eupherosýnê*. *Pasión* [epithymía] tampoco es un nombre difícil; se debe, evidentemente, a la fuerza *que tiende hacia el elemento irascible del alma* [epí tón thymón ioûsa], nombre este que, a su vez, procede posiblemente de la *impetuosidad* [*thýsis*] y efervescencia del alma. El *anhelo* [*hímeros*] por tratarse de la *corriente* **420 a** [*rhoûs*] que con más fuerza arrastra al alma. Como *corre con ímpetu* [*hiémenos rheí*] y *en procura* [*ephiémenos*] de las cosas, y de esa manera, con la impetuosidad de su curso, la arrastra irresistiblemente, en consideración a todo este poder ha sido llamada *anhelo* [*hímeros*]. En cuanto al *deseo de lo ausente* [*póthos*], su nombre indica que no es deseo de cosas presentes sino de lo que se halla *en algún otro lado ausente* [állothi pou óntos]; de lo que resulta que se llama *deseo de lo ausente* **b** [*póthos*] a aquello que, cuando el objeto apetecido está presente se llama *anhelo* [*hímeros*], según dijimos: alejado el objeto, este mismo sentimiento se llama *póthos*. El *amor* [*érôs*], en razón de que *fluye en* [*esrheí*] el alma desde fuera, no siendo una corriente propia del que la tiene, sino introducida a través de los ojos, por este motivo antiguamente, como usábamos *o* en vez de *ô*, era llamado *ésrhos*, término derivado de *esrheîn* [fluir en]. Ahora, sin embargo, decimos *érôs*, debido al cambio de la *o* en *ô*. Pero, ¿qué propones aún para que examinemos?

H: ¿Qué piensas tú acerca de la *opinión* [*dóxa*] y de los demás nombres de esta clase?

S: La *opinión* [*dóxa*] es llamada así o por la *persecución* [*díôxis*] que lleva a cabo el alma persiguiendo saber cómo son las cosas, o por el disparo del *arco* [*tóxon*]. Esto último parece más probable. Al menos *creencia* [*óiêsis*] abona este punto de vista, **c** pues parece indicar el *impulso* [*oîsis*] del alma hacia el objeto para conocer la naturaleza de cada uno de los seres; y, análogamente, también *voluntad* [*boulê*] designa, al parecer, el *acto de arrojar* [*bolê*], mientras *querer* [*boulesthai*] y *planear* [*bouléuesthai*] significan *tender hacia*. Todos estos nombres desde *opinión* [*dóxa*] en adelante parecen ser determinadas representaciones del *lanzamiento*

[*bolé*], en tanto que, por el contrario, la *irreflexión* [*aboulía*] aparece como si fuera el fracaso, en el sentido de que no *alcanza* [*balón*] ni obtiene lo que perseguía, lo que quería, lo que planeaba y lo tenía por meta.

d *H:* Me parece, Sócrates, que tus explicaciones están resultando por demás prolijas.

S: Es que mi divina inspiración va llegando ya a su fin. Con todo, quiero aún explicar el nombre *necesidad* [*anánke*] pues le corresponde después de los anteriores, y *voluntario* [*hekóusion*]. En cuanto a *voluntario* [*hekóusion*], lo que, seguramente, expresa es lo *que cede* [*eíkon*] y no se opone; pero, como digo, *que cede a lo que avanza* [*eíkon tói iónti*] de conformidad con la voluntad. Lo *forzoso* [*anankaion*] y resistente, como que tiene lugar contra la voluntad, pertenece, en cambio, a la *e* esfera del error y la ignorancia. Aseméjase a la travesía por los *barrancos* [*ánkê*], que, siendo difíciles de atravesar, escabrosos y cubiertos de malezas, entorpecen la marcha. Por eso, probablemente, ante su semejanza con el trayecto a través del barranco, ha recibido el nombre de *forzoso* [*anankaíon*]. Pero, mientras la fuerza nos dure, no la dejemos escapar. Tú tampoco aflojes y haz preguntas.

421 a *H:* Te preguntaré los nombres más importantes y hermosos: *verdad* [*alétheia*], *falsedad* [*pseudos*], entidad [*ón*] y este mismo sobre el que versa nuestra conversación de hoy: *nombre* [*ónoma*], ¿por qué se llama así?

S: ¿Hay algo a lo que llamas ir *en procura de* [*máiesthai*]?

H: Sí, el buscar.

S: Pues bien, *nombre* [*ónoma*] parece ser una denominación resultante de una locución que expresa que el *nombre* [*ónoma*] es la entidad [*ón*] hacia la e se dirige la búsqueda. Esto lo puedes reconocer mejor en aquello que llamamos *nombrable* [*onomastón*]: porque aquí la expresión resulta clara: se trata del *ser sobre el que versa una indagación* [*ón hoû másma*]. *Verdad* [*alétheia*] parece ser, al igual que los otros, un nombre compuesto. Es, en efecto, el divino movimiento del ser lo que parece haber sido designado mediante esa locución, *alétheia*, como si se tratara de una divina trayectoria [*álê théia*]. La *falsedad* [*pseûdos*] es lo contrario del movimiento. De nuevo se presentan las invectivas contra lo que está detenido y obligado a permanecer en reposo. Este nombre tiene analogías con los *que están dormidos* [*héudontes*]. La *ps* agregada oculta su sentido. Entidad [*ón*] y sustancias *ousía*] significan la misma cosa que *verdadero* [*aléthés*] c si se les restituye la *i*. Entidad [*ón*] significa *que va* [*ión*], en tanto que *no ser* [*ouk ón*], como lo indica el nombre que le dan algunos, significa *que no va* [*ouk ión*].

H: Indudablemente estos nombres los has analizado sin amilanarte, Sócrates. Pero, si te preguntaran en qué reside la rectitud de los siguientes nombres: *que va* [*ión*], *que fluye* [*rhéon*], *que ata* [*doûn*]...?

S: ¿Qué les responderíamos, quieres decir?, ¿No es eso?

H: Exactamente.

S: Pues bien, hace un momento hemos postulado una manera de que nuestra respuesta tenga visos de estar bien fundada.

H: ¿Cuál es?

S: Decir de un nombre que no conocemos que es bárbaro. Tal vez en todos estos **d** nombres no se dé realmente esa circunstancia; como puede ser que la imposibilidad de desentrañarles el sentido se deba a su antigüedad, si se trata de nombres primitivos. Porque nada tiene de extraño que, a fuerza de retorcer los nombres de todas las maneras posibles, resulte que la lengua antigua en nada difiera de la lengua bárbara actual.

H: No está fuera de razón lo que dices.

S: Es que me ciño a lo razonable. Con todo, creo que en el debate las excusas están de más; lo que hemos de hacer es ponernos a examinar a fondo las cosas. Reflexionemos, entonces. Si alguien preguntara por aquellas locuciones necesarias para **e** expresar el nombre, y acto seguido inquiriera sobre las partes de las que se componen esas locuciones, y prolongara sin término sus preguntas en el mismo sentido, ¿no es cierto que forzosamente el que responde acabará por negarse a hacerlo?

H: Eso creo yo

422 a *S:* ¿Y en qué momento el que desiste tendrá pleno derecho a poner fin a sus respuestas?, ¿No es cierto que cuando llegue a aquellos nombres que son como los elementos de los otros enunciados y nombres? Porque, si son tales, a éstos ya no les es dado aparecer como compuestos de otros nombres. Por ejemplo, a propósito del nombre *bueno* [*agathón*] decíamos hace un momento que era la síntesis de *admirable* [*agastón*] y *rápido* [*thoón*]. Quizá podríamos decir que *rápido* está compuesto de otros nombres, **b** y que éstos, a su vez, están constituidos por otros. Pero, si en determinado momento hallamos aquello que no esté formado por otros nombres, con todo derecho podemos afirmar que estamos ya ante un elemento y que no tenemos por qué referirlo a otros nombres.

H: Creo que estás en lo cierto.

S: Pues bien, los nombres por los que acabas tú de preguntarme, ¿son, precisamente, elementos, y es preciso recurrir a otro método para averiguar en qué consiste su rectitud?

H: Es probable.

S: Por cierto que es probable, Hermógenes. De cualquier manera, todos los **c** nombres ya considerados se descomponen en éstos. Si la cosa es así, y tal como lo

creo yo, ámate y examina conmigo; no sea que diga desatinos al referirme a cuál debe ser la rectitud de los nombres primitivos.

H: No tienes sino que hablar. Yo, por mi parte te acompañaré en la indagación en la medida de mis fuerzas.

S: Bien; creo que estarás de acuerdo conmigo de que no hay más que una rectitud de los nombres, ya se trate de nombres primitivos, ya de derivados; y que, en cuanto nombres, no existe diferencia alguna de unos a otros.

H: Completamente.

d *S:* Ahora bien, por otra parte, la rectitud de los nombres que hasta ahora llevamos considerados tendía a identificarse con su capacidad para poner de manifiesto la naturaleza de los seres.

H: Exacto.

S: Esta característica, por lo tanto, deben tenerla en el mismo grado tanto los nombres primitivos como los derivados, puesto que unos y otros son nombres,

H. Ciertamente.

S: Pero, los derivados deben a los primitivos, la posibilidad de lograr ese efecto.

H: Así parece.

S: Pero, y lo nombres primitivos, los que no se apoyan en otros, ¿de qué manera, pues han de ser verdaderos nombres, nos harán ver la naturaleza de los seres con la e mayor claridad posible? Respóndeme a la siguiente pregunta: Si no tuviéramos ni voz ni lengua, y quisiéramos darnos a conocer los objetos unos a otros, ¿no es verdad que, como hacen actualmente los mudos, intentaríamos indicarlos con las manos, con la cabeza o con alguna otra parte del cuerpo?

H: Pues, ¿cómo podría ser de otro modo?

423 a *S:* Entiendo yo que, si quisiéramos indicar lo alto o lo liviano, levantaríamosla mano hacia el cielo imitando así la naturaleza de la cosa; si se tratara de lo bajo y lo pesado, la bajaríamos hacia el suelo; y, si quisiéramos significar un caballo en plena carrera o algún otro animal, tú sabes que los imitaríamos con nuestro cuerpo y nuestras actitudes en la medida de lo posible.

H: Por fuerza tiene que ser como tú dices, entiendo yo.

b *S:* Siendo así, es mi opinión que al imitar aquello que deseaba manifestar, el cuerpo, como es natural, se convertiría en lo que imita a lo que quería manifestar.

H: Así es.

S: Ahora bien; puesto que en nuestro caso es con la voz, la lengua y la boca como queremos mostrar, ¿no es cierto que tendremos la manifestación de cada cosa que nos brindan éstas, cuando mediante ellas se imite algún objeto, cualquiera sea?

H: Pienso que es así, necesariamente.

S: Por lo tanto, el nombre es, al parecer, una imitación mediante la voz de lo que es imitado, y nombra quien imita con la voz cada vez que imita.

H: eso creo yo.

c *S:* Sin embargo, a mí, por Zeus, no me parece aún satisfactoria tal explicación.

H: ¿Por qué?

S: Porque nos veríamos obligados a admitir que los que imitan a las ovejas, a los gallos y a los demás animales nombran a los imitados.

H: Tienes razón

S: ¿Crees, entonces, que esto es correcto?

H: No me parece. Pero, ¿qué clase de imitación podrá ser el nombre, Sócrates?

S: Ante todo, un nombre no será, entiendo yo, la imitación consistente en **d** imitar los hechos tal como lo hacemos con la música; no obstante que también en el caso de la música es con la voz con lo que imitamos. En segundo lugar, tampoco me parece que demos nombre si lo que imitamos es lo mismo que imita la música. Me explicaré: los hechos ¿tienen cada uno un sonido y una figura, y muchos de ellos también color?

H: Por cierto que sí.

S. Es razonable, pues, pensar que, si se imitan tales propiedades estas imitaciones nada tienen que ver con la técnica de nombrar. Una de esas imitaciones constituye la música y otra la pintura. ¿No es así?

H: Así es.

e *S:* ¿Y qué dices de esto? ¿No te parece que cada cosa, así como tiene el color y las demás propiedades que mencionábamos hace un momento, tiene también una esencia? Y, desde luego, el mismo color y la voz misma ¿no poseen cada uno una esencia, y otro tanto le ocurre a todas las otras cosas que merecen el común calificativo de «ser» (*eînai*)?

H: eso creo yo.

S: Y ¿qué? En caso de poderse imitar mediante letras y sílabas eso mismo, vale decir, la sustancia de cada hecho, ¿no es cierto que consistirá en mostrar lo que es cada cosa? ¿O no?

424 a *H:* Con toda seguridad.

S: ¿Y cómo llamarías al que fuera capaz de hacer esto? Así como de los anteriores imitadores a uno lo llamabas músico, al otro pintor, ¿cómo llamarías a este?

H: Aquí está, me parece a mí, lo que veníamos buscando hace rato, Sócrates: este será el que pone nombres.

S: Pues, si esto es cierto, ha llegado, al parecer, el momento de indagar sobre aquellos nombres por los que tú preguntabas: *corriente* [*rhoé*], *ir* [*iénai*] e *impedimento* **b** [*skhésis*]; si capta algo de lo que es con las letras y las sílabas, de manera que imiten la sustancia o no.

H: Perfectamente.

S: Bien; veamos, entonces, si estos son los nombres primitivos o hay todavía otros muchos.

H: Por mi parte, creo que hay otros además.

S: Y es probable que así sea. Pero, ¿cuál será la manera de determinar a partir de dónde comienza a imitar el imitador? ¿No es verdad que, pues se trata de imitar la **c** sustancia mediante sílabas y letras, lo más acertado es separar, ante todo, estos elementos; tal como hacen los que se ocupan de los ritmos, que comienzan por distinguir los valores de los elementos, luego los de las sílabas y sólo entonces, y no antes, se abocan al estudio de los ritmos?

H: Sí.

S: ¿Y no debemos, de la misma manera, distinguir nosotros primeramente las vocales; luego separar por especies entre las otras letras, las mudas o átonas, nombres que les dan los especialistas en la materia, y las que no son ni vocales ni mudas; y, **d** dentro de las mismas vocales, señalar las diferentes especies? Y, concluidas estas distinciones, es preciso averiguar respecto de todos los seres a los que se ha de asignar nombres si hay, como en el caso de las letras, categorías en las que se agrupan todos ellos, y a base de las cuales sea posible reconocerlos, a su vez, a ellos mismos, y reconocer si entre ellos existen especies de la misma manera que en las letras. Una vez que hayamos examinado a fondo cada una de estas cuestiones, estaremos en condiciones de atribuir a cada letra según la semejanza, ya sea que debamos atribuir una sola a un objeto, ya sea que debamos combinar más de una para un objeto único, como **e** los pintores. Ellos cuando quieren imitar algo, ponen unas veces un sólo color púrpura; otras, otro cualquiera, y a veces mezclan varios, como cuando preparan un tono de carne o algún otro semejante, conforme,

entiendo yo, al color particular que parece exigir cada retrato. Del mismo modo, también nosotros aplicaremos las letras a las cosas, o a una cosa la única letra que sea necesaria, o varias juntas formando lo que llamamos sílabas **425 a** para componer los nombres y los verbos. Y en una nueva etapa, con los nombres y verbos compondremos un todo, grande ya y hermoso, es decir, forjaremos, de la misma manera que antes la pintura mediante el arte pictórico, ahora el discurso mediante la onomástica, la retórica o el arte que sea. Pero, más bien, no nosotros, que me he dejado arrastrar por el curso de mi exposición; sino los antiguos, quienes formaron el lenguaje tal cual se encuentra hoy día. Lo que a nosotros nos cabe, si **b** aprendemos a examinar con habilidad todos estos problemas, es ver, una vez practicado dicho examen, si los nombres, tanto los primitivos como los más recientes, están o no formados como corresponde. Proceder en otro orden, será defectuoso y no conforme al método, querido Hermógenes.

H: Por Zeus, Sócrates, bien puede ser.

S: ¿Y qué? ¿Confías en que serías capaz de hacer en esa forma tales distinciones? Porque, en lo que a mí hace, no creo.

H: Pues yo, ni remotamente.

S: ¿Desistiremos, entonces, o quieres que lo intentemos hasta donde podamos, aunque no sea mucho lo que estemos en condiciones de averiguar? Hace poco **c** previnimos a los dioses de que, ignorantes, como somos, de la verdad, nuestras explicaciones se reducían a conjeturas sobre las opiniones de los hombres acerca de ellos. ¿Debemos, del mismo modo, iniciar nuestra tarea diciéndonos a nosotros mismos que, en caso de tener que hacer tales distinciones, o nosotros u otro cualquiera, habría que proceder de la manera indicada, pero que en las presentes circunstancias será como dice el proverbio, en la medida de nuestras fuerzas, como habremos de abocarnos al asunto? ¿Te parece así la cosa? ¿O cuál es tu opinión?

H: Estoy completamente de acuerdo.

d *S:* Parecerá cosa, a mi ver, de risa, Hermógenes, que sea mediante letras y sílabas como los hechos imitados se pongan de manifiesto. Pero no hay más remedio, ya que no tenemos nada mejor que esto como punto de referencia en lo concerniente a la verdad de los nombres primitivos; a no ser que, así como los autores de tragedias, cada vez que se ven en apuros, se refugian en las máquinas elevando dioses por los aires, prefieras que salgamos del paso diciendo, de modo semejante, que fueron dioses quienes establecieron los nombres primitivos y que en ello estriba su rectitud. ¿Será, acaso, **c** ésta la mejor explicación también para nosotros? ¿O más bien, diremos que tales nombres los hemos recibido de algunos bárbaros y que los bárbaros son más antiguos que nosotros? ¿O que, como los nombres bárbaros, estos tampoco pueden investigarse **426 a** a causa de su antigüedad? Porque todas estas son escapatorias, y muy ingeniosas, para quien no tenga intención alguna de dar razones sobre la rectitud de los nombres primitivos.

Sin embargo, en la medida en que se ignore en qué consiste la rectitud de los nombres primitivos, será igualmente imposible que se conozca la de los derivados, como que estos forzosamente se demuestran mediante aquellos, de los que nada se sabe. Es evidente, en cambio, que quien se proclame competente respecto de los nombres derivados debe estar en condiciones de demostrar de la **b** manera más acabada y clara lo concerniente a los primitivos, o bien convencerse de que respecto de los derivados no habrá de decir en adelante sino sandeces. ¿O tú opinas distinto?

H: Ni remotamente, Sócrates

S: Tengo la impresión de que lo que tengo percibido sobre los nombres primitivos es sumamente arriesgado y digno de risa. Si lo deseas te los haré conocer; pero si, por tu parte, puedes sacar de algún lado una explicación mejor, trata también de ponerme al tanto.

H: Eso haré; pero habla sin miedo.

c *S:* Empecemos por la letra *r*. A mí me parece que es como el instrumento para representar toda suerte de movimientos. No hemos dicho por qué razón el movimiento [*kínêsis*] lleva ese nombre; pero es evidente que quiere decir *ida* [*íesis*]; antiguamente, en efecto, no empleábamos *ê* sino *e*. La parte inicial viene de *kíein*, palabra extraña al ático, equivalente a *iénai* [ir]. Si buscáramos al antiguo nombre acorde con nuestra lengua, la denominación sería *íesis*; pero actualmente se dice *kínêsis*, por efecto del **d** *kíein* extranjero, del cambio de *e* en *ê* y del agregado de la *n*. *Reposo* [*stásis*] tiende a expresar la negación del movimiento; pero del deseo de embellecerlo ha resultado la forma *stásis*. Pues bien, como digo, la letra *r* pareció al que asignaba los nombres un instrumento adecuado para reproducir el movimiento y aplicable para imitar el curso de las cosas. Al menos, son muchos los casos en que la empleó para expresarlo. Sin ir más lejos, en la misma palabra *fluir* [*rhein*], y en *flujo* [*rhoê*], luego en

e temblor [*trómos*] y en *correr* [*trekhein*], a los que se suman verbos tales como *chocar* [*krouéin*], *triturar* [*thraúein*], *desgarrar* [*eréikein*], *destrozar* [*thréptein*], *despedazar* [*hermatízein*], *hacer girar* [*rhyμβein*]. A todos estos nombres los hace expresivos en alto grado merced a la *r*. Veía, me supongo yo, que en esta letra la lengua se detiene muy poco y se agita al máximo. Por eso, a mi parecer, ha sacado partido de ella en esos nombres. De la *i* se ha servido para las cosas ligeras, las que son **427 a** particularmente aptas para atravesarlo todo. Así, mediante esta letra reproduce el acto de *ir* [*iénai*] y el de *lanzarse* [*híesthai*]; del mismo modo que por medio de la *ph*, la *ps*, la *s* y la *z*, por tratarse de letras con aspiración, imita las cosas que tienen esas características, incluyéndolas en los nombres que les asigna; por ejemplo en *frío* [*psykhrón*], *caliente* [*zéon*], *agitarse* [*zéiesthai*] y, en general, en la *agitación* [*seismós*]. Y, cuando la imitación se refiere a lo *relativo al viento* [*physodes*], en todas partes el que establece los nombres parece usar normalmente letras de este tipo. **b** Parece, por otra parte, que consideró apropiada la compresión de la lengua que implica la *d*, y el apoyo sobre aquélla característico de la *t*, para la

imitación de la *atadura* [*desmós*] y la *detención* [stásis]. Y, observando que la lengua se desliza de un modo particular al pronunciar la *l*, ha reproducido esa impresión en *liso* [*leíon*], en el mismo

término *deslizarse* [*olisthánein*], en *untuoso* [*liparón*], *viscoso* [*kollôdes*] y todos los otros nombres de esta clase. Como la *g* tiene la virtud de detener el deslizamiento de la lengua, con ella ha imitado lo *adherente* [*glískhron*], *dulce* [*glyký*], *pegajoso* [*gloiôdes*]. **c** Por otra parte, percibiendo el sonido de cosa interna propio de la *n*, creó los nombres *dentro* [*éndon*] e *interior* [*entós*] seguro de que mediante las letras reproducía los hechos. La *a* la asignó a *grande* [*méga*], y la *é* a *longitud* [*mêkos*]; y necesitando la *o* para expresar la *redondez* [*gongýlon*] la incluyó como elemento predominante en la constitución de este nombre. Y del mismo modo parece el legislador haber reducido a letras y sílabas las restantes nociones, creando así un signo y un nombre para cada uno de los seres; y haber compuesto en adelante los restantes a base de aquéllos por imitación con esos mismos elementos. En eso me parece consistir la rectitud de los **d** nombres, Hermógenes; a no ser que Crátilo, aquí presente, tenga otra cosa que decir.

H: La verdad es que, como decía al principio, no son pocos los apuros en que me pone frecuentemente Crátilo, Sócrates. Asegura que existe una rectitud de los nombres, pero no especifica con claridad en qué consiste; de suerte que no puedo saber si es de propósito o sin proponérselo que habla tan imprecisamente cada vez que se refiere a **e** estos asuntos. Pues bien, Crátilo, ésta es la ocasión de que digas, en presencia de Sócrates, si apruebas sus puntos de vista o tienes algo mejor que proponer. Y, si lo tienes, no dejes de decirlo, que de ese modo o te instruirás oyendo a Sócrates o nos instruirás tú a ambos.

C: ¿Y qué, Hermógenes? ¿Piensas tú que es cosa fácil aprender y enseñar con tanto apremio un asunto, cualquiera sea; y más tratándose de uno que parece de los más importantes?

428 a *H*: No digo eso, por Zeus; pero me parece que está en lo justo Hesíodo cuando dice que acopiar, aunque sea poco a poco, es de provecho. Por lo tanto, si puedes aportar algo más, por poco que sea, no te echés atrás. Ten esa atención con Sócrates, aquí presente, y también, como es justo, conmigo.

S: A decir verdad, yo, por mi parte, nada puedo asegurar respecto de lo que llevo dicho, Crátilo; simplemente he examinado el asunto en compañía de Hermógenes de la manera que me parecía bien; de modo que, si tienes algo mejor, ámate y habla con la **b** seguridad de que yo lo acogeré. Y no me asombraría de que tuvieras tú algo de más peso que decir al respecto, pues tengo la impresión de que has estudiado estos problemas privadamente y además recibido lecciones de otros sobre los mismos. Por lo cual, si tienes algo mejor que exponer, inscríbeme también a mí como uno de tus discípulos en lo referente a la rectitud de los nombres.

C: Es cierto, Sócrates, que, como tú dices, me he ocupado de lo que a estos **c** asuntos se refiere, y que, a lo mejor, te podría tomar por discípulo. Pero, me temo que resulte todo lo contrario; porque me viene el deseo de repetirte la respuesta de Aquiles, aquella que éste dirige a Áyax en Las Súplicas, y que dice así: “Divino Áyax, hijo de Telamón, rey de pueblos, en todo me has parecido haber hablado de corazón”. También a mí, Sócrates, tus inspiradas explicaciones me han resultado acordes con mi pensamiento, ya debas tu inspiración a Eutifrón, ya a alguna otra Musa que habite hace mucho en ti sin que lo hayas advertido.

d *S:* Mi buen Crátilo, también yo estoy asombrado hace tiempo de mi sabiduría y me cuesta creer en ella. Por lo tanto, me parece conveniente volver a examinar mis conclusiones. Porque nada hay más lamentable que el engañarse a sí mismo. ¿Cómo no va a ser terrible, en efecto, si el que lo quiere engañar a uno no se aparta un instante y permanentemente está presente? Lo que debemos hacer, en mi opinión, es volver con frecuencia sobre lo dicho anteriormente, y tratar, como dice el poeta, de mirar simultáneamente hacia adelante y hacia atrás.¹⁰⁰ Echemos, por lo tanto, una mirada **e** sobre lo que llevamos dicho. Según nosotros, la rectitud de un nombre es la que indica cómo es el hecho. ¿Hemos de ratificar como satisfactoria esa formulación?

C: A mí me parece perfecta, Sócrates.

S: Luego, ¿es para enseñar que se emplean los nombres?

C: Con toda seguridad.

S. ¿Debemos, entonces, reconocer que la enseñanza es un arte y que ésta tiene sus artesanos?

C: Sin duda alguna.

S: ¿Quiénes son éstos?

429 a *C:* Los que tú dijiste al principio: los legisladores.

S: Siendo así, ¿hemos de dar por sentado que existe este arte entre los hombres tal como existen las otras, o no? Lo que quiero decir es lo siguiente: entre los pintores hay unos inferiores y otros superiores, ¿verdad?

C: Sin duda.

S: ¿Y no es cierto que al producir sus obras, vale decir, las pinturas de vivientes, los mejores las hacen más bellas, y los otros de inferior calidad? ¿Y no ocurre otro tanto con los constructores: las casas que unos construyen son más hermosas, y las construidas por otros más feas?

H: Así es.

b *S:* Y los legisladores, ¿no hacen unos más bellas sus obras y otros más feas?

C: Eso ya no me parece así.

S: ¿No crees, entonces, que algunas leyes son mejores y otras peores?

C: No por cierto.

S: ¿Ni tampoco, por lo visto, los nombres te parecen unos peores y mejores que otros?

C: No, ciertamente.

S: ¿Todos los nombres, entonces, están rectamente establecidos?

C: Por lo menos todos los que son nombres.

S: ¿Y que? ¿Debemos sostener, como se decía hace un rato, que a este **c** Hermógenes no le corresponde este nombre, puesto que él nada tiene que ver con la estirpe de Hermes; o que le ha correspondido, pero no es, precisamente, el correcto?

C: Yo entiendo, Sócrates, que ni siquiera le ha correspondido. Lo ha recibido aparentemente; pero, en realidad, este nombre pertenece a otro cuya naturaleza dicho nombre pone de manifiesto.

S: ¿Y ni siquiera se miente al decirse que él es Hermógenes? Porque, si no lo es, ni aún eso: decir que es Hermógenes, resulta posible, ¿verdad?¹⁰¹

C: ¿Cómo dices?

d *S:* Que resulta absolutamente imposible hablar falsamente, ¿es eso lo que quieres decir tú? Porque son multitud, mi querido Crátilo, lo contemporáneos y los antiguos sostenedores de esta teoría.

C: Así es, Sócrates. Al decir alguien lo que dice, ¿cómo puede no decir lo que es? Y hablar falsamente, ¿no consiste, precisamente, en decir lo que no es?

S: Demasiado sutil para mí y para mi edad resulta ese razonamiento, mi amigo. Con todo, dime lo siguiente: No te parece posible hablar falsamente; pero, ¿y afirmar e cosas falsas?

C: Tampoco afirmar cosas falsas.

S: ¿Ni enunciarlas, ni manifestárselas a alguien? Por ejemplo, si alguien, estando tú en el extranjero, te sale al paso y, tomándote la mano, te dice: ¡Salud, extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Esmicrión!, estas palabras, ¿las dirá él, las afirmará, las enunciará, las dirigirá a ti en esos términos, o si no a ti, a Hermógenes, o a nadie?

C: A mi entender, Sócrates, no haría sino proferir los mismos sonidos diversamente.

430 a *S*: Démonos satisfechos aún con esta respuesta. Y quien emitiera estos sonidos, ¿habría emitido sonidos verdaderos o falsos? ¿O parte de ellos verdaderos y parte falsos?. También si respondes a esto bastará.

C: Lo que yo diría de este hombre es que emite ruidos, agitándose a sí mismo inútilmente, tal como si agitara un vaso de bronce, golpeándolo.

S: Veamos si hay algún modo de ponernos de acuerdo, Crátilo. ¿Tú admitirás que una cosa es el nombre y otra aquello de lo que es nombre, ¿verdad?

C: Sí.

b *S*: ¿Y estás también de acuerdo en que el nombre es una imagen del hecho?

C: Totalmente.

S: Y a las pinturas, ¿las consideras también como otra determinada manera de imitar determinados objetos?

C: Sí.

S. Veamos, entonces; porque, a lo mejor, soy yo el que interpreta mal tu pensamiento, y quizá tú tengas razón. ¿Es posible o no distribuir una y otra clase de imitaciones, las pinturas y los nombres, y hacerlos corresponder a las cosas que ellos imitan?

e *C*: Lo es.

S: Comienza, entonces, por considerar esto: ¿es posible atribuir la imagen del varón al varón y la de la mujer a la mujer, y así en los demás casos?

C: Sin duda.

S: ¿Y lo contrario, es decir, la del varón a la mujer y la de la mujer al varón?

C: También lo es

S: ¿Y son correctas ambas formas de asignación o sólo una de ellas?

C: Una de ellas.

S: La que asigna a cada cual lo que le corresponde y es semejante, entiendo yo.

C: Eso opino.

S: Entonces, para que tú y yo, que somos amigos, no hagamos de esto una **d** contienda de palabras, acepta mi posición al respecto. Esta es la clase de distribuciones, compañero, que yo llamo correcta en ambas formas de imitación, las pinturas de vivientes y los nombres. Y en el caso de los nombres, además de recta,

verdadera. A la otra, la que consiste en la atribución y aplicación de la semejanza, la llamo no recta, y, cuando tiene lugar con nombre, falsa.

C: Cuídate, sin embargo, no sea, Sócrates, que la distribución incorrecta resulte e posible sólo en las pinturas y no en los nombres; y que, por el contrario, en éstos últimos sea siempre recta necesariamente.

S: ¿Qué quieres decir? ¿Qué diferencia hay entre ambos casos? ¿Acaso no es posible aproximarse a un hombre y decirle: “Éste es tu retrato”, mostrándole la imagen que se tenga a mano, la de él o la de una mujer, indistintamente? Por “mostrar” entiendo poner algo ante la percepción sensible de los ojos.

C: Perfectamente.

S: ¿Y qué? ¿Y no se puede ir nuevamente al encuentro de la misma persona y decirle: “Este es tu nombre”, porque un nombre sea una imitación, tal como lo es una 431 a pintura. Lo que quiero decir es esto: ¿se le podría decir. “Éste es tu nombre”, y acto seguido poner al alcance de su sentido del oído esta vez, una imitación tomada al azar; la de él, llamándolo varón; o la de la parte femenina del género humano, llamándolo mujer? ¿No crees que tal cosa es posible, y que ocurre algunas veces?

C: Me inclino a concedértelo, Sócrates; sea como tú dices.

S: Si la cosa es así, haces bien, amigo; porque no es esta ocasión de empeñarse en disputar indefinidamente sobre el asunto. En consecuencia, pues también en el caso b de los nombres es posible tal distribución, a una de las dos partes nos inclinamos a llamarla “decir la verdad”; y a la otra, “decir falsedad”. Si ello es así y resulta posible no distribuir los nombres correctamente, atribuyendo a cada cosa no el que le corresponde, sino a menudo el que no le corresponde, lo mismo se podrá hacer con los verbos. Y, si también a los verbos como a los nombres es posible aplicarlos de esa manera, por fuerza también ocurrirá otro tanto con las proposiciones, pues éstas no son, c entiendo yo sino el conjunto de aquéllos. ¿O qué dices al respecto, Cratilo?¹⁰⁴

C: Lo mismo; opino que tienes razón.

S: Si, por lo tanto, comparamos los nombres primitivos con pinturas, vemos que pasa con ellos como con los cuadros, en los que es posible aplicar todos los colores y formas apropiados, y también no poner todos sino dejar de lado algunos, y agregar otros en mayor número y más extensos. ¿No es así?

C: Así es.

S: Ahora bien, quien los aplica todos produce pinturas e imágenes hermosas; en tanto que quien añade o quita hace también él pinturas e imágenes, pero de baja calidad, ¿no es cierto?.

d C: Sí.

S: ¿Y qué pasa con el que imita la esencia de los hechos mediante las letras y las sílabas? ¿No es cierto que, conforme con el mismo razonamiento, si aplica todo lo conveniente, la imagen —es decir, el nombre— será hermosa; y si deja de lado pequeños detalles, o a veces los agrega, resultará, sí, una imagen, pero no hermosa? En otras palabras, ¿estarán algunos de los nombres bien formados y otros no?

C: Quizás.

e S: ¿Existirá, entonces, tal vez el buen autor de nombres y el malo?

C: Sí.

S: ¿Y el nombre de tal autor es, dijimos, legislador?

C: Sí.

S: Quizás, entonces, por Zeus, al igual que en las otras artes, un legislador podrá ser bueno o malo; si es que quedamos de acuerdo en lo que hemos considerado anteriormente.

C: Así es. Pero tú ves, Sócrates, que, cuando, siguiendo el arte de la gramática, **432 a** asignamos a los nombres las letras *a*, *b* y las restantes, si suprimimos, añadimos o cambiamos alguna, no nos queda escrito el nombre, ni aun incorrectamente, sino que en absoluto queda escrito, y al punto resulta otro nombre cuando experimenta alguno de dichos cambios.

S: Me temo, Cratilo, que indagando de esa manera no obramos como corresponde.

C: ¿Por qué?

S: Porque quizá eso que tú dices les suceda a las cosas que necesariamente existen o no existen conforme a determinado número, como, por ejemplo, el número diez u otro **b** cualquiera. Si le quitas o añades algo, al punto resulta otro número. Pero me temo que no sea esta la rectitud cuando se trata de la cualidad, cualquiera sea, y de la imagen en general;¹⁰⁵ sino que, por el contrario, para obtener una imagen ni siquiera sea necesario absolutamente imitar todas las características del objeto que se imagina. Observa si tengo o no razón. ¿Habría dos hechos tales como Crátilo y la imagen de Crátilo, si alguno de los dioses, además de representar tu color y tu forma, como hacen los pintores, fabricase además todas tus partes interiores, tales como ellas son, y las **c** dotase de las mismas condiciones de blandura y calor, infundiéndoles el movimiento, el alma y el pensamiento tal como se dan en ti; en una palabra, si junto a ti se presentara un duplicado exacto de todo cuanto eres? ¿Serán en tal caso, Crátilo y la imagen de Crátilo o dos Crátilos?

C: Dos Crátilos, me parece a mí, Sócrates.

S. ¿Ves, entonces, amigo, que es preciso buscar otro tipo de rectitud para el caso de la imagen y de lo que ahora nos ocupaba, y no pretender que, si se añade o quita un **d** detalle, la imagen ya no es la misma? ¿O no percibes cuán lejos están las imágenes de poseer los mismos elementos que las que son imágenes?

C: Sí.

S: La verdad es que serían graciosas, Crátilo, las consecuencias que los nombres traerían aparejadas para las cosas, si estuvieran hechos a total semejanza con dichas cosas. Porque todo sería doble, y no podrías señalar cuál de los dos es la cosa misma y cuál su nombre.

C: Tienes razón.

S: Entonces, admite resueltamente, mi ilustre amigo, que también el nombre **e** unas veces está bien puesto y otras no; y no pongas como condición el que tenga todas las letras al punto de ser exactamente igual a la cosa nombrada; antes, admite que se añada también alguna letra no apropiada. Y, si lo haces con la letra, hazlo también con el nombre dentro de la proposición; y si lo admites para el nombre, admite que haya también dentro del contexto una proposición que no corresponda a las cosas; y que no será menos nombrado el hecho, siempre que quede manifiesto y dicho el modelo propio del hecho del discurso; tal como ocurría con los nombres de las letras, si es que te **433 a** acuerdas de lo que hace poco decíamos Hermógenes y yo.

C: Me acuerdo.

S: Muy bien, pues. En la medida, entonces, en que esta condición se cumpla en ellos, aunque falten algunos de los rasgos propios del hecho, éste se encontrará realmente nombrado; bien, si todos los rasgos están incluidos; mal, si sólo unos pocos. Admitamos, pues, dichoso Crátilo, que el objeto queda expresado; para que no paguemos la multa como los habitantes de Egina cuando transitan tarde de noche por el camino, y que no parezcamos de esa manera haber llegado también nosotros, en rigor **b** de verdad, más tarde de lo conveniente a los hechos. De lo contrario, trata tú de definir de alguna manera la rectitud del nombre, y no admitas conmigo que el nombre es la manifestación del hecho mediante sílabas y letras. Porque, si sostienes ambas tesis, no podrás ponerte de acuerdo contigo mismo.

C: Me parece razonable lo que dices y lo admito, Sócrates.

S: Puesto que estamos de acuerdo en esto, pasemos adelante en nuestro examen. Si el nombre, decimos, está bien establecido, es preciso que conste de las letras apropiadas, ¿verdad?

C: SÍ.

S: ¿Y las letras apropiadas son las que se asemejan a los hechos?

C. Sin duda.

S. En esas condiciones, pues, el nombre resulta bien constituido. En caso de no haber sido establecido bien, es probable que su mayor parte esté formada de letras apropiadas y semejantes, dado que es imagen; pero puede tener algo no adecuado, razón por la cual el nombre no puede ser hermoso ni bien trabajado. ¿Afirmamos tal cosa u otra distinta?

C. No vale la pena, creo yo, prolongar la controversia, Sócrates; porque, en verdad, no me agrada la afirmación de que existe un nombre, y que, sin embargo, no está bien establecido

d *S.* ¿Y no te agrada la formulación de que el nombre sea manifestación del hecho?

C. Si, por cierto.

S. ¿Y te parece bien decir es el ser de los nombres que unos están formados a base de otros anteriores, y otros son primitivos?

C. Sí.

S. Y, si los nombres primitivos han de ser manifestaciones de ciertas cosas, ¿tienes tú para que se conviertan en tales manifestaciones algún medio mejor que e hacerlos lo más semejantes posible a aquellos objetos que deben manifestar? ¿O te agrada la explicación de Hermógenes y otros muchos, según la cual los nombres son convenciones y muestran los objetos a quienes se han puesto de acuerdo y conocían los hechos de antemano? ¿y estás conforme con que la rectitud de un nombre consista en eso nomás: en una convención; y con que nada importa si se aplica tal como ahora está establecido, o si, por el contrario, se dijera “grande” a lo que actualmente tenemos por pequeño, y “pequeño” a lo que hoy llamamos grande? ¿Cuál de las dos explicaciones te agrada?

434 a *C.* En todo y por todo es mejor que una manifestación se logre mediante algo semejante y no por medio de lo primero que nos venga a las manos.

S. Dices bien. Luego, ¿no es cierto que, si el nombre habrá de ser semejante al hecho, las letras con las que los nombres primitivos han de ser compuestos, por fuerza han de ser semejantes por naturaleza a los hechos? Lo que quiero decir es esto: ¿se hubiera compuesto alguna vez la pintura de que hablábamos hace un momento, si no **b** existieran naturalmente para componer las pinturas colores semejantes a los seres que imita el arte pictórico? ¿No sería imposible?

C. Sería imposible.

S. Pues, de la misma manera, ¿podrán jamás los nombres llegar a ser semejantes a cosa alguna, si primeramente aquellos elementos de los que se componen no hubiesen poseído cierta semejanza con aquellos de los que los nombres

son imitaciones? Y esos elementos de los cuales se han de componer, ¿no son las letras?

C: Sí.

S: Pues bien; considera también tú lo que Hermógenes encaraba hace unos momentos. Veamos; ¿te parece cierto o equivocado el decir que la *r* se asemeja al impulso, al movimiento y a la dureza?

C: Me parece cierto.

S: Y a que la *l* se asemeja a lo liso, a lo suave y a las otras cualidades que mencionábamos hace un momento?

C: También.

S: ¿Y sabes que la misma cosa que nosotros llamamos *dureza* [*sklêrôtês*], los habitantes de Eritrea la denominan *sklêrôtêr*.

C: Es muy cierto

S: ¿Se parecen, entonces, a lo mismo ambas letras, la *r* y la *s*, y lo mismo se pone de manifiesto para ellos a través de la *r* final que para nosotros a través de la *s*; o en uno de los dos casos no se manifiesta?

d *C:* Lo mismo se manifiesta a nosotros y a ellos.

S: ¿Por tratarse la *r* y la *s* de dos letras semejantes, o pese a no serlo?

C: Por ser semejantes.

S: ¿Y en todos los casos son semejantes?

C: Por lo menos en tanto que muestran el impulso.

S: ¿Y también lo expresa la *l* que contiene el nombre? ¿No manifiesta lo contrario de la dureza?

C: Pues quizá su inclusión no sea correcta, Sócrates, como en los ejemplos que hace poco mencionábamos a Hermógenes y en los que quitabas y añadías letras donde era necesario; y creo que estabas en lo correcto. También en el caso presente posiblemente deba ir una *r* en vez de una *l*.

e *S:* Dices bien. ¿Pero qué? cuando ahora hablamos, ¿no aprendemos unos de otros cuando alguno dice *duro* [*sklêrós*], no te das cuenta tú de los que digo yo en este momento?

C: Me doy cuenta, pero por la costumbre, mi querido amigo.

S.: ¿Y al decir “costumbre” piensas que dices algo distinto de convención? Lo que tú entiendes por costumbre, ¿no es el hecho de que, cuando yo pronuncio este nombre, lo entiendo y tú conoces que lo entiendo? ¿No es eso lo que dices?

435 a *C.*: Sí.

S.: Luego, si, cuando pronuncio, tú conoces lo que digo, lo que recibes de mí es una manifestación, ¿verdad?

C.: Así es.

S.: Y como la *I* no tiene afinidad alguna con la *dureza* [*sklerótês*] de que hablas, se trata de un entendimiento mediante algo que no se parece, precisamente, a lo que tengo en mi pensamiento cuando la pronuncio. Si la cosa es así, ¿no significa eso que tú has hecho una convención contigo mismo y que la rectitud del nombre resulta ser para ti una convención, puesto que las letras, una vez aceptadas por la costumbre y la convención, ponen de manifiesto las cosas, tanto si se asemejan a ellas como si no se asemejan? Pero, aun cuando nada absolutamente tuviera que ver la costumbre con la *b* convención, con todo no sería la semejanza la que habría de reconocerse como manifestación, sino la costumbre, por cuanto ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como por medio de lo desemejante. Y, Crátilo, puesto que estamos de acuerdo en esto, ya que yo interpreto tu silencio como signo de asentimiento, es preciso que de alguna manera la convención y la costumbre contribuyan a la manifestación de aquello que pensamos al hablar. Porque, excelente Crátilo, si deseas tomar como ejemplo al número, ¿de dónde piensas tú que se podrán sacar nombres semejantes para aplicar a cada uno de los números en particular, como no *c* sea admitiendo que el acuerdo y la convención tienen su parte decisiva en lo que a la rectitud de los nombres se refiere? No es que a mí personalmente me desagrade que los nombres sean semejantes a los hechos en la medida de lo posible; pero, en realidad, me temo que en lo que a la rectitud de los nombres toca, esta atracción por la semejanza quizá resulte un verdadero embrollo, como dice Hermógenes, y sea necesario echar mano además a este prosaico recurso de la convención. Probablemente la más hermosa manera de hablar posible sería expresarse empleando todos o la mayor cantidad que se

d pueda de nombres semejantes, vale decir, apropiados a las cosas, y la peor, hacer lo contrario. Pero, dejemos esto, y dime todavía lo siguiente: ¿qué potencia tienen para nosotros los nombres y qué bien diremos que nos producen?

C.: Yo entiendo que el de enseñar, Sócrates; y que es perfectamente claro que quien conoce los nombres conoce también los hechos.

S. Si no me equivoco, Crátilo, lo que tú quieres decir es que quien sabe cómo es el nombre, al ser también como el hecho, sabrá además cómo es el hecho, por ser éste semejante al nombre; y que, en consecuencia, no existe más que una misma y

única arte de todas las cosas semejantes entre sí. En este sentido, creo yo, dices que quien tenga saber de los nombres tendrá saber también de los hechos.

C: Totalmente cierto lo que dices.

S: Pues bien, veamos cuál puede ser esa manera a que tú te refieres de enseñar los seres; y si existe también alguna otra manera, aunque sea inferior a aquél, o si no hay más que ése. ¿Por cuál de las dos alternativas te inclinas tú?

436 a *C:* Yo por esta última, es decir, porque no existe absolutamente otra, siendo esa la única y perfecta

S: ¿Y piensas que en el descubrimiento de los seres ocurre otro tanto, es decir, que quien ha descubierto los nombres tiene también descubiertos aquellos seres de los que son los nombres; o bien que ese modo es sólo para el aprender, en tanto que para el indagar y descubrir es preciso recurrir a otro procedimiento?

C: También la indagación y el descubrimiento deben hacerse absolutamente de la misma manera según éstos.

S: Bien; reflexionemos, entonces, Crátilo. Si alguien se guiara por los nombres en **b** la indagación de los hechos, ¿no piensas que no es pequeño el peligro de que se engañe al examinar qué quiere decir cada nombre?

C. ¿Cómo?

S: Es evidente que el que estableció los nombres primeramente, como decimos, los establecía tal como consideraba que eran los hechos. ¿No es así?

C: Sí.

S: Y entonces, si sus observaciones no eran las correctas y establecía los nombres de conformidad con ellas, ¿qué crees tú que vendremos a aprender de él si lo seguimos? ¿No crees que nos engañaremos?

C: Sin embargo, lo más probable es que no sea así, Sócrates; sino que, por el **c** contrario, necesariamente el que establecía los nombres sabía lo que hacía. En caso contrario, como ya lo dije antes, no serían nombres. Sírvate como la mejor de las pruebas de que el autor de los nombres no ha frustrado la verdad, el hecho de que jamás le hubieran resultado todos los nombres tan acordes. ¿No lo señalabas tú mismo, cuando te referías a que todos los nombres nacían según lo mismo y hacia la misma dirección?

d *S:* Pero esto, mi buen Crátilo, no constituye un argumento. Porque nada tendría de extraño si, tras un error inicial, el autor, a partir de un momento dado, hubiera acomodado forzosamente los nombres restantes a los primeros obligándolos a estar de acuerdo con ellos. El mismo caso se da a veces con las figuras geométricas, cuando, la primera resulta equivocada, aunque sea pequeña e imperceptiblemente y todas las restantes, ajustándose en adelante a aquélla

concuerdan entre sí. Es, pues, preciso que en cualquier asunto toda persona aplique el máximo discernimiento en lo que al principio se refiere para constatar si está correctamente fundamentado o no; y que, una vez examinado aquél con suficiente profundidad, el resto aparezca de conformidad con dicho punto de partida. Pero, por otra parte, no me sorprendería que los nombres e armonizaran realmente entre sí. Examinemos, pues, nuevamente los que hemos considerado. Según nuestras conclusiones, decimos que los nombres nos indican la esencia como si todo se moviera, trasladara y fluyera. ¿No crees que es así como la muestran?

437 a C: Sin duda alguna; y además, que es correcto como lo indicas.

S: Pues, retomemos entre ellos, en primer lugar, el nombre *ciencia* [epistémê], y observamos cuánto tiene de ambiguo. Parece significar que *inmoviliza* [hístêsi] nuestra alma *sobre* [epí] los hechos, y no que gira en torno a ellos; siendo, por lo tanto, más correcto pronunciar la parte inicial como lo hacemos actualmente, y no decir *pistémê* con supresión de la *e*. Luego *estable* [bébaion], que, al parecer, es imitación de *punto de apoyo* [básis] de alguna cosa y reposo, y no movimiento. Otro caso es *información* b [historía], que significa lo *que detiene la corriente* [hístêsi tón rhoun]. *Seguro* [pistón] significa de la manera más completa lo *que detiene* [histán]. A su vez, *memoria* [mnémê] resulta claro para todo el mundo que se trata de una *permanencia* en el alma, y no de un movimiento. En cuanto a *error* [hamartía] y *desgracia* [symphorá], si consideras la forma de estos nombres, resultan ser la misma cosa que *comprensión* [sýnesis], ya tratado, *ciencia* [epistémê] y todos los otros nombres relativos a cosas dignas de estimación, Además, parecen hallarse próximos a estos, *ignorancia* [amathía]

c e *incontinencia* [akolasía]. *Ignorancia* [amathía] parece ser la marcha del *que avanza a la par de Dios* [háma theoi ion], en tanto que *incontinencia* [akolasía] parece designar exactamente la acción de *seguir* [akolouthía]. Y otro tanto ocurre con nombres que, a nuestro juicio, están aplicados a las peores cosas: aparecerán quizá semejantes por completo a los que se refieren a las más elevadas. Y si uno se empeña, hallará, se me ocurre, muchos otros de los que se podría pensar, en cambio, que el que establece los nombres no significa los hechos como si estuvieran moviéndose y trasladándose, sino como si hallaran en reposo.

d C: Pero, no se te escapa, Sócrates, que en la mayoría de los casos significaban lo otro.

S: ¿Y qué con eso, Crátilo? ¿Acaso contaremos los nombres como los votos, y en eso consistirá la rectitud? ¿Estará la verdad en la parte adonde mayor número de nombres manifiesten apuntar con lo que significan?

C: No, eso no es razonable.¹⁰⁸

S: Claro que no, en modo alguno, amigo. Pero, dejemos esto aquí, y retornemos

438 a otra vez al punto de partida de esta digresión. No ha mucho, en consideraciones precedentes, si recuerdas, afirmabas que era necesario que el que ha establecido los nombres necesariamente sabía de aquéllos a los que puso. ¿Piensas todavía de ese modo o no?

C: Todavía.

S: Y sostienes, además, que el que estableció los nombres primitivos lo hacía sabiéndolo?

C: Sabiéndolo.

S: ¿Y con ayuda de qué nombres llegó a saber o descubrir los hechos, si aún no

b habían sido establecidos los nombres primitivos; y, por otra parte, afirmamos que es imposible saber y descubrir las cosas sin haber aprendido, o descubierto nosotros mismos, cómo sea la naturaleza de los nombres?

C: Creo que no te falta razón, Sócrates.

S: Y, si verdaderamente no es dable aprender los hechos sino a través de los nombres, ¿con qué fundamento diremos que aquellos los establecieron sabiéndolos, o que eran legisladores, si aún no estaba establecido ni sabían ellos nombre alguno?

c *C:* Entiendo, Sócrates, que la explicación más verdadera sobre el particular es que cierta potencia superior al hombre es la que ha puesto los nombres primitivos a los hechos; de modo que por necesidad los mismos existen rectamente.

S: Entonces, según tú, ¿ha incurrido en contradicciones consigo mismo al aplicar los nombres a las cosas aquel que estableció los nombres, no obstante tratarse de un demon o un dios? ¿O te parece que lo que hace un momento dijimos no tiene importancia?

C: Es que puede ser que una de esas dos clases de nombre no sean tales.

S: ¿Cuál de las dos, mi excelente Crátilo: la de los nombres que sugerían la idea de reposo, o la de los que aludían al movimiento? Porque, según señalamos hace un momento, la mayoría no cuenta para decidirlo.

d *C:* Por supuesto; eso no sería justo.

S: Entonces, frente a esta controversia de los nombres, de los que unos y otros reclaman como propiedad exclusiva la semejanza a la verdad, ¿de qué criterio nos valdremos para decidir; a qué recurriremos? No será, por cierto, a otros nombres distintos a estos, ya que tales nombres no existen. En cambio, es evidente que, descartados los nombres, se debe buscar algo distinto de ellos que sea capaz de mostrarnos, sin nombres, en cual de ambas categorías de nombres reside la verdad, indicándonos claramente la verdad de los seres.

e C: Creo que así es.

S: Entonces, si la cosa es así, Crátilo, es posible aprender los seres sin recurrir a los nombres, según parece.

C: Así parece.

S: ¿Y por qué otro medio esperas poder aprenderlos, como no sea por el natural y legítimo, es decir, procurando aprender unos mediante otros, si es que los liga algún parentesco, o en sí mismo y a través de ellos mismos? Porque, indudablemente, lo que es diferente y ajeno a ellos puede significarnos algo diferente también y distinto, pero no a ellos.

C: Me parece que tienes razón.

439 a S: Pero, aguarda un instante, por Zeus. ¿No habíamos, por otra parte coincidido muchas veces que los nombres, si están bien puestos, son semejantes a lo por ellos nombrado, y que son imágenes de los hechos?

C: Sí.

S: Y si a través de los nombres es posible conocer los hechos de la manera más acabada, y esto mismo se logra también por ellos mismos, ¿cuál de las dos formas de aprender será la más hermosa y clara? ¿Habrá que partir de la imagen para aprenderla a ella misma, si ella misma es una imagen acertada y, a la vez, la verdad de la que es **b** imagen; o será preciso partir de la verdad para conocer a ésta misma en sí misma, y conocer además si la imagen que la realiza es correcta?

C: Yo creo que es preciso partir de la verdad.

S: Tal vez esté más allá de mis fuerzas y las tuyas averiguar de qué manera debemos aprender y descubrir los seres. Contentémonos, sin embargo, con reconocer lo siguiente: que no es de los nombres de donde se ha de partir; sino que los seres se han de aprender e investigar a partir de ellos mismos más bien que a partir de los nombres.

C: Eso parece, Sócrates.

S: En ese caso, para que esta gran cantidad de nombres de igual orientación no nos induzca a error, examinemos un punto todavía: si, mientras los que establecieron **c** los nombres lo hicieron convencidos de que las cosas se mueven y fluyen –porque me parece que también ellos sustentaban esa idea– en realidad resulta que no es así; sino que son ellos los que, como si se hubieran deslizado en una especie de torbellino, han perdido el control y se han precipitado, arrastrándonos, además, a nosotros. Considera, admirable Crátilo, algo que sueño a menudo. ¿Debemos decir, o no, que existe algo bello y bueno en sí, y que otro tanto ocurre en el caso de cada uno de los demás seres?

d C: Yo creo que sí, Sócrates.

S: Consideremos, pues, aquél en sí; pero no para averiguar si determinado rostro o algo así es bello; y también que todas estas cosas parecen fluir, concretándonos, en cambio a lo bello en sí, ¿no debemos reconocer que es siempre tal como es?

C: Necesariamente.

S: ¿Y es posible, en caso de que se nos escape perpetuamente, decir con precisión primero que aquello es y luego sus características?. Mientras nosotros lo estamos diciendo, ¿no es inevitable que al punto se esté transformando en otra cosa, desaparezca y ya no sea lo que era antes?

C: Por fuerza.

e *S:* ¿Y cómo es posible que sea algo aquello que jamás se da en el mismo estado? Porque, si en un determinado momento permanece en el mismo estado, es obvio que durante ese lapso no cambia; y si siempre permanece en el mismo estado y es siempre el mismo, ¿cómo puede cambiar o moverse si no abandona su propia forma?

C: No podría, de ninguna manera.

440 a *S:* Además, no puede ser conocido por nadie. Porque, mientras se allegara a él quien se propusiera conocerlo, estaría transformándose en algo distinto y diferente, al punto de que no se conocería ya qué es y cuál es su estado. Pero, ciertamente, ningún conocimiento conoce.

C: Es como tú dices.

S: Ni siquiera es razonable afirmar la existencia de un conocimiento, Crátilo, si todos los valores se transforman y nada permanece. Porque, si esta misma cosa que es el conocimiento no se transforma dejando de ser conocimiento, el conocimiento siempre **b** subsistirá y habrá conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento se transforma simultáneamente se irá convirtiendo en otra forma, distinta del conocimiento, y no habrá conocimiento; pero si siempre cambia, tampoco habrá conocimiento, de lo que se infiere que no habrá ni sujeto cognoscente ni objeto cognoscible. Si, en cambio, el cognoscente existe siempre, existe también el objeto conocido, y lo bello, y lo bueno, y cada uno de los seres en particular y no me parece que las cosas de las que estamos hablando ahora se asemejen en modo alguno a una **c** fluencia ni a un movimiento. Me temo que no sea fácil averiguar si esto es así o de la manera como la escuela de Heráclito y otros muchos dicen. Lo que no sería propio de personas verdaderamente sensatas es dejar librado a los nombres el cuidado el cuidado de sí mismo y de su alma, y confiar en ellos y en los que los establecieron al punto de hacer afirmaciones creyendo saber algo; de dictaminar contra sí mismo y contra los seres en general considerando que nada sano hay en ellos, sino que todo se deshace como las vasijas de barro; y de hacerse a la grosera idea de que con los hechos **d** pasa lo que con la gente acatarrada, es decir, que todas ellas son

presa de flujos y derrames. Puede ser que ocurra así, como puede ser que no, Crátilo. Por eso es preciso que examines el asunto con decisión y de manera apropiada; y que tú, que eres aún joven y estás en la flor de la edad, no aceptes porque sí nomás las conclusiones; y que, si, previa investigación, legas a algo concreto, me pongas también a mí al tanto de ello.

C: No dejaré de hacerlo. pero, ten bien presente, Sócrates, que este problema e no es nuevo para mí; y que, después de haber considerado la cosa sin escatimar esfuerzos, me quedo directamente con la doctrina de Heráclito.

S: Más adelante, cuando estés de vuelta, me instruirás al respecto, amigo. Ahora parte para el campo, como tenías proyectado. Aquí está Hermógenes, que te acompañará.

C: Así será, Sócrates. Pero, tú trata también de pensar todavía sobre el asunto.

I. LA REFLEXIÓN SOBRE EL NOMBRE EN EL CRÁTILLO.

En una síntesis forzada. En el Diálogo que nos ocupa Platón formula la doctrina onomástica del modo siguiente:

1° Ofrece una breve introducción al tema a desarrollar en la que el personaje Hermógenes informa a Sócrates sobre la discusión mantenida con Crátilo y de la postura absolutista sostenida por éste, a saber: que la rectitud (*orthótes*) o significación recta de los nombres está de acuerdo con la naturaleza de los seres, que existe tal rectitud natural y que ella se conserva por necesidad y universalmente en los nombres, sin importar cuál sea el idioma (383^a-384^a).

2° En contraposición con lo dicho se describe la postura relativista del mismo Hermógenes que, a su vez, propone que la significación correcta de los nombres, existe por mero acuerdo (*homología*) y convención (*synthéke*). Se está de acuerdo en que se comprenden cosas semejantes y esto se acepta. De modo que son la costumbre, los sujetos y el uso los que establecen por un acuerdo social de los hablantes, el significado pertinente de los nombres (384c-e).

3° Invitado Sócrates al arbitraje, continúa una extensa exposición del mismo Sócrates, que comenzando por apoyar la primera parte de la tesis de Crátilo, refuta la postura relativista de Hermógenes. La enmienda por boca de Sócrates estriba en los siguientes puntos:

- La posibilidad de que un nombre sea verdadero o falso, lo que se justifica por el siguiente razonamiento: a) los enunciados (*lógos*) pueden ser verdaderos o falsos, según que sus contenidos se conformen o no con los hechos (*prágmata*) o la realidad que expresan; b) para que un enunciado sea falso basta con que una parte de él no esté de acuerdo con la realidad; c) cualquier parte del enunciado puede no estar de

acuerdo con la realidad; d) la parte mínima de un enunciado es el nombre; e) por lo tanto, el nombre puede ser tanto verdadero como falso (384^a-385d).

- Pero para robustecer la refutación del relativismo onomástico de Hermógenes con el auxilio de una doctrina que es fundamentalmente ontológica, Sócrates deberá recurrir a otros elementos más familiares, accesibles y firmes para el lector, ya que hay dos tesis contradictorias que pueden disolver la anterior demostración: la relativista gnoseológica, porque ella impide fijar un criterio objetivo frente a lo verdadero y lo falso, y la de la indiscriminalidad o indistinción de los objetos, la que podría sostener, como Eutidemo, que siempre, para todos los hombres y en cualquier parte todo es igual, porque tampoco en este caso se torna posible diferenciar lo verdadero de lo falso. Ahora bien, esta segunda posibilidad, admite Sócrates, por sí misma es inverosímil por lo que es fácilmente descartable. Detengámonos, por consiguiente, con atención en la primera, pues a Sócrates le interesa particularmente poner de relieve su posición antirrelativista para poder progresar en sus argumentos: la conocida fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todos los valores (*khremata*)», acuñación ejemplar del relativismo ontológico que es inaceptable para el mismo Hermógenes. Pero este rechazo admitido contiene implícitamente otros estratos filosóficos de error que se pueden sacar a la luz. Ante todo y lo más perceptiblemente comprobable, porque dicha formulación genérica va contra cualquier criterio práctico que permita sustentar la distinción de hechos que por sí mismo se imponen: la existencia corroborable por las acciones, de los muchos hombres que son malvados y la de los que, aunque numéricamente menos, son reconocidos como buenos. El sujeto bueno, además, es al mismo tiempo prudente o sensato, y el malvado, imprudente o falto de sensatez. Luego tampoco el relativismo es admisible en el ámbito del conocimiento. Finalmente este conjunto de confirmaciones diferenciadoras orienta hacia la aceptación del principio de que los seres poseen en sí una naturaleza o cualidad que es propia de cada uno y es esta constatación de estabilidad en última instancia lo que permitiendo el acuerdo o desacuerdo de la esencia (*ousía*) de un ser o de lo que es (*on*) el nombre que la denomina, revela o manifiesta lo que permite hablar del nombre como verdadero o falso –o sea, mostrante u ocultante de lo que es por la palabra- (385e-386e). Hasta este momento en absoluto ha hablado todavía Sócrates de la rectitud o significación correcta de los nombres, pero ha echado las bases de un criterio de posibilidad designativo, puesto que el nombre tiene que ver con la expresión de la esencia o naturaleza de los seres y que esta relación entre el nombre y su significación es, por lo tanto, necesaria o por naturaleza y no debido al mero acuerdo y convención humanos. El relativismo onomástico de Hermógenes ha quedado, por lo tanto, refutado y un aspecto solo de la tesis de Crátilo, el ontológico de la relación natural del ente con el nombre se mantiene confirmado. Porque, efectivamente, hay un vínculo necesario entre la rectitud o significado del nombre y la realidad del significante que lo dice (*dynamis*). Pero de cómo se cumpla la primera, o sea, de que la necesidad ontológica de la relación provea sin mayores exigencias la rectitud, como pareciera desprenderse de la posición de Crátilo, nada

se ha adelantado hasta ahora. Al contrario el tema será cuidadosamente examinado, descartado en general y corregido (394^a-c). Al servicio de lo anticipado viene toda la larga demostración que sigue.

4° ¿Cuál es, pues, la naturaleza del nombre? Responde Sócrates. El nombre (*ónoma*) no es una entidad naturalmente producida, como lo es el árbol, el perro o el hombre. El nombre es una entidad artificialmente producida, volcada hacia la acción y que sirve para un fin determinado. Es, por consiguiente, un instrumento (*órganon*), igual que lo son correspondientemente la lanzadera, el taladro o la sierra. Y, ateniéndonos a uno de los símiles propuestos, igual que la lanzadera sirve para tejer, pero la construye el carpintero (*tékton*), puesto que es de madera, y el carpintero la fabrica según cierto modelo, un modelo, además, que no es cualquiera, sino que se adapta a la idea que tiene de la lanzadera el tejedor, puesto que es él el que la usa y así quien mejor la conoce, porque sabe para qué le sirve, y cuáles son los resultados mejores de su actividad, estas mismas notas formales se ofrecerán para el nombre bien constituido. El nombre es un instrumento, un instrumento que sirve para nombrar, lo fabrica, entonces, el artesano del nombre, el que establece el nombre o legislador (*nomothétes*, el que establece la asignación que corresponde), pero lo debe realizar según su fin que es el del filósofo o dialéctico, o sea, para enseñar (*didaskaléin*) y distinguir (*diakrínein*) -386e- 390e-.

5° Pero ¿cómo se ha cumplido esta finalidad orientadora o creadora del nombre que es la que posibilita su rectitud o significación correcta, o sea, proporcionándole a las letras (*grámmata-stoikheía*) y sílabas (*sýllabas*) –que es el material que maneja cualquiera habilitado para poner un nombre- una forma que esté de acuerdo con la esencia que tiene que revelar? Si se desechan las explicaciones sofísticas (391c) y en cambio se toma la orientación de los poetas, órfica, hesiódica y homérica en lo que respecta a los nombres propios y examinamos la estructura material de una gran cantidad de nombres (profanos y divinos, comunes y propios) que se caracterizan por lo frecuente de su aparición, por su estabilidad y jerarquía lingüísticas, e incluso los distinguimos en nombres derivados -los que se han originado en otros simples- y primitivos u originales -por no poderse derivar de otros- se advierte que casi todos ellos manifiestan una nota común: que sus autores por mayor que sea el ingenio que hayan poseído en la construcción de los nombres y, por lo tanto, en el moldeamiento de las letras y sílabas, participaban de un punto de vista o concepción común sobre la consistencia de los hechos o realidades, que todo - según lo dan a entender las impresiones sensibles- se mueve, fluye, corre y se desplaza ininterrumpidamente y que los nombres, por consiguiente, colocan entre el que tendría que ser su rectitud o significado correcto y su esencia dotada de estabilidad, este tipo de concepción (397c-482c). Esta significación alcanzada, no podrá ser, razonablemente, la significación correcta de los nombres, puesto que oscurece aquello que se debe decir, mediante el velo de la fluencia. Dice Sócrates, consecuentemente:

«...Creo que no he andado desacertado en mi suposición de hace un momento cuando dije que a los más antiguos hombres, los que asignaron los nombres, les

pasaba más que nada lo que a la mayoría de los sabios de hoy día , los que, presos de vértigo a fuerza de dar vueltas y más vueltas indagando cómo son las cosas, se imaginan que éstas giran y se mueven todas sin excepción; y, en vez de reconocer que la causa de esta creencia no es otra que sus propias impresiones, sostienen que las cosas mismas son así por naturaleza, es decir, que no hay en ellas nada de permanente ni fijo, sino que corren y se mueven y están siempre llenas totalmente de inestabilidad y cambios. Digo esto pensando en todos estos nombres que ahora nos ocupan... (creo que) tal vez no has reparado bien en lo que acabamos de decir, o sea, que en la asignación de los nombres a las cosas ha intervenido de modo decisivo la idea de que ellas están en movimiento, fluyen y devienen» (411b-c, ps. 33 y 34 de la trad. corregida de J. M. Triviño).

Bien observado, por lo tanto, el hecho de que el nombre se vincule a la esencia de los seres no da como consecuencia espontánea que al establecerse el nombre se cumpla esa manifestación, pues se puede interponer algún tipo de preconcepción ideologizante y de este modo el *nomothétes* -el que establece el nombre- aparentar no cumplir con la intuición directa del dialéctico. La tesis ambigua, o mejor, híbrida de Crátilo, naturalista, pero basada simultáneamente en la concepción de la impermanencia de las cosas, no podía ser mejor rebatida por Sócrates, confirmada ella entre los entresijos del prolongado y célebre excursus sobre las etimologías.

6° Finalmente Platón –apoyándose en algunos nombres que dejan adivinar su raíz relacionada con lo que se detiene o permanece (*ión* y *reón*, pero también *doûn*, ligadura o retención)- expone su propia tesis sobre el nombre y que es una posición metódica, «en camino». El nombre tiene que expresar la esencia o significación de los seres que aspiran de lo estable a lo inmutable. El nombre-*órganon*, por lo tanto, en cuanto no es «nombre en sí», sino sensible o temporal, es una imagen o representación de la significación, la indica, no se identifica con ella. La esencia o significación –la que sería capaz de captar el filósofo-, tiene que pronunciarse y manifestarse articuladamente o comunicarse a través de elementos fónicos, consonánticos y vocálicos -las sílabas y las letras, los sonidos y los tonos-. El que instauro el nombre habrá tratado de encontrar los mejores medios de articulación vocal para transmitirlo, los que estén lo más de acuerdo posible con la esencia significativa o cognoscitiva, los más aptos para manifestarla; ya que: «la rectitud de un nombre es la que indica (*endeíxei*) cómo es la realidad (*prágma*)». Pero, razonablemente, la aproximación será posible, pero la identificación total o el éxito pleno, nunca se podrá lograr, por eso el *ónoma* será siempre una combinación de naturaleza y convención, En efecto, el ser humano estará siempre agregando a los nombres elementos ajenos a la naturaleza significativa en sí misma y que son factores que se dan por supuestos (428d-440d).

Del resumen expuesto se pueden extraer estas conclusiones como internas a la redacción del *Crátilo*: el Diálogo platónico es una respuesta que surge en un contexto filosófico-cultural determinado ofreciendo una solución a dos tesis históricas reales. Una, la de Hermógenes, relativista y convencionalista, con una filiación sofística identificable, y la otra, la representada por Crátilo, naturalista,

pero adaptada a una cosmovisión heraclitea, más críptica, y que no distingue con precisión la *dýnamis* onomástica o el significante óptico, de la *orthótes* o significado ontológico que tiende a manifestar la realidad mediante el habla (*phoné*).

La posición platónica acerca del nombre, precisa y coherente, con una filosofía del lenguaje que se atiene a una ontología en ciernes, acepta que el *ónoma* en cuanto a su corrección significativa es de origen esencial, señala a la realidad (*prágma*) como establemente constituida (*ousía*-esencia). Reconoce que esta posición esencialista por estar a favor de la esencia, es antiheraclitea, ratifica igualmente que el nombre siendo una imagen instrumental comunicativa de la esencia, que sirve para enseñarla y distinguirla, es incluso desde el punto de vista empírico diversa de otras imágenes instrumentales y técnicas, como la música o la pintura, que es todavía más débil, pero no se detiene ahí, ya que admitirá que los entes naturales como imágenes ontológicas directas de la estabilidad esencial revelan la realidad con superior potencia. Los *onómata*, en cambio, como imágenes instrumentales, poseen una capacidad expresiva (*dýnamis*) inferior que se subordina al hallazgo y uso de los materiales fonéticos, puestos al servicio de la rectitud onomástica, por eso el nombre conjuga el ejercicio de la rectitud con la convención, y los nombres son múltiples por necesidad, pero diversos y dispersos en las lenguas griega y de los bárbaros por imperio de la convención, índice de la debilidad de la potencia expresiva, pero intrínseca a ella.

Es decir, el tema es complejo y profundo y exige seguir reflexionando sobre él, pero algunos aspectos básicos, el de la necesaria estabilidad de lo esencial de los entes naturales y el de que hacia la esencia apunta la rectitud onomástica y las posibilidades de la capacidad ilustrativa de las lenguas, ha quedado firme, por eso puede sostener Sócrates finalizando el Diálogo:

«Pero ciertamente, ningún conocimiento conoce, si lo que conoce no tiene estado alguno... Ni siquiera es razonable afirmar la existencia de un conocimiento, Crátilo, si todos los valores se transforman y nada permanece. Porque si esto mismo que es el conocimiento no se transforma dejando de ser conocimiento, el conocimiento siempre subsistirá y habrá conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento se transforma, simultáneamente se irá convirtiendo en otra diversa forma, otra que el conocimiento, y no habrá conocimiento; pero si cambia siempre, tampoco habrá siempre conocimiento, de lo que se infiere que no habrá ni sujeto cognoscente ni objeto cognoscible. Si, en cambio, el cognoscente existe siempre, existe también el objeto conocido, y lo bello, y lo bueno, y cada uno de los seres en particular y no me parece que las cosas de las que estamos hablando ahora se asemejen en modo alguno a una fluencia ni a un movimiento. Me temo que no sea fácil averiguar si esto es así o de la manera como el círculo de Heráclito y otros muchos dicen. Lo que no sería propio de personas verdaderamente sensatas es dejar librado a los nombres el cuidado (*therapeúein*) de sí mismo y de su alma, y confiar en ellos y en los que los establecieron, al punto de hacer afirmaciones creyendo saber algo; de dictaminar contra sí mismo y contra los seres en general considerando que nada sano hay en ellos, sino que todo se deshace como las vasijas

de barro; y de hacerse a la grosera idea de que con los hechos pasa lo que con la gente acatarrada, es decir, que todos ellos son presa de flujos y derrames. Puede ser que ocurra así, como puede ser que no, Crátilo. Por eso es preciso que examines el asunto con decisión y de manera apropiada; y que tú, que eres aún joven y estás en la flor de la edad, no aceptes por que así nomás las conclusiones; y que, si previa investigación, llegas a algo concreto, me pongas también a mí al tanto de ello. –“No dejaré de hacerlo, responde Crátilo, pero ten bien presente, Sócrates, que este problema no es nuevo para mí; y que después de considerar la cosa sin escatimar esfuerzos, me quedo decididamente con la doctrina de Heráclito”. –“Más adelante, cuando estés de vuelta, me instruirás al respecto...”», prosigue Sócrates. Y concluye Crátilo: «Así será, Sócrates, pero, tú trata también de pensar todavía sobre el asunto».

Se han puesto de relieve los pasajes finales del diálogo, para sugerir que el tratamiento del significado propio de los nombres que realiza Platón en esta obra respondiendo a circunstancias temporales e históricas precisas, no por ello, es un mero episodio en la preocupación de Platón por elaborar una filosofía del lenguaje, sino que es su disparador legítimo y que bajo diferentes aspectos dejados en esta ocasión en la semipenumbra reaparecen o son retomados y ampliados en Diálogos cercanos y posteriores, y por la tradición platónica, además, cuando retorne en determinadas circunstancias la cuestión sobre los nombres y el lenguaje.

II. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE PLATÓN. En un pasaje de un Diálogo del mismo período, en *Parménides* 130e-131^a, Platón avanza más al formular la tesis de la unidad inteligible idea-nombre y asimismo de la participación del nombre de la idea. El mundo de la semántica resulta así gradualmente ser coextensivo con el lugar o mundo de las formas y en este caso el dialéctico adquiriría real legitimación para constituirse en auténtico guía del *nomothétes*:

«Pero contéstame a lo que voy a preguntarte. Te parece, como dices, que hay ciertas ideas (*eide*), y que estas otras cosas que participan de ellas (*on...metalambánonta*) reciben de ellas sus nombres (*eponymías autón ískhein*), por ejemplo, las que participan de la semejanza (*homoiótetos...metalabóntha*) son “semejantes” (*hómoia*), pero las que participan de la magnitud, “grandes”, y las que participan de la belleza y justicia, “bellas” y “justas”». Naturalmente, respondió Sócrates.

Un poco más adelante ratifica y aclara Platón en el mismo Diálogo:

«Entonces aquellas ideas absolutas que son relativas entre sí tienen su propia naturaleza en relación a sí mismas, y no en relación a la semejanza (*homoíoma*), o cualquier otra cosa que elijamos llamarlas, que están en nosotros, y de las que recibimos ciertos nombres (*eponomazómetha*) en tanto que participamos (*metekhóntes*). Y estas cosas concretas que tienen los mismos nombres que las ideas

(*homonýma ekeinoís*) son relativas para sí, no para las ideas, y pertenecen a sí y no a las ideas, así nombradas igualmente» (133c-d).

Pueden comprobarse aseveraciones afines asimismo en *Fedón* 102c, y Aristóteles en la corta síntesis sobre la doctrina platónica de *Metafísica* I, 6 –987^a29-987b14, sin necesidad de meterse en honduras, igualmente lo ratifica:

«Éste, pues, llamó a tales entes ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas; pero según éstas se denominan todas, pues por participación (*méthexis*) tienen las cosas que son muchas el mismo nombre (*homónima*) que las ideas».

Pero es justamente el paralelismo establecido entre ontología y semántica, es decir, el fundamento ontológico que del nombre se ha deslizado a la totalidad del lenguaje y a su estructura sintáctica, el que permite explicar a Platón la superioridad del lenguaje oral sobre la escritura y al mismo tiempo valorar la naturaleza polisémica del mito, como memoria ancestral de la humanidad.

Recordemos sobre el primer punto el texto emblemático y diversamente repetido e interpretado de *Fedro* 274c 5ss:

«Theuth fue el primero que descubrió la aritmética y el cálculo, la geometría y la astronomía y, además, el juego de damas y los dados y asimismo los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus... Y Theuth venido al rey le mostró sus artes y le dijo que debían comunicarse a los demás egipcios. El rey le preguntó qué utilidad tenían cada una de ellas...Pero una vez que llegó a los caracteres de la escritura, dijo Theuth: “Este saber, ¡oh, rey!, hará a los egipcios más sabios y vigorizará su memoria. Efectivamente el remedio de la memoria y la sabiduría se ha descubierto». Sin dilación, en cambio, el rey le explica al dios que ha descubierto un remedio de consecuencias diferentes a los que ha descrito, ya que: 1° la escritura generará el olvido, pues hará descuidar la facultad de la memoria (*mnéme*) dirigiendo la atención hacia fuera, hacia el registro del dato, y no dirigiéndola hacia el interior, ejercitando la capacidad memoriosa. Ha descubierto, entonces, el remedio para el recuerdo (*hypómnesis*), no para la memoria, que es actividad facultativa. 2° La escritura, además, no aporta sabiduría, sino opinión, porque es imagen de lo sensible. Pues sucede con la escritura como con la pintura, sus imágenes semejantes a modelos sensibles remiten siempre a lo mismo que está muerto –como repeticiones de las mismas copias estériles- y no a lo animado y vivo que reside en el alma. De este modo, al no remitir a lo vivo, produce eruditos y no sabios. 3° La escritura, copia de copia, y vástago separado de su padre, origen o fuente, circula por cualquier parte, de este modo es maltratada y necesita constantemente del auxilio paterno –la interpretación- para evitar el maltrato. Es conveniente, por lo tanto, referirse al discurso verdadero que reside en el alma, la ciencia o el lenguaje interior, que es el que produce, dirige y controla, a su aspecto inferior, la lengua oral, y que es la que mediatamente genera el cuerpo sin vida de la escritura. El pasaje 277b del *Político* ratifica igualmente las palabras del *Fedro*

cuando sostiene que el lenguaje y la palabra dan una mejor representación de un ser vivo que el dibujo y el signo gráfico, puesto que lo importante es que la palabra retorne a su origen en el alma, principio de la vida orgánica. En este sentido la memoria conserva por su potencia retentiva posibilidades de conocimientos intelectivos por presentificación de intelecciones primordiales (*anámnesis*), que le son connaturales. Experiencias y tradición en este caso originantes, presentes en el desarrollo del tiempo cósmico. Experiencias originales caídas en el olvido por ocultación antro-po-cósmicas que el mito trasmite y permite recordar, o sea, los relatos verosímiles de la siembra de las almas en el *Timeo*, pero más próximo y comprensible para nuestra temática del *Fedro*, que incluso antes del comienzo del relato del descenso de las almas, didácticamente alecciona y dispone al oyente:

«En cuanto a lo que se refiere a la naturaleza del alma, esto debe aclararse: mostrar cómo es correspondería a una exposición (*diégesis*) absolutamente divina y enorme, pero dar una imagen (*eoikeo*) de ella corresponde a una exposición humana y de menores proporciones» (246bss.).

Es que, en última instancia, el hecho de que el *ónoma*, parte sustancial del lenguaje, como se ha dicho, con independencia de la voluntad de los individuos sea una combinación, un mixto de naturaleza y convención cambiante, de *orthótes* y *dýnamis*, según propia forma y materia entrelazadas, es ilustración suficiente para advertir que para Platón lo patético de la naturaleza del lenguaje consiste en que siempre diga menos de lo que aspira a decir. Se trata del instrumento humano para la acción de distinguir y enseñar más accesible, pero al mismo tiempo el más engañoso y deleznable. Pues cuando busca escudriñándose a sí mismo los principios o materiales elementales que lo componen se derrumba sobre su mismo cuerpo exterior, comprobando que esos elementos necesitan del lenguaje ya constituido para referirse a ellos y que de este modo son inefables. Así lo insinuaba el *Crátilo* al abordar los nombres primitivos y así lo confiesa y comprueba nuestro filósofo en el *Teéteto*: «Permíteme, pues, que sustituya un sueño por otro. Me parece haber oído a alguno que de lo que llamamos primeros elementos (*stoikheia*), y de los que nosotros y todo lo que existe estamos compuestos, no puede ofrecerse razón alguna... de lo que sí no cabe duda alguna es que desde sus sílabas serán cognoscibles, expresables y aptas para el juicio de una expresión verdadera» (201e-202b). La referencia última se orienta hacia las sílabas y las letras. Juicio, razonamiento, discurso y lenguaje surgen de la combinación de los nombres y éstos de letras y sílabas. Y los elementos primeros –alfa, beta, gamma– poseen nombres. Pero estos nombres y otros básicos son en sí mismos inexplicables e indecibles, ya que lo elemental por su simplicidad es no cognoscible, haciéndose conocer por los compuestos en los que intervienen o que ayudan a formar. La reflexión de carácter paradójico y de ascendencia pitagórica ha conservado brillantes ilustraciones posteriores, por ejemplo, en Moderato de Gades, que hemos desarrollado en otro lugar. Pero este tipo de consideración conduce hacia el otro polo de la significación, hacia la imposibilidad del uso del lenguaje ante lo que carece de ser, de ciencia y de nombre. Recuérdense al respecto las conocidas reflexiones de la *República* y del *Parménides*. Extraigo del primer

libro aludido lo que me parece más próximo al tema que tratamos a partir del extenso apartado sobre la cuestión del bien y sus aplicaciones que es una lección completa y en sí misma abarcativa del final y comienzo de los libros VI y VII de *Politeía*, o sea, los párrafos que van desde 506b-534c: «Del mismo modo piensa también, pues, en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y el ser, lo piensa, conoce y manifiesta tener intelecto. Pero cuando mira hacia lo mezclado con la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina y ve débilmente opiniones que la hacen ir de aquí para allá y parece carecer de intelecto... Entonces lo que aporta la verdad a los seres cognoscibles y a quien conoce le otorga la facultad de conocer puedes decir que es la idea del bien (*ten tou agathou idéan*). Y por ser causa de la ciencia (*epistémē*) y la verdad, concíbela como cognoscible, pero aun siendo bellos ambos, conocimiento y verdad, si pensamos correctamente considerarás que el Bien es algo distinto y más bello que ellas. Y como aquí es correcto considerar que luz y visión son helioformes, pero sería incorrecto considerarlas un sol, así también en nuestro punto es correcto considerar que ambos, verdad y conocimiento, son boniformes, pero sería incorrecto creer que una o el otro fueran el Bien, ya que la manera de ser del Bien (*ten tou agathou héxin*) es mucho más digna de estima. –Hablas de una belleza extraordinaria (*amékhanon kállos*), dijo, ya que produce la ciencia y la verdad y, además, está por sobre ellas en cuanto a belleza (*hypér tauta kalléi*)» (508d 4-9). Para proseguir el pasaje poniendo de relieve no sólo las explicaciones en relación con el conocimiento y la belleza, sino asimismo con lo que es inseparable de la verdad, el ser: «Admitirás, creo, que el sol no sólo otorga a los seres sensibles la capacidad de ser vistos, sino también el nacimiento, crecimiento y alimento, aunque él mismo no tenga nacimiento...Igualmente dirás, pues, que a los seres cognoscibles no sólo les viene del Bien el ser conocidos, sino que también les llega de Él el ser (*to éinai*) y la esencia (*ousía*), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que está más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (*epékeina tēs ousías presbeía kai dýnamei*). Y Glaucón se echó a reír, Apolo, que elevación maravillosa. –Tú eres culpable, repliqué, pues me has forzado a decir lo que sobre ello pensaba» (508e 1-509^a 8).

Igualmente en la parte final del razonamiento sobre la primera hipótesis acerca de lo uno en el *Parménides* 141b 9- 142^a 9, al oponer lo uno (*to hen*) a lo múltiple (*pollá*), queda rigurosamente caracterizado como no ser. Sostiene Platón: «Por lo tanto ¿podría lo uno participar de la esencia de alguna otra manera que no fuese participando de alguna de estas característica (es decir, las del tiempo pasado, presente y futuro)? –No es posible. –Entonces lo uno en absoluto participa del ser. - Pareciera que no. –Por lo tanto lo uno no es en absoluto. Resulta claro que no.- Entonces, en tanto que existe como uno no es; porque si fuese ya existiría como lo que es y lo que participa del ser; pero, según pareciera, lo uno ni es uno ni es, si se debe confiar en tal razonamiento. No le temo. –Pero lo que no es ¿podría tener en tanto que no es algo para sí o a partir de sí? -¿Cómo justamente? –Entonces no tiene nombre, ni definición, ni ciencia, ni percepción sensible, ni opinión. Por lo tanto, ni

se nombra, ni se define, ni hay opinión de él, ni se conoce, ni ser alguno tiene una percepción sensible suya».

Resumiendo todo el pasaje: si lo uno en cuanto tal por su misma noción no puede ser pluralidad ni composición, derivan de esto diversas consecuencias: primero, que en cuanto a su contenido o interioridad no será una parte ni tampoco un todo, luego carecerá de comienzo, medio y fin (y teniendo en cuenta la carencia de comienzo y de fin será sin límites, luego *ápeiron*), tampoco poseerá figura alguna (*aneu skhémata*), porque la definición geométrica de figura exige una multiplicidad. En síntesis, interiormente o en sí mismo lo uno será uno como simple o indivisible (*ámeros*). Siendo de este modo, por lo tanto, en segundo lugar carecerá asimismo de relaciones externas e internas: no estará en otro, pero tampoco en sí, lo que exigiría el desdoblamiento. De este modo, tampoco en reposo ni en movimiento. No en movimiento, porque sus dos formas, el cambio y la traslación, reclaman multiplicidad interna o exterior; tampoco inmóvil, porque no está en nada. No es idéntico a sí ni diferente a sí o a otro, ya que ambas nociones rechazan la simplicidad. Menos aún será semejante (*homoión*) o desemejante (*anómoion*) respecto de él u otro, ya que estas nociones presuponen las de identidad y diferencia en relación con el modelo; ni igual (*íson*) ni desigual (*ánison*) que participan de identidad y diferencia en relación con la medida. Tampoco lo uno podrá ser temporáneo, porque el tiempo en el mismo sujeto supone la relación entre lo más viejo, como presente, respecto de lo más joven, como pasado, y de lo más viejo en tanto que presente, como más joven en referencia al futuro, cuando será más viejo. Luego los estados del ser en cualquiera de sus formas: fue, será, es, tienen relación con el tiempo y así lo uno tampoco puede participar del ser. Lo uno, pues, como simple y único, carece de partes, características o discriminaciones entitativas y nocionales y al mismo tiempo de relaciones o comunicación ordenada entre particularidades y esto tanto interna como externamente y en desarrollo o existencia simultánea, por eso lo uno no es ser ni apariencia de ser, luego tampoco es nada de lo que apropiada o inapropiadamente conoce y expresa al ser. La inefabilidad de lo uno por exceso, por lo visto, es diversa de la inefabilidad de los elementos. Éstos remiten por propia naturaleza a los *prótista*, a las primeras cosas o fundamentos y dan de sí, por ejemplo, a la aritmética y a la geometría, mientras que lo Uno, en sí clausurado, es indicado por el dios Apolo (*á-pollos*), y sólo se manifiesta a través de la alteridad, que le es ajena, y en cuyo seno aparece el nombre y el lenguaje.

Y en el testimonio de la vejez de Platón que es la *Carta Séptima*, retorna la dificultad de la paradoja del lenguaje, pero al mismo tiempo el anclaje del nombre en la realidad inteligible en relación con la percepción sensible, la ciencia y la dialéctica, por una parte, pero por otra, en vínculo con lo inefable.

Recordemos: «En todos los seres se distinguen tres elementos que permiten adquirir la ciencia de ellos, ésta, la ciencia, es el cuarto. Es necesario colocar en quinto lugar el objeto verdaderamente cognoscible y real. El primer elemento es el

nombre, el segundo la definición, el tercero la imagen, el cuarto la ciencia. Un ejemplo para comprender el pensamiento. “Círculo” (*kýklos*) algo dicho cuyo nombre es lo mismo que lo que acabo de decir. En segundo lugar su definición compuesta de nombres y verbos...En tercer lugar el dibujo que se traza y que se borra...Pero el círculo en sí, al que se refieren todas estas representaciones no experimenta nada similar, porque es totalmente otro. En cuarto lugar la ciencia, la intelección y opinión verdadera relativas a estos objetos. Constituyen una sola clase y no residen ni en los sonidos proferidos, ni en las figuras materiales, sino en las almas...De estos elementos es el intelecto el más afín y semejante al quinto elemento, los otros se alejan más. Todo esto, además, expresa tanto la cualidad como el ser de cada cosa, por medio del débil auxiliar que son las palabras. De esta suerte ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a tal vehículo, especialmente cuando ha quedado fijo como sucede con los caracteres escritos» (342bss.) Las cinco formas de aparición del círculo, tres correspondientes al ámbito sensible (nombre, diseño y definición genética o descriptiva), una en la mente, la científica, la que atiende a los axiomas intelectivos, propiedades y deducciones implícitas y otra en lo inteligible, como arquetipo. El núcleo completo de la exposición aquí implícita es el desarrollo de la *República* al final del libro VI y comienzo del VII al que antes se ha hecho alusión. El nombre como mixto de rectitud natural y convención es indisociable de estas exposiciones en las que la triple dimensión epistemológica, gnoseológica y ontológica es insoslayable, pero se retorna finalmente a lo más profundo de la enseñanza que supera, en realidad, a estas tres dimensiones, al concluirse con la confesión de impotencia del instrumento débil que son las palabras para el dialéctico y más todavía sometidas al aparente sostén de la escritura, porque en el camino hacia lo que carece de hipótesis (*anhypóteton*): «más allá de la ciencia» y «por encima de la intelección», constituyen un viático de agobio.

Porque es cierto, prosigue el autor de la misiva, que con buen método el acceso a la actividad filosófica queda abierto, ya que: «Apenas cuando se han frotado cada uno de ellos contra los otros, nombre, definiciones, percepciones visuales e impresiones, y cuando se ha discutido con demostraciones amistosas, haciendo uso también de las preguntas y de las respuestas sin rivalidad, brilla sobre cada uno de los objetos el discernimiento (*phrónesis*) y el intelecto que entiende (*noûs*), intensificándose en el mayor grado que es humanamente posible» (VII 342e).

Pero asimismo es seguro que la actividad dialéctica, la internación por la sabiduría, el alimentar el alma en la «llanura de la verdad» señala hacia un horizonte que aspira a ser superado hacia una experiencia última de por sí secreta (*apórretha*) y por ello indescriptible e indecible (*árretha*): «Por lo menos esto es lo puedo decir sobre todos los que han escrito y escribirán y cuantos dicen saber sobre Aquello en que me ocupo con celo (*peri hon egó spoudazo*), por haberme oído, haber sido informados por otros o haberlo encontrado ellos mismos: no es posible, según mi opinión, que entiendan nada sobre el asunto. Al menos ningún libro (*syggramma*) mío hay sobre esto, ni nunca lo habrá, porque de ninguna manera es algo que se pueda decir (*retón oudamós esti*) como los otros saberes, sino que estando a menudo

en compañía con este objeto y conviviendo con él, una vez que surgió súbitamente en el alma (*exaíphnes...en te psykhe genómenon autō*), ya crece por sí mismo, como la luz que comienza a iluminar desde la chispa» (341b10- 341d 2).

Es decir, “Aquello” que principalmente le ocupa al autor, dice el escrito platónico, sobre lo que ha hablado, enseñado e incluso escrito, cuantos hayan recibido alguna referencia o información directa o indirecta poco pueden enseñar, puesto que nada saben a fondo. El mismo autor de la epístola tiene conciencia acabada de las dificultades que implica la enseñanza sobre este tipo de experiencia y es ello lo que le ha impedido escribir sobre el asunto o escribir un libro sobre un tipo de experiencia que excede a la enseñanza y que la escritura traicionaría. Más todavía. Nunca redactará ese escrito, porque la vivencia del conocimiento de esa realidad, no es ciencia que pueda enunciarse, sino un modo de experiencia sublime, que supera todo saber, culminación de la dialéctica, que se ofrece como aparición o súbita presencia y que se da en el alma cuando preparada por el ejercicio la invade, se adueña de ella y eliminado todo lo ajeno es iluminación que es simple luz.

III. ALGUNOS TESTIMONIOS EN DIVERSOS PLANOS DE LA TRADICIÓN PLATÓNICA.

Si se compara el largo uso que Plotino ha hecho de los grandes Diálogos platónicos, el *Timeo*, la *República*, el *Parménides* o el *Fedro*, la atención que ha dedicado al *Crátilo* es notablemente menor. Sin embargo, seleccionando las dos veces que aparecen sus menciones en la “gran tetralogía” contra los gnósticos, las citas permiten descubrir una clara línea de interpretación que valora la filosofía del lenguaje de Platón en su integridad. En *Enéada* III,8 (30), 11, 38-41 al considerar al Intelecto como “satisfacción plena” (*kóros*) de acuerdo con la etimología explicada en el *Crátilo*, alusión ratificada en otros dos lugares eneádicos: «...O cómo sea el que ha engendrado un hijo tal como el Intelecto, bello hijo, también llegado a ser desde Él, pleno. Pero el Uno en absoluto es Intelecto ni satisfacción, sino anterior al Intelecto y a la satisfacción, porque tras Él está el Intelecto y la satisfacción, que necesitan tanto satisfacerse como pensar». Ver asimismo V,1 (10), 4,8-10 y 7, 33-36. Pero en *En* V, 5 (32), 5, 18-25, escribe con superior contundencia: «Pero también en cuanto a este término de “ser” (*to eínai*) –el nombre (*onomasía*) que sirve para indicar la esencia (*ousía*), si alguno dijera que existe a partir del término “uno” (*to hen*), quizás se podría encontrar con la verdad. Porque ciertamente, éste que se llama “lo que es” (*ón*), es el primero que, por decir, avanzando desde allí un poco no ha querido ya ir más adelante, sino que habiéndose vuelto ha quedado firme en su interior y ha llegado a ser esencia y hogar (*hestía*) de todas las cosas: de modo que para cualquiera que se llegue a apoyar en el sonido cuando lo pronuncia, el término “uno” se encarga también de mostrar que la palabra “lo que es” (*tó ón*) deriva de la palabra “uno” (*hen*) revelándolo en lo posible en tanto que se pronunció. De este modo, sí, lo que ha llegado a ser, la esencia y el ser, portan una imagen de Él que fluye a partir de su potencia; y el alma que ve y ha sido conmovida por el espectáculo imitando lo que ve ha emitido la voz “lo que es”, “el ser”, la “esencia” y

“hogar”. En verdad, estos vocablos (*phthóggoi*) quieren significar la realidad ya engendrada imitando al hablar con su alumbramiento, en tanto que es posible para los vocablos, la generación de lo que es. 6. En cuanto a estas etimologías, queden dichas como alguno quería». La referencia frontal, parece dirigirse a Platón, pero ¿es tan directa la mención o reconoce intermediarios o al menos incitadores?, porque el pitagórico dualista Numenio de Apamea, leído en las clases del Neoplatónico, ha dejado registrado en su libro II° *Sobre el Bien*, según lo ha conservado Eusebio de Cesarea:

«Por lo tanto esto es todo cuanto me ha parecido decir a modo de prólogo. Pero ya no aparentaré más ni diré que ignoro el nombre de lo incorpóreo, porque ahora ya parece que es más atrayente hablar que callar. Digo, pues, que su nombre es lo que se buscaba desde hace mucho tiempo. Pero que nadie se ría, si digo que el nombre de lo incorpóreo es “esencia” (*ousía*) y “ser” (*ón*). La causa del nombre de “ser” obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro. También Platón ha dicho en el *Crátilo* que los nombres son simples agregados a semejanza de las cosas. Por lo tanto, quede firme y admitido que el ser es incorpóreo» (Fr. 6 (15 L.), F. García Bazán, p. 240).

Numenio de Apamea ha conocido los Oráculos Caldeos (ver Oráculos 5 y 7 y frgs. 12 y 17, respectivamente- García Bazán, pgs. 214-215) y la filosofía calcaica – junto con la órfica- vino a llenar uno de los vacíos que ostentaba el neoplatonismo contemplativo frente al hierático, rescatando el pitagorismo completo del que se nutrió Platón, como se torna visible en la polémica de Jámblico con Porfirio en la *Respuesta de Abammon a Anebo* o el *De mysteriis aegyptiorum*. Todos estos elementos se conservarán en la Escuela neoplatónica de Atenas, al menos desde Plutarco el Anciano, el padre de Asclepigenia, compañera de Proclo, y reunidos reaparecerán en el *Comentario al Crátilo* de Proclo precedido por una obra homónima de Jámblico y el *Comentario a la filosofía órfica y caldaica* de su maestro Siriano.

El Oráculo Caldeo 150 conservado en el Comentario de Miguel Pselo, atento a la potencia del nombre, expresa: «Nunca cambies los nombres extranjeros (*bárbara*)», a lo que el erudito bizantino agregaba: “Es decir, entre los diferentes pueblos hay nombres transmitidos por Dios, que tienen en los ritos una potencia inefable. Por consiguiente, “no los cambies en lengua griega: por ejemplo, los nombres Serafín, Querubín, Miguel y Gabriel. Porque dichos de este modo según la lengua hebrea, tienen en los ritos una eficacia indecible, pero cambiados por nombres griegos, se relajan”» (García Bazán., 91 y 139).

Los escritos herméticos ofrecen sus paralelos en C.H. XVI,2, que se pueden ver proyectados en Jámblico de Calcis: «En cambio, expresado en la lengua original, este discurso conserva con toda claridad el significado de las palabras, porque la

particularidad misma del sonido y de la propia entonación de los vocablos egipcios mantiene en ellos mismos la energía de las cosas que se dicen...no hagas palidecer y esfumar la gravedad, la solidez y la virtud eficaz (*energetikés*) de los nombres de nuestra lengua. Pues los griegos, Oh, Rey, sólo poseen discursos vacíos buenos para producir demostraciones y aquí reside toda la filosofía de los griegos: simple ruido de palabras. Nosotros, sin embargo, usamos palabras simples, pero sonidos que están llenos de eficacia (*allá phonaís mestais érgon*)».

Jámblico enseña en consecuencia en la mencionada “Respuesta a Anebo” contra las deficiencias de interpretación de Porfirio: «Preguntas “qué quieren decir los nombres sin significados (*ta ásema onómata*)”. Pero ellos no son sin significado, como tú crees. Sea que algunos nos sean desconocidos o incluso algunos conocidos, aquéllos de los que hemos recibido de los dioses la solución. Pues bien, para los dioses todos tienen un significado, no de un modo expresable, ni cual es para los hombres el modo que significa e indica los objetos por medio de la imaginación, sino de un modo unido a los dioses por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple. Es preciso, pues, eliminar de los nombres divinos todas las elucubraciones y exposiciones lógicas y suprimir también las representaciones físicas de la voz en correlación con las cosas de la naturaleza. Es el símbolo intelectual y divino de la semejanza divina lo que se debe suponer en los nombres. E incluso, si nos es desconocido, esto mismo lo hace más solemne, pues es demasiado elevado como para penetrar en nuestro conocimiento. Pero en cuanto a estos nombres en los que hemos recibido la ciencia del análisis, en ellos tenemos, en el nombre, el conocimiento de toda la esencia de los dioses, de su poder y de su orden. Además, guardamos entera en nuestra alma una imagen mística e inefable de los dioses y a través de los nombres elevamos nuestra alma a los dioses y, una vez elevada, nos unimos a los dioses en la medida de lo posible.

Pero, “¿Por qué preferimos los signos bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas?”. También de ello la razón es mística. En efecto, puesto que los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios, es adecuada a los ritos sagrados, por ello creemos deber comunicarnos con los dioses verbalmente en la lengua que les es connatural, y puesto que este tipo de lengua es primitivo y bastante antiguo, y sobre todo porque los que han aprendido los primeros nombres de los dioses nos los han transmitido mezclándolos con los de su propia lengua, teniéndola como propia y adaptada a estos nombres, conservamos hasta aquí, sin cesar, invariable la norma de la tradición. En efecto, si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable, como connatural a ellos.

5. “Pero el oyente, afirmas, observa el significado, de forma que el concepto que permanece idéntico es suficiente, cualquiera que sea el nombre”. Ahora bien, ello no es tal y como tú lo has pensado; pues si los nombres hubieran sido puestos por convención, no importaría cambiar los unos por los otros; pero si están estrechamente unidos con la naturaleza de los seres, los que se asemejan a esta

naturaleza son ciertamente también los más gratos a los dioses; por esto resulta claro que con razón la lengua de los pueblos sagrados ha sido preferida a la de los demás hombres; pues, cuando se traducen dos nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder; además, los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosas; por todo ello armonizan con los seres superiores.

Quita de en medio, pues, las suposiciones que se apartan de la verdad, como si el dios invocado fuera egipcio o emplease la lengua egipcia. Piensa mejor lo siguiente, puesto que a los egipcios han sido los primeros en corresponderles la participación de los dioses, los dioses gozan con ser invocados con las fórmulas rituales egipcias; y todos ellos no son artificios de magos, pues, ¿cómo los nombres que están más unidos a los dioses, que nos ligan a ellos y que poseen casi la misma fuerza que los seres superiores, podrían ser ficciones imaginarias, aquellos sin los que ninguna obra teúrgica podría tener lugar? Y tampoco son formas de ocultar nuestras pasiones con expresiones asignadas a los dioses. En efecto, no partiendo de nuestros estados, sino, por el contrario, a partir de los que les son propios a los dioses les ofrecemos las fórmulas convenientes según la naturaleza; no concebimos lo divino de forma contraria a la que es en realidad, sino, ateniéndonos a su naturaleza y al modo en que los primeros que establecieron las leyes del rito sagrado han obtenido la verdad al respecto, así perseveraremos en ello. En efecto, si entre los ritos sagrados hay algo que se adecue a su santidad, es la inmutabilidad; y es preciso conservar las fórmulas de las plegarias antiguas, como templo inviolable, siempre las mismas y del mismo modo, sin suprimirles nada ni añadirles nada de otro sitio. Probablemente un motivo por el que ahora han perdido toda su eficacia los nombres y la plegaria es porque no cesan de cambiar continuamente por el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos. En efecto, los griegos son por naturaleza amantes de lo novedoso y dan vaivenes para acá y para allá, sin punto de apoyo en sí; no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino rápidamente abandonándolas, ellos transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras; los bárbaros, por el contrario, siendo constantes en sus hábitos, permanecen firmemente fieles a sus formas de hablar, por lo que son ellos queridos por los dioses y les dirigen discursos que les agradan: cambiarlos en modo alguno a ningún hombre le está permitido. Tal es mi respuesta para ti respecto a los nombres indecibles y sobre los denominados bárbaros que son sólo rituales» (VII, 4-5, Ruíz Jurado, 198-201).

Proclo ajustándose a los cinco niveles que descubre en la realidad –Uno, hénadas, Intellecto, alma, cosmos– con los que extiende las tres hipóstasis de Plotino, y la multiplicidad de intermediarios (*metaxy*) que incluyen los grados anímico y cósmico, expone en los 185 escolios que conforman su abordaje del *Crátilo* un material teórico y teúrgico que en términos generales coincide con sus grandes obras filosóficas como

la *Teología platónica*, los grandes comentarios al *Timeo* y a la *República*, los *Elementos de teología* y sobre todo con la obra perdida, los *Diez libros sobre la armonía de Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos Caldeos*. Porque Platón ocupa el centro de la escena, pero en la medida en que ha recibido la enseñanza más alta de Orfeo y de Pitágoras, de Homero y Hesíodo, que son también representantes de la teología griega, pero en grado inferior a los anteriores, y en tanto que la filosofía caldaica posteriormente conocida se eleva asimismo al primer rango teológico al ser los oráculos comunicados por los dioses, constituyendo así una teología de origen divino (*theoparádotos theología*: In Crat. CIX, 59,19, p. 131 e In Tim I, 408.12).

Por eso por una parte, escribe Proclo: «En efecto, al ser preguntado Pitágoras cuál es el más sabio de los seres responde, “el número”; y cuál el segundo en sabiduría: “el que impone los nombres a las cosas”. Y con el “número” se refería al orden inteligible...Y con la expresión “el que impone los nombres”, aludía al alma, que recibe realidad del intelecto; y las cosas en sí mismas no son primariamente como el intelecto, sino que ésta posee de ellas imágenes y razones discursivas esenciales, que son como estatuas de los seres, como los nombres que reproducen las formas inteligibles, o sea, los números. Así que el ser les viene a todas las cosas del Intelecto que se conoce a sí mismo y es sabio, mientras que recibir nombre viene del alma, que imita al intelecto. En consecuencia, dice Pitágoras, no es propio de cualquiera el forjar palabras, sino del que ve el intelecto y la naturaleza de los seres. Luego los nombres son por naturaleza» (In Crat XVI, pg. 71).

Sócrates, acercándonos más a la producción del nombre según Proclo, sostenía: «Que es necesario que el que quiera imitar algo sea concededor de dos cosas, del modelo y del arte demiúrgica» (XX, 75).

En consecuencia y teniendo en cuenta la producción original de los nombres por obra de dioses, ángeles y démones y del legislador, y de la influencia que ellos ejercen en la construcción humana de nombres y la resistencia de la necesidad, la filosofía caldaica ofrece para Proclo la enseñanza más ilustrativa y abarcante del conjunto de esta complejidad onomástica, porque el arte del legislador como prototipo o «señor de la generación de los nombres» es comparable al arte de la telestética o producción de imágenes (*agálmata*), que reúne a la dialéctica con la teúrgia, permitiendo que las obras sean eficaces:

«Y así como la telestética, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas, así también, por otra parte, el arte del legislador fundamenta los nombres como estatuas de las cosas según la misma potencia asimiladora, reflejando la naturaleza de los seres a través de tales o cuales sonidos, y al fundamentarlos, los entregó para utilidad de los hombres» (LI, ps. 86-88, esp. 87).

A continuación y para no dejar dudas de la postura que sostiene, vuelve sobre lo expresado diádoco ateniense, afirmando con decisión:

«Que la actividad asimiladora del intelecto demiúrgico es doble: la una según la cual confiere realidad al mundo en su totalidad mirando el modelo inteligible, la otra, según la cual atribuye nombres adecuados a cada cosa (Crát 389d4-8). Sobre ello también Timeo (36c4-5) da concisas explicaciones, y con mayor precisión enseñan los teúrgos y los oráculos de los dioses mismos:

“Pero el nombre venerable es también el que en un circuito incansable se lanza sobre los mundos al mandamiento impetuoso del Padre” (Or. 87, pg. 78).

Y este otro oráculo:

“Porque, el Intelecto paterno, que piensa los inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se les llama bellezas indecibles” (Or. 108, p. 83).

Así pues, también el legislador entrega la más excelente constitución mirando al mundo en su totalidad e impone los nombres apropiados a los seres» (LII, pgs. 88-89).

IV. CONCLUSIÓN.

Puede sostenerse que esta línea del platonismo a la que nos hemos referido con sus comentarios sobre el nombre y el lenguaje, descubre intérpretes que sólo lo despliegan deteniéndose especialmente en la universalidad implícita dentro de una enseñanza onomástica que invita a ser hecha explícita y apta para el entendimiento de la filosofía como forma de vida filosófica, al punto de reconocer que las censuras justificadas de los representantes bárbaros que se han recordado, por cierta visión restrictiva de las especulaciones griegas, también era tenidas en cuenta por el mismo Platón cuando admite la posibilidad de que la lengua primitiva pudiera ser alguna de las lenguas bárbaras de su tiempo: «Porque nada tiene de extraño que, a fuerza de retorcer de todas las maneras posibles, resulte que la lengua antigua (*phoné palaiá*) en nada difiera de la lengua bárbara actual» (*Crátilo* 421d).

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe por V. García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid, 1970.
- ídem , trad. y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- *Corpus Hermeticum*, texto y trad. francesa de A.D. Nock y A.-J. Festugière, 4 vols., “Les Belles Lettres, París, 1960 y 1954.
- *Textos herméticos*, int., trad. y notas de X. Renau Nebot, Gredos, Madrid, 1999.
- Jámblico de Calcis, *Les mystères d'Égypte*, texto y trad. francesa de É. des Places, “Les Belles Lettres”, París, 1966.

- Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, int., trad. y notas de E.A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid, 1997.
 - García Bazán, F., «Filosofía del lenguaje y ontología según Plotino», en *EPIMELIA.Revista de Estudios sobre la Tradición*, I/1-2 (1992), 69-90.
 - García Bazán, F., «Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H. G. Gadamer», en *Escritos de Filosofía XVI/31* (1997, enero-junio), 55-74.
 - García Bazán, F., «Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica», en H.J. Blumenthal & J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica*, vol. 8 (1997), 129-147.
 - García Bazán, F., «Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15 (1998), 15-36.
- Mortley, R., *From Word to Silence I.The rise and fall of logos. II.The way of negation Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag GmbH, Bonn, 1986.
- Numenio de Apamea y Oráculos Caldeos, ver *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, int., trad. y notas de F. García Bazán, Gredos, Madrid, 1991.
- Platón,
- Cratyle*, texto y trad. francesa de L. Meridier, “Les Belles Lettres”, París, 1969.
 - *-*Crátilo*, trad. de (+)José María Triviño, texto revisado y corregido por F. García Bazán.
 - *Crátilo* , trad. J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1992.
 - *Cratilo o Del lenguaje*, ed. y traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2002.
 - *Phédon*, texto y trad. francesa de L. Robin, “Les Belles Lettres”, París, 1952.
 - *La République*, texto y trad. francesa de É. Chambry, “Les Belles Lettres”, París, 1975.
 - *República*, trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992.
 - *Phédre*, texto y trad. francesa de L. Robin, “Les Belles Lettres”, París, 1970.
 - *Fedro*, trad. de E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1993.
 - Parmenides, texto y trad. inglesa de H. N. Fowler, W. Heineman Ltd., Londres /Harvard Univ. Press, Cambridge (MA).

- Parmenide, texto y trad. italiana de M. Migliori y C. Moreschini, Rusconi, Milán, 1994.
- Lettres, texto y trad. francesa de J. Souilhé, “Les Belles Lettres”, París, 1960.
- *Carta Séptima en Diálogos dudosos, apócrifos, cartas*, trad., int. y notas de Juan Zaragoza y P. Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992.

Plotino,

- Henry, P.-Schwyzer, H.R. (ed.), *Plotini Opera, editio maior*, 3 vols., Museum Lessianum, Desclée de Brouwer et Cie./ L'éditio Universelle S.A., París/ Bruselas, 1951 y 1959; Desclée de Brouwer/ E.J. Brill, París-Leiden, 1973. *Plotini Opera, editio minor*, 3 vols., Oxford Classical Texts, Oxford, 1964, 1977 y 1982.

J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II; Plotino, Enéadas III-IV; Plotino, Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1982, 1985, 1998.

Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, edición de Jesús Ma. Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, AKAL/Clásica, Madrid, 1999.

- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford at The Clarendon Press, 1951.

ANTECEDENTES, CONTINUIDAD Y PROYECCIONES DEL NEOPLATONISMO

por Francisco García Bazán

(Universidad Argentina J.F. Kennedy-CONICET)

I. INTRODUCCION. TESTIMONIOS ORIENTADORES

Intentaré desarrollar el contenido sugerido por el título de la exposición apoyándome en cinco pasajes de autores conocidos y en la prueba que ilustra un resumen colectivo en relación con las mismas ideas.

1º Escribe Plotino en torno al año lectivo 259-260:

“Platón sabe, por lo tanto, que el Intelecto procede del Bien y que el Alma procede del Intelecto. Tampoco estas doctrinas son nuevas ni de hoy, sino que han sido enunciadas desde hace mucho tiempo implícitamente, y nuestras explicaciones actuales son las intérpretes (exegetás) de aquéllas, las que están garantizadas de que son enseñanzas antiguas por los testimonios escritos del mismo Platón. Pues bien, antes que él también Parménides percibió una enseñanza semejante cuando unía lo que es y el intelecto y sostenía que el ser no está en lo sensible, al decir ‘pues son lo mismo pensar y ser’...Pero al denominarle ‘uno’ en sus libros incurría en el reproche de que ese uno se descubriría siendo múltiple. El Parménides de Platón distingue más exactamente entre sí el primer Uno, llamándole el Uno propiamente dicho, el segundo, llamándole uno-múltiple, y el tercero, uno y múltiple. De este modo está igualmente de acuerdo con las tres naturalezas...En conclusión, aquellos de los antiguos (archaíon) que tuvieron las posiciones más próximas a los seguidores de Pitágoras y a sus sucesores y a los de Ferécides se mantuvieron firmes en esta naturaleza; pero algunos de ellos elaboraron totalmente la noción en sus escritos, otros no en escritos, sino en las reuniones de escuela o la dejaron totalmente a un lado”¹.

2º Afirma con posterioridad Jámblico de Calcis, quizás sin exceder cronológicamente el mismo siglo III, en un escrito de juventud refiriéndose al aspecto psicológico de su enseñanza, para distinguirse de otros platónicos:

“El mismo Platón, Pitágoras, Aristóteles y todos los antiguos (archaíoi) de los que se celebra el gran nombre por su sabiduría, se vuelcan enteramente sobre estas ideas, si se rastrean sus doctrinas detenidamente. Nosotros trataremos de exponer un tratado sobre ellas de acuerdo con la verdad”².

3º Pero precisa Proclo más tarde corrigiendo la interpretación de Orígenes, el que compartió la misma instrucción que Plotino, quien niega la existencia (anyparkton) y subsistencia (anypóstaton) de lo Uno: “Porque semejante doctrina, pienso, está privada de lejos de la filosofía de Platón y plena de innovaciones (kainotomías) peripatéticas. Si lo quieres, empero, vayamos con pocas palabras no sólo contra éste, sino también contra todos los demás, cuantos se han puesto al frente de esta opinión sobre la doctrina de Platón mostrando asimismo que sostiene que la causa primerísima es más allá del Intelecto y de

todos los seres, como Plotino mismo, Porfirio y todos los que trasmiten (paradexámenoi) la filosofía de ellos consideran que dijo”³.

4º Elías, discípulo de Olimpiodoro que estuvo al frente de la Escuela de Alejandría desde algún momento después de la muerte de éste (post 565), confirma similar convicción tiempo después, aunque con estos otros términos:

“Los antiguos (hoi prín ánthropoi) sabían perfectamente bien lo que era una prueba lógica y no cometían errores en sus demostraciones. Las almas superiores que actúan por encima y más allá de las reglas, llegan a ser las normas para las que vienen después de ellas. Pues cuando Platón expone sus razonamientos, dice Temistio, ninguna necesidad tuvo de la silogística de Aristóteles para evitar equivocaciones en las propiedades de las figuras, en cambio Aristóteles necesitó los diálogos de Platón para agrupar conjuntamente las propiedades de las figuras. De la misma manera, Homero no tuvo necesidad de la Poética de Aristóteles, ni Demóstenes del Arte retórica de Hermógenes, mientras que Aristóteles necesitó a Homero en su Poética y Hermógenes a Demóstenes en su Arte retórica”⁴.

5º Registra, por último, Sohrawardí en el siglo XII y en el Oriente persaislámico:

“Este conocimiento (= “el conocimiento de las puras luces” [ilm al-anwâr]), fue efectivamente la experiencia íntima de Platón, el Imâm y cabeza de columna de la Sabiduría (imâm al-hikma wa ra’îsuha), hombre dotado de una gran fuerza y de la luz interior. Así aconteció en los tiempos más antiguos, desde Hermes, el padre de los sabios teósofos, hasta la época del mismo Platón, en relación con otros teósofos eminentes, pilares de la Sabiduría, como Empédocles, Pitágoras e incluso otros. Pero la doctrina de estos sabios antiguos se ofrecía bajo la forma de símbolos...Y precisamente sobre el símbolo estaba fundada la doctrina oriental (qâ’idat al-ishrâq) tocante a la Luz y las Tinieblas, doctrina que constituyó la enseñanza propia de los sabios de la antigua Persia, Jâmâspa, Frasaotra, Bozorgmerh y otros también anteriores a ellos...Aunque el primer maestro (Aristóteles) haya sido un hombre de gran valor y de una autoridad eminente, de inteligencia profunda y de rigor especulativo completo, no es admisible exagerar hiperbólicamente sobre él, de modo que se lleguen a menospreciar los que fueron sus maestros. Notablemente el grupo de las figuras que fueron los autores de los libros santos y los profetas legisladores: Agatodemon, Hermes, Asclepios y otros más”⁵.

Alargándose retrospectivamente, pero mirando al mismo tiempo hacia el futuro, los Prolegomena a la filosofía de Platón conservados por Aretas de Cesarea (siglo X)⁶, sintetizan ajustadamente la situación: en una primera referencia con neutralidad trasmisora y más tarde, optando por Platón:

- “Platón después de haber sido discípulo de Sócrates fue a encontrar a los pitagóricos queriendo dominar junto a ellos la disciplina de significar las realidades por medio de los números⁷. Por esto en el *Timeo* hace un empleo profuso de este procedimiento. Después estuvo en la escuela de Crátilo el seguidor de Heráclito y de Hermipo, el parmenídeo...Al saber más tarde que los pitagóricos habían recibido el principio de su filosofía desde el Egipto, se fue a Egipto y no lo abandonó hasta dominar la geometría y el arte sacerdotal (hieratikén). Desplazado después a Fenicia encontró a los persas y junto a ellos aprendió la instrucción de Zoroastro”⁸.

- “Pero ved también la superioridad que tenía sobre Pitágoras. Porque éste fue a Persia queriendo sacar provecho de la sabiduría de los magos, pero los magos vinieron a Atenas atraídos por Platón deseando participar de su filosofía”⁹.

II. ANTECEDENTES PRENEOPLATONICOS

El pasaje perteneciente a Plotino abarca tres aspectos. Por una parte determina la doctrina sobre la estructura de la realidad que profesa: tres grados de realidad subsistentes o hipóstasis, relacionados derivativamente entre sí (*hen [ápollon]*, *hen pollá*, *hen kai pollá*), en relación con Rep 509B y las tres primeras hipótesis de la segunda parte del *Parménides* sobre el uno (Uno que no es, Uno que es, Uno que es y no es), organizadas jerárquicamente por la Epístola IIa¹⁰. La afirmación, además, de que la enseñanza que trasmite forma parte de una continuidad de pensamiento, y la enumeración, más difícil de comprobación, de algunos de los eslabones de una sucesión de intérpretes que llevan hasta Platón e incluso más allá, en la medida y forma en que su filosofía se autodefine como “platónica”¹¹.

Se conocen las dificultades de continuidad y precisión doctrinal que encierran para la historiografía sobre Platón, la Academia y los platónicos, los años que van del 88 a.n.e., final institucional de la Nueva Academia, al comienzo de las clases de Plotino en Roma, en torno al 244¹².

Al comienzo de la década de los años 70’ H. Dörrie dio a conocer un artículo en el que trató de precisar conceptualmente el problema centrándolo en Plotino¹³. Más recientemente Jan Opsomer centrándose en los filósofos autodenominados “académicos” posteriores a la existencia institucional de la Nueva Academia y completando los trabajos anteriores de J. Glucker, J.C. Donini, H. Tarrant y C. Levy, entre los más atinentes, ofrece estas conclusiones:

- Durante el período señalado a grandes rasgos, no existió un tipo uniforme de platonismo. Pero se observa, a diferencia de las polémicas de legitimidad platónica entabladas con anterioridad entre Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, el surgimiento de diversos intentos de abordaje de la filosofía de Platón ordenando sus textos y estudiándolos sistemáticamente bajo la forma de comentarios, compilación de enseñanzas doxográficas y elaboración de cursos para estudiantes, redactándose manuales al estilo del *Didaskálikos* de Alcino¹⁴.

- En relación con la anterior iniciativa se hacen esfuerzos para despojar al platonismo de influencias extrañas, bien hayan sido estoicas, como aristotélicas (el ejemplo de Atico), o bien escépticas (caso de Numenio)¹⁵.

- El platonismo aspira de este modo a recuperar y afirmar su propia identidad. Desde este ángulo de visión se considera que el legado platónico se ha sostenido a través de la Nueva Academia, el que se reivindica en las polémicas contra estoicos y epicúreos. Este comportamiento explica que varios de los autores enrolados en este modo de considerar a Platón se autodenominen “académicos”, como es el caso de Amonio, el maestro de Plutarco de Queronea, el mismo Plutarco, el comentarista anónimo del *Teeteto* y el contemporáneo comprometido en la polémica del *Octavio* escrito por el apologista cristiano Minucio Félix¹⁶.

- De este modo el llamado “platonismo medio” queda justificado en su denominación y definido por la aproximación sistemática que algunos autores platónicos han hecho a la doctrina encerrada en los textos que componen la obra de Platón y el uso simultáneo para explicarlos de interpretaciones anteriores y contemporáneas.

- De acuerdo con los criterios precedentemente esbozados y los testimonios que los sustentan, debe afirmarse que la Nueva Academia no se ha extinguido, puesto que hay autores como los citados, e incluso otros posteriores, como Proclo, que tienen en cuenta su doctrina como una forma de la filosofía platónica que distingue los problemas e investiga de acuerdo con esto (una filosofía aporética y zetética), y que por este motivo no objeta los dógmata, sino que se ubica en un plano anterior y se somete con rigor al examen profundo de las cuestiones (*sképtomai*) y consecuentemente a la suspensión del juicio (*epoché*) ante el asentimiento (*sygkathátesis*) y captación intelectual de los datos perceptivos afirmada por parte de los estoicos¹⁷.

El material resumido contiene precisiones convenientes, así como concita a rastrear otras. Pero si nos ajustamos a la información que proporciona Plotino y queremos indagar sobre ella, lo primero que se advierte es que el platonismo al que se está refiriendo es diferente al cuestionado, porque no se hace hincapié sobre la enseñanza de Sócrates, nombre meramente usado por Plotino en ejemplos didácticos, pero sí sobre el pitagorismo en el que éste es a veces incluido. En este sentido, sin embargo, es apropiado señalar, que un autor que Plotino ha leído en sus cursos, que, como hemos visto, ha tratado de hacer historia del “divorcio de los académicos de Platón” y que se autoincluye sin reticencias en la corriente pitagorizante es Numenio de Apamea, el Pitagórico (*floruit* circ 160 de n. e.)¹⁸.

Pero Numenio no sólo difiere de Plotino en que su concepción de las hipóstasis es bastante flexible, aunque acepte las tres realidades de origen socrático¹⁹, la exégesis alegórica de Platón²⁰ y una posición ante la Nueva Academia duramente polémica²¹, mientras que Plotino simplemente la soslaya permaneciendo seguro en su propia corriente de ideas, sino sobre todo, que Numenio afirma precisamente la dualidad de principios contrapuestos e incluso condena la doctrina que hace derivar del Uno (=Mónada·*singularitas*) la diáda indefinida (*duitas indeterminata*)²².

Resulta plausible admitir, entonces, que los platónicos extraños a la Nueva Academia y que se vinculan a Pitágoras están divididos, y que entre los no dualistas y con elementos afines a Plotino podemos congregarnos desde los más próximos a los más alejados en el tiempo, desde su maestro inmediato, Amonio Saccas²³, hasta Espeusipo, el primer sucesor de Platón en la Academia²⁴, pasando por Moderato de Cádiz²⁵, Nicómaco de Gerasa²⁶, Eudoro de Alejandría²⁷ y algunos escritos de los neopitagóricos de la Magna Grecia²⁸. El lapso, empero, que va desde éstos últimos testimonios mencionados (en torno al siglo II a. de n. e.)²⁹ hasta Espeusipo apenas se puede cubrir con exégesis sobre lo Uno y la mónada³⁰ y partes de la Epístola IIa., que es, sin embargo, de un autor académico contemporáneo de Arcesilao³¹.

Es posible sostener, por lo tanto, que la continuidad doctrinal de un tipo de interpretación de la Academia Antigua detectable en Espeusipo y visible en Plotino mantiene una cierta homogeneidad intermitente, que ha hecho eclosión entre los pseudoepígrafos pitagóricos y que de ellos han sacado sucesivamente material de instrucción los maestros seguidores de la “filosofía tradicional”³².

Los datos de autores extrahelénicos a partir de fines del siglo I a. n. e. son los que vienen a confirmar la tesis:

Filón de Alejandría contrapone a Eudoro de Alejandría o a un platonismo pitagorizante afín a él, el culto de los terapeutas, “Al que es, que es superior al Bien, más puro que lo Uno y más primordial que la Mónada” y en el mismo sentido sostiene que: “Dios está en el

orden de lo Uno y de la Mónada, pero mejor, la Mónada en el orden del Dios único; porque todo número es más reciente que el mundo igual que el tiempo, y Dios es más antiguo que el mundo y el creador”³³. Pero, por otra parte, maestros gnósticos conviven con Plotino en los cursos que profesa Amonio Saccas³⁴.

1 La autodefensa de Plotino frente a los gnósticos en la “gran tetralogía”³⁵ manifiesta de este modo no sólo su sentido de fondo, sino asimismo la causa de su virulencia y es al mismo tiempo de utilidad para conocer un poco más la historia del preneoplatonismo inmediato a Plotino y del neoplatonismo posterior.

De los dos maestros gnósticos aludidos por Porfirio, Adelfio y Aquilino, poco sabemos. Del primero se han perdido las huellas, pero con Aquilino parece que podemos ser más afortunados. En efecto: 1º Aquilino debe haber asistido a algunas de las reuniones de la escuela de Plotino en Roma igual que varios de sus alumnos, probablemente entre los años 257-264, motivo por el que Eunapio informa que fue condiscípulo de Porfirio³⁶. 2º Sobre la base principalmente del contenido refutativo del Tratado tripartito (NHC I,5) y el breve contenido de la información de Juan Lido³⁷, es bastante aceptable conjeturar que el condiscípulo de Porfirio sea el maestro valentiniano autor del escrito gnóstico e inspirador de la ordenación de todo el códice I³⁸. 3º Aquilino posiblemente fue asimismo uno de los concurrentes (phíloi) de la escuela de Amonio Saccas, como otros pensadores conocidos, Erenio, ambos Orígenes y Plotino. Sobre la base de esta última hipótesis percibimos que en la escuela alejandrina de Amonio se congregaba un alumnado diverso, pero identificamos autores de al menos tres líneas de la corriente pitagórica mayor (=“filosofía tradicional”): platónico-pitagorizantes dualistas, cristianos gnósticos y platónicos pitagorizantes no dualistas.

Los primeros aludidos representarán a las líneas divergentes del platonismo pitagorizante de Numenio y Orígenes el Neoplatónico³⁹, los segundos a los representantes cristianos históricamente visibles en Alejandría (gnósticos)⁴⁰ y los terceros a los neoplatónicos propiamente dichos, siempre fértiles en Egipto hasta su traspaso al Oriente⁴¹.

Lo descrito permitiría explicar algunas noticias:

a) que los gnósticos se hayan considerado miembros de la gran corriente pitagórica, una expresión de ella, pero que la excede, puesto que Pitágoras, previo trámite de pasaje por los magos, también procede de Set, del que ellos son los trasmisores puros⁴².

b) Al planteamiento de Tertuliano “¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia?”⁴³, antes que los protocatólicos por medio de la arcaica doctrina judeocristiana de las syzygía transformada y afirmada como teología tipológica, responden los gnósticos afirmativamente: tienen que ver ambas entre sí, puesto que a la segunda se debe la inspiración primordial de la primera⁴⁴.

c) Plotino, sin embargo, apoyándose en el rígido prejuicio antignóstico que esmalta reiteradamente su enseñanza, responderá al planteo sosteniendo que se trata de corrientes ajenas y que hay que afirmar la sola línea de la tradición helénica de acuerdo con la universalidad de la razón y la experiencia intelectual, contemplativa y mística, asimismo única y universal⁴⁵. Numenio de Apamea, sin embargo, deja el testimonio de que quedaba abierta la posibilidad de que se debe investigar universalmente antes de limitarse a afirmar

la universalidad de lo helénico, y que incluso prestando atención al fenómeno desde la perspectiva “arqueológica” compartida por muchos otros, el Oriente no era culturalmente desdeñable⁴⁶ e incluso que: “Platón es un Moisés que habla ático”. Por ese motivo los gnósticos debían ser tomados en serio, así como los Oráculos de los caldeos e incluso la sabiduría de otros pueblos que hablan del Bien⁴⁷. Esto llevará también los cristianos católicos a valorizarlo cuando se trate de ganar a Platón para la causa evangélica como prefiguración de la filosofía cristiana, una vez que se vaya imponiendo la concepción de la historia como historia de la salvación o “historia de la Iglesia”⁴⁸.

d) Numenio será también muy importante para Porfirio, aunque no el eje del legado filosófico que éste sostiene constituido por Plotino y con antecedentes pitagóricos como el de Moderato de Cádiz; pero asimismo inspiraciones de la “filosofía caldaica” ya habían sido tenidas en cuenta por Numenio. Pueden compararse al respecto los fragmentos 17 y 12 de la obra numeniana, respectivamente, con Oráculo Caldeo 7: “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana” y el Oráculo 5: “...Pues lo Primero, Fuego trascendente, no encierra su potencia en la materia por sus operaciones, sino a causa del Intelecto. Porque el artesano del cosmos ígneo es un intelecto de Intelecto”⁴⁹.

III. LA CONTINUIDAD NEOPLATONICA

1. LA COMPLEJIDAD EXEGÉTICA DE JÁMBLICO: PLOTINO, PORFIRIO Y LOS GNOSTICOS.

La posición de Jámblico de Calcis frente al platonismo pitagorizante de Plotino y Porfirio implica continuidad, pero asimismo diferencias.

Las divergencias se hacen ya presentes en la primera etapa de la enseñanza de Jámblico al incluir en la “filosofía tradicional” un elemento admitido por Platón, la sabiduría de los egipcios, pero haber identificado a ésta con su tradición sacerdotal expresada por la doctrina de los escritos herméticos y la asimilación de las prácticas litúrgicas de la teúrgia caldaica⁵⁰.

Este pensamiento temprano se proyecta en su concepción de las hipóstasis, pues habiendo hecho hincapié en el concepto de “intermediario” (metaxy), transforma la concepción rígida de Plotino de sólo tres y nada más que tres hipóstasis⁵¹ y en su doctrina sobre el Alma y su relación con el Intelecto, que confirma a la última como sustancia propia, un mixto sin comienzo ni fin de indivisible y divisible, corpóreo e incorpóreo, que la distingue y separa clara y distintamente tanto del Intelecto como del cuerpo cósmico y antepone, por lo tanto, la experiencia teúrgica y sus prácticas a la mística contemplativa y trascendentalista de Plotino.

En los dos casos señalados es lícito pensar que la influencia del gnosticismo sobre Jámblico es digna de poner de relieve, así como que utiliza sus conceptos; pero, valga la paradoja, para contrarrestarlo y corregir o precisar con este procedimiento algunas nociones de neoplatónicos anteriores (Plotino y Porfirio) que inconscientemente los aproximaría a la visión gnóstica de la realidad. Examinemos tres aspectos fundamentales del pensamiento de Jámblico al respecto:

1º Las hipóstasis superiores. 2º El alma como término medio (méson). 3º La teúrgia.

1º Escribe Jámblico sobre el primer tema:

“Antes de los seres que son realmente y de los principios universales hay el Dios Uno (*theós heis*), anterior incluso al Dios primero y Rey, el que permanece inmóvil en la soledad (en monótono) de su misma unidad (*henótatos*). Porque nada inteligible se relaciona con él, ni nada otro; pero está firme como modelo del Dios padre de sí mismo autoengendrado (*autopátoros autogónou*) y solo padre (*monopátoros*) de lo verdaderamente bueno. Porque es algo superior y primero y fuente (*pegè*) y base (*pythmén*) de los primeros inteligibles que son las ideas. A partir de este Uno irradió el Dios que es autosuficiente para sí mismo, por esto es padre de sí mismo y principio de sí mismo, porque es principio mismo y Dios de los dioses, Mónada salida del Uno, anterior a la esencia (*proúsios*) y principio de la esencia. De él, en efecto, deriva la esencialidad y la esencia, también por esto se llama padre de la esencia (*ousioupátor*); ya que él es preexistente respecto de lo que es (*to proóntos on*), el principio de los inteligibles y por esto igualmente se denomina principio inteligible. Éstos, por consiguiente, son los principios más antiguos de todo por su dignidad, los que Hermes ordena delante de los dioses etéreos y empíreos y de los supracelestes, habiendo transmitido cien libros sobre la historia de los empíreos, el mismo número de ellos sobre los etéreos y mil sobre los supracelestes”⁵².

Suelen los intérpretes apoyarse en Damascio para descubrir la doctrina de Jámblico sobre los diversos “unos”⁵³. Pero este procedimiento respecto del pasaje traducido consideramos que es metodológicamente un enfoque anacrónico y que, en cambio, intertextualmente analizado debe servir de clave para interpretar los testimonios de Damascio y otros.

Efectivamente la exposición de la respuesta de Abammon a Anebón frente a Porfirio, no sólo delata una terminología familiar sobre las realidades más elevadas propia de los tratados gnósticos, sino que igualmente delata nociones análogas: Padre inefable (=primer Uno/Dios Uno); seno de Dios en silencio o Madre (=segundo Uno, totalidad una indiscriminada/Mónada principio de la esencia inteligible); Hijo o Intelecto (=tercer Uno, uno y todo discriminado/ideas inteligibles). Son asimismo los conceptos que se han usado al redactar los tratados hermético-gnósticos del Códice VI de Nag Hammadi e incluso la derivación de las realidades superiores en los Oráculos Caldeos, como previamente se ha tratado de mostrar⁵⁴.

Bajo el ropaje del lenguaje metafísico neoplatonizante posterior es esta realidad intelectual vergonzante para las mentes helénicas la que en Jámblico transparece⁵⁵.

2º Pero en relación con el segundo tema, el del “alma indescensa” sostenida por Plotino, Jámblico va a esgrimir su defensa del alma y de su sostenimiento del mundo como una sustancia autónoma.

Escribe Porfirio como lo expresamos un poco antes, que a la modalidad intelectual de Amonio, Plotino agregaba su propia modalidad, es decir, la que emanaba de la seguridad que confiere la experiencia mística⁵⁶.

La originalidad se confirma, precisamente, en su concepción del alma particular del hombre como único testigo de la experiencia de identidad con el Uno/Bien. Por ello se anima a sostener sin tapujos:

“Del mismo modo si se debiera tener la osadía (*tólmesai*) de expresar con mayor claridad lo que hemos manifestado contra la opinión de los demás (*paradóxan tón állon*), tampoco

nuestra alma se adentró toda en el cuerpo, sino que algo de ella está siempre en lo inteligible”⁵⁷.

Jámblico tempranamente, sin embargo, insistirá sobre la naturaleza o sustancia “intermedia” del alma, que debe entenderse no tanto “entre” el Intelecto y el cuerpo, cuanto “media”, incorpórea y corpórea, indivisible y divisible, que permanece como una entidad que revela diversos grados de perfección y claridad en la medida en que más se asimile a la semejanza del Intelecto o a la desemejanza del cuerpo, sin confundirse con ninguno de ellos⁵⁸.

Por lo tanto, el alma podrá por la purgación, etc. ponerse de acuerdo con la realidad y la voluntad de los dioses que la han generado, pero nunca llegaría a identificarse con el Uno inefable, esto significaría que aunque fuese por un instante y respecto de un individuo el mundo animado colapsaría y el desplazamiento de la procesión y el retorno detendría su proceso sin comienzo ni fin. Resultaría, entonces, que si “siempre que hay modelo hay imagen” y no al revés, argumento plotiniano esgrimido contra la falsa “fuga del mundo” de carácter histórico y escatológico de los gnósticos, éste se volvería contra Plotino e inadvertidamente estaría abonando la tesis gnóstica antinaturalista, anticósmica y sin apego a las virtudes. Jámblico, en consecuencia, rechaza el aspecto intransigentemente contemplativo y místico del neoplatonismo plotiniano, afirma la sustancialidad autónoma del alma como entidad intermedia y le confiere como la cima de su actividad humana y cósmicamente propia, la teúrgia.

3º Efectivamente en el *De mysteriis aegyptiorum*, el sacerdote Abammon (=Jámblico) no sólo señala a Anebón que los orígenes de la filosofía tradicional platónico-pitagorizante que alcanza la gnosis provienen del hermetismo egipcio⁵⁹, sino que asimismo agrega que la filosofía y la teología no logran su plenitud, sino en la prueba experimental del contacto con los dioses y que la continuidad de tal contacto o unión no es posible por el afinamiento del conocimiento que siempre es reflejo, sino gracias a la actividad del culto puro, que es denominado asimismo teúrgia: “acción de los dioses”, cuando éstos encuentran el vehículo, sustrato o cuerpo puro y estable, que permite ser poseído por la actividad que les es intrínseca a ellos. Pero la teúrgia ha sido practicada en sus orígenes por los (magos) caldeos, siendo también inseparable del “camino de Hermes”⁶⁰.

Concluye, por lo tanto, Jámblico con este sugestivo párrafo la respuesta a Anebón, al explicar cómo el alma humana se libera de la fatalidad:

“Por lo tanto se debe examinar a fondo cómo el hombre se libera y evade estos lazos. Pues no hay otro medio que el conocimiento de los dioses (gnosis theôn), porque la idea de la felicidad es conocer científicamente el bien, igual que la idea del mal consiste en el olvido de los bienes y el engaño respecto del mal. Una está, por consiguiente, con lo divino, pero la parte inferior es inseparable de lo mortal; una toma medida de las sustancias de los inteligibles por los caminos hieráticos, la otra desviada de los principios, se arroja en la medición de la idea corporal; una es conocimiento del Padre, la otra alejamiento de él y olvido del Dios Padre anterior a la esencia (proousíou), puesto que es principio en sí (autoarchoúntos), y una conserva la vida verdadera elevándola hacia su Padre, la otra abaja al hombre primordial (ton genarchoúnta ánthropon) hasta lo que nunca permanece y en cambio siempre fluye. Considera, pues, así este primer camino de la felicidad manteniendo la plenitud intelectual de las almas por la unión divina; pero el don hierático y teúrgico de la felicidad se llama puerta hacia el dios demiurgo del universo, lugar o morada del bien.

Posee como facultad primera otorgar la pureza del alma que es más perfecta que la pureza del cuerpo; después la preparación del pensamiento para la participación y contemplación del bien y la liberación de todo lo opuesto, y después de esto la unión con los dioses dispensadores de bienes. Y después de haber unido al alma con cada una de las partes del universo y con las potencias divinas que discurren a través de todas, entonces ella conduce al alma al demiurgo universal, la pone a su lado y la une fuera de toda materia a la razón eterna única; o sea, lo repito, une el alma a la potencia autoengendrada, movida por sí misma y que sostiene al universo, la potencia intelectual, administradora del universo y que eleva hasta la verdad inteligible, que es fin en sí misma, creadora, y la conecta a las otras potencias demiúrgicas del Dios, particularmente, de modo que el alma teúrgica es establecida completamente en sus actividades, sus intelecciones y sus producciones. Entonces igualmente instala al alma en el dios demiurgo en su totalidad. Éste es el fin de la ascensión hierática entre los egipcios. El Bien en sí, en tanto que lo divino, piensan que es el Dios anterior a lo que intelige, pero el relativo al hombre, la unión con él, lo que Bitys interpretó a partir de los libros herméticos. Esta parte, pues, como supones, ‘no ha sido preterida por los egipcios’, sino transmitida de modo conveniente a la divinidad. Tampoco los teúrgos ‘turban la mente divina con cosas de poca importancia’, sino con las que tienen que ver con la percepción del alma, su liberación y conservación; tampoco se ocupan ‘de cosas difíciles e inútiles para los hombres’, sino, al contrario, de las más aprovechables de todas para el alma; ni ‘son engañados por un demon de error’ los que han dominado la naturaleza engañadora y demoníaca para elevarse a la inteligible y divina”⁶¹.

Plotino distinguía cristalinamente: “De un lado enseñan las analogías, las abstracciones y los conocimientos de lo que deriva del Bien y algunos grados de ascenso, pero conducen hacia Él las purificaciones, las virtudes y la ordenación interior”⁶². Con estas aseveraciones ofrecía el fondo de su filosofía y apuntaba al mismo tiempo polémicamente hacia aquellos gnostikói que se consideraban mensajeros de lo divino y del bien, sin poseer ninguna doctrina ni redactado tratado alguno sobre la virtud⁶³. Pero si las virtudes como paradigmas inteligibles o “purificaciones” descubren la pureza de lo puro dejando a un lado a las “virtudes cívicas” o cardinales en el “asemejamiento a Dios”, ninguna prótesis ritual necesitan para alcanzar su fin.

Jámblico, sin embargo, retorna a un pretérito que considera no superado y corrige a Plotino en la figura de su enaltecedor heraldo, Porfirio.

El conocimiento intelectual es importante, pero detiene el progreso del alma e incluso el de las virtudes, entendidas como purificaciones⁶⁴, si las almas no se hacen receptáculos limpios para recibir conjuntamente el conocimiento y la voluntad divinas y puedan así realizar sin obstáculos la “operación divina” (*theoû ergón*) en el hombre, actividad de los dioses que es visible y que está distribuida en armonía física por toda la creación y especialmente concentrada en símbolos, signos, nombres, acciones divinas. En contacto con ellos es posible realizar un desplazamiento que asciende y baja por los caminos sagrados a los que se invita a seguir a las almas.

La gnosis no es sólo especulativa y esfuerzo teórico y práctico de individuos guiados por la providencia, sino que es especialmente actividad gnóstica colectiva y conspiración de ritmo y armonía universal, rito de ascenso gradual que alcanzan pocos, viviendo vida de dioses, las almas teúrgicas, los teúrgos y sus iniciados⁶⁵.

Curiosamente los gnósticos cristianos se refieren igualmente a la gnosis que distingue el conocimiento de la ignorancia, permitiendo que la luz invada a la tiniebla y la vida a la muerte⁶⁶, pero la difusión luminosa es una vía de profundización o ascenso progresivo del espíritu, un rito iniciático que conduce a la Barbelognosis o conocimiento perfecto y comunitario en el seno del Padre, el “Eón de los Eones”, la “asamblea anterior a los siglos”.

Los paralelos con el escrito hermético gnóstico, el Discurso sobre la Enéada y la Ogdóada son notables, pero igualmente, como ya se ha advertido con el Marsanes (NHC X,1)⁶⁷.

Se debe, sin embargo, reiterar con exactitud: afinidad de forma, de razonamiento e incluso de vocabulario, pero discrepancia de fines.

En el caso de los gnósticos, adeptos a la gnosis de clara raíz hebreocristiana, su fin se basa en la consumación del cosmos temporal, viviente ilusorio, consecuencia de la pasión y el desconocimiento precosmogónico, y la restauración de la unión una y distinta de la asamblea de los Hijos de Dios con Dios Padre en el Espíritu virginal⁶⁸. Jámblico, pensador griego en el fondo, utiliza recursos conceptuales parecidos y prácticas aparentemente similares, para afirmar, sin embargo, la subordinación en cambio ilimitado del alma y del mundo, en unidad con el Dios inefable que unifica a través de sus intermediarios.

III.B AMBIGÜEDADES DEL CIRCULO NEOPLATÓNICO DE PORFIRIO.

No obstante, la polémica puntillosa de Jámblico con Porfirio a través de interpósita persona, Anebón, el que se perfila como un corresponsal insatisfecho de Porfirio, abre pistas para tratar de indagar en el círculo de neoplatónicos romanos vinculado a Porfirio, cuyas exégesis neoplatónicas no se ofrecen de forma homogénea.

En efecto, por una parte es posible admitir que en algunos aspectos, por ejemplo, en la enseñanza de la lógica como propedéutica al estudio de la física y la filosofía y teología de Platón, Porfirio va a estar de acuerdo con neoplatónicos posteriores, en el sentido de que Aristóteles no habría sido más que un peripatético platónico que habría dejado la Academia por el Liceo⁶⁹ y habría enseñado de este modo analíticamente la lógica y la cosmología, como introducción a los diálogos metafísicos y teológicos platónicos⁷⁰. Sin embargo, en la propuesta del ‘camino de liberación’ y la pertinente doctrina metafísica, la enseñanza de Porfirio resultaba ser origen de polémicas y medianamente clara y aceptable⁷¹.

En este sentido opinamos que la complejidad que ofrece la corriente neoplatónica de Roma frente a la simplicidad de resumen escolar que se le puede atribuir a los *Aphormai ad intelligibilia ducentes*, representan un desafío para los intérpretes, no sólo por el conflicto que generan las dudas que Anebón plantea y la polémica que Jámblico y Porfirio entablan recíprocamente, sino además por las noticias rotundas de Eunapio sobre el retorno y estadía de Porfirio en Roma hasta su muerte, por el empleo que ha hecho el retor Mario Victorino de un fragmento del *Apocalipsis de Zostriano* en su *Adv. Arium*, así como por las nociones y el vocabulario gnósticos que este mismo autor utiliza en su obra. Estos factores sumados aportan en el presente más dificultades que soluciones a la controvertida interpretación del Anónimo de Turín como una producción de Porfirio en relación con el Parménides, como lo ha tratado de sostener P. Hadot, tesis que cada día se aleja más de la probabilidad de llegar a alcanzar la unanimidad⁷².

a) Mario Victorino, el gnosticismo y el Zostriano (NHC VIII,1).

Cuando se lee a Mario Victorino a la luz de su complejo contexto neoplatónico y cristiano como lo comenzara a advertir A. Orbe⁷³, lo continuara prolongando M. Simonetti⁷⁴ y le diera una más profunda perspectiva problemática M. Tardieu⁷⁵, se observa que su doctrina trinitaria contra los detractores de la doble acepción de homoousios que abarca tanto la consustancialidad como la sustancialidad simultánea de las entidades trinas⁷⁶, tiene su fuente de inspiración más en la técnica racional de exposición del proceso intratrinitario de emisión y retorno de las entidades divinas, registrado en escritos del gnosticismo que se proseguían leyendo en círculos selectos de Roma y que previamente habían inspirado en el Oriente la constitución de la tríada padre, potencia, conocimiento de los Oráculos Caldeos⁷⁷, que las hipóstasis neoplatónicas y la composición asimismo trial del uno-todo.

La hipótesis que se enuncia es más manifiesta en la obra primera que ofrece estas reflexiones, el *Ad Candidum* y las dos partes del libro *I Contra Arrio*⁷⁸, que en las que le siguen, pero en los dos momentos se mantienen las mismas formulaciones de fondo.

Mario Victorino, por consiguiente, expone sus ideas en particular sobre la base del prólogo del Evangelio de Juan, pero siguiendo el modelo cristiano de exégesis más arcaico que se conoce y que Ireneo de Lión atribuye al valentiniano Ptolomeo al que habría precedido su cofrade Heracleón⁷⁹.

Las reflexiones de Victorino se mueven en este caso en el nivel más elevado de la naturaleza divina que ha interpretado de modo gnóstico las tres primeras hipótesis sobre el “uno” del Parménides, con referencia a Dios Padre (el Uno que no es), el seno paterno de Dios (el Uno todo) y la doble existencia del Verbo oculto en potencia en su interior y manifiesto en acto (el Uno y todo). Se trata, por lo tanto, de argumentaciones sobre Dios como “Uno Solo”⁸⁰ y al mismo tiempo trino: Padre como causa, generador y ser; su tensión cognoscitiva como intención inmanifiesta o potencia silenciosa de expansión y retorno en reposo (vida plena, Sabiduría o Espíritu Santo), y su revelación como discriminación manifiesta (Intelecto, Palabra proferida o Hijo en la misma divinidad). Lo expresado ha sido anticipado y expuesto hasta el cansancio según la propia mentalidad por los pensadores gnósticos⁸¹, lo que Victorino conoce y usa con fines ortodoxos, mostrando gradualmente mayor precisión en sus exposiciones:

a) Redactando, primero, según dijimos, en el *Ad Candidum* y las dos partes del libro primero del *Adversus Arium* reflexiones que están más comprometidas con lecturas gnósticas sobre la base del prólogo juanino. Hace hincapié previamente Mario Victorino en la enseñanza sobre la procesión intratrinitaria, que se inspira en la *probolé/ prolatio* gnóstica de origen cristiano y no en la *apórroia* neoplatónica que siempre ha despertado escrúpulos intelectuales, tratando la procesión del Padre-Hijo (*Ad Candidum* y parte A del *Adversus Arium*), y posteriormente la del Espíritu Santo (parte B del *Adversus Arium*), después de haber sido precedida esta última por la transcripción de un pasaje del *Apocalipsis de Zostriano* (NHC VIII,1) 64,13-75,24. Con la interpolación de este fragmento de un escrito gnóstico⁸², Victorino, por una parte, ratifica la anterior doctrina expuesta sobre Dios como Uno y trino, cerrada por el Símbolo de la fe, y que al presentar el seno de Dios como potencia triple, anticipa la exposición del Espíritu Santo como el aspecto femenino que va a ser masculinizado al completarse la obra plena de manifestación y salvación del Verbo.

b) Cambiando en los libros II a IV del *Adversus Arium* la noción hasta ahora prevaleciente de *processio*, por la menos comprometida de manifestación del Hijo, lo que no le impide a Victorino seguir utilizando el vocabulario gnóstico, pero le permite salvar objeciones dando un peso superior en su exégesis trinitaria a la interpretación neoplatónica que se apoya en Plotino. Porque, después de todo, como confiesa el viejo retor, “concebir a Dios es difícil, pero no es una empresa desesperada”⁸³.

El arsenal conceptual de estas reflexiones sobre la naturaleza unitrina de Dios no es de origen neoplatónico, sino gnóstico, e incluso el neoplatonismo posterior a Plotino ha tomado sus préstamos en este sentido al gnosticismo.

Se adivina de este modo que tanto en Roma como en Alejandría las especulaciones sobre la Trinidad deben más en lo específico a los gnósticos y a sus especulaciones sobre lo Uno y lo distinto, que a las reflexiones del platonismo y el neoplatonismo sobre lo Uno y lo múltiple.

La primera parte del *Tratado tripartito* al oponerse a la apología antignóstica de Plotino es ejemplar al respecto y las reacciones que las enseñanzas del medio gnóstico alejandrino en donde se ha producido este escrito, han ejercido en Orígenes se deben agregar como comprobaciones, pues en el *Sobre los principios* las respuestas del escritor eclesiástico a los problemas teológicos trinitarios son paralelos a los del TraTr, pero mucho menos elaboradas, en tanto que el tratado gnóstico tiene detrás de sí una enseñanza ya claramente esbozada entre los autores del gnosticismo⁸⁴.

b) El *Anónimo Turinense* y Porfirio.

Pero con el conocido fragmento Anónimo de Turín, sucede algo similar. Sus reflexiones sobre las realidades eminentes y el pertinente vocabulario, se asemejan mucho más a determinadas reflexiones de escrituras gnósticas que a exposiciones de neoplatónicos. Pueden servir como ejemplos introductorios dos originales de la biblioteca de Nag Hammadi: *Eugnosto, el Bienaventurado*⁸⁵ y el *Pensamiento trimorfo (Proténnoia trimorfa)*⁸⁶.

La conclusión que podemos extraer de estos datos reunidos es que en el contexto del neoplatonismo romano algunos de sus miembros han tenido acceso a una literatura gnóstica que circulaba en el medio desde antes del curso lectivo plotiniano de los años 265/266 (*Vida de Plotino*) y han usufructuado los aportes de su enseñanza en el plano teológico y metafísico. Los adherentes de esta tendencia neoplatónica se han mantenido reacios al ingreso en la vía de los ritos teúrgicos, imponiéndose el criterio contemplativo como una forma de filosofía teórica paralela al ejercicio de las virtudes. Sin embargo, ambas expresiones de la filosofía, la contemplativa y la hierática, provienen de una misma caracterización pitagórica de la filosofía como “amor a la sabiduría”, considerándose ésta como “la ciencia del ser verdadero”, según la definen Moderato de Cádiz, Nicómaco de Gerasa, el tratado hermético-gnóstico del Códice VI de Nag Hammadi, Porfirio y Jámblico. Este conglomerado de atracciones y rechazos explica asimismo la apagada censura que Porfirio emite incluso tardíamente contra los gnósticos, las vacilaciones de algunos de sus alumnos neoplatónicos y las correcciones de Jámblico⁸⁷.

III.C PROCLO Y LA INICIACION TEURGICA.

Sin embargo, Proclo cursados los estudios introductorios de filosofía en Alejandría, retorna a Atenas dirigiéndose directamente a Siriano. Tiene 19 años. Siriano lo condujo

directamente a Plutarco de Atenas, jefe de la Academia, y completa su preparación en Aristóteles, Platón y las tradiciones más secretas (órficas y caldaicas).

La Escuela platónica de Atenas, establecida oficialmente por Marco Aurelio conjuntamente con la peripatética, estoica y epicúrea, desde los comienzos del siglo IV, es codiciada por “filósofos de afuera” según la expresión de Juliano, y si bien los seguidores de Teodoro de Asinia fracasaron en su intento, los adeptos de Jámblico tuvieron éxito. Plutarco el Anciano, Nestorio el Mayor, Nestorio padre de Plutarco de Atenas, todos anteriores a Siriano, son pensadores pertenecientes a una misma familia. La continuidad de este renacimiento académico, se fractura con Siriano, que sólo es escolarca de la Academia, pero se reconstruye con Proclo, quien al ser recibido por Asclepigenia, la hija de Plutarco, recoge asimismo el depósito iniciático que ésta había recibido de Nestorio y del progenitor. Se reúnen así de nuevo en una misma persona las funciones teórica y práctica, contemplativa y teúrgica, reactualizándose la línea de los filósofos íntegros o hieráticos. Efectivamente el elemento teúrgico otorga al sistema de las hipóstasis, las tres plotinianas y sus intermediarios, como hemos visto, un dinamismo completo por el que las almas no sólo comprenden, sino que asimismo siguen la voluntad de los dioses, uniéndose a ellos a través de sucesivas potencias unificadoras. De este modo este neoplatonismo pitagorizante ateniense seguidor de Jámblico, no sólo recupera en el ámbito filosófico bajo otra luz, la efectividad práctica de la tradición mística, sino que al mismo tiempo logrará oponerse con relativo éxito al avance de la religión cristiana.

Lo expresado se puede comprobar sintetizado en los fragmentos del Comentario a la filosofía caldaica, conservados por M. Pselo, cuya tarea le insumió a Proclo cinco años de su existencia. Se confirma de este modo como tornando a Plotino⁸⁸ y teniendo en cuenta a Jámblico, el alma se unifica paralelamente con el ejercicio sobre la unificación del Intelecto. Pero “la flor del alma”, no es “la flor del Intelecto”, sino su análoga, porque el alma es “sustancia una y múltiple, indivisible y divisible”, la presencia de Dios en el alma unificada es reflejo del Uno solo, unión divina teúrgica, pero no toque de identidad como en Plotino⁸⁹. Se explica por todo esto la influencia en bloque de Proclo y las enseñanzas de la Escuela de Atenas en el Corpus dionysiacum, tanto en lo especulativo como en lo práctico, facilitando el marco de jerarquías ontológicas y sagradas, pero en el cuadro de la creación desde la nada y la historia, transformando, por lo tanto, el ex opere operato teúrgico en sacramental, y esto tanto desde el punto de vista pneumático e iniciático gnósticos, como litúrgicamente católico⁹⁰.

En Alejandría la Escuela neoplatónica, pese a serias dificultades y desencuentros de naturaleza religiosa con el cristianismo local, pudo continuar fiel a la misma orientación hierática, como se observa poco antes (Hermias, Amonio de Hermias) y después del edicto de Justiniano de cierre de la Academia de Atenas⁹¹. Superados los excesos, la presión cristiana en Alejandría, empero, ha sido en este caso beneficiosa tanto para la continuidad como para la prolongación sin rupturas del neoplatonismo una vez que los escolarcas alejandrinos llegaron a ser cristianos. El acuerdo de Amonio con el Patriarca de Alejandría Atanasio II parece haber sido en este aspecto productivo⁹² y las figuras de Asclepio y Olimpodoro, como las de Juan Filopono, por una parte, y Elías, David y Esteban (siglo VI y comienzos del VII), centrales para la adaptación y proyección del neoplatonismo tanto en Oriente como en Occidente hasta nuestros días⁹³.

IV. PROYECCIONES DEL NEOPLATONISMO.

En este apartado debemos ser necesariamente breves y más escuetos que en los anteriores y señalar solamente orientaciones sobrevivientes.

En primer lugar es necesario poner de relieve la capacidad de concentración e irradiación del círculo de Amonio de Hermias. No sólo Damascio, Simplicio y Olimpiodoro estudiantes y maestros en Atenas, exiliados a la corte de Cosroes II y posteriormente de incierto destino geográfico⁹⁴, pertenecieron a este medio académico, sino asimismo el asistente de Amonio, Juan Filopono. Y él fue el que por motivos de conflictos teológicos cristianos, llegó a ser el introductor de los comentarios neoplatónicos de Aristóteles y Platón en el mundo árabe a través de las traducciones al siríaco de su alumno monofisita Sergio de Reshaina y, por este motivo, considerado asimismo el primer teólogo (*mutakallimûn*) cristiano por Al-Fârâbî al haber puesto con sus razonamientos la filosofía al servicio de la teología creacionista⁹⁵. Pero también el influyente escritor cristiano, Severino Boecio, ha sido discípulo de Amonio⁹⁶.

La primera referencia que se ha hecho mirando hacia el Oriente y plétórica de material neoplatónico a través de las versiones al siríaco y al árabe, fenómeno en el que es imposible detenerse⁹⁷, pero infiltrada en el caso del chiismo persa de cultura irania, de hermetismo y de enseñanzas gnósticas, explica la metafísica tradicional de la luz (*Ishrâqiyyûn*) que desde Avicena pasa a su insigne cultor Sohrawardî⁹⁸. Pero la segunda alusión, marca la importancia del neoplatonismo latino durante la Edad Media, antes de las traducciones latinas de las versiones árabes, neoplatonismo matizado, ampliado y completado por el Asclepio hermético y su tradición, por una parte, pero asimismo por las síntesis maduras del platonismo pitagorizante y hermetista que representan las *Bodas de Mercurio* y la *Filología* de Marsiano Capella, el Comentario al *Sueño de Escipión* de Macrobio y el *Comentario al Timeo* de Calcidio, todas ellas obras de exégetas platonizantes consecuentes, gentiles o cristianos, lo que no es una contradicción, llegando a eclosionar con limpidez en el siglo XII, en la Escuela de Chartres, particularmente con Bernardo de Chartres y Bernardo Silvestre⁹⁹.

Los grandes maestros de la Orden de Predicadores, Alberto Magno y Tomás de Aquino, provistos de nuevos instrumentos conceptuales, no rechazarán las nociones que aporta esta enseñanza, pero sí, además de su cosmovisión de fondo, la que ha sido cambiada tanto por los autores cristianos como islámicos apoyándose en las mismas transformaciones neoplatónicas, se despojarán de una orquestación del pensamiento filosófico tanto especulativo como práctico, que ya no es sostenible dentro del nuevo enfoque aristotélico-cristiano¹⁰⁰.

La vieja idea platónico pitagorizante de escuela internamente metamorfoseada reaparecerá en Occidente, sin embargo, a mediados del siglo XV con la figura e influencia de Jorge Gemisto Plethón.

Después del Concilio de Florencia-Ferrara (1438-1439), Gemisto Plethón permanece por tres años en Florencia enseñando platonismo al grupo de sus amigos latinos y a sus instancias Cosme de Médicis funda la Escuela Platónica de Florencia para contrarrestar los excesos de la interpretación filosófica aristotelizante (o sea, de Averroes y de Tomás de Aquino). El dato interesante de observar en apoyo de nuestra tesis, es que cuando Marsilio Ficino avance en su inmensa tarea de traductor del griego al latín y de simultánea actividad de interpretación, serán las enseñanzas de Gemisto Plethón las que le influirán para corregir sus puntos de vista personales. Pero no se olvide que Gemisto Plethón ha recibido sus enseñanzas filosóficas nutricias fuera de su Bizancio natal, en el Oriente, en

Andrinópolis, y que por este motivo representa a la más antigua de las tradiciones sabias o teosofía. En efecto, en Andrinópolis ha sido su maestro y benefactor el judío Eliseo de cuyo círculo de discípulos ha formado parte. Éste enseñaba los comentarios árabes y persas de Aristóteles, es decir, los comentarios de Averroes, pero también y especialmente, los que se transmitían en la Escuela de Sohrawardí, en pleno funcionamiento todavía en la segunda mitad del siglo XIV¹⁰¹.

A partir de lo descrito se explica que Ficino haya cambiado la línea tradicional de los grandes eslabones de la tradición primigenia¹⁰², aceptando la autoridad de Plethón que en su Comentario a los Oráculos Caldeos, como previamente, la propone según el orden de Zoroastro, sus discípulos los magos, Hermes, Pitágoras, Platón. Pero queda claro, sin embargo, que tanto para árabes como para judíos, hay un conocimiento anterior, primordial, paradisiaco y secreto del que los mismos magos se han beneficiado, el mensaje que aportaban los patriarcas bíblicos, proveniente de las tradiciones de Set y los setianos y que se cultivaba en los círculos preexistentes de los cristianos gnósticos¹⁰³.

Lo que se ha traído a colación en las últimas líneas explica asimismo el énfasis neoplatónico que encontramos en el libro Meqor Hayym, la célebre Fons Vitae del judío malagueño Shelomó Ibn Gabirol, el que asimismo encontraba antecedentes en su paisano Isaac Israeli y en textos de los mismos filósofos árabes¹⁰⁴.

V. CONCLUSION

La tentativa de interpretación que se ha esbozado difiere profundamente de las posturas que desde mediados del siglo XVII, después de la presentación del Didascálico de Alcino por Th. Stanley, investigan a Platón como el autor de un sistema filosófico de pensamiento, el “platonismo”, al que es posible acceder leyendo sus escritos. La posición de los autores medioplatónicos era similar a esta postura sólo en la superficie. Efectivamente, la posición de los investigadores modernos difiere de los antiguos en que antepone una concepción del tiempo histórico que éstos no compartían, adoptando, en consecuencia, un insuperable prejuicio de sospecha crítica en relación con la tradición escolar, particularmente con los escritos de los pensadores mal llamados “neoplatónicos” y en especial con los de la rama hierática. El aludido preconcepción ha invadido la tarea del gran historiador de la filosofía griega E. Zeller, orientado por el soplo histórico-dialéctico de G.F. Hegel, al que han seguido infinidad de escritores¹⁰⁵. En todos ellos se constata la misma preconcepción metodológica, pero que tiene mayores alcances en el tiempo, pues es ya visible en los autores del Renacimiento y llega a dominar la totalidad del horizonte de interpretación de la edad moderna y contemporánea: Es posible que el intérprete, como individuo histórico capte la mentalidad del otro inclinándose con su esfuerzo mental y personal sobre el texto, apoyándose sobre la relativa reconstrucción histórico-temporal del contexto correspondiente, llegándose a fusionar de este modo autor, texto e intérprete y quedando abierto el horizonte de interpretación gracias a la iniciativa de este último. El lenguaje habiendo adquirido universalidad por la escritura, puede ser de este modo el hilo transmisor para una hermenéutica conveniente¹⁰⁶. Pero se debe señalar que las escuelas de pensamiento que ponen el énfasis en la tradición primordial no se adaptan a estos criterios de la investigación. En ellas lo esencial es la doctrina y los hechos que se transmiten a través del cuerpo comunitario, garantía tanto de la sucesión de los intérpretes como de la transmisión fidedigna del bien que se transfiere, al punto de que lo escrito está al servicio de la hermenéutica que es corporativa, y no al revés. De este modo es la conservación del

“principio” el criterio que preside la transmisión con el riesgo creciente de relajarse y por ello los sucesivos esfuerzos colectivos o comunitarios para mantener o recuperar su integridad. Pensamientos, actividades y objetos se atienen a estas pautas, por eso la comunidad impera sobre el individuo y la enseñanza oral sobre el libro, que es un intérprete estático carente de vida. Ante esta realidad en la que el enfoque mítico prevalece sobre la historia, sólo una metodología crítica invertida en la que la intertextualidad individual y comunitaria, presida a lo que dice el texto, y la intencionalidad fenomenológica auténtica oriente a los instrumentos de aproximación a que recurre la intencionalidad inauténtica, ofrece posibilidades de que lo propio de la alteridad significativa vaya mostrando su sentido al investigador cuestionante.

Neoplatónicos griegos, bizantinos e irano-islámicos, gnósticos y hermético-gnósticos han participado a través de los siglos de esta sutil e inhabitual posición, la que incómodamente aparece cuando el investigador entra en contacto con momentos de transición, a menudo polémicos, por quererse conservar, afirmar o rescatar la pureza de los “orígenes”. Pero cuando este acento central y definitorio se debilita, el neoplatonismo esencialmente tradicional cambia su fisonomía y puede influir externamente, como lo ha hecho, sobre doctrinas filosóficas que son diferentes a su espíritu (cristianas, islámicas, judías, renacentistas, la de la *philosophia perennis* veneciana¹⁰⁷, los platónicos de Cambridge) o bien sobre autores gravitantes en la historia de la filosofía y la teología occidental (desde los PP. Capadocios a Escoto Eriúgena, Alberto Magno, Tomás de Aquino y M. Eckhart, hasta Hegel, Schelling, etc.).

Éste es el sentido que hemos dado en la exposición a la idea de “antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo” en tanto que indisociables de la tradición escolar. Un modo de filosofar que quiere ser integral y perenne, y por eso, al mismo tiempo que ejercicio último de la reflexión, experiencia y modo de vida intrínsecamente comunitario y que no disuelve al mundo, sino que respeta el misterio del cosmos, inclusive en sus expresiones anticósmicas¹⁰⁸.

NOTAS

1. Cf. *Enéada* V, 1 (10), 8, 9-17; 22-26 y 9, 27-32. Ver F. García Bazán, “Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H.-G. Gadamer”, en *Escritos de Filosofía* XVI/31 (1997) 55-74 (esp. 59ss).
2. Cf. *De anima* I, 39 (I. Stobaei *Anthologium*, C. Wachsmutt (ed.), Berlín, 1884, 366, 5-11).
3. Cf. *Theol plat* II,4 : H.D. Saffrey- L.G. Westerink (eds.), París, 1974, 31, 19-28 y ver *asimismo* nn. 7-8, pp. 94-95; I,1, París, 1968, pp. 5-7 y p. 131, n. 2; *asimismo* H. J. Blumenthal, “The Psychology of Plotinus and Later Platonism”, en J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Lovaina, 1997, 269-290, esp. 270-271.
4. Cf. Cf. Escolios a los Primeros analíticos f° 134v,23-135r,32 en “Elias on the Prior Analytics”, L.G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam, 1980, 59-72 (p. 69) e I. Hadot, “The Roles of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces on the Neoplatonic- Commentaries on the Categories”, en J. Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volumen 1991*, Oxford, 1991, 187-188.

5. Cf. Sohrawardi, *Le livre de la sagesse orientale*, par H. Corbin, Lagrasse, 1986, Prólogo 4,28-47 (pp. 88-90). El prefacio de Shahrazuri (s. XIII), registra sintéticamente: “Esta Sabiduría que es teosofía mística (*hikma dhwaqīya*), son pocos los sabios que la logran. Sólo fue dada a los que fueron solitarios (*afṛād*) entre los más eminentes de los teósofos (*hokamā*). Los que entre ellos son los ‘antiguos sabios’ han precedido temporalmente a Aristóteles, tales como: Agatodemon, Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates, Platón y algunos otros también entre los “eminentes antiguos”, a cuya eminencia rinden homenaje los diferentes pueblos. Aunque su principal aspiración fueron los contenidos de la teosofía, no han ignorado la dialéctica racional. Todo lo contrario, han dejado discusiones, escritos e indicaciones, a partir de los cuales el Imâm de la filosofía racional (*imâm al-baḥth*), Aristóteles, adquirió vigor para elaborar correcciones y análisis”, *ibidem*, p. 80. Adviértase, además, que Jâmâspa es el esposo de Purusista (*Dênkart IX,45,4*), la hija de Zarathustra (Y.53,3), véase F. García Bazán, “El pensamiento iranio”, en M. Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales*, Madrid, 1999, 179-205 (esp. p. 181).

6. Cf. L.G. Westerink, J. Trouillard, A. Ph. Segonds, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, 1990, LXXXIXss.

7. Cf. la misma idea en Moderato de Cádiz, Porfirio, *Vida de Pitágoras* 48-49 y ver F. García Bazán, “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15 (1998), 18-19.

8. Cf. 4, 1-14, W.T.S., p. 6.

9. Cf. 6,23-27, W.T.S., p. 10.

10. Cf. Cf. Ep. 2a. 312E y F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992, 189-195. Posteriormente confirmado, en *idem*, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Aradna, Buenos Aires, 2011.

11 Cf. En V,8 (31), 4, 51-55.

12 Cf. Cf. Porfirio, Vida de Plotino III,24. Ver J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, Madrid, 1982, 15 y 133, n. 19.

13 Plotino rechaza el *neoterismós* (la innovación) radical, pero admite las modificaciones parciales de la exposición doctrinal basada en la mayor profundidad de captación o coherencia sistemática. De este modo es al mismo tiempo que tradicionalista, innovador. Son tres sus innovaciones básicas: 1º pureza innata del alma que no puede ser manchada por lo irracional; 2º afirmación de la inclusión de las ideas en el Intelecto, frente a la interpretación literal y estilista de “filólogos” como Casio Longino; 3º afirmación con Platón del Bien/Uno “más allá de la esencia”. Cf. “Platon: tradizionalista o innovatore?”, en *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Roma, 1974, 195- 201, ver *ibidem*, A.H. Armstrong, “Tradition, reason and experience in the Thought of Plotinus”, 171-194. Sobre Longino “filólogo”, cf. J. Pépin, “Philólogos/Philosophos (V.P. 14,18-20)”, en L. Brisson y otros, *Porphyre, la Vie de Plotin II*, París, 477-501 (esp. 493- 501) y acerca de la inseparabilidad ideas/Intelecto, F. García Bazán, “The ‘Second God’ in Gnosticism and Plotinus’s Anti-Gnostic Polemic”, en R.T. Wallis & J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, 1992, 55-83.

14 Cf. J. Whittaker/ P. Louis, *Alcinoos, Enseignements des doctrines de Platon*, París, 1990.

15 Cf. Atico, Contra los que se lisonjean de interpretar a Platón por medio de Aristóteles (frs. 1-9 de Eusebio), ver E. des Places, *Atticus, fragments*, París, 1977, 38-69. Ver asimismo J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, París, 1931, 1-33. Ver Numenio, Sobre el divorcio de los académicos de Platón (frs. 25-28, ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, 258-274). Entendido que Numenio no encara en particular el neopirronismo de Enesidemo, el que sería propiamente escéptico en el sentido moderno, sino la infidelidad total de la Nueva Academia desde Arcesilao, al haber introducido la “suspensión del juicio”.

16 Cf. Plutarco, *De E apud Delphos* 387F; G. Bastianini-D.N. Sedley, *Commentarium in Platonis “Theaetetus”* 54,43-55,13 con la interpretación de los eds., en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina, Parte III: Commentari*, Firenze, 1995, p. 248; Minucio Felice, *Ottavio* (a cura de E. Paratore) 5,2-8,2; 13 y 14,5-7, Bari, 1971, 7-15; 22-25.

17 Cf. J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Lovaina, 1998, 265-269. Lo señalado sobre Proclo es en relación con sus Comentarios al Alcibiades y al Parménides. Ver asimismo C. Steel, “Proclus et l’interprétation ‘logique’ du Parménide”, en L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, 1997, 67-92. De este modo la Academia Media encabezada por Arcesilao, la Nueva instaurada por Carnéades e incluso la de Filón remontándose a la Antigua y la ecléctica de Antíoco, quedarían liberadas del escepticismo radical que transforma “la epoché de todas las cosas” en duda gnoseológica. Las obras de los autores anteriormente citados son: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gottinga, 1978; P. Donini, *Le Scuole l’Anima l’Impero: La Filosofia Antica da Antiocho a Plotino*, Turín, 1982; H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, 1985; C. Levy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

18 Numenio puede haber sido unos 15 ó 20 años mayor que Atico (*floruit* 176 n.e.), influyó en éste literariamente igual que en su discípulo Harpocración. Es, por lo tanto, posterior a los grandes gnósticos Basílides y Valentín y a los Oráculos Caldeos (cf. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, 197-199*). Según Porfirio Amelio había copiado la casi totalidad de los escritos de Numenio y Plotino, su maestro, lo leía y comentaba en clase junto con su “compañero” y “seguidor” Cronio, ambos “pitagóricos” (V.P. III, 44-45; XIV y XVII).

19 Cf. fr 24 (L 1), García Bazán, 257.

20 Cf. fr 23 (L 30), ibídem, 254.

21 Cf. frs. 24, 25, 26, 27 y 28, ibídem, 255ss.

22 Cf. fr 52 (Test. 30 L), ibídem, 293-294.

23 Cf. Porfirio, V.P. III, 13: “Éste es el que buscaba (*toúton ezétoun*)”, lo que supone afinidad con el contenido e interpretación de una doctrina, y XIV, 14-16: “Era original e independiente en sus reflexiones, aportando además en sus explicaciones el espíritu de Amonio”. La experiencia místico-contemplativa lo llevaba a lo primero, y el acuerdo con la enseñanza de Amonio explica el Ammoníou phéron noûn. Dice de modo equivalente

Numenio refiriéndose a la escuela de Epicuro: “La escuela epicúrea se asemeja a una república verdadera, que no está en lo más mínimo agitada por sediciones, al tener un solo pensamiento y una intención única (koinón hēna noūn, mían gnóme echoúse)” (fr 24, García Bazán, 256) y Arnobio, Adv. Nat. II,13: *Vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem placitorum inceditis unitate*. Ver F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981, 15-16, en otro sentido.

24 Cf. nuestra tentativa de enlace en “La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico”, *Diadokhé.Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* I-1/2 (1998), 7-29.

25 Cf. F. García Bazán, “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 14 (1998), 15-36.

26 Cf. F. García Bazán, “The ‘Second God’ in Gnosticism...”, p. 75 y nn., más arriba, n. 13.

27 Cf. Simplicio, In Phys 181,7 -191,17 y ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992, 200-201.

28 Facilito los siguientes testimonios: Pseudo Arquitas, De princ en J. Estobeo I, 41,2, 278-280 Wachsmutt (Thesleff, 19-20); Siriano, In metaph (CAG 6.1), 166, 5ss y 183,1ss Kroll (Thesleff, 56); Alejandro, In metaph (CAG 1), 821, 33ss Hayduck (Thesleff, 56) y ver García Bazán, *Plotino.Sobre la trascendencia divina*, 198-200 y 248ss sobre la aritmología antecedente.

29 Cf. H. Thesleff, “On the Problems of the Doric Pseudo Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose”, en *Pseudepigrapha I. Entretiens sur l’Antiquité Clasique XVIII*, Vandoeuvre-Génève, 1972, 59-102 (esp. 73 y 83).

30 Cf. Memorias pitagóricas expuestas por Alejandro Polihistor en Diógenes Laercio, *Vitae VIII*, 25 (Hicks II, 341-342) y Vida de Pitágoras registrada por Focio en *Biblioteca* 249 (438B), R. Henry, VII, 126-128. Ver García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 196-198.

31 Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, 33-47.

32 Cf. Porfirio, V.P. XVI al comienzo.

33 Cf. Filón, Vit.Contempl. 2 y Leg. alleg. II, 3; además, *De praem et poen.* 40; *Quaest. Ex.* II, 68 y J.M. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977, 155-157.

34 Cf. En II,9 (33),10 al comienzo: “*phíloi*”, como cofrades o que han participado de una misma escuela. Ver Atico, fr 4,6 (É. des Places, 51).

35 Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981 y más recientemente: “Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino: Porfirio, Jámblico y Proclo”, en *EPIMELEIA.Revista de Estudios sobre la Tradición (Homenaje a A. Orbe, S.J. en sus Ochenta Años)*, VI/11-12 (1997) 83-130.

36 Cf. *Vitae philosophorum ac sophistarum* 457 (Wilmer Cave Wright, 358) y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, 320-321 (antes en *Salesianum* 3 [1974] 463-478).

- 37 Cf. *Liber de mensibus*, Wunsch, p. 128,11ss y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, p. 321-322.
- 38 Cf. F. García Bazán, *Tratado tripartito*, Int. 141-145 en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997 e ídem, “Dos breves plegarias gnósticas y su contexto codicológico: Oración de Pablo (NHC I, A*-B*) y Oración de acción de gracias (NHC VI,7)”, en *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1998, Roma, 1999, 67-84 (esp. 67-79).
- 39 Cf. K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, Munich, 1962.
- 40 Cf. ahora como antología, *Testi gnostici in lingua greca e latina a cura di Manlio Simonetti*, Vicenza, 1993.
- 41 Cf. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972 y I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclos et Simplicius*, París, 1978.
- 42 Cf. F. García Bazán, Las tres estelas de Set (NHC VII,5), 239- 251, en A. Piñero, J. Montserrat Torrens, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*.
- 43 Cf. *De Praescriptione haereticorum* VII,9 y ver ahora W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 1998, 7ss.
- 44 Cf. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 1999, cap. VI.
- 45 Cf. Enéadas V,5 (10), 8 y II,9 (33),6 y su reiterada remisión a los “*archaioi*” y “*palaioi*” (cf. En II, 9 [33], 6,6 y En V,8 [31], 5 al final). Obsérvese que el primer representante de la Nueva Academia, Arcesilao, cuando se transfiere del Liceo a la Academia que rige Polemón, ya remonta la prosapia de la *epoché* a Parménides, Heráclito, Demócrito, Anaxágoras y Empédocles.
- 46 A. Momigliano, “Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV”, en A. Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, 95-115; M.I. Finley, «Christian Beginnings: Three Views of Historiography», en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversias*, N. Y., 1964, 167-184 y A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tubinga, 1979, 1-11.
- 47 Cf. Enéadas V,5 (10), 8 y II,9 (33),6 y su reiterada remisión a los “*archaioi*” y “*palaioi*” (cf. En II, 9 [33], 6,6 y En V,8 [31], 5 al final). Obsérvese que el primer representante de la Nueva Academia, Arcesilao, cuando se transfiere del Liceo a la Academia que rige Polemón, ya remonta la prosapia de la *epoché* a Parménides, Heráclito, Demócrito, Anaxágoras y Empédocles.
- 47 Cf. fr 1a (9a L), 1c (32 L), 8 (17 L), García Bazán, 231, 232 y 241-242.
- 48 Cf. Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica* XI, 8-11 y ver F. García Bazán, “Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi. En torno a la metafísica de Éxodo, 3,14”, en *Teología y Vida* XXXIX/4 (1998), 325-344 (esp. 336-341).
- 49 Cf. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos...Numenio de Apamea*, 214- 215.

50 “Esta vía también Hermes la ha indicado”, cf. *De mysteriis* VIII, 5 y asimismo I, 1 y 2. Ver G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge², 1987, 126- 141.

51 Cf. En II,9 (33), 2 in initio que recapitula a II,9,1. Ver los problemas en otro sentido estudiados por P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, París, 1992.

52 Cf. *De mysteriis* VIII, 2.

53 Cf. J. M. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973, 29-32; ídem, “Iamblichus and Henads Again”, en H.J. Blumenthal & E.G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, 48- 54; F. Romano, “Metafísica e Matemática in Giamblichos”, en *Syllecta Classica* 8 (1997), 47-63 (esp. 49-50); D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, París, 1999, 8-10 y 39-44. En relación asimismo con Porfirio y lo que se dirá posteriormente, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, París, 1968, 91-102; H.D. Saffrey/L.G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne III*, París, 1978, IX-LXXVII y, finalmente, H.D. Saffrey, “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire”, en L. Brisson y otros, *Porphyre, La Vie de Plotin II*, 31-57.

54 Cf. F. García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica”, en *Syllecta Classica* 8 (1997) 129-147 (esp. 145-146), ver más abajo n. 85 y sobre “fuente y base” referido a la Mónada o Madre, nivel intermediario entre Uno e Intelecto, ver García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 291-292.

55 En el lenguaje filosófico de Damascio “el principio único anterior a los dos”, o mónada, equivale al seno divino o intención divina, en la que van a coincidir “uno absoluto” (=voluntad) y “límite e ilimitado” (=intelecto interior preformal), por eso es “medio” entre el “Uno inefable” o primer uno y “los dos” ya separados, que posibilitan el “uno que existe”, el Intelecto proferido o perfecto, o tercer uno, en el que se manifiesta la tríada inteligible, revelación de la “tripotencia” oculta de la mónada, según diversos textos gnósticos (ver n. 58 de “Jámblico y el Descenso del Alma”).

56 Cf. Porfirio, V.P. XXIII y En IV,8 (6), 1 con mis comentarios en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cap. III y los elementos aportados por el P. Saffrey en el art. citado más arriba en n. 53.

57 Cf. En IV, 8 (6), 8,1-3 (ver asimismo IV,7 (2),4, 31-32 y 13, 12- 15; IV,8,4, 31-32; III,4 (15),3 al final y 4,1; IV,3 (27),12 al comienzo; II,9 (33), 2, etc.). Efectivamente en el tratado del que se ha extraído la cita ilustrativa, Plotino nos ofrece rasgos de su psicología de la mística desde el inicio y nos confirma su doctrina de fondo de la posibilidad del contacto de la “raíz del alma” con lo divino y el ascenso dialéctico, basado en el hecho de que el Uno manifestándose se oculta en la intimidad de los seres y en el individuo humano de él provenientes, por una serie de capas: el individuo incorporado, el alma particular, la forma individual, el principio genérico, el género en el todo-uno, la tríada ser-vida- conocimiento (= las disposiciones eternidad, belleza, verdad) equivalente a las inferiores del amante, del músico y del filósofo. De manera que cuando la ola de la belleza ya carente de forma (anaidéon) por supraformalidad se levanta, el amor sabio cambia en frenesí erótico, libre de todo límite de lo múltiple y el Uno oculto se revela en el Uno. Ver mutatis mutandis W.

Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milán2, 1992, 27ss.

58 “Sin embargo la doctrina que al menos se opone a ésta (= la opinión seguida por Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio de que el alma en su sustancia entera en nada difiere del Intelecto, de los dioses y de los géneros superiores [*De anima* 365.19-21]) separa al alma en tanto que generada segunda desde el Intelecto como una realidad diferente, e interpreta lo de ella junto al Intelecto, junto con la existencia totalmente propia, la separa también de todos los géneros superiores y le asigna una definición propia de su sustancia, bien el término medio entre lo divisible e indivisible <y de los géneros corpóreo e in>corpóreo, o la plenitud de las razones universales, o el servicio para la demiurgia después de las ideas, o la vida que tiene vida en sí misma habiendo venido de lo inteligible, o bien la procesión de los géneros del ser realmente total en una sustancia inferior. El mismo Platón, Pitágoras, Aristóteles y todos los antiguos de los que se celebra el gran nombre por su sabiduría se vuelcan enteramente sobre estas doctrinas, si se rastrean sus enseñanzas detenidamente. Nosotros trataremos de componer un tratado sobre ellas de acuerdo con la verdad” (*De anima* 365.22-366.11 y ver García Bazán, en *Syllecta Classica* 8, 130-132).

59 Cf. *De myst* I,1 y 12; VIII,5.

60 Ver más arriba n. 50; *De myst* I,1; I,9; I,10; I,12; I, 21, etc. y F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan, 1969; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA), 1995.

61 *De myst* X, 5-7 (E. des Places, 213-215; A.R. Sodano, *Giamblico, I Misteri Egiziani*, Milán, 1984, 232-234; E.A. Ramos Jurado, *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, 226-228).

62 *En* VI,7 (38), 36, 6-10.

63 *En* II,9 (33), 15, 27ss.

64 *En* I,2 (19). Sobre las conocidas clasificaciones de las virtudes que se detienen en las ejemplares siguiendo a Plotino, cf. Porfirio, *Sententiae* 32 (G. Girgenti, *Sentenze sugli Intellegibili*, Milán, 1996, 124-131), o que adoptan asimismo las teúrgicas con Jámblico y Proclo, cf. Olympiodori *Scholia in Platonis Phaedonem*, 88-89 (trad. de E. Lévèque, en M.N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin III*, París, 1861 [=reimp. Francfort, 1968], 633-635).

65 “Y puesto que el adversario se defiende más filosófica y lógicamente que de acuerdo con la técnica de los hieráticos, por esto considero que debo hablar más teúrgicamente” *De myst* II, 11, y sobre qué sea la teúrgia, “los pocos” y “los pocos y la teúrgia y el “cuerpo etéreo” y su movimiento sin inclinación: IV, 2, VI,6;V, 18 y 22; V,4 y 23, respectivamente; sobre el último punto ver F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Barcelona, 1993 y J.F. Finamore, *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Chico (CA), 1985. En oposición ver Porfirio fr 2 del *Peri toû gnôthi sautón* (A.R. Sodano, *Porfirio, Vangelo de un profano*, Milán, 1993, 190-191) sobre la filosofía como aspiración a la sabiduría, la: “ciencia verdadera de lo realmente verdadero y el medio para lograr la felicidad completa”, ratificado en *Ad Marcellam* 16 (E. des Places 115-116): “Sólo el sabio es el verdadero sacerdote, sólo él el amado de Dios y sólo él sabe cómo orar”.

66 Cf. *De myst* III, 31 y *Ev. Veritatis* (NHC I, 3), 24,30-25,10.

67 Cf. F. García Bazán en *Syllecta Classica* 8, 144-146 junto con ídem, “Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino: Plotino, Jámblico y Proclo”, en EPIMELEIA VI/11-12 (1997), 103-106, que completan el material omitido en la impresión norteamericana del primer artículo. Mayores datos sobre los paralelos del Marsanes en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, 323-339.

68 Cf. F. García Bazán, Aspectos inusuales de lo sagrado, cap. V.

69 Cf. Amonio de Hermias, *Com. a la Isagoge* 46.4-5, In Cat. 3.10-13 e igualmente Filopono, Olimpodoro y David/Elías, cf. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Londres, 1996, 31 y n. 59.

70 Cf. S.K. Strange, “Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic interpretation of the ‘Categories’”, en ANRW II.36,2, Berlin, 1987, 964-974 y ver ahora A. de Libéra, *Eisagoge*, París, 1998, p. Xss.Su obra en varios libros titulada Sobre Platón y Aristóteles como participantes de una sola escuela (perí toû mían eínai ten Plátonos kai Aristotélous haíresin), vendría a confirmar la misma posición, cf. H.J. Blumenthal, o.c., 24 y Saffrey, art. cit. en n. 53, escéptico respecto de la existencia de una escuela neoplatónica romana guiada por Porfirio.

71 Lo que constituía igualmente una preocupación personal para él, cf. *De regressou animae* en el primer libro, al final, en Agustín, *De civitate Dei* X,32, S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, I, p. 674: “Porfirio dice que aún no se ha encontrado escuela (secta) alguna que enseñe un camino universal para la liberación del alma: ni filosofía alguna de primer orden, ni las costumbres o enseñanzas de los hindúes, ni el sistema inductivo de los caldeos, ni cualquier otro sistema lo ha llevado a conocer ese camino por el conocimiento histórico”.

72 Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I-II, París, 1968.

73 Cf. A. Orbe, *Estudios valentinianos* I-IV, Roma, 1958-1966, en donde se encuentran seleccionados y comentados muchos de los pasajes de Victorino en relación con los gnósticos y la filosofía de los Oráculos Caldeos.

74 Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel secolo IV*, Roma, 1975, 287- 298.

75 Cf. M. Tardieu, “Recherches sur la formation de l’Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus” y P. Hadot, “Porphyre et Victorinus’. Questions et hypothèse”, *Res Orientales* IX, Bures-sur-Yvette, 1996.

76 Cf. *Ad Candidum* 23,1-5 (P. Henry-P. Hadot, I, 160-161) y *Adv. Arium* II, 2,50-55 (398-399); *De homoousio* 2,30ss (610-613).

77 En la enseñanza de los Oráculos Caldeos gobernadas por la mónada, las tríadas se manifiestan en diversos niveles. La tríada se revela primeramente como tríada monádica, preinteligible en el Silencio o Abismo del Padre (éste es asimismo llamado Primero, Fuego único, Bien y Dios), Or. 3, 5, 10, 11, 18, presencia triádica que por su composición de elementos es doble y triple por sus funciones (padre/ser-potencia/vida-inteligencia/conocimiento), siendo cada uno de los aspectos triádicos simultáneamente triple (Or. 16, 28, 29, 30 y 31). Desde aquí se reflejan en cada idea del Intelecto y posteriormente sin ruptura de la continuidad en el cosmos. Cf. F. García Bazán, “Sobre el origen histórico y las

transformaciones de la tríada ser, vida, conocimiento”, en *Philosophica Malacitana V* (1992) 43-54 (esp. 49-53) y nuestros comentarios de Oráculos Caldeos, pgs. 57-68.

78 Cf. P. Hadot, en Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*, texto establecido por P. Henry, int., trad. y notas de P. Hadot, París, 1960, I, pp. 28ss.

79 Cf. Ireneo, Adv. Haer. I,8, 5-6. Mario Victorino, *Adv. Arium* I,2,20-26 (192-193), I,3,1-5,9 (196-199).

80 Cf. Tratrip (NHC I,1) 51,9ss; Ev. Ver. (NHC I,3) 23,1-25,25; 42, 15, etc. (ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 147, n.2 y *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 161, n. 28). Cf. asimismo, F. García Bazán, “Dios Padre como Uno y Ser”, *Teología y Vida XXXIX* (1998), 325-344.

81 Al punto de que Ireneo puede ofrecer un resumen sobre la enseñanza de Ptolomeo al respecto en Adv. Haer. I,1,1.

82 Cf. 49.8- 50.23.

83 Cf. *Adv. Arium* III,6,2-3 (454-455) frente *Ad Candidum* 1, 11-12 al parafrasear *Timeo* 28C. En *Adv. Arium* IV, 25,40-43, escribe: “Y por esto allá, la procesión no es una generación, o si se quiere que sea una generación, es mejor una aparición y una manifestación” (578-579); ver igualmente III,7, 22-28. Cf. con mayor amplitud, F. García Bazán, “Sobre la Trinidad y las tríadas en San Agustín y Mario Victorino”, en M.E. Sacchi (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Buenos Aires, 1997, 315-329.

84 Cf. Orígenes, *De principiis* I, 2, 2,4,10 e incluso Hilario de Poitiers, *De Trinitate* I, 5-6; II, 5-7 y XI, 24-25 y ver F. García Bazán, en *Teología y Vida XXXIX* (1998), 343 y n. 38.

85 Escribe sobre el Principio y sus dos primeras emisiones Eugnosto, el Bienaventurado (NHC III,3): “El que es, es inefable. Ningún principado lo ha conocido, ni autoridad, ni subordinación, ni naturaleza desde la fundación del mundo, salvo él sólo...Ninguno lo gobierna... Es innominable...Es llamado ‘Padre del Todo’...abarca a las Totalidades de las Totalidades y nada lo abarca, porque es Intelecto total, Pensamiento, Intención, Discernimiento, Discurso y Potencia. Todos ellos son potencias iguales. Son las fuentes de las Totalidades y su género es universal y del primero al último están en el Preconocimiento del Inengendrado, porque todavía no habían llegado a la manifestación...El Señor del Todo no es llamado ‘Padre’ de acuerdo con la Verdad, sino ‘Prepadre’. Se ve en sí mismo, como un espejo, habiendo aparecido en su semejanza en tanto que Padre en sí mismo (autopátor), o sea, Autoengendrador y Enfrente de la vista (antopós), puesto que ha mirado desde enfrente al Preexistente inengendrado. Es indudablemente de la misma edad del que le es anterior, pero no es igual a él en poder. Después manifestó múltiples que miran de frente, autogenerados, de igual edad y poder, existiendo en gloria e incalculables, que son llamados ‘la generación sobre la que no hay reino entre los reinos que existen’” (cf. 71,15-72,5; 73,2-19; 74,20-75,20, García Bazán, *Textos gnósticos I*, 469-472 y nn.).

86 Dice el *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII), deteniéndose especialmente en la primera emisión del Inefable, es decir, el seno paterno o Barbeló: “[Yo] soy la Pro[ténnoia, el P]ensamiento que e[xis]te en [la luz]. Soy el movimiento que está en el [Todo, aquella en la que el] Todo se mantiene, [el primo]génito entre los que han llegado [a ser, la que e]s antes

que el Todo. Se [me] designa con tres nombres, aunque soy sola [perfec]ta. Soy invisible en el pensamiento del Invisible, ma[ni]fiesta en lo inconmensurable e inefable. Soy inaccesible, puesto que existo en lo Inaccesible, moviéndome en toda criatura. Soy la vida de mi Epínoia que es[tá] en todo poder y en todo movimiento eterno y en las luces invisibles y en los arcontes...Soy [la cabeza] del Todo, porque existo antes que [el Todo y] soy el Todo, ya que s[oy en cada uno]. Soy una vo[z] [que habla silen]ciosamente, existiendo des[de el principio.Porque existo] en el silen[cio que rodea a cada] uno de ellos...Ella tiene en sí una Palabra que posee toda [gl]oria y tiene tres masculinidades y tres poderes y tres nombres...Yo soy andr[ó]gino. Soy madre, so[y padre, puesto que [llego a ser] sola conmigo. [Llegan]do [a ser] conmigo sol[a y con los que] me aman [y] el Todo por mí so[l]la [permanece firme]. Soy la matriz [que da la ima]gen al Todo al dar nacimiento a la luz que [brilla] esplendorosa[mente]...” (35,1-17; 35,30-35; 37,25-30; 45,1-8, cf. García Bazán, pgs. 307-310; 316 y comentarios). El comentarista del Parménides de impulso gnostizante responsable del contenido de las hojas disponibles del palimpsesto de Turín, escribe:

“Porque ciertamente que el Dios que está por encima de todo sea inefable (arrétou) e innominable (akatonomástou) en el punto más alto no es por debilidad de su naturaleza, en tanto que le alcanza la noción de Uno (toû henós énoia)...que quiere significar (no múltiple)...simple...principio... la potencia infinita (ápeiron dynamis)... Sobreesencial...no siendo ni siquiera uno, sino sobre la noción de uno, pues por él existen el uno y la mónada. Y así no se podrá caer en el vacío (kénoma), ni tampoco tener la osadía (tolmân) de agregarle algo, sino permanecer en la captación no captable y en un intelecto que no intelige. Por este ejercicio, te podrá suceder alguna vez, si te separas también de la intelección de las rea<lida>des constituidas por él, detenerte en la preintelección (proénnoia) indecible, que lo representa por el silencio (diá sigês), desconociendo que calla, inconsciente de que es su imagen, sin saber en absoluto nada, sino siendo la sola imagen de lo Indecible, porque es lo Indecible indeciblemente, pero no en tanto que ha podido conocer, si puedes comprender, aunque sea imaginativamente, el modo cómo lo digo...Pero si es cierto que Dios posee como inseparable de él el ser solo y sobre el Todo, siendo él mismo la plenitud (pleróma) de sí, debe asimismo a la unidad y soledad (henádos kai monóseos) propias, permanecer sin relaciones en cuanto a lo que es después de él y gracias a él...Por lo tanto nosotros somos la nada en relación con él...transportamos en él nuestras propias vivencias, porque somos verdaderamente nada, salvo que comprendamos su simplicidad salvadora (tês soteríou haplótetos)...Porque digo que hay un conocimiento (gnósis) exterior al conocimiento y a la ignorancia, el conocimiento que sigue a la ignorancia...sino el conocimiento que supera a todo conocimiento... conocimiento que es este Uno anterior a todo lo conocido, lo desconocido y todo sujeto que pueda conocer... Todo lo que tiene su realidad por él nada es en relación con él, por el carácter incomparable de su propia subsistencia...por eso no le es posible al que tiende a alcanzar su Pensamiento (énoia) quedando atado a lo que le es extraño (allotríos)...(Hay) el Uno-Solo (hen mónon) y el Uno-Todo (hen panta)...El Primero insustancial, el segundo sustancial... el Todo, engendrado Uno-Ser por participación en el Uno...Uno que pierde su potencia... (pues) el Uno se ha agregado el Ser-Uno...Pareciera, por lo tanto, que también Platón ha enseñado por enigmas, pues lo Uno que está más allá de la sustancia y del ente, no es ente, ni sustancia, ni acto, sino que mejor, actúa y es él mismo actuar puro, de modo que también él mismo es el Ser, el anterior al ente. Participando en este Ser el otro Uno recibe de este Ser un ser derivado, esto es, ‘participar en el ente’. De este modo el Ser es doble, de una parte el que preexiste al ente, de la otra el que viene del Uno, el que en tanto que es más allá del ente, es el que es el

Ser en sentido absoluto y como la Idea del ente. Participando de Éste ha nacido otro uno, que forma pareja (syzygon) con el ser generado por este Ser...(Igualmente hay dos estados del Intelecto), en acto de conocimiento y en puro acto de nada, sin forma, nombre, ni sustancia...no siendo ni intelección, ni inteligible, ni sustancia, sino más allá de todo y causa que con todo conocimiento forma pareja (pánton aitia syzygon)...es la potencia de inteligir y por majestad y poder superior a la distinción entre entender e inteligible...La potencia indecible e inconcebible no es Uno y Simple según la existencia (hyparxis), vida y pensamiento. En la existencia, el que piensa es también lo pensado. Pero cuando el intelecto sale de la existencia para ser lo que piensa, viéndose a sí mismo, el que piensa es vida...Existencia, vida y pensamiento son todos actos, pero considerado según la existencia el acto es inmóvil, según el intelecto, el acto es reflexión y según la vida, salida de la existencia.Y según esta consideración, el Intelecto es al mismo tiempo en reposo y en movimiento, en sí y en otro, todo y teniendo partes, idéntico y diferente; pero de acuerdo con lo que es lo Uno en su pureza, y de alguna manera lo Uno en su modo primero y verdadero, el Intelecto no está ni en reposo ni en movimiento, ni es idéntico ni diferente, ni en sí ni en otro. Y puesto que no es ni un objeto de pensamiento, ni un sujeto que actúa bien sea sobre sí o sobre otro..." (ver P. Hadot, *Porphyre et Victorinus II*, 63- 71; 75-85; 103-107; 109-113). Estas reflexiones siguiendo el hilo de las *Enéadas* V,4 (7), 1-2; VI,9 (9); III,8 (30),11; V,8 (31) 1; V,5 (32), 5, 6, 7, 11; VI,7 (38), 17 y 35 ; V, 3 (49),12, con sus aciertos, limitaciones y sugerencias, despliega la relación dual de las hipóstasis plotinianas Uno/Intelecto, en la relación triple Uno-Uno Solo/Ser-Preintelecto/Uno Todo-Intelecto. El autor para llegar a estas conclusiones se ha inspirado no sólo en especulaciones propias de escritos gnósticos, de cuya depurada técnica es un ejemplo mayor el *TrTrip* en estrecha relación con las polémicas de los valentinianos y Plotino, y el sentido ascendente de los miembros de la tríada ser-vida-conocimiento de los apocalipsis de Zostriano (NHC VIII,1) y Allógenes (NHC XI,3) y las Tres estelas de Set, anticipados todos por el *Evangelio de los Egipcios* (NHC III,2 y IV) -ver *Textos gnósticos II*, 101-124- sino que asimismo ha tenido en cuenta rasgos paralelos de los *Oráculos Caldeos* 1, 2, 3, 5, 17, 18, etc., C.H. IV, 12a y fr. hermético 36. Porfirio se rehúsa a tales audacias del pensamiento y lo más que haría es tenerlos tímidamente en cuenta (cf. *Sententiae* 25 y 26 [G. Girgenti, o.c., 108-111 y 209-210]).

87 Cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia de la carne animal* I, 42, 1-5 y ver F. García Bazán, "Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino", 86-88.

88 Cf. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, 142-199.

89 Cf. *Extractos del Comentario de Proclo a la filosofía caldaica* V (García Bazán, 118-122). Sobre la iniciación de Proclo ver Marino, *Vita Procli* XXVIII, 67-68 (J.F. Boissonade [Leipzig, 1814, 53-54]).

90 Cf. F. García Bazán, "El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia", en *EPIMELEIA* II/4 (1993), 169-188; J. Trouillard, *L'Un et l'ame selon Proclus*, París, 1972, 171-189 y G. Shaw, "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", en *Journal of Early Christian Studies* 7/4 (1999), 573- 599. Sobre la tradición de la Escuela de Atenas cf. H.D. Saffrey y L.G. Westerink, Proclus, *Théologie platonicienne I*, XXVI-XLVIII.

91 Circ 529 n.e., véase A. Cameron, "La fin de l' Académie", en P.M. Schuhl/P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme*, París, 1971, 281- 290.

92 Cf. Damascio, en Focio, *Biblioteca* 242, 292 (351a 11-14, R. Henry VI, 53 y 211, n.): “Amonio, cuya avidez por la ganancia era vergonzosa y que lo observaba todo bajo el ángulo de la utilidad, estableció un acuerdo con el que entonces era el obispo de la creencia común”. Ante el comentario sarcástico de Damascio, estilo que le es habitual, seguimos la interpretación equilibrada de Wanda Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*, París, 1962, 149. Ver asimismo L.S.B. MacCoull, “A New Look at the Career of John Philoponus”, en *Journal of Early Christian Studies* 3/1 (1995), 47-60 (esp. 52 y n. 29) y H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, 39-40 y 50.

93 Cf. H.J. Blumenthal, *ibídem*, 38-51; L. Benakis, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, en D.J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982, 75-86 y 248-249; E. Tempelis, “Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, on Divine Omniscience”, en *Syllecta Classica* 8, 207-217; *ídem*, “The School of Ammonius on Logoi in the Human Intellect”, en J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, 310-327; L.G. Westerink, “Elias und Plotin”, en *ídem*, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, 1980, 93-99.

94 Cf. H.J. Blumenthal, *o.c.*, 42-46.

95 Cf. L.S.B. MacCoull, *art. cit.* en n. 149, p. 58.

96 Cf. L. Benakis, *art. cit.* en n. 93, p. 80.

97 Cf. Cf. A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 1987; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico.1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid, 1996; R. Walzer, “Porphyry and the Arabic Tradition”, en *Porphyre, Entretiens sur l’Antiquité Classique XII*, Ginebra, 1966, 275-299, pero especialmente Las opiniones de los filósofos (Ara’ al-falasifa) de Ammonio de Hermias (ver U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart, 1989); P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, 1992.

98 Cf. Ch. Jambet, Introducción a Sohrevardí, *Le livre de la sagesse orientale*, pp. 7-74. Sobre los aspectos históricos ver M. Cruz Hernández, *o. c.*, 303-313.

99 Cf. F. García Bazán, “El Asclepio hermético y la filosofía cristiana. Influencias en el pensamiento y la teoría de la belleza medievales”, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 6 (1999).

100 Cf. F. Hudry (ed.), *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, Turnholt, 1997, XXVII-XVIII.

101 Cf. B. Tambrun-Krasker, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, éd. critique, trad. et comm. La recension arabe des Magiká Lógia par M. Tardieu, Atenas, París, Bruselas, 1995, 37-47.

102 Si previamente Hermes Trismegisto encabezaba la lista en sus trabajos, en la obra sistemática Teología platónica sobre la inmortalidad de las almas, establece el orden de la *prisca gentilium theologia* en la siguiente forma: “el primero en transmitir la tradición ha sido Zoroastro, guía de los magos, el segundo Hermes, cabeza de los sacerdotes egipcios.

Orfeo sucedió a Hermes. Aglaofemo fue iniciado en lo sagrado por Orfeo. Pitágoras sucedió en la teología a Aglaofemo y a Pitágoras Platón, el que abarcó la sabiduría total de ellos en sus escritos y la amplió e ilustró”. Puede verse I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Turín, 1987, 1-3.

103 Cf. F. García Bazán, Las tres estelas de Set (NHC VII,5), en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 239-251 e ídem, Evangelio de los egipcios (NHC III,2 y IV,2), en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, 101-124. Sobre Hermes el Mayor, Idris/Henoc, hijo de Yared y biznieto de Set, cf. P. Lory, “Hermès/Idris, prophète et sage dans la tradition islamique”, en *Présence d’Hermès Trismégiste*, 100-109.

104 Cf. J. Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d’une néoplatonisme*, Brill, 1968 y F. García Bazán, “Materia inteligible y voluntad divina. Salomón Ibn Gabirol y las nociones neoplatónicas de mediación y sustrato”, en *EPIMELEIA*, VII/13 (1998), 103-110.

105 Ver sucintamente A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Lovaina-París, 1995, 2-7 y asimismo, E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Helsinki-Helsingfors, 1974, junto con la reacción que representa M. Dixsaut (ed.), *Contra Platon 1. Le platonisme dévoilé y Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, París 1993 y 1995.

106 Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1977 y F. García Bazán, “Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H.-G. Gadamer”, en *Escritos de Filosofía XVI/31* (1997), 55-74.

107 Cf. C. Vasoli, “L’hermétisme a Venise, de Giorgio à Patrizi”, en A. Faivre (ed.), *Présence d’Hermès Trismégiste*, París, 1988, 120-152.

108 Dos veces con inexplicable desorientación arroja la idea del suicidio Plotino a los gnósticos, sin dar en el blanco: “Pero si las almas vinieron espontáneamente ¿Por qué vosotros que vinistéis al mundo de buen grado lo censuráis, ya que incluso si no agrada permite que se le abandone?”, y “Pero si ya ahora tienes motivos para censurarlo, nada te impide que dejes de ser su ciudadano”, En II,9 (33) 8 al final y 9,16-17, respectivamente. De contragolpe se confirma que el rechazo del mundo de los gnósticos no es separable del misterio cósmico de raíz trascendente, una característica que ha llevado a su plena liquidación el existencialismo de Heidegger y la postmodernidad.

SEGUNDA PARTE

PLOTINO Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA BELLEZA

por **Francisco García Bazán**

(**Universidad Argentina J. F. Kennedy-CONICET**)

Plotino (s. III) ha dedicado dos Enéadas a la enseñanza sobre la belleza: *Enéada* I, 6 (1) –“Sobre lo bello”- y *Enéada* V, 8 (31) –“Sobre la belleza inteligible”. El fin del trabajo es mostrar los diferentes aspectos que el filósofo neoplatónico manifiesta en relación con la experiencia de lo *kalokagathós*, en tres diversos planos: la percepción estética, la intuición de actividades bellas y la contemplación de lo bello que se abre hacia el Bien/Uno. Se anotan asimismo las diferencias con Platón y algunas distinciones con las interpretaciones sobre lo bello esbozadas por algunos estudiosos contemporáneos.

Palabras claves: Neoplatonismo, estética, axiología, liberación, mística, Borges.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Si se tienen en cuenta dos rasgos intrínsecos a la producción filosófica de Plotino: 1° que no se considere más que un “exégeta de Platón” (En V, 1) y 2°, que su exégesis se ajuste a la característica que define con estricto rigor el lenguaje del filósofo en su carácter de investigador, la *saphéneia kai akríbeia* (claridad y precisión) dejando intacto el núcleo indecible del enigma de la verdad, que promueve incluso otros recursos expresivos –*allé-agoreía*–, se explica que durante sus casi treinta años de maestro de filosofía platónica, haya tratado de hacer explícitos en sus clases cada uno de los grandes y universales temas de examen de la filosofía¹.

Tarea escolar, además, según su discípulo y biógrafo Porfirio, que lleva a cabo ateniéndose a sus propios e inconfundibles hábitos intelectuales: respeto por la tradición filosófica platónica, como se acaba de decir: «Estas doctrinas (que exponemos) no son nuevas ni de hoy, sino que han sido enunciadas desde hace mucho tiempo implícitamente y nuestras explicaciones actuales son desarrollos de

aquellas»². Pero, al mismo tiempo, insobornable originalidad innovadora, pues escribe Porfirio: «En clase se le leían los *Comentarios* de Severo, de Cronio, de Numenio, de Gayo o de Ático» -todos platónicos de diversas corrientes- «y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y de los que cayeran en sus manos. Pero no tomaba nada de ellos porque sí, sino que en sus reflexiones era original e independiente, aportando además en sus explicaciones el espíritu de Amonio»³.

Pertenencia, pues, a una escuela, el platonismo hasta hoy poco conocido de Amonio Saccas, pero al mismo tiempo verificada la enseñanza recibida por la experiencia que participa de la percepción sensible, de la contemplación y de la mística. Ya que es convicción de la pedagogía plotiniana que: «De un lado enseñan las analogías, las abstracciones y los conocimientos de lo que deriva del Bien y algunos grados de ascenso, pero conducen hacia Él las purificaciones, las virtudes y la ordenación interior»⁴.

En relación con la doctrina de la belleza (*kállos, kalón, kalloné*), una forma de la realidad cuyo descubrimiento ha preocupado al llamado filósofo neoplatónico de manera constante, las exigencias teórico-prácticas que reclaman su abordaje, se confirman en las *Enéadas* de manera expresa.

Plotino ha dedicado particularmente dos lecciones a desarrollar el tema de la belleza. La *Enéada* I, 6, la primera en la lista cronológica de las lecciones escritas, redactada hacia el 254 cuando tenía 50 años de edad y cumplida una década de maestro de filosofía en Roma. Porfirio nos ha hecho conocer este escrito bajo el título de “Sobre lo Bello”. Y dato de interés para tener en cuenta: esta *Enéada* agotó rápidamente las copias a las que los allegados del maestro tenían acceso, al punto de que cuando Porfirio llega a la Urbe en el 263, después de abandonar a su primer maestro, el ilustre filólogo Casio Longino, cuando solicita un ejemplar no lo puede conseguir. Sin embargo, ironías de la historia, es el escrito suelto de Plotino que ha tenido superior difusión en la antigüedad tardía y posteriormente, de modo que me animaría a decir que no hay formulación de teoría estética en la que subyacentemente alguna de sus ideas no esté presente⁵.

El otro escrito dedicado a la belleza es la *Enéada* V, 8, la número 31 en el orden cronológico, que registra el título de “Sobre la belleza inteligible”, que escribe

diez años más tarde y que forma parte de las cuatro lecciones consecutivas que nuestro autor dedicó a la refutación de los gnósticos. Primero, exponiendo sistemática y claramente el contenido de la enseñanza y de las convicciones que sostenía en el orden de los seres y de la contemplación productiva: “Sobre la naturaleza, la contemplación y lo Uno” –En III,8-; a continuación mostrando la posibilidad de la percepción estética como primer peldaño y la subsiguiente elevación por los planos de la realidad, hasta el umbral de lo Uno: “Sobre la belleza inteligible” –En V,8-; sin interrupción, demostrando que el conocimiento en sí mismo como simple transparencia, manifiesta su evidencia en el resplandor de la verdad absoluta: “Que los inteligibles no están fuera del Intelecto y sobre el Bien”: En V, 5. Concluido semejante esfuerzo intelectual, estimaba el filósofo estar suficientemente fundado para poder apologizar contra los discípulos asistentes a sus clases de otros maestros extraños a su línea de interpretación, a los que escasamente comprendía y que habían sido sus cofrades (*phíloi*) en Alejandría. Remata así la “tetralogía” con el tratado “Contra los gnósticos”, ‘los que conocen’: En II, 9⁶.

Aquí y allá se refiere también Plotino brevemente a la belleza y a la diversidad de cuestiones que implica, a saber: la percepción estética, la obra bella (natural o artística), el sentimiento de lo bello, los componentes de la obra bella, el juicio estético, el origen de la obra bella (el agente artístico: universal, individual o colectivo-), la belleza interior, la manifestación graduada de lo bello, la contemplación de la belleza, la irradiación de lo bello en el Intelecto como intensidad de vida inteligible y, finalmente, lo bello en sí que, como el resplandor de la mostración del ser, eróticamente transporta al alma contemplante hacia el Bien.

Son diferentes, pues, y complejos los aspectos que incluye la captación de la belleza por parte de Plotino. Dimensiones, además, que están presentes en las notas que ha redactado de los 50 a los 65 años, las que a menudo asimismo muestran atisbos de ciertos cambios parciales. Habrá que tener en cuenta, por lo tanto, también las transformaciones del contexto escolar que gira en torno al filósofo, para aproximarse más a fondo a la significación y sentido de una posible fenomenología de la belleza en Plotino⁷.

II. LA BELLEZA SENSIBLE Y SU FUNDAMENTACIÓN

Efectivamente el tratamiento se inicia en *Enéada* I, 6: *Peri tou kaloú*. Es un escrito breve. Los seis primeros capítulos abordan los entes bellos perceptibles por la vista - incluidos los cuerpos físicos- y por los oídos (la literatura y la música -coral y melódico-rítmica-) y también las entidades bellas que son ajenas a la percepción sensible, porque pertenecen al alma (ocupaciones o profesiones -*epitedeúmata*, acciones -*práxeis*, hábitos -*héxeis*, ciencias -*epistémai* virtudes -*aretai*) y, por último, qué sea la belleza que permite que todas las realidades mencionadas sean bellas y cómo lo sean, porque todas ellas no participan con la misma constancia o estabilidad de la belleza, de modo que ahondando en este último carácter será posible descubrir una “escala de bellezas”.

Desde luego, advierte Plotino, que se debe descartar aquella respuesta general respaldada por la filosofía estoica -sustancialmente corporalista- de que la belleza sensible consista en la proporción (*synmetría*) de unas partes con otras y con el conjunto, o sea, el hecho de que las cosas sean bellas, porque estén bien proporcionadas y medidas, porque así bello será lo que es compuesto, pero no lo simple, y el conjunto, pero no las partes, y cuanto es simple por naturaleza quedará excluido de la belleza (por ejemplo, la luz y los colores, el oro, el relámpago y los astros en la noche y sucede lo mismo con los sonidos e incluso con un rostro, que a veces aparece bello y otras no, lo que ratifica que no es bello por la proporción, sino que la misma proporción es bella por otra causa). Tampoco, como se habrá advertido, esta teoría estética de la proporción será válida, porque no la abarca, para la belleza de las profesiones, los teoremas y las virtudes, etcétera, y menos para la belleza del Intelecto.

Por otra parte, la simple observación del proceso psíquico en relación con lo que se investiga manifiesta que las cosas son de otra manera. En efecto, el alma acoge o se siente atraída por el ente bello y se repliega o retrocede ante el feo: esto es así porque como ella procede de algo bello cuando percibe algo de su estirpe (*syggenés*) o una huella, se contenta (*khaírei*) y se conmueve o emociona (*dieptóetai-diaptoéo*), lo ve como algo propio y despierta el recuerdo de sí y de lo suyo. Es que al proceso psíquico descrito subyace la semejanza (*homoiótes*). Y esto ¿por qué causa?, pues simplemente porque los seres de acá participan de una forma (*meteokhé eídous*), puesto que no son informes, y lo que no es informe participa de

conformación (*morphé*) y forma (*eídos*) y, por lo tanto, si alguno de estos seres no tiene parte de *lógos* y de forma es feo y queda fuera de la mente divina (*lógos theiού*). Brevemente, si lo material y la materia que por naturaleza es informe, no es dominado por conformación y forma, queda afuera de la posible ordenación y es feo. En última instancia, entonces, es la forma, más fundadamente que la conformación, la que otorga unidad al conjunto y, por eso, como se sostuvo antes, la belleza no se puede confundir con la simetría que depende de la unidad, y que es la que otorga la forma. De este modo se advierte que en oportunidades es el arte el que da belleza a una casa toda con sus partes y en otras ocasiones que una sola naturaleza la da a una sola piedra. Se entiende, por consiguiente, que un cuerpo bello (*sóma kalón*) lo sea por la comunión con una razón divina. No tiene más que decir por el momento Plotino sobre la estructura de los sensibles bellos, pero sí se debe referir a un punto que ha omitido -la lógica interna de lo bello-, por eso se pregunta ¿Cómo, entonces, se justifica el juicio estético que permite afirmar que un cuerpo es bello? Pues de la misma manera que es posible analógicamente formular un juicio lógico⁸. Es posible al carpintero afirmar que su trabajo artesanal del dintel es correcto, porque la rectitud del ángulo del dintel de la puerta es a la rectitud de la escuadra de madera como ésta es a la rectitud ideal, y anticipando la analogía paralela en el plano estético: digo sí o que este cuerpo es bello, porque la atracción de la belleza del cuerpo es a la atracción de la belleza del alma como la atracción de la belleza del alma lo es a la atracción de la belleza del Intelecto. De este modo puede recapitular Plotino su impecable introducción sobre la belleza de los seres que nos llegan por la percepción sensible con estas palabras: «Con lo dicho es suficiente sobre las bellezas sensibles (*tôn en aisthései kalôn*) que no siendo más que como imágenes (*eídola*) y sombras que se desvanecen (*skiaí elthoûsai*) adentrándose en la materia, la adornan, y al mostrársenos, nos conmueven»⁹.

Las bellezas no sensibles también tenidas en cuenta, sin embargo, no pueden captarse por la percepción sensible, sino directamente por el alma que ahora se eleva sin necesidad de canales sensoriales, pero igualmente ella las recibe y refleja las modificaciones y alteraciones correspondientes: y con mayor intensidad de conmoción de acuerdo con el efecto que produce cada belleza, admiración (*thámbos*), sacudida deleitosa (*éplexin hedeían*), añoranza (*póthon*), amor (*éros*) y conmoción placentera (*ptóesin meth' hedonês*) y estos sentimientos se revelan más perfilados

en las almas más enamoradizas (*erotikóterai*), porque unas almas son más sensibles a la atracción de la belleza y otras menos. Pero estas almas con mayores facultades para amar y a las que hay que recurrir para examinar mejor las bellezas interiores, son las que a la postre con mayor intensidad se emocionan ante el sello de las virtudes: el carácter justo, la templanza pura, la valentía varonil, la disposición impasible, la inteligencia divinal. Pero llegada acá la descripción de lo observado, surge la nueva pregunta: ¿Por qué las virtudes que adelantan a todas las bellezas anímicas son bellas? Pues ellas mismas lo traslucen con elocuencia: porque es cierto que existen, como se ha comprobado, pero también que al mismo tiempo atraen, al contrario de las almas viciosas ante las que como feas, se retrocede. Sucede igual que con el oro en el cieno. El barro afea al oro y lo oculta y esa visión no es agradable, pero limpio, brilla y atrae. Sobreviene, pues, la pregunta crucial: «¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las virtudes?» (*ti to epí pásais aretaís diaprépon hoíon phôs;*)¹⁰.

Y la respuesta, adelantándose en el tiempo a En I, 2 (19), el tratado “Sobre las virtudes” que magistralmente se desarrollará varios años después, viene premiosa, pero de la mano de la enseñanza antigua (*ho palaiós lógos*) y de la práctica de los cultos de misterio, porque son ellos los que instruyen diciendo, una, que las virtudes son “purificaciones” (*kathárseis*) y los otros, bajo la forma del enigma y conservando, por lo tanto, el núcleo firme del secreto, «que quien no esté purificado, yendo “al Hades yacerá en el cieno”». Es decir, que las virtudes no son simplemente cívicas o cardinales y que como disposiciones estables (hábitos) llevan a actuar bien, sino arquetipos que justifican esa actividad anímica que conquista mostrando el bello resplandor del alma:

«Por consiguiente el alma una vez purificada es una forma, es decir, un logos, totalmente incorpórea e intelectual y plenamente de lo divino, la fuente de la que viene la belleza y cuanto le es afín. Por lo tanto cuando un alma se eleva hacia el Intelecto crece en belleza. Pero el Intelecto y lo que está junto a él, tiene la belleza como propia y no ajena, porque sólo entonces es realmente alma. Por esto se dice también correctamente que el hacerse el alma algo bueno y bello es semejante a lo divino, porque de allí viene la belleza y las otras cosas como lo que le ha tocado en parte a los seres. Mejor, la belleza es lo que es real y la naturaleza opuesta, la fealdad (esto es igualmente el primer mal) y del mismo modo sucede para la

divinidad en cuanto a lo bueno y lo bello, o la bondad y la belleza. Por lo tanto se debe indagar de la misma manera respecto de lo bello y de lo bueno y de lo feo y lo malo. Es decir, se debe colocar en primer lugar a la Belleza, porque también es el Bien; de Ella viene inmediatamente el Intelecto que es algo bello; el alma, sin embargo, es bella gracias al Intelecto; todo lo demás, la belleza en las acciones y en los modos de vida, es bello, a partir del alma que les da forma. El alma produce también los cuerpos, los que se dicen bellos, puesto que siendo divina y por decir, una parte de la belleza, hace bello a cuanto se relaciona y domina, en tanto que esto puede participar»¹¹.

Lo divino es simultáneamente Belleza y Bien, por esto la Belleza o Bien debe colocarse en primer lugar, y de Ella emerge el Noûs que posee igualmente belleza, pero como atributo. Y los restantes seres son bellos por esta belleza.

Son éstos, pues, los primeros tiempos de las clases romanas de Plotino, que se mueven en la órbita de la tesis griega tradicional, parcialmente de Platón y conservada en el platonismo medio, que representa a lo divino como *kalós kai agathós*, aunque no tardará en excederla¹².

III. TRANSICIÓN Y SUPERACION DE LA IDENTIDAD BELLEZA-BIEN

Es necesario demostrar a continuación de qué modo Plotino supera la postura de la unidad del Bien y la Belleza, aunque sea brevemente.

Efectivamente, en la misma *Enéada* I, 6 (1), 7, 10 ss. Plotino se refiere al Bien como “causa de vida de conocimiento y de ser” luego por encima de ellos, más allá del Noûs, de la segunda Hipóstasis¹³, pero ni llega a hablar expresamente de su intrínseca eminencia ni a distinguir con nitidez el Bien de la Belleza. Insiste, sí, por el contrario, en la necesidad del recogimiento interior y de su culminación en la verificación del despojo total, mensaje que, además, encuentra conservado en mitos y misterios¹⁴. Pero cuando llega a referirse a la unión o encuentro de hecho con lo divino utiliza un lenguaje conmovido, propio de un alma transportada de sí, en arrebató existencial. Se trata, entonces, de deseo vehemente (*póthos*), impacto placentero (*explageíe metá hedonés*), delectación en lo bello (*agasthai epí kalò*), turbación placentera (*thámboús metá hedonés*), estupor sereno (*ekplétesthai ablabòs*), la suprema visión (*arístes théas*). De este modo, «quien esto logra es feliz al contemplar una visión beatífica» (*hês ho men tychón makários ópsin makarian tetheaménos*)¹⁵, la que en la interioridad concentrada es luz verdadera, al rebelarse

como luz sin límites¹⁶. Se advierte en el vocabulario empleado una tensión interna combinada con evocaciones de la visión mística, que refleja más la situación de un espíritu en trance de reunificación, que serenamente reencontrado¹⁷. Posteriormente se observa esta misma experiencia internamente desglosada, expresada con superior medida y precisión lógica, y corregida atendiendo a sus implicaciones internas, aunque sin jamás abandonar su contenido y núcleo atractivo central, aunque interpretándolo no como último, sino como previa a una situación final de serenidad representada por el Bien.

Para tratar de ser estrictos en un punto en el que la unanimidad de los críticos se malogra, mencionaremos las primeras etapas de este itinerario de pensamiento hasta llegar al primer cambio de relieve.

En En IV, 7 (2) el Bien o Principio primero es más divino que el Intelecto, y su verdad de Él procede¹⁸.

Enéada IV,2 (4), por primera vez y sin mayores comentarios, se hace eco de unas palabras de Plotino en que aplica al Bien, primer Principio o lo Supremo, la denominación de Uno en relación con el *Parménides*¹⁹.

Enéada V,9 (5) indica claramente la supremacía del Bien, Primero y primer Principio en total unidad e incluso utiliza oblicuamente la expresión “más allá del Intelecto”, como adaptada para el encuentro sumo:

«Ir más allá del Intelecto...» (*noû epékeina... iénaí*). Sin embargo todavía no se distingue con nitidez entre Bien/Belleza, por eso el filósofo neoplatónico puede «llegar a lo Primero como meta, que es Bello en sí mismo»²⁰. Hasta el momento se impone el punto de vista del *Fedro* y el *Banquete*, inescindidos, pero no siempre será así. Al final del tratado, empero, se formula la pregunta crucial:

« ¿Cómo lo múltiple viene de lo Uno? »²¹.

Con *Enéada* IV, 8 (6) enfrentando nuestro autor una tesis gnóstica²² introduce su teodicea. Afirma, por consiguiente, por primera vez, la unidad de la tradición filosófica griega²³, pero, al mismo tiempo la corroboración transempírica, el acuerdo profundo de sus experiencias más acendradas con el contenido de lo que han filosofado los griegos, por eso, no al azar el tratado se abre con aquellas memorables palabras:

«Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa, y me convengo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo»²⁴.

En segundo lugar y detalle también inusual junto a la apelación a la experiencia subjetiva/objetiva, la introducción de una serie de reflexiones sobre lo Uno, como oculto, etcétera, en relación con Espeusipo, o sea, con la vieja ascendencia académica que el pitagorismo renovado reclamaba para sí²⁵.

En *Enéada* V, 4 (7) 1 y 2, se explaya nuestro filósofo sobre lo Primero, igual a Principio, Simple, Uno, Potencia y Autosuficiencia. Utiliza a favor de esta doctrina simultáneamente *República* 509B 9 junto con *Parménides* 142A 3-4: «...de Él no hay discurso ni ciencia», así es “más allá de la esencia” o de todo y “más allá del Noûs”, que por su unidad complexiva íntima es ser-conocimiento (y vida), puesto que aquí está presente *Sofista* 249A 1-5 como poco antes en V, 9 (5) 10, 10-12. Pero se hace explícito, asimismo, que lo Uno (en estos pasajes admitido con la denominación de “Inteligible”), no es inconsciente o ignorante. Tiene de sí mismo un modo de supraintelección (*he katanóesis autoû*)²⁶. Es decir que por más que Potencia no es Potencia desconocida de sí misma, sino que se percibe según un modo propio que intrínsecamente le acompaña y que no es el que corresponde a la imagen refleja, a la reflexión. Porque, aunque con cierta impropiedad expositiva, lo Uno es lo Inteligible para el Intelecto (con impropiedad, decimos, porque Él *stricto sensu* es Principio de lo inteligible que reside como huella en el acto de intelección junto con el intelecto). Él carece de todo inteligible, luego de toda posibilidad de reflexión cognoscitiva. Y en esta lección está la clave de una doctrina reiterada sin cansancio, de que la primera Hipóstasis sea no sólo sabia en sí, sino al mismo tiempo *deus absconditus*, al estar por encima del conocimiento. Realidad que se sabe a sí misma, sin conocer reflejamente. Este tema, pues, que resulta algo novedoso en relación al

menos con la terminología platónica, Plotino lo ve con suma claridad intelectual y le busca apoyos textuales en varios pasajes de los Diálogos. Uno es éste aducido del *Parménides*, otros irán en relación con el fenómeno de la visión como asimilable a la experiencia cognoscitiva.

La lección de *Enéada* VI,9 (9) dedicada con amplitud y exactitud al “Uno” discriminándolo del “uno numérico” permite a Plotino distinguir con precisión mayor al Bien del Intelecto y las experiencias compartidas. Ahora por primera se hace la aclaración oportuna de que lo Uno es “anterior a la Belleza”²⁷ y así puede expresar:

«Esto es lo que quiere manifestar el mandamiento de nuestros misterios: “no divulgarlo a los no iniciados”; porque lo divino no debe divulgarse se prohibió manifestarlo a otro, salvo que este otro haya tenido también la fortuna de ver. Puesto que no eran dos, sino el mismo, el vidente, uno con lo visto, no visto, sino unido, quien es tal, cuando se une con Él si recuerda tendrá en sí una imagen de Aquél. Él mismo era también uno y ninguna diferencia tenía ni respecto de sí ni de los demás, porque nada se movía en él, ni voluntad (*thymós*) ni deseo de otro, subido allí, pero tampoco razón, ni intelección ni totalmente él mismo, si es necesario también decir esto; por el contrario, como raptado o entusiasmado silenciosamente ha entrado en aislamiento, estando en una condición sin estremecimiento no declinando nunca en su esencia tampoco se vuelve sobre sí, totalmente firme y, por decir, transformado en reposo. Tampoco le interesan ya las cosas bellas porque también ahora mira sobre la belleza, ni el coro de las virtudes, como quien habiendo ingresado en el interior del santuario y haya dejado atrás las estatuas en el templo, cuando torne del santuario ellas serán las primeras después del espectáculo interior y de la unión suprema no con una estatua ni imagen, sino con Aquello mismo. Estos son ciertamente espectáculos segundos. Tampoco hubo una contemplación según lo habitual de este vocablo, sino un modo diferente de ver, éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de contacto, reposo y saber de un buen ajustamiento, si alguno llega a contemplar lo que hay en el santuario. Pero si quiere ver de otra manera, nada hay presente para él. Por consiguiente éstas son imágenes y por lo tanto se dice en enigmas por los más sabios de entre los profetas como aquel Dios se ve. Pero un sacerdote sabio comprende el enigma porque llegado allí experimenta la contemplación verdadera del santuario. Pero, aunque no llegue, habiendo pensado

que el santuario es algo invisible, fuente y principio, sabrá que ve el principio por el principio y que lo semejante se une a lo semejante y que tampoco dejará a un lado cuanto de lo divino pueda poseer un alma. Y anterior a la contemplación pide lo que falta a partir de la contemplación, pero para ella lo faltante es lo que es anterior a todas las cosas. Porque el alma por naturaleza no puede ir hacia el no ser total, pero si va hacia abajo descende al mal y así al no ser, pero no al absoluto no ser; en cambio corriendo en sentido contrario no va hacia lo otro, sino hacia sí misma y así, no siendo en otro, no es nada otro, sino en sí misma; pero la expresión “en sí sola”, “y no en el ser” equivale a “en Él”, porque también el que contempla se torna no ser, sino “más allá del ser” al unirse íntimamente con Él. Por consiguiente si alguno se percibe idéntico a Él, tiene una semejanza suya, y si se transfiere de sí como imagen al arquetipo, habría llegado al fin del viaje. Caído de la contemplación puede nuevamente reavivar la virtud que hay en él y reflexionando sobre sí mismo totalmente ordenado reencontrará su ligereza y subirá hacia el Intelecto por medio de la virtud y hacia Él mediante la sabiduría. Y así es la vida de los dioses, hombres divinos y bienaventurados, separación de las demás cosas de aquí, desagrado de ellas, fuga del Solo al Solo»²⁸.

Se entiende de este modo que la Belleza sea idóneamente el camino y la puerta que conduce al Uno. Hay en estas descripciones una poderosa reanimación de las experiencias místicas, remozadas filosóficamente a través del *Fedro* platónico que sería un error interpretar estéticamente, de acuerdo con las pautas hermenéuticas del pensamiento moderno y contemporáneo. Es más bien la dimensión axiológica subordinando a lo estético (*aísthesis*), la que se ofrece como vía y remate del ascenso que conduce por la reunificación a la unión. Por eso puede sostener Plotino:

«De este modo si se llega a ser al mismo tiempo espectador y espectáculo, viéndose uno a sí mismo y a los demás, siendo esencia, pensamiento y viviente total, no se contempla ya al Bien como algo externo, así se está próximo, lo que viene de inmediato es Aquel y Él mismo ya está vecino brillando sobre el todo inteligible. Justo ahora, despedida toda enseñanza, conducido hasta aquí e instalado en la Belleza, en la que está, hasta aquí piensa, pero si llevado por la ola de su intelecto se eleva por la ola que se hincha, “ve de repente” no sabiendo cómo, sino que la visión habiendo llenado de luz los ojos no genera otra visión, sino que el espectáculo

es la Luz misma. Porque en Aquello no existe lo visto y su luz, ni el intelecto y el objeto de pensamiento, sino un resplandor que los genera posteriormente y emite el ser desde sí; pero Él es una luz única que engendra el Intelecto, no extinguiéndose en el acto de engendrar, sino permaneciendo igual y produciendo el Noûs por ser de este modo. Porque si no fuese tal su naturaleza el Intelecto no existiría»²⁹. Los pasajes plotinianos que confirman el aludido punto de vista determinado con exactitud a partir de *Enéada* VI, 9 (9) son más de uno, señalando los jalones de una trayectoria que nuestro filósofo en los comienzos de su enseñanza, según se ha recordado, no había expuesto con la misma decisión.

Efectivamente, si en En VI, 9 (9) Plotino ha aventado toda posible duda sobre la situación ontológica de la Belleza al decir: «Es necesario, empero, alejarse de ciencia y objeto que pueda aprehenderse y de toda otra cosa, aunque sea un espectáculo bello. Porque toda belleza es posterior a Aquél y de Él proviene, como toda luz diurna proviene del sol»³⁰ y lo ha testimoniado poco después: «Tampoco le interesan ya las cosas bellas porque también ahora mira sobre la Belleza»³¹, esta tesis la continuará reiterando en todas las lecciones subsiguientes. Y no sólo esto, sino que consciente de la falta de precisión de escritos anteriores, -especialmente En I, 6 (1) y su ratificación incidental en En V, 9 (5), 2, 8-9-, los corregirá y mostrará al mismo tiempo con suficientes razones la vía de la Belleza, soberana del Intelecto, como la antesala y medio de ingreso hacia el Bien, en tanto que resplandor inteligible. De esta manera se ha podido afirmar en En VI, 9 (9) que: «El vivir allí es acto inteligible, y en acto engendra dioses en reposo por el contacto con Aquél, engendra belleza, engendra justicia y engendra virtud»³². Es decir la experiencia pensable del Uno, vida inteligible, engendra una multiplicidad, que es su contenido, las ideas, en ellas hay disposiciones eternas y la belleza que también en ellas normalmente resplandece. Belleza es inseparable de Intelecto como la aureola de la tríada trascendental que arraiga en su profundidad real.

Por esta misma razón en *Enéada* II,4 (12) es coherente afirmar que la materia inteligible sin la luz del Bien es todavía no buena³³ y sin la belleza del ser en relación con el mundo sensible totalmente informe, mala y fea³⁴. Es la luz trascendente a los seres reales la que en el caso de la Belleza desempeña la función fundamental.

Se trata asimismo de la Belleza avizorada en En I,3 (20), el conocido tratado “Sobre la dialéctica”. Ya que lo bello y lo feo y en correspondencia los sentimientos de atracción y de alejamiento, son los más extensamente difundidos entre los seres humanos, se ofrecen en la lección las tres modalidades posibles de despertarse en el hombre sus ansias de liberación a través de la escala estético-axiológica-inteligible y que se fundamentan en un progresivo perfeccionamiento del saber como contemplación: percepción de la armonía de los sonidos (física): el músico, quien percibiendo en la armonía de las imágenes sonoras las correspondencias invisibles constructoras del orden sensible puede elevarse hasta el nivel del amante, el sensible al amor, receptor de la armonía visible en su totalidad (estético-axiológica), que por medio de su afición a la belleza inmediata, la sensible, está también capacitado para ascender por el número que ordena al alma, a la de las ocupaciones superiores, actividades cívicas, técnicas, ciencias y virtudes de la vida interior, universo, además, fácil de ser alcanzado por el filósofo, el que capta la integridad de la armonía intelectual (lógica), quien ya está por nacimiento dispuesto hacia lo inteligible, puesto que es hombre de virtud, y su estadio propedéutico inmediato de ascenso estará señalado por el estudio atento de los grandes saberes: armonía, astronomía, geometría y aritmética³⁵ y desde esta etapa reanudar el camino hacia el Intelecto. Las tres especies: a la que la aguijonea el estímulo sonoro el deseo de la belleza, a la que la estimula la visión sensible de la belleza corporal y a la que la mueve la aspiración a saber, una vez asentadas, con mayores o menores dificultades en el ejercicio virtuoso, las convoca y aguarda la dialéctica, la que como lo valioso del amor a la sabiduría, las invita a poseer su fondo máspreciado. Transfiriéndose, por lo tanto, desde la imagen al arquetipo, desde el alma al Intelecto, las tres modalidades se mostrarán en unidad de ser, vida y conocimiento y se abrirán prácticamente, en el ascenso hacia el Bien, por el resplandor que es remate y fundamento de la unidad del Intelecto: la Belleza.

De acuerdo con la aludida estructura formal de la reflexión, *Enéada* III, 8 (30) 11 da ocasión a una interesante cuestión sobre la temática que va a ser enseguida ampliada con detalle, dice así:

«En efecto, en el Intelecto hay un deseo (*éphesis*) y una convergencia (*synneusis*) hacia la forma propia. En verdad el Intelecto siendo bello y lo más bello de todo, descansando en pura luz y pura transparencia y habiendo abrazado la

naturaleza de los seres, de la que también este bello mundo es una sombra e imagen, y descansando en todo su esplendor (*en páse aglaía*), porque en él no hay nada que no piense, sombrío, ni sin medida y viviendo una vida bienaventurada, la admiración (*thámbos*) poseería igualmente al que la viera y así es menester que él se haya introducido en ella y se haya identificado. Entretanto, como quien ha mirado al cielo y viendo el fulgor de los astros piensa en su hacedor y lo busca, así también es menester que quien ha visto el mundo inteligible, lo ha mirado profundamente y se ha admirado (*etháumase*), busque igualmente cuál sea el hacedor de éste, que ha hecho realidad semejante mundo, o cómo sea quien ha engendrado un hijo tal como el Intelecto, bello hijo también llegado a ser desde Él, pleno»³⁶.

El acto perfecto de conocimiento que es el Intelecto, simple convergencia hacia sí mismo del uno-todo, deja resplandecer en sí, como brillo que impregna y rodea a su plenitud, a la Belleza. La visión en sí misma transparente, es al mismo tiempo experiencia de la Luz que la colma, acto al que acompaña la admiración, porque el que ve anhela la luz de modo completo. La belleza conmueve y atrae hacia sí al alma comprometida en el resplandor inherente al Intelecto. El Intelecto, entonces, poseído por ese divino lustre es normal que se sienta impulsado más arriba –como quien en él se instala–, hacia el autor de la luminosidad que permite la brillante transparencia del todo perfecto. Ese brillo inteligible que es la Belleza en sí misma y que, razonablemente, es inferior a la apacible Luz que lo engendra, merece, ahora, el cuidado reflexivo de Plotino, porque se trata de demostrar el vínculo inescindible que existe entre el mundo del Intelecto y el del devenir y cómo éste refleja, aunque modestamente, la belleza del anterior, contra la tesis gnóstico-valentiniana de la ilusión transitoria, fealdad y maldad del mundo generado por el Demiurgo y sus colaboradores. Porque si se elimina la belleza reflejada de la imagen se desvanecería la belleza del modelo, desaparecería la jerarquía gradual de la realidad y esta fractura origina consecuencias todavía más hondas. La carencia de Belleza en el paradigma inteligible, umbral de acceso hacia el Bien, despidе toda posibilidad de reencuentro final y, entonces, admitir como verdadera la amputación del deseo más íntimo del hombre, el amor hacia el Uno y Solo, se autodenuncia como intolerable falsedad y un atentado contra la integridad de la experiencia.

IV. SOBRE LA BELLEZA INTELIGIBLE

En la *Enéada* V, 8 (31), por lo tanto, que sigue al anterior escrito se debe mostrar: «De qué manera podría ser vista la Belleza del Intelecto, es decir, del cosmos inteligible»³⁷. Y se comienza por ampliar tres cuestiones no tratadas exhaustivamente con anterioridad: 1º) ¿Qué es la belleza en los objetos artísticos y cuál es su origen? La respuesta: la obra de arte como objeto bello es un objeto sensible que refleja la belleza que hay en el Arte, el que, por medio del artista, se pone en ejecución. Pero el arte que obedece al artista se inspira en el plan sintético o sabiduría del universo (*Lógos*), en el Alma Universal, y por eso, con otras palabras, “el arte imita a la naturaleza”, porque el artista se levanta rápido hacia los principios y el modo cómo produce la naturaleza (*phýsis*). También por eso la obra artística puede completar la función de la misma naturaleza, que como imagen del alma universal y potencia más débil, produce igual que ella por contemplación, o sea, intuyendo con tranquilidad, sin movimiento ni fines particulares y conserva a los cuerpos y organismos sublunares mediante los *lógoi spermatikoí* que inagotablemente prodiga a la materia (*hýle*). El 2º) punto describe asimismo: qué es la belleza natural, aquélla cuyo agente inmediato es la naturaleza, y cuál es su origen. La hermosura de los vivientes es reflejo del orden o logos natural, el que, a su vez, es copia del universal y receptor de sus formas de vida particulares. En la organización intrínseca de la semilla está incluida la vida específica y hay oculto un orden complejo que desarrollado en comunión con la psique individual revela en su mayor o menor perfección la belleza que los invade y envuelve. Esta simiente particular, empero, tiene un principio, el alma natural, que posee un logos más completo y bello. El alma natural, además, se origina en un modelo listo para el despliegue, la síntesis apretada de un período cósmico, el alma del universo hegemónica de ese ciclo, que es, obviamente, más perfecta y, por lo tanto, más bella que el alma natural. Y llegados al alma universal, visión del Intelecto, captación del uno-todo, inseparable de éste y que manifiesta su gran belleza por su mismo cuerpo resplandeciente, la esfera incorruptible de los astros, ya es posible palpar la realidad en sí de la Belleza. Tema 3º: pero tampoco es correcto considerar del mismo rango a la obra bella natural y a la obra de arte, lo mismo que no son equivalentes la obra del divino Demiurgo y la del artífice individual. Porque el Demiurgo con la mirada puesta en el uno-todo fabrica el universo, un cosmos que alternativa y temporalmente se despliega a través del alma universal y natural. Y la materia con docilidad se le somete porque su deseo de recepción es ilimitado y el Demiurgo

ofrece un plan total. El artista, sin embargo, como sólo capta algunos principios universales, los plasma consecuentemente en una materia que le ofrece resistencias, por eso a superior intuición le corresponde más fácil dominio de la técnica y del soporte material; pero no producirá más que obras de arte, juguetes pasajeros (*paígnia*) a la postre. Y en ambos la producción (*poíesis*) es contemplación (*theoría*) y producto de contemplación (*theórema*), sólo que en el primer caso inmediatos, sin necesidad de instrumentos y, en el segundo, contemplación y efectos débiles, porque hay mezcla con la praxis artística que necesita de miembros que articulen la obra. Y también en ambos casos es paralelo el fin de la producción: para contemplar (*hína theoréthê*), con la salvedad de que el Demiurgo crea el único y más bello de los mundos, una imagen perfecta (*ágalma*), mientras que el artista colabora con aspectos que completan las falencias contemplativas de la naturaleza³⁸. Por eso el artista padece una fractura interior frente al contemplante: produce “para la contemplación” sin descanso y sin detenerse en ser contemplante, mientras que ya en el primer grado el percipiente que contempla toma como base la percepción estética para elevarse y por grados llegar a “ser semejante a Dios”, lo que se logra por la virtud, y en eso consiste “la fuga del mundo”, en embellecerlo con los propios testimonios. Se vuelve a ratificar, entonces, que serán más bellas que los mismos cuerpos aquellas actividades interiores que revelan con superior claridad el orden universal: ocupaciones y normas, técnicas, ciencias y virtudes, que ahora a diferencia de lo que se vio en la *Enéada* primera se muestran más integrados en la perspectiva cósmica total. Los comportamientos virtuosos son más bellos que los cuerpos hermosos, porque, por decir, tornan transparente la mismidad del hombre que los realiza. El hombre realmente bueno, el sabio, *spoudaíos*, es la manifestación particularizada, pero directa del alma universal, y de este modo bello por su competencia axiológica y más que cualquier muestra sensible de la belleza. Porque es firme la insistencia de Plotino en señalar que lo exterior se funda en lo interior, lo explícito en lo implícito. De esta manera, lo estrictamente estético, la belleza sensible, en lo interior propiamente dicho, la belleza anímica, y ésta, en la Belleza inteligible³⁹: «Y lo Bello (allí) es bello, porque no está en algo bello»⁴⁰.

«Por consiguiente el Intellecto es belleza originariamente, pero asimismo total, y como total, por doquier, a fin de no ser dejada de lado ninguna parte por privación de belleza ¿Quién dirá, entonces, que no hay belleza?... Pero si es bello aquello ¿Qué

otro puede serlo? Porque lo que es anterior a ella ni bello quiere ser; en efecto lo que primeramente ha aparecido a la visión para ser forma y espectáculo del intelecto ello únicamente es algo admirable (*agastón*) al verse... el artesano se ha complacido y ha querido hacer aun más perecida la obra al modelo, mostrando cuán grande es la belleza del modelo al decir que lo que existe desde él es bello (mostrando) esto mismo como imagen de aquél; porque, además, si aquél no fuese algo de belleza extraordinaria con una belleza prodigiosa (*to hypérkalon kalleí amekháno*) ¿Qué podría ser más bello que este mundo visible?»⁴¹.

Sí, el Intelecto en su esplendor inteligible, conservándose y emergiendo en el brillo que lo atraviesa, sólo puede despertar admiración. ¿Por qué?, porque el conocimiento en sí es visión pura, o sea, visión en absoluto, y para ser así lo tiene que ver todo inmediata y simultáneamente, sin falta de contenidos no sólo en extensión sino también sin antes ni después en el sujeto que conoce, todo lo cual implicaría limitaciones en la visión y, por lo tanto no visión en sí misma. Pero la visión en sí, sin opacidades, para ser tal está inundada por la luminosidad o pura luz. Y el conocimiento en sí quiere para sí esa luz que le permite ver y no la tiene como propia, sino como el brillo de su actividad de conocer y al mismo acto de conocer que es de él. Luego es este esplendor –lo admirable– el que puede ascender y asciende movido por su intrínseco amor, y al que avizora más allá de él mismo como puro amor que nada desea y al que nada atrae, algo Otro, necesariamente anterior a la Belleza.

Antes de proclamar, sin embargo, el luminoso ascenso a través de la Belleza, será necesario reafirmar exactamente, como se ha anticipado, que la Belleza no es el Bien. Y la tarea la lleva a cabo Plotino al final del presente tratado, que, como sabemos, forma parte del curso mayor “Contra los gnósticos”, por dos razones: 1) porque si la tesis de un mundo, corruptible, sensible, malo y no bello lo corta abruptamente del mundo verdadero y suprime, con ello, la sublime potencia del acto contemplativo, esta negación también condena la suprema eficacia de la Belleza inteligible. 2) Porque las afirmaciones de *Enéada* I, 6 (1), 7-9, como se ha visto, facilitaban una descripción excesivamente imprecisa o insegura de la relación Bien/Belleza y, sobre todo, confundían la experiencia de la Belleza con la experiencia de lo Primero o Bien.

Si el Intelecto, como se había oído decir a Plotino poco ha, por ser tal, está inundado de Luz intrínseca, si esa luz inteligible es claridad que permite el conocimiento, el poder que se revela como huella esencial, el acto puro que se determina como actividad primera, es así de una belleza extraordinaria, deslumbrante, que fascina e irresistiblemente atrae, enamora y promueve la admiración sin límites e impulsa, así, más allá de toda determinación. Aquí Intelecto mismo se desdobra. En su instancia culminante el Intelecto enamorado palpitante de vida no cabe en sus confines, proclama al Bien más allá del ser, de la vida y del conocimiento y quiere serlo y serenarse en Él. Para ello será necesario que sobrepuje toda imagen, incluso la perfecta, la pura visión inteligible, y como pensamiento tendrá que recuperarse como no conocimiento, como esencia en el origen de su barrunto, como vida o actividad inteligible, en energía sin limitaciones, y así desde la visión invadida de luminiscencia, que ya deja atrás lo luminiforme, profundizando esa misma visión, será sólo brillo, sólo resplandor, superación de todo límite inteligible por su mismo lustre y posibilidad de ingreso y pérdida en la Luz pura, Bien o Uno, en donde el llamamiento concluye, porque se es ya polo de atracción pacífica, simple luminosidad, serenidad, aislamiento. Varios textos ilustran esta experiencia de la Belleza como el tránsito hacia el Bien, de la Belleza como plenitud esplendorosa que más allá de la atracción de lo bello, lo bueno y lo verdadero, se abre desde el Intelecto eterno hacia la realidad del Bien.

«¿En dónde está el productor de semejante belleza y de tal vida, y generador de la esencia? ¿Ves la belleza en todas las ideas que son tan diversas? Aquí es bello permanecer; en verdad es necesario mirar estando en lo Bello de dónde vienen las ideas y de dónde proviene su belleza... Ciertamente si puedes captar algo que desees que sea sin figura ni forma, será lo más deseable y amable y el amor será sin medida; porque tampoco aquí el amor admite límites, porque tampoco los tiene lo que se ama, pero el amor de esto será infinito, al punto que su belleza será de sesgo diferente y belleza sobre belleza (*kállos hypér kállos*) ¿No siendo, pues, un ser, de qué Belleza se trata? El generador de la Belleza tiene que ser algo que fascina. Potencia, pues, de toda belleza es esplendor y belleza que produce belleza; y porque genera lo bello y lo hace más bello por la sobreabundancia de belleza que posee, de manera que es principio y fin de belleza. Pero siendo principio de Belleza hace bello a aquello de lo que es principio, y produce lo bello no en una forma, sino que lo que

también ha generado es carente de forma, pero en forma desde otro punto de vista. Porque lo que se dice forma en otro es sólo esto determinado, pero en sí misma ella es amorfa. En definitiva, lo que participa de la Belleza tiene una forma, no la Belleza. Por esto también cuando se dice Belleza es mejor prescindir de una forma determinada, y no construirla ante los ojos, para no caer de lo Bello hacia lo que es llamado bello por una participación confusa. Pero lo Bello es una realidad sin forma (*ámorphon eídos*), puesto que es una realidad y cuanto sería una vez despojada toda forma, por ejemplo la forma también mentalmente por la que decimos que dos realidades difieren entre sí, como la justicia y la templanza como diversas una y otra, aunque las dos sean bellas... Por consiguiente si amable no es la materia, sino lo que es informado por medio de la forma, pero la forma en la materia deriva del alma, si el alma es más amable cuando es más forma y el Intelecto más forma que ésta y aún más amable, es necesario sostener que la naturaleza primera de lo bello es informe (*aneídeon*)...»⁴². Entonces puede decirse enseguida:

«El Intelecto posee ciertamente la facultad de pensar, con la que ve lo que hay en él, y aquella con la que mira lo que está más allá de él con cierta intuición y aceptación (*paradokhé*), de acuerdo con ésta primero ve solamente y después mientras ve domina también al Intelecto y es unidad; la primera es la contemplación sabia del Intelecto, ésta otra, el Intelecto amante (*noûs erón*). Porque cuando el Intelecto “ebrio de néctar” sale de sí (*áphron genétai*), entonces es amante porque por la satisfacción está desplegado en bienestar; y para él es mejor estar ebrio de semejante embriaguez que permanecer tan solemne»⁴³. Y ahora, sí, en total acuerdo se sabe cuáles son los peldaños que nos llevan al Uno, siempre con sentido de realización práctica, y se comprenden aquellas palabras que en parte utilizamos al comienzo y ahora podemos completar el sentido:

«Pero lo que nos conduce hacia Él son las purificaciones, virtudes y ordenación interior y una vez que pisamos lo inteligible y permanecemos allí y participamos de aquella mesa, si se llega a ser al mismo tiempo espectador y espectáculo... siendo ser, pensamiento y viviente total, no se contempla ya al Bien como algo externo, así se está próximo, lo que viene de inmediato es Aquél y Él mismo está ya vecino brillando sobre el todo inteligible. Justo ahora despedida toda enseñanza, conducido hasta aquí e instalado en la Belleza, en la que está, hasta aquí piensa, pero si llevado por la ola de su Intelecto se eleva por la ola que se

hincha, “ve de repente” no sabiendo cómo, sino que la visión habiendo llenado de luz los ojos no genera otra visión, sino que el espectáculo es la Luz misma. Porque en Aquello no existe lo visto y su luz, ni la inteligencia y el objeto de pensamiento, sino un resplandor que los genera posteriormente y emite el ser desde sí; pero Él es una Luz única que engendra al Intelecto, no extinguiéndose en el acto de engendrar, sino permaneciendo igual y produciendo al Intelecto por ser de este modo. Porque si no fuese tal su naturaleza, el intelecto no existiría»⁴⁴.

Hasta aquí las reflexiones definidas de Plotino sobre la Belleza en sí como la expresión más pura del Intelecto, por ello incluso *aneídeon*, como antesala por derecho propio del Bien y como su más elevada y brillante manifestación, pero, por todo ello, naturalmente, debajo de Él y por Él producida, pero, asimismo, puesto que al Bien se llega en alas del deseo, puerta práctica también de ingreso al más recóndito de los espacios metafísicos, a la dimensión final, oculta de lo Sagrado, por encima de su primera experiencia que une la vivencia tensa de los contrarios últimos: inmanifiesto-manifiesto, luz pura-irradiación de luz. El tema estético quedó olvidado apenas en los primeros peldaños del ascenso, lo invadió de inmediato el sentido axiológico de la existencia y éste prosiguió el camino anagógico del perfeccionamiento dialéctico hasta llegar al Uno. La divisa “más allá de la Belleza” engloba y sintetiza convenientemente a la de la unitrinidad del Intelecto con sus formas eminenciales en relación con el Bien: “Más allá de la esencia”, “más allá del conocimiento” y “más allá de la vida” y supera claramente explicitándola la tesis del *kalós kaí agathós*.

A continuación vendrán ratificaciones de este punto de vista⁴⁵. En *Enéada* III, 5 (50), “Sobre el amor”, se ofrece el desarrollo con superior transparencia del discutido planteamiento del Bien/Uno como “amor de sí”⁴⁶.

Según la interpretación que Plotino nos proporciona aquí del doble mito sobre Afrodita, *éros*, el amor, se revela como la fuerza impulsora que ata a las hipóstasis entre sí en la tensión hacia lo alto. El amor es un *daímon* en el mundo natural, porque sostiene el inseguro y cambiante orden del cosmos sublunar según es atraído por el alma universal. En ésta, sin embargo, es un dios, a causa de la estabilidad de la Hipóstasis. El Alma ve al Intelecto en ella misma y así es un Logos total, pero su impulso de contemplación es doble, ya que en realidad quisiera ser Intelecto, por eso

queda junto a él y en posesión de su imagen o naturaleza disminuida, pero su deseo de conocimiento supera esta cristalización, aunque alcanza cuanto puede. Esta segunda instancia de un deseo que es más que la clara visión lograda es la que la sostiene como Alma inseparable del Intelecto y ese es su eros, su amor, una realidad amorosa firme que garantiza su estabilidad hipostática de Alma. Afrodita aureolada de hermosura, según una de las versiones míticas que nuestro autor trae a colación, nacida al mismo tiempo que Eros, su poderoso impulso erótico ascendente, inmutable pero hijo de Poros y de Penía. También, en consecuencia, el eros natural, *eros daímon*, puede ser hijo de la otra Afrodita, la que preside los matrimonios, como alma imagen o naturaleza⁴⁷.

Si se tienen en cuenta estas ideas, que debe pensarse que no han sido traídas por Plotino al azar en este momento y las examinadas renglones más arriba sobre la doble capacidad cognoscente del Intelecto, una que lo mantiene en su solemnidad inteligible, la otra que lo arrebatada y saca de sí, impulsándolo ebrio de luz hacia la Luz misma, al subrayar debidamente de nuevo este aspecto erótico del Intelecto que busca fundirse con el Bien, se percibe asimismo por qué Plotino pudo también afirmar en *Enéada* VI, 8 (39) con cautela, pero también con firmeza y aires polémicos: que lo mismo que el Intelecto inescindiblemente es lo visto y el que ve siendo simple visión, el Bien: «Es lo amado, amor y amor de sí, porque es bello no diferentemente sino desde sí y en sí... se deduce de nuevo claramente que el deseo y el ser son idénticos en Él», y por ello: «Se ama, su pura luz, siendo él mismo lo que ama»⁴⁸.

Lo divino supremamente es Amor. El amor es fuerza, deseo e impulso ascendente en las hipóstasis segunda y tercera. Cada una de ellas es imagen y se mantiene en sí misma, con diferente modo, como reflejo completo. Pero su huida hacia la trascendencia es la que permite la firmeza y la estabilidad del todo orgánico. Lo Uno atrae sin ser atraído por eso supera a la Belleza y las hipóstasis son activamente atraídas por eso son diversamente bellas. Pero lo Uno, inagotable, consume en sí mismo su absoluta capacidad de succión o amabilidad. Él es el auténtico reposo y Amor intrínseco y de ahí también su irreprimible facultad de difusión. Causa de sí, es Principio y Bien de todas las cosas, que se desdobra en causas secundarias.

Con menos énfasis, pero cerrando el círculo, puede sostener una de las últimas Enéadas -I, 8 (51)-, que del Bien todo depende y está suspendido, siendo sobre lo Bello y causa de toda Belleza⁴⁹.

Podría ilustrarse la presente exposición sobre la significación y sentido de la belleza en Plotino con aquellos otros pasajes muy próximos doctrinalmente que hablan del contacto y de la experiencia de la Luz misma, pero se trata de textos que pertenecen a la experiencia mística en sí, que exceden el tema desarrollado y que se han presentado en otro lugar⁵⁰. Lo que sí sería admisible para concluir es ofrecer tres brevísimas acotaciones en relación con Plotino y tres intérpretes contemporáneos de las ideas estéticas, para ratificar la magnitud de la empresa filosófica del autor helenístico: U. Eco, M. Dufrenne y J. L. Borges.

APOSTILLAS

-Umberto Eco en su tesis doctoral *Arte y belleza en la estética medieval* (Bompiani, 1987; Lumen de Barcelona, 1997) llega a afirmar que: «El aspecto más antiguo y fundado de tales fórmulas (estéticas) era siempre el de la *congruentia* (=simetría), la proporción, el número, que se remontaba incluso a los presocráticos» (p. 42). Pero si la teoría estética medieval admite una fuerte influencia neoplatónica como el mismo autor escribe, la anterior aseveración en bloque no resulta plenamente justificada. Su inspirador de fondo, Edgar de Bruyne, en *La estética de la Edad Media* (Madrid, 2^a1994), escribe, sin embargo, con superior afinidad: «La estética plotiniana incluye una estética del número, una estética de la luz y una estética del símbolo. La Edad Media asimila las tres estéticas, aunque no lo hace al mismo tiempo ni en la misma medida» (p. 22).

-Mikel Dufrenne, en su voluminosa y bien pensada obra *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, París, 1953, dice atinadamente: «El objeto estético es pues lo sensible que se muestra en su esplendor... En el fondo, el apogeo de lo sensible no hace sino poner de relieve la expansión de la forma... La forma es forma, no sólo uniendo a lo sensible, sino igualmente otorgándole su resplandor; ella es una capacidad de lo sensible: la forma de la música es la armonización de los sonidos, con los elementos rítmicos que ella comporta, etcétera «...por otra parte esta forma se impone al objeto por el arte del que lo ha creado... El estilo es, pues, el lugar en donde aparece el autor... una cierta manera de tratar una materia, de reunir y de ordenar... que expresa una relación viviente del hombre con el mundo, la que se

impone (en la obra) por la forma unificante como una captación de potencias cósmicas, que sacan del mundo cotidiano... y que emocionan al que contempla». Más plotinianos no pueden ser estos pensamientos, aunque el brillo de Plotino aquí estriba en la ausencia de su nombre en todo el tratado y la carencia del hálito de trascendencia.

-J. L. Borges, en cambio, ha leído a Plotino y lo registra explícitamente al comienzo de la *Historia de la eternidad*, en donde ha traducido de la versión inglesa de Tylor fragmentos de la *Enéada* V, 8, 3-4. De la cita literal podemos extraer dos conclusiones. La primera una conjetura sobre el hallazgo. Por curiosidad espontánea un creador de temple intelectual como es Borges se ha debido inclinar dentro del conjunto heteróclito de las *Enéadas* por la lectura de la que ostenta el título de “Sobre la belleza inteligible”. La segunda observación: con los pasajes traducidos, además, Borges ha descubierto e ilustrado una noción de superior interés para su inspiración: la necesaria transparencia cognoscitiva del uno-todo, plenitud arquetípica total cuyo contenido conceptual paralelamente ha comprobado en una fórmula de la literatura hermética: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna», que es la definición segunda de *El libro de los veinticuatro filósofos* del siglo XII. El contenido inasible de semejante símbolo mental ha asediado al poeta de continuo como apto para sugerir la naturaleza de un *tertius orbis*. La imagen plástica de la esfera celosamente custodiada del relato de *El Aleph*, la naturaleza como “la esfera espantosa” de Pascal, la “Biblioteca de Babel” ilimitada y periódica, manifestándose cada una de las muestras en diversos planos de la realidad, han recibido el impulso creador de aquella más antigua lectura eneádica. En la pluma del vate argentino, a diferencia de los otros dos ejemplos, Plotino no sólo es tenido en cuenta por su nombre, sino que asimismo sus intuiciones metafísicas brillan con renovado esplendor⁵¹.

NOTAS

¹ Cf. F. García Bazán, “Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo”, en *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), XXXIII/I (2000), 111-149. Porfirio, *Vita Plotini* 20 y M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, 2002, 188-190.

² *Enéada* V, 1 [10], 8.

³ V.P. XIV, 14-16. Ver J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino*. Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid, 1982, p. 150.

⁴ En VI, 7 [38], 36.

⁵ Ver los ejemplos tenidos en cuenta más abajo en las “Apostillas” finales. El caso más notable es el de A. Coomaraswamy en su conocido libro *Christian and Oriental philosophy of art*, Nueva York, 1956.

⁶ Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981.

⁷ Se advierten las diferencias del enfoque aquí practicado con lo hasta ahora escrito específicamente sobre el tema: E. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, París, 1929; F. Bourbon di Petrella, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Florencia, 1956; J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967, 53-65; C. Asti Vera, *Arte y realidad en la estética de Plotino*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; A.H. Armstrong, “The Divine Enhancement of Earthly Beauties: The Hellenic and Platonic Tradition”, en ídem, *Hellenic and Christian Studies*, Aldershot-Vermont, 1990, 49-81; W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, ²Milán, 1992, 29ss; Dominic J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford, 1993, 88-99; Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, Londres, 1994, 212-218; Plotino, *Sul bello*. A cura di D. Susannetti, Padua, 1995; L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Plotin, Traités 1-6*, París, 2002, “Traité 1 (I, 6) Sur le beau” par J. Laurent, 55-92.

⁸ Cotéjese En IV, 3 [27], 22 al final y IV, 4 [28], 23 y ver el artículo de F. García Bazán “Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los gnósticos”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, III/ 1-2 (1999), 37-55 (especialmente 46-47 y n. 13).

⁹ Cf. I, 6, 3, 33-36.

¹⁰ Cf. I, 6, 4 y 5 hasta línea 22.

¹¹ Cf. En I, 6, 6.

¹² Para la doctrina en general véase H. I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1965, 52-54, W. Grundmann, voz *kalós* en G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *ThWzNT'*, III, 541-545. Implícita en Platón, *Banquete* 210 E₃ (cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1975, 212ss y *La Révélation D'Hermès Trismégiste, IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose*, París, 1954, 79-91) y que a la luz de *Lisis* 216D 2, *Gorgias* 474C y *Fedro* 246D y difundida por el estoicismo en sentido ético (H. von Arnim, *SVF* III, Frs. 29 a 37, pp. 9-11, y R. E. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, p. 88) está ambiguamente presente en Alcino, *Didaskálikos* V, 5; X 2, 3, 5, 6 y XXVII 4; Apuleyo, *De Platone*, II, 2, 221 y II 13, 238; Máximo de Tiro, *Dissertationes* XII, 3b., *Corpus Hermeticum* XI, 3 y VI, 4-5. La unión y posterior distinción jerárquica entre *agathón* y *kalón* se autoriza en la etimología del último término “lo santo”, en tanto que “intacto” y “sano” de acuerdo con la glosa de Hesiquio (gr. *koilus-kalón*; viejo eslavo *celu*; gót. *Hails*; alemán, *Heilig*; inglés, *holy*), cf. P. Chantraine, voz *koílu*, en *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, París, 1970, II, 552.

¹³ Ver *Banquete* 211D 8- E 2.

¹⁴ Con *Fedro* 247B 5-6 y 250B 6.

¹⁵ Cf. I, 6, 7.

¹⁶ Cf. capítulo 9. Es coherente que se amoneste al alma a ser boniforme (*theoeidés*) vocablo que en V, 3 (49), 8, 47 ratifica la existencia inteligible. Ver J.H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980, col. 494, *ad loc.*

¹⁷ Sobre la insuficiencia de este vocabulario para expresar la experiencia más eminente cf. En V,5 (32), 12 que es su correctora. Puede verse R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, nouvelle édition, Roma, 1967, p. 86.

¹⁸ Ver 10, 36-37. Principio primero en 12, 7-8.

¹⁹ Cf. 2 *in fine*.

²⁰ Cf. 2, 18-27.

²¹ Ver 14,13.

²² Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, ps. 301-303 y asimismo, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982, ps. 8-9.

²³ Capítulos 1 y 6.

²⁴ Cf. 1,1ss y ver F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000, 81 ss.

²⁵ Cf. F. García Bazán, “La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* (Buenos Aires-Santiago de Chile), 1/1-2, 7-29 (esp. 8-12).

²⁶ Cf. 2, 12-19. Ver Platón, *Parménides* 142^a 3-4 y *República* 509B 9.

²⁷ Cf. 4, 10 y su convalidación en 11, 16.

²⁸ Cf. capítulo 11 completo.

²⁹ Cf. VI, 7 (38), 36.

³⁰ Cf. 4, 8-11.

³¹ Cf. 11,15.

³² Cf. ls. 17-19.

³³ Cf. 5 *in fine*.

³⁴ Cf. 16 *in fine*.

³⁵ Ver las aclaraciones de En VI, 3 (44), 16 y cotéjense las enseñanzas de Nicómaco de Gerasa en *Introducción a la aritmética* I, 3 y 4 con las fuentes citadas en la traducción de J. Bertier, Nicomaque de Gérase, *Introduction Arithmétique*, Int., trad., notas e índice, París 1978. Es lo que sobreentiende también Numenio de Apamea en Fr. 2 (L. 11) –cf. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, 233-234-. J. Igal, o. c., p. 228, traduce por “las matemáticas” en el mismo sentido con Rep 521C-531D.

³⁶ Cf. ls. 25-39.

³⁷ Cf. 1, 6-7.

³⁸ Ver F. García Bazán, “El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los gnósticos”, en *Diadokhé*, 3/1-2 (2000), 19-30 (esp. 23-27). Sobre el vocablo *paígnion* cf. En III, 6 (26), 7, 23-24 y ver F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta*, p. 64, n. 1, y sobre la expresión *hína theorethê*, *Plotino y la gnosis*, 54-56.

³⁹ Cf. capítulos 2 y 3 de En V, 8 (31).

⁴⁰ Cf. V, 8, 4, 14-15.

⁴¹ Cf. 8, 1-7 y 18-22. Para el sentido antignóstico de este capítulo ver *Plotino y la gnosis*, ps. 110-112.

⁴² Cf. VI, 7 (38), 32, 1-20, 23-39; 33, 1-7; 33-38.

⁴³ Cf. 35, 19-27. En 30, 27 se habla de “estar embriagado de néctar” en relación con el estado más amable que recibe de Otro su luz y resplandor. Ver asimismo P. Hadot, *Traité 38*, París, 1988.

⁴⁴ Cf. 36, 8-27. Asimismo II, 9 (33), 17, sobre diversas expresiones de la belleza; en VI, 6 (34), 7 *in fine*: se habla de Viviente de belleza extraordinaria; en 18: Vida/Belleza; I, 5 (36), 7, 20-22: «Puesto que la felicidad (*to eudaimonein*) está en una vida buena, es patente que debe afirmarse que esta vida es la del ser, puesto que ésta es óptima. Ciertamente no hay que medirla por el tiempo, sino por la eternidad (*photeinotéras kai enargestéras*)»; 13, 40 y ss.: esencia universal, pensamiento universal, vida universal; 15 *in initio*: la primera vida, vida pura. Contemplar es propio del Intelecto, su Principio es el Bien; 17: sobre la vida, más belleza y más dignidad; 18, 7, la belleza de Aquí; 29 al final, Padre del Primer

Intelecto, dignidad, belleza, ser y vida; 35 al final y 42, sobre la Belleza; VI, 2,18 *in initio*, la belleza de los seres; 21, 11-12, la Belleza de la esencia es resplandor y luz.

⁴⁵ Luz y vida, ver asimismo VI, 8, 15, 15-29 y como objeto amado, amor y amor de sí, ver lo que se dice más abajo. En I, 4 (46), 4; la vida perfecta en el Intelecto y aquí está la felicidad y En V, 3 (49), 5: “Primer acto y el más bello”.

⁴⁶ Cf. V, 3, 8: la vida como resplandor vuelto hacia sí mismo; 12, Luz anterior a la luz; 16, superior a la vida e inteligencia.

⁴⁷ Ver capítulos 1 a 4, especialmente y P. Hadot, Plotin, *Traité 50*, París, 1990.

⁴⁸ Cf. VI, 8, 15 *in initio*; 16, 13-14, así como el diálogo de P. Henry y V. Cilento en *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique V*, Vandoeuvres-Ginebra, 1960, 315-322.

⁴⁹ Ver I, 8, 2 *in initio* y 1, 19. Ver también Dominic O'Meara, *Traité 51*, París, 1999.

⁵⁰ Cf. F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1992, 152-160.

⁵¹ Cf. F. García Bazán, “Borges: estereotipos y arquetipos”, en *Idea Viva. Gaceta de Cultura* (Buenos Aires) 18 (junio 2004), 29-32.

«DE NUEVO SOBRE PLOTINO Y EL NÚMERO (arithmós)»*

Francisco García Bazán (CONICET-ANCBA-Universidad del Salvador)

Plotino ha dedicado a la cuestión del número (arithmós) la lección o tratado 34 (En VI,6), una enseñanza que concluye el curso escolar romano del 265/266. Previamente, sin embargo, ha desarrollado dos anticipos aritmológicos en la Enéada V,5 (32), 4 y 5, dentro de la notable lección sobre: «Que los inteligibles no están fuera del Intelecto», una parte de la enseñanza que dentro de la “gran tetralogía” anticipa al alegato antignóstico directo, completando la enseñanza sobre la naturaleza, sobre la belleza y sobre el conocimiento inteligible. Sobre esta plataforma y reconociendo la función insustituible que cumple el número dentro del orden ejemplar y universal se analizará la magistral doctrina platónico-pitagorizante del maestro neoplatónico sobre la entidad numérica.

Después de algunas alusiones al pasar, dice Plotino con precisión en Enéada V, 5, 4-5:

«Hemos dicho, entonces, que es necesario ascender a lo Uno (hen), lo verdaderamente Uno, que no es unidad (hen) como las demás cosas, que siendo múltiples son unidad por participación en lo Uno –se necesita, empero, captar lo Uno que no es por participación y no captar lo que es más múltiple que Uno-, asimismo que el cosmos inteligible, el Intelecto, es más unidad que las demás cosas y que nada hay más próximo al Uno que él, aunque ciertamente tampoco es puramente lo Uno. Ahora, sin embargo, deseamos examinar, siempre que ello sea posible, qué es lo Uno pura y realmente y no relativamente».

Las leídas son unas palabras introductorias que se detienen en las dificultades que encierra el hecho de no precisar la distinción lingüística que existe entre lo uno entendido aritméticamente como útil para contar, como es de uso habitual, y su fundamento significativo que es siempre ontológico y subyace al uso práctico general. Y así se sigue explicando:

«En verdad en este punto es preciso lanzarse en lo Uno y no ya ponerse junto a él, sino mantenerse firme por entero por miedo a alejarse lo mínimo y deslizarse en una dualidad. De lo contrario, podrías poseer dos, en los que no está lo Uno porque son posteriores. Ya que lo Uno no quiere contarse con otro, bien sea uno o varios, ni en absoluto numerarse; pues él es medida y no lo medido, ni es igual a los demás números, para estar junto a ellos; de lo contrario existirá algo común a él y a los que se cuentan con él y esto común le será anterior, pero él no necesita de nada. Por lo tanto el «número esencial» nada tiene que ver con él y menos el posterior a éste, el «número cuantitativo»; esencial es el número que ininterrumpidamente proporciona el ser, pero cuantitativo es el que facilita la cantidad entre las demás cosas, o el que facilita algo, aunque no esté entre ellas, siempre que eso se considere un número. Por consiguiente también la naturaleza del número cuantitativo que hay en las cosas se orienta a la unidad que es su principio, como imagen de la naturaleza que estando en los números anteriores orientada hacia lo realmente Uno, tiene la realidad,

sin consumirlo ni fragmentarlo. Nacida, sin embargo, la dualidad, existe una mónada que es anterior a la dualidad, por más que esta mónada en lo dual no es ninguno de sus elementos, ni el dos. ¿Por qué, pues, habrá de ser cualquiera de ellos con preferencia? Si, por lo tanto, no es ninguno de ellos, entonces el dos, manteniéndose igualmente parece no permanecer.

-- ¿De qué modo, entonces, son diferentes? Y si asimismo es la misma unidad la que está comprendida en uno y otro, ¿de qué manera es unidad el dos?

-- En rigor debe decirse que participan de la unidad primera, pero que son diferentes de ésta que participan, y del mismo modo que el dos, en cuanto unidad, participa, pero de modo diferente; porque tampoco un ejército y una casa son unidad de la misma manera. Y la casa, dejando de lado la continuidad, no es una según su aparente existencia ni menos es una gracias a la cantidad.

-- ¿Entonces, qué, las unidades que están en la péntada y en la década están en modo diferente, pero la unidad que hay en la péntada respecto de la que hay en la década son lo mismo?

-- Pues bien, si se quieren comparar entre sí cosas cualesquiera, nave pequeña con grande, ciudad con ciudad, ejército con ejército, también en estas cosas la unidad es la misma; si, no obstante, no lo es en aquel caso, tampoco en el nuestro. Pues bien, si hay algunos problemas en torno a estos casos, posteriormente se tratarán»¹.

De este modo habiendo alertado Plotino críticamente al oyente respecto de la ambigüedad de la terminología aritmética respecto de la aritmológica, prosigue avanzando, pero aplicando la teoría aritmológica no a las entidades numéricas, sino refiriendo el vocablo hen al Principio, un tema al que en otros momentos anteriores, desde luego, se había aproximado y hecho referencia. Así, por ejemplo, es explícito el abordaje en Enéada VI, 9 (9), 1-2:

«Todos los seres son lo que son gracias a lo Uno, tanto los que son en sentido propio, cuanto aquellos de los que se dice que están entre los seres en sentido general. Porque, ¿qué cosa podría existir, si no existiese como una?»². Asimismo había enseñado de inmediato: «Así pues, una vez aproximada el alma a aquél y como aunada con él, se inquiere: ¿"Quién es pues el que engendró a este dios?". El que es simple, el que es anterior a semejante multiplicidad, el causante tanto de que exista aquel como de que sea múltiple, el hacedor del Número. Efectivamente el Número no es primero. Porque lo Uno es anterior a la Díada, mientras que la Díada es segunda y, nacida de lo Uno, tiene a lo Uno por definidor suyo. Mas la Díada misma es de por sí indefinida, pero, una vez definida, es ya Número y Número a modo de esencia...»³.

Por consiguiente, el Bien, lo Primero y Uno, es unidad en sí, o sea, unidad y unicidad o simplicidad en sí mismas, "uno y solo". De esta manera lo Uno no es un número, ni esencial, los que intervienen en el orden inteligible, ni matemático o cuantitativo, los que instituyen la vida ordenada en el mundo psicofísico y con los que contamos. Sin embargo, todos estos números, inmediata o mediatamente participan de lo Uno en sí mismo o Unidad suprema inagotable ¿Cómo es esto posible? Por una simple razón. Lo Uno en sí excede a los números esenciales. En síntesis de síntesis y volviendo a la base pitagórica de los descubrimientos. Sobrepasa a la cuaternidad (tetraktýs) o década (dekhás), fuente de la naturaleza numérica

eternamente fluyente (1.2.3.4.=10), potencia oculta de toda sucesión numérica. porque cada uno de los números no es simple, sino necesariamente compuesto. Cada uno de ellos es una unidad sintética o numérica, una mónada característica: “uno, dos, tres, cuatro”, diferentes de lo Uno, pero afines con Él, como mónadas. Diferentes, porque no son lo Uno, afines y semejantes, porque todos estos números siendo mónadas o unidades aritméticas, participan de la Unidad en sí. De esta manera lo Uno no es un número esencial, pero los sobrepuja porque cada uno de ellos en tanto que es una mónada singular y distinta, tiene su propia unidad, la que se la otorga Aquello que de nada la recibe, lo Uno. Éste así no es medido, sino que da la medida, y es primerísima simplicidad, puesto que los números esenciales al constituir unidades participadas son los primeros compuestos.

En efecto, todos los números esenciales comparten entre sí algo propio que los identifica como unidades, al darles límite y determinación, pero algo que asimismo es diferente entre ellos y que los distingue entre sí al haberlos liberado de la ilimitación o indeterminación, y que es lo que cada uno de ellos muestra esencialmente de sí: uno, dos, tres, cuatro (en sentido ordinal y cardinal). Y todos ellos tienen estos elementos constitutivos en común porque su unidad no les es propia, sino ajena, participada, surgida del fontanal único. Pero lo que tienen en común de acuerdo a su rango inteligible, debe aclararse, no es Aquello de lo que participan, lo Uno, que en realidad, está más allá de ellos y cuya simple Unicidad cada uno refleja de la manera que puede, sino su participación o acto de compartir lo Uno. Luego, en realidad, y en tanto que números esenciales, todos tienen también algo otro en común, una alteridad primera o alteridad indeterminada total, que se conserva oculta en sus determinaciones numéricas, y que es lo que les permite y los coacta a ser seres aritméticos participados: el sustrato indeterminado inteligible sobre el que se levantan sus perfiles eternamente inconfundibles, donadores de orden y cantidad e inespacial en el nivel inteligible. Se trata de la materia inteligible bajo el aspecto de díada indefinida primera. Por eso Plotino ya podía decir confirmando cierta noticia indefinida de Aristóteles: «las ideas y los números provienen de la díada indefinida y el Uno». Porque el cosmos inteligible, todo-uno, animal viviente como Intelecto, Hipóstasis segunda como imagen del Uno, no es más que eso, el reflejo organizado de lo Uno en la materia luminosa, la que como soporte de la primera multiplicidad indisociable de lo Uno, es tólma o audacia separadora o la alteridad de la que procede el sustrato material⁴.

La parte final del pasaje ofrecido sólo en apariencia es más complicada, pues prosiguiendo sobre la misma base semántica del número, composición o dualidad primera que se distingue de lo Simple o Uno, continúa, por lo tanto, explicando lo siguiente: si se tiene en cuenta la composición que en apariencia es primera (dualidad=dos), esta entidad numérica se descompone analíticamente en los siguientes elementos: sus componentes o principios internos, que son dobles, y la unidad conjunta que constituyen esos componentes, el dos propiamente dicho, que le otorga unidad o identidad numérica. Esta unidad, evidentemente, no se confunde con los elementos componentes a los que organiza, pero puesto que los conserva en sunexo o unión como dos componentes unitarios, reclama la precedencia lógica del uno numérico, ya incluido en su análisis. De esta manera todos los números (1,2,3,4...) poseen unidad aritmética (son mónadas) y un sustrato múltiple indefinido, al que limita la forma numérica. El Uno no se confunde con el uno numérico, que resulta ser una unidad compuesta tanto como el dos, el tres o el cuatro, y todos ellos proceden de lo Uno, que es el otorgador de unidad y límite. Llegados aquí y concluido el capítulo, es de nuevo posible pasar de los números a las ideas para ratificar las mismas nociones en lo inteligible que completa el filósofo en el capítulo siguiente. Dice así Plotino:

5. «Pero regresemos a aquel punto en el que decíamos que lo primero permanece siendo idéntico, aún cuando a partir de él surgen otros. El número, por consiguiente, existe según la unidad, porque en los números hay la unidad de lo que permanece y la de lo que produce que es diferente; pero en lo que es anterior a los seres, lo Uno en este caso permanece con mucha más razón. Sin embargo, en tanto que permanece idéntico no produce otro, aunque los seres producen de acuerdo con él, pero él es suficiente para engendrar a los seres. E igual que allí en los números había en todos una forma del primero (la mónada) en primero y segundo lugar, porque también cada uno de los números que siguen no participan de ella de la misma manera, del mismo modo sucede en nuestro caso, cada uno de los que vienen detrás del primero tienen en sí, por así decir, cierta forma de aquél. Y si en el primer caso la participación dio existencia a la cantidad de los números, en el segundo la huella del Uno ha dado lugar a la esencia de ellos, en la medida en que el ser es una huella del Uno. Pero también en cuanto a este término de «ser» (τὸ εἶναι)--el nombre que sirve para indicar la esencia (ousía)-, si alguien dijera que existe a partir del término «uno» (hen), quizás se podría encontrar con la verdad. Porque ciertamente, éste que se llama «lo que es» (on), es el primero que, por así decir, avanzando desde allí un poco no ha querido ya ir más adelante, sino que habiéndose vuelto hacia dentro ha quedado firme en su interior y ha llegado a ser esencia y hogar (ousía kai hestía) de todas las cosas: de modo que para cualquiera que se llegue a apoyar en el sonido cuando lo pronuncia, el término «uno» (hen) se encarga también de mostrar que la palabra «lo que es» (τό on) deriva de la palabra «uno» (hen) revelándolo en lo posible al haberse pronunciado. De este modo, sí, lo que ha llegado a ser, la esencia y el ser, portan una imagen de él que fluye a partir de su potencia; y el alma que ve y ha sido conmovida por el espectáculo imitando lo que ve ha emitido la voz lo «que es», el «ser», «esencia» y «hogar». En verdad, estos vocablos tratan de significar la realidad ya engendrada imitando al hablar su alumbramiento con dolor, en tanto que es posible para los vocablos imitar la generación de lo que es».

Es decir, que engendrado el número como entidad incluida en los compuestos desde lo Uno, que queda inmutable y sin modificaciones por encima de todo lo producido, generada tal condición que une límite e ilimitado, después surgen el ser y los seres, reconociendo igualmente su origen en lo Uno. Y así ha podido continuar Plotino ratificando el mismo concepto también en relación con el lenguaje, ya que to on deriva de to hen, como también lo sugieren los vocablos ousía y hestía, un punto semántico que en su alcance etimológico se ampliará en otro lugar⁵.

Ahora bien, de Allí⁶ procede la esencia (ousía), pero la esencia, lo que es, una vez aparecida, es forma (eídos), o sea, mostración inconfundible, pero no sólo lo característico de una entidad, sino de todas. Se comprende, entonces, que se afirme que asimismo como “Aquello debe ser carente de forma” (aneídeon); también que como sin caracterización, debe estar “más allá del ser” (epékeina óntos), ya que aventaja o excede toda determinación y limitación, propiedades que son intrínsecas a los seres y al ser. Luego la expresión platónica: “más allá del ser”, tiene en su intención eminential un carácter negativo o sugerente, no indica a esto o aquello determinado, ya que toda determinación pertenece en nuestro caso al mundo inteligible, sino que simplemente la designa, apunta a ello, sin abarcarlo en absoluto. Por eso puede seguir diciendo Plotino:

«En verdad la expresión “más allá del ser” no se refiere a algo determinado (puesto que no afirma nada) “ni expresa su nombre”, sino que sólo significa que Aquello no es esto»⁷. Tampoco esta naturaleza infinita (phýsis ápletos), puesto que está más allá de lo inteligible

o intuitivo, será visible por lo cognoscible, y el ser y el conocer, lo que es y como es, y el nombre que a esto corresponde, estará fuera de ella. Con estos elementos de reflexión se redondea la exégesis del Parménides 136B y se hace constar que tal era también la interpretación de los pitagóricos al simbolizar a lo Uno por Apolo (A-póllos=no mucho)⁸.

Se completa de inmediato el significado que encierra la visión de lo Uno asimismo como una aceptación simple comparándola con la comparación de la percepción de la luz y teniéndose presente con esto de otro motivo platónico⁹. La luz posibilita la visión de los objetos sensibles e inteligibles. Visiones menguadas. Pero desviando la mirada de los objetos contenidos en la visión y mirando hacia lo que posibilita esa visión, se llega a ser uno con la luz y de este modo es posible alcanzar la visión más clara, inmediata, superior y repentina¹⁰. Captación de la luz, única y pura. Luz que habitualmente está oculta por lo que ella permite ver o que procede de ella, Luz, además, que no debe buscarse, para evitar el extravío, en algo determinado que no sea ella, sino que en plenitud de comprensión inteligible, que es perfección de vitalidad, esperar pacíficamente que se manifieste, pues debe captarse por lo que ya no es Intelecto o acto inteligible superior al intelectual, sino identidad luminosa¹¹.

Bien entendido, entonces, todo está en lo Uno, a Él subordinado, y lo Uno en nada está, sólo en sí. Es la mismidad íntima y oculta de todo y es de tal modo Primero y Principio en el más riguroso sentido y al mismo tiempo el Bien puro todas las cosas, las que serán buenas en la medida en que sean más, con superior independencia¹². Esta realidad es solo Sí-Mismo, puesto que en Ella no hay mezcla, dependiendo todo de Ella, es Posibilidad universal (*dýnamis pánta, dýnamis ton pánton*), únicamente captable en sí misma y todo esfuerzo por conocerla desde algo otro, será una comprensión parcial y frustrada. Hay, por eso, que experimentar lo Uno, sin querer describirlo, pues en tal situación descriptiva, se es ya ‘intelecto que piensa’, no la Potencia. Es posible verle enteramente en la visión pura. Después, al recordarle, se lo puede pensar como el Bien. Ya que como Potencia es autor de la vida y del pensamiento; como Fuente, pues, lo es del ser y lo que es; como Uno, por ser primero y simple; como Principio, ya que todo viene desde Él, incluso el movimiento primero y el reposo¹³. Y es Potencia infinita, lo Infinito, pero no en sentido cuantitativo sino como plenitud metafísica o trascendente¹⁴, pues: «Es lo Infinito (*to ápeiron*) al no existir para el ser de lo Uno algo no pleno ni tener junto a sí lo que lo llegue a limitar; porque lo Uno en cuanto al ser, no tiene medida ni llega a entrar en un número. Por lo tanto, no tiene límite ni respecto de otro, ni de sí mismo, pues de ser así sería también dos. En verdad, carece de figura (*schéma*), porque no tiene partes, y también de forma (*morphé*)»¹⁵.

Está, igualmente, más allá de la belleza, corrigiéndose definitivamente la tradición platónica del *kalós kai agathós*¹⁶ y como el “Bien único y solitario”¹⁷ no es algo bueno ni no bueno, sino que rehúye cualquier atributo, que en última instancia proviene de Él. Se utiliza la expresión “es el Bien”, como un simple recurso lingüístico que exige el empleo de la cópula “es”, porque, en realidad, no necesita esencia, pensamiento ni belleza, calidades que con su calificación lo empobrecen y le quitan al Bien su intrínseca simplicidad. El Bien no sólo es Causa y motivo de atracción de todas estas entidades, sino que al mismo tiempo tampoco es cualquiera de ellas. De el mismo modo con Él estalla el discurso lógico y de ninguna manera, por lo tanto, se diferencia de lo demás por el género propio, la diferencia específica o alguna cualidad accidental que lo distinga de la totalidad. En tal caso no sería Uno, sino dos, y lo no Bueno común con las restantes cosas y lo Bueno, enajenaría su exclusividad. Y este Bien mezclado estaría participando de un Bien más completo, que sería

el realmente único. Sostiene, entonces, Plotino recapitulando lo manifestado en los últimos capítulos de En V, 5 y teniendo en cuenta las equivalencias trazadas en el capítulo décimo primero:

«Para terminar, lo Primero, igualmente lo Bueno, se nos ha mostrado como lo que está sobre todos los seres, Bien único y que nada tiene en sí; sin mezcla de cosa alguna, no obstante, sobre todo y causa de todo. Así, en verdad, la belleza y los seres no derivan ni de lo malo ni, por otra parte, de lo indiferente. Porque el productor es más fuerte que el producto, ya que es más perfecto»¹⁸.

Y son estas mismas ideas expuestas sobre la primera Hipóstasis las que se admiten como conocidas al comenzar el tratado estrictamente hablando “Contra los gnósticos”, puesto que se expresa en el resumen que abre Enéada II,9 (33), I:

«Dado, pues, que se nos ha mostrado que la naturaleza del Bien es simple y primera (porque no es primero lo que no es absolutamente simple) y que no tiene nada en sí, sino que es algo único, y que la naturaleza de lo que se llama Uno es ella misma (porque, igualmente, no existe ella como algo diferente y después lo bueno), cuando decimos lo “Uno” y cuando decimos lo “Bueno” es necesario que consideremos a esta naturaleza como la misma y que al llamarla “una” no predicamos algo de ella, sino que, en la medida de lo posible, nos la demos a conocer. Además, también de este modo es lo Primero, porque es lo simplísimo y lo autosuficiente, ya que no es a partir de las demás cosas, porque de ser así se hará depender de las cosas desde donde es; y no está en otro porque todo lo que está en otro asimismo viene de otro. Por lo tanto, si no viene de otro, ni está en otro, ni es composición alguna, se sigue que nada hay sobre él. Por consiguiente no es necesario que nos dirijamos a otros principios, sino que habiendo colocado a Éste el primero, poner tras Él el Intelecto, es decir, el que piensa en primer lugar y, después, tras el Intelecto el Alma»¹⁹.

Frente a los gnósticos, por lo tanto, ésta es la versión que en síntesis cerrada Plotino mantiene sobre la Realidad más alta: a esta naturaleza la denominamos Bien, Uno y Primero, realidad simple y, así, primera y singular, como purísimo sostén sin modificaciones, y origen de todo y sobre todo a causa de su simplicidad, autosuficiencia, independencia y estabilidad inherente

Como es dable observar, más allá de lo resumido al final de la Enéada V, 5, 13 y el material sistematizado en V, 5, 10 sobre la Hipóstasis suma, se utilizan asimismo los elementos especulativos proporcionados en V, 5, 4 y 5 sobre la propiedad del uso de la expresión “Uno” (*to hen*) en paralelo y contraste con el “uno” numérico; V, 5, 6 en cuanto a la indeterminación sin pliegues de una naturaleza que es propiamente infinita; V, 5, 9 en relación con su carácter eminential de principio, subrayado por estar sobre todo²⁰, se trata, además, de explicaciones que remiten, indudablemente, a los anticipos ya facilitados en Enéada III, 8, 10 y 11²¹.

Pero el estudio completo del número, no se ha diluido, sólo se ha postergado, y se lo ofrece al final de la “gran tetralogía” y del año escolar, de modo que En. VI, 6 (34) completa este curso de 265-266.

Pues bien, ahora Plotino señalará los puntos centrales acerca de la esencia del número y de sus niveles de significación, aunque en vínculo con la “gran tetralogía” cerrada por En. II, 9 (33): “Contra los gnósticos”.

Y en este tratado independiente postergado, que Plotino había prometido ofrecer (Enéada VI, 6 [34]) que remata este mismo curso lectivo, abordará dos temas. El primero consistirá en subrayar, determinar y ampliar lo ya sostenido sobre el número como entidad polisémica, pero el segundo, en señalar el error conceptual que significa entender el número infinito como actualidad virtual o simple posibilidad.

Veamos algunos pasajes ratificatorios, por más que se trata de temas que en otras oportunidades el neoplatónico ha tenido en cuenta al pasar²²:

«Empero, cuando Platón dice “en el número verdadero”, y que el número está en la esencia, con ello afirmaría a su vez y a la inversa una cierta autosubsistencia del número, y que no subsiste en el alma numerante, sino que de resultas de la sucesión alterna que se da en el mundo sensible, la propia alma suscita en sí misma la noción de número»²³.

O sea, no se trata como podría sostener Aristóteles para algunos exégetas de que el origen del número en la mente surja por una abstracción en relación con los grupos o conjuntos, en contacto con la experiencia sensible, sino que la noción aparece en la mente, porque con anterioridad ontológica y lógica el número en sí preexistía. Por ese motivo el número posee una naturaleza propia, ya que: «A la multiplicidad de cada cosa que, sin embargo, es una va emparejado un número, una unidad de la misma cuantía, por ejemplo, la década... y la década en sí no será, por cierto, la cosa en la que la mente percibe la década»²⁴. Y en este caso se agrega también que el número está como totalidad y preexiste al ser (uno) y a los seres (múltiples)²⁵.

En síntesis: «¿Y no es verdad que el ser será número aunado, los seres número desarrollado, el Intelecto número que se mueve en sí mismo y el animal (inteligible) número abarcador? En efecto, como el ser proviene de la unidad, así como aquél era uno, así también el ser debía ser número; y por eso llamaban a las formas hénadas y números. Y éste es el número sustancial. Hay otro número, el llamado “monádico”, imagen de aquél. El sustancial es de dos clases: el sobrepensado en las formas y cogenerador de las formas, y el sustancial primario, que es el que está en el ser, está con el ser y es anterior a los seres. Los seres tienen en el número su base, su fuente, su raíz y su principio. El principio del ser es la unidad y en ésta estriba el ser (si no, se dispersaría), y no la unidad en el ser. De lo contrario, el ser sería ya uno antes de participar en la unidad, y lo que participa en la década sería ya década antes de participar en la década»²⁶.

Es decir, confirmatoriamente, que cada número sustancial es uno, por eso participa de la unidad, pero es uno como un uno diverso, por eso, unidad, dualidad, trinidad, etcétera, base de su unidad formal. Y de ellos, de estos números formales que se comunican henádicamente entre sí, participan los números monádicos (=matemáticos), que son mónadas diferentes, y cuando están en las cosas (número corporal), ese número se sabe, porque antes estaba en la mente, como noción de una subsistencia²⁷.

«Y de esta manera es como la naturaleza acopla cada multiplicidad y cada uno de los seres a sus respectivos números, a sabiendas de que, si cada ser no se acoplara a su respectivo número, o no existiría en absoluto o sería otra cosa, algo desajustado, al quedar carente de número y de razón»²⁸.

Así, pues, lo que permite que una cosa sea una, es la unidad, y que dos sean dos, la dualidad, etc., y aquí tenemos la cuestión de la participación en los números, igual que en

relación con las formas, por eso en las cosas discontinuas el número inherente a ellas como cantidad que cuenta y recorre, aparece de una manera, es decir, discretamente al contar, y en las continuas, de otra, o sea, extensamente o según la magnitud, al medirse²⁹.

Todo lo escrito ratifica que el ser total es al mismo tiempo ser, intelecto y vida, todos los seres, inteligencias y vivientes, viviente total al que imita nuestro universo como puede con su unidad, número total al que imita otro número total más pobre. Y en el mismo Intelecto, entonces, hay número primario, el uno con sus potencias numéricas, números primarios numerados, y en cuanto dan número al Intelecto y son modelos, son numerados y numerantes, tanto de los números en la mente, como de las cosas numeradas en el mundo.

El problema que vuelve, entonces, en la reflexión plotiniana como en los primeros capítulos se lo planteaba el maestro neoplatónico es ¿qué es el número infinito (ápeiros arithmós)? Responde Plotino. No precisamente el número ilimitado que como potencia de recorrer o amontonar sucesivamente, imaginamos indefinido o sumamos, multiplicamos o dividimos mentalmente, porque el número sustancial existe siempre inteligiblemente, luego nada le falta, ni nada lo excede, sino que cada uno está en los demás y en el número total, como su propia determinación, porque el ser es uno, o mejor, unidad plena. Y en este sentido paradigmático el número es infinito, porque carece de límites espaciales y temporales, y es el ser que es lo primero que aparece ante nosotros el que nos mueve deseándole, o sea, que es el Bien lo que nos atrae, y cuando torcemos la meta, el anhelo del infinito inteligible, totalidad una sin límites interiores, nos hace fantasear que existe un infinito cuantitativo, extenso o discreto, mensurable o calculable, que es irreal³⁰.

Es decir que si la diversidad y comportamiento de los seres cósmicos se explica por la participación (méthexis) en las ideas, tanto de las formas como de su comunicación o comunidad (koinonía) ideal por los grandes géneros del ser compartido, la división de los números en extensos o sucesivos y discretos que dan unidad y diversidad cuantitativa al universo, participan de una unificación simultánea (henádica) que permite que cada número esencial al ser tal es al mismo tiempo como imagen de la irradiación ininterrumpida y manifiesta del Uno, sucesiva (ordinal) y acrecentable o sustraible (cardinal), por ese motivo en la procesión tanto el Intelecto es orden inteligible que revela al Uno como uno-todo, cuanto el universo psicofísico, mundo sensible, orden y revelación del Intelecto, uno y todo. Luego lo que la méthexis o participación entre los seres sensibles es a la koinonía o comunicación sin barreras entre las ideas, la continuidad y cantidad numérica es a la expansión numérica no discriminada de las hénadas entre los números esenciales.

Pero desde la metafísica del número y su vínculo necesario con lo Uno/Bien, desde el nivel propiamente inteligible es posible descender a su tratamiento acotado epistémico y teórico, esto es lo que han llevado a cabo la tradición de enseñanza platónico pitagorizante visible en la Antigua Academia platónica con Espeusipo y posteriormente en Eudoro de Alejandría, Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa y Jamblico de Calcis. Pero lo dicho en la medida de nuestras fuerzas lo hemos abordado en La concepción pitagórica del número y sus proyecciones, pequeño libro que espero que vosotros sigáis ampliando con nuevas contribuciones³¹.

NOTAS

* Exposición de apertura de las VIII Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones sobre «La numerología y lo sagrado II», Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, del 4 al 6 de Octubre de 2017 .

1. Ver Plotino y la mística de las tres hipóstasis, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, pp. 75-76.

2. Ver o.c. pp. 54-65.

3. Cf. V,1 (10), 5,3-9 y ver asimismo VI,5 (23), 1 y 9; V,6 (24) 1,7-15 ; III, 6 (26), 1,31: III.8 (30), 9 in initio.

4. Sobre la última noción (tólma), ver F, García Bazán, Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara, Depalma, Bs.As., 1982, 15, 17 y 40., pp. 15, 17 y 40.

5. Pueden verse con anterioridad las conclusiones de R. Ferwerda en Dionysius VI (1982), 43-57, en contraste con F. García Bazán, Plotino y la Gnosis, Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1981, pp. 157-158. Cf. especialmente F. García Bazán, La concepción pitagórica del número y sus proyecciones, Biblos, Buenos Aires, 2005, 35-39.

6. Cf. En V, 5, 6, 3 y ver igualmente 5,16.

7. Cf. V, 5, 6, 11-13 y ver más adelante.

8. Cf. En V,5, 6 , 14-17. Ver Plutarco, De Iside 75.381F in fine (Babbit, F.C., p. 177).

9. Cf. Rep 508A-B.

10. Cf. capítulo 7.

11. Cf cap.. 8.

12. Cf. cap. 9.

13. Con Sofista 254D5 y posteriormente ver Plotino y la mística de las tres hipóstasis, cap. II, p. 166 y ss.

14. Cf. en la misma obra nn. 66 y 67.126

15. Cap. 11, 1-15.

16. Ver más adelante en Plotino y la mística de las tres hipóstasis el examen de V,5,12 y p. 215 y ss.

17. Filebo 63B 7-8.

18. Cf. En V,5, 13 in fine.

19. Cf. líneas 1 a 15.

20. Se trata de epanabebekuían, en En II,9,1,22, correspondiente al hyperbebekós de V,5,12, 48, y III,8,9,31.
21. Ver ya Plotino y la gnosis, p. 211. Ver sobre todo lo expresado en Plotino y la mística de las tres hipóstasis, pp.73-84.
22. Citas de mención, pp.39-42..
23. Cf. VI, 6,4, 2-25.
24. Cf. 5, 10-15.
25. Cf. 9, 10-13.
26. Cf. 9,30-45
27. Cf. 10, 7-27 y 11, 15-16.
28. Cf. 11 al final.
29. Cf. 14, 40-50 al final y 16.
30. Capítulos 17 y 18, antes había planteado el tema en 1-3.Véase igualmente En VI, 9 (9), 5, 41-6, 12: «Se lo debe igualmente concebir como infinito no porque sea lo interminable por el tamaño o el número, sino por el carácter incircunscripto de su posibilidad (to aperilepto tes dynámeos)», F. Garcia Bazán, “La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico», *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* 1, 1-2 (1998) p. 14. Ex
31. Editorial Biblos, Buenos Aires., 2005.

LOS GNÓSTICOS Y EL PLATONISMO PITAGORIZANTE

Francisco García Bazán (CONICET-ANCBA)

RESUMEN

La filosofía griega ha influido de diversas maneras en el pensamiento patrístico considerado cristiano ortodoxo. Las dos formas más conocidas y consagradas por la heresiología y por el uso didáctico, han sido la de la filosofía entendida como el tipo o figura del modelo (antitipo) intelectual cristiano y la de la filosofía interpretada como “sierva de la teología”. En el fondo se trata de dos respuestas que rechazan y replican a la forma gnóstica del pensamiento cristiano preexistente a las otras dos y que es de naturaleza pneumática y de práctica misteriosófica.

Palabras clave: cristianismo, filosofía, gnósticos, pitagóricos, platónicos.

I. LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL PENSAMIENTO PATRÍSTICO.

La filosofía griega ha influido de diversas maneras en el pensamiento patrístico considerado cristiano ortodoxo. Las dos formas más conocidas y consagradas por la heresiología y por el uso didáctico, han sido la de la filosofía entendida como el tipo o figura del modelo (antitipo) intelectual cristiano y la de la filosofía interpretada como “sierva de la teología”. En el fondo se trata de dos respuestas que rechazan y replican a la forma gnóstica del pensamiento cristiano preexistente a las otras dos y que es de naturaleza pneumática y de práctica misteriosófica.

En el primer caso aludido, se entiende la filosofía griega como el tipo previo a la perfección cristiana, considerada ésta como su antitipo. De este modo la cultura profana se mantiene en el desarrollo histórico como figura o prefiguración respecto de la contrafigura o modelo cristiano. Afirma de este modo Justino en el cierre de *II Apología* 13: “Soy cristiano”, desde que descubrí que los démones malvados ponían un velo a las enseñanzas cristianas y también que antes de Cristo hubo los que hablaron bien por afinidad con él. Están en el tiempo, las semillas del Verbo, el Verbo y los que siguen la enseñanza del Verbo. Lo que participa y lo que concede la participación: «Una cosa es, en efecto, la semilla y la imitación de lo que se da conforme a su capacidad, y otra aquello mismo a partir de lo que se genera la participación e imitación conforme con la gracia que también de él procede»¹. De este modo asume el autor su responsabilidad plena, «quiero que se conozca públicamente la Verdad según estas doctrinas la muestran»².

En resumen, la filosofía cristiana de Justino es al mismo tiempo metafísica, cosmológica, histórica, antropológica, ética y gnoseológico-epistemológica *in nuce*.

El Dios inefable convive internamente con el Hijo-Logos y el Espíritu Santo inspirador. El Logos/Palabra está junto al Padre y como su Potencia verbal crea el mundo y su orden ontológico y racional, que es así manifestación de la providencia paterna. Este designio oculto se torna plena revelación en la encarnación concreta en la historia –tiempo y espacio—. Hacia este arquetipo y su proyección hacia el

futuro tienden todas las semillas (*spérmata*) o imitaciones (*mimémata*) sembradas por el mismo Logos, que no crecen espontáneamente como los vástagos de naturaleza, por dos razones: primero, porque la criatura se manifiesta como “animal viviente libre y apasionado” y segundo porque bajo esta manifestación subyace una constitución triple de cuerpo, razón y alma, y su libertad y razón intelectual le hacen que tanto acierte como que se equivoque. De este modo su participación en la potencia del Logos se torna impotente y los démones contrapotentes están al acecho, procurando que el designio divino sea una gestación difícil y si es posible sin alumbramiento. La caída de los ángeles y en especial de Satanás protagonizan la contrapotencia opositora mencionada, que impide que el compuesto humano alcance la salvación en todos los casos y el juego entre la oposición demoníaca y la necesidad de que todas las semillas del Logos tengan su oportunidad, ordena la organización progresiva de la historia y del cosmos. De este modo ni la conclusión del mundo es inmediata, ni el suicidio es permitido, y los exorcismos son efectivos en la trama providencial³.

LAS CONFIRMACIONES DEL *DIÁLOGO CON TRIFÓN*

El *Diálogo con Trifón* viene a repetir, confirmar con diferente tratamiento o ampliar con nuevos elementos la doctrina filosófica anticipada, pero ahora teniendo a los judíos como destinatarios de la mostración de la propia identidad. El largo escrito tiene una estructura en apariencia desordenada unida por extensas citas de las Escrituras. Sin embargo, hay en él una ordenación interna en la que las postergaciones exigidas por las preguntas formuladas y las digresiones sólo rompen en apariencia la unidad de la composición, porque son recursos que vienen en apoyo del fortalecimiento de las respuestas y al desorden de la redacción sirven de fondo inquietudes que provienen del *Sýntagma* cuyo contenido nos es desconocido directamente, y las soluciones doctrinales de la *Apología*⁴. Es de nuevo la exposición de la doctrina filosófica la que guía el diálogo y que refuerza la enseñanza del Cristo en relación con la salvación como el fin último del hombre, el fundamento de la felicidad (*eudaimonía*), y la que ocupa el lugar central en la filosofía de la historia, por eso la introducción a la obra temáticamente filosófica no es separable del conjunto, sino que funciona como la bisagra que una dando entrada a la *Apología* en el *Diálogo*, lo organiza y le otorga el sentido de la transmisión de una verdad universal y única⁵.

Por ese motivo en el párrafo 35 del presente escrito es posible acentuar con nuevos trazos sobre la “herejía” lo que se anticipó como una desviación profunda del designio divino en la *Apología*:

«Hay, pues, amigos, y los ha habido, muchos que han enseñado doctrinas y moral atea y blasfema, no obstante presentarse en nombre de Jesús, y son por nosotros llamados del nombre de quien dio origen a cada doctrina y opinión. Y, efectivamente, unos de un modo y otros de otro, enseñan a blasfemar del Hacedor del universo y del Cristo que por Él fue profetizado que había de venir, lo mismo que del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Nosotros no tenemos comunión ninguna con

ellos, pues sabemos que son ateos, impíos, injustos e inicuos, y que, en lugar de dar culto a Jesús, solo de nombre le confiesan. Y se llaman a sí mismos cristianos, a la manera como los gentiles atribuyen el nombre de Dios a obras de sus manos, y toman parte en inicuas y sacrílegas iniciaciones (*anómois kai athéois teletaís*). De ellos unos se llaman marcionitas, otros valentinianos, otros basilidianos, otros saturnilianos y otros por otros nombres, llevando cada uno el nombre del fundador de la secta (*gnómes*), al modo como los que pretenden profesar una filosofía, como al principio advertí, creen deber suyo llevar el nombre del padre de la doctrina que su filosofía profesa»⁶.

Justino, como filósofo profesional de origen medioplatónico entiende la filosofía primariamente como búsqueda o *amor a la verdad* y como filósofo cristiano ha tenido la oportunidad de descubrir la plenitud de la investigación, o sea, adhiere a la Verdad misma encarnada, al Logos universal y único, Jesucristo.

Los gnósticos tomando por ejemplo de reflexión crítica la filosofía de los platónicos que pitagorizan entienden la filosofía como *conocimiento de lo que realmente es* y como filósofos cristianos *que conocen*, como gnosis que salva, experiencia cuyo logro restaura en su plenitud el reino de los seres pneumáticos. Para los gnósticos la filosofía cristiana es conocimiento salvífico y misterio iniciático conjunto. Por eso condena Justino su enseñanza y camino de salvación: «Y toman parte en inicuas y sacrílegas iniciaciones», lo que se refuerza con sus reproches sobre los *misterios* paganos según se comprueba en la *Apología*, pero que es una terminología que también encierra un sentido positivamente cristiano: *la iniciación en los misterios de Cristo*⁷.

Es igualmente posible entender el desvío de las “herejías cristianas”, pero también el significado de las llamadas por los judíos “herejías judías”, prefiguraciones de las cristianas por el impulso desmembrador de los demonios y en esto lo que se confirma es la concepción personal de Justino como autor que se mueve en el mundo grecorromano, frente a otros autores antiheréticos, como Hegesipo, que, sin embargo, ha actuado en el medio judeocristiano palestinese:

Para Hegesipo, no obstante, distinguiéndose de Justino, se trata de diferentes corrientes de opinión dentro del pueblo que no rompían la unidad, aunque iban contra creencias de la tribu de Judá (en la que nacería el Mesías de David y el Cristo).

Pero la función insoslayable que desempeñan los demonios/demonios en la historia de la salvación según lo hemos señalado en la *Apología* estando en esta obra Justino desarrollando su autoidentificación ante los judíos le hace detenerse en el origen mismo del jefe de los demonios y obviamente lo hace mostrando su perfil originario en el marco de las corrientes gnósticas arcaicas, los naasenos u ofitas⁸, que parece conocer de oídas por familiaridad con noticias que circulaban en su Samaria natal, igual que sobre la corriente simoniana.

Prosigue así Justino ampliando la exégesis profética del Salmo 2, 2ss:

«O entonces llamó León que ruga contra él al diablo, a quien Moisés llama serpiente, y en Job y Zacarías se le da el nombre de diablo y por Jesús es nombrado Satanás, significando que lleva este nombre compuesto, tomado de lo mismo que el diablo hacía. Porque *Satán* en la lengua de hebreos y sirios vale tanto como “apóstata” y *nas*, en hebreo, quiere decir “serpiente”. De ambos nombres se compone el de Satanás. Y fue así que, apenas Jesús salió del río Jordán...se escribe en los *Recuerdos de los Apóstoles* que acercándosele el diablo le tentó hasta decirle: “Adórame”. A lo que Cristo le contestó: “Vete atrás, Satanás, al Señor Dios tuyo adorarás y a él solo servirás”»⁹.

II. LA FILOSOFÍA CRISTIANA SEGÚN LOS ALEJANDRINOS CLEMENTE Y ORÍGENES

Los alejandrinos, Clemente y Orígenes, según el orden cronológico, valoran la filosofía y la incorporan a la cultura como filosofía cristiana, pero de modo diferente a Justino. No asimilan el pensamiento de los gnósticos, pero su posición ante ellos no es tan cortante como la de Justino¹⁰. Además, reemplazan la inspiración tipológica influida por la teología paulina, por la subordinación de la doctrina racional a la fe, teniendo a sus espaldas la transformación a la que Filón de Alejandría había sometido a la filosofía pitagórica de los alejandrinos, o sea, al platonismo pitagorizante que desembocará en el neoplatonismo de Plotino, previo paso por la escuela de Amonio Saccas.

A. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.

En Roma con san Justino, se ha comprobado la necesidad de comprender que es necesario que la filosofía griega como tipo de la “divina filosofía”, su antitipo, la preceda prefigurativa y cronológicamente, acentuando este aspecto en relación con la historia salvífica. Clemente de Alejandría, por su parte, hace hincapié en la subordinación de la sabiduría inferior o profana a la sabiduría superior o religiosa. Utiliza para este fin la elaboración previa de Filón de Alejandría sobre los saberes generales y los especiales dentro del círculo pedagógico más amplio.

Clemente escribe en *Stromata* I, 30,1: «Al igual que el ciclo periódico de estudios (*ta enkýklia mathémata*) es útil para la filosofía, que es su reina, así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (*sophía*). La filosofía, pues, es una práctica de la sabiduría (*epitédeusis sophías*); la sabiduría, en cambio, es la ciencia (*epistéme*) de las cosas divinas y humanas y de sus causas. La sabiduría es la señora de la filosofía, como ésta lo es de la propedéutica».

Clemente con la anterior formulación está siendo literalmente fiel a Filón: «Y por cierto que, así

como los estudios generales contribuyen a la adquisición de la filosofía, así también la filosofía concurre a la adquisición de la sabiduría. La filosofía, en efecto, es la

búsqueda de la sabiduría, y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de las causas de ellas. Viene a ser, pues, la filosofía la sierva de la sabiduría, así como la cultura general lo es de la filosofía», *Sobre la unión con los estudios preliminares XIV.79*¹¹.

Decía pitagóricamente Nicómaco de Gerasa, remontándose a testimonios antiguos que tienen por fuente al mismo Pitágoras:

«La filosofía es para nosotros, como lo he dicho, el deseo de la sabiduría, la sabiduría es la ciencia de la verdad que está en los seres, los seres son unos los propiamente dichos y los otros por homonimia...Seres propiamente dichos y seres por homonimia, es decir, los inteligibles y los sensibles»¹².

Esta definición de escuela, la glosa Jámblico de Calcis en su *Comentario a la Introducción a la aritmética de Nicómaco* 5-6, en los siguientes términos: «Decíamos que fue Pitágoras el primero que usó el nombre de “filosofía” y dijo que ésta es deseo (*órexix*) o una especie de amor (*philía*) a la sabiduría, y que la sabiduría es ciencia (*epistéme*) de la verdad de los seres. Y con la palabra “seres” se refería a los inmateriales (*áula*) y permanentes (*aídia*) que son también lo sólo enérgico (*drastiká*) del ser...y de las cosas que no son por naturaleza objeto de ciencia, tampoco es posible pensar que haya ciencia. La filosofía, por tanto, no puede ser naturalmente deseo de una ciencia que no pueda existir, sino mejor de aquella que es la ciencia de los seres propiamente dichos y que son siempre idénticos y del mismo modo y coherentes siempre con su denominación de seres»¹³. La interpretación de los cristianos alejandrinos solicita a emulación de Amonio Saccas el dominio pleno de las otras filosofías – salvo las materialistas – y su cotejo y desde este plano secundario promueve elevarse a su fuente y remate, la exégesis de la Sagrada Escritura que es su razón de ser.

El caso de Orígenes, en este sentido, es patente, como se verá enseguida. Se encierran en la intención de Filón las dos formas o niveles admitidos por los platónicos pitagorizantes dentro de la misma definición de filosofía. Pero en el proyecto cristiano de reformulación la domesticación ya había sido iniciada por los gnósticos bajo las dos formas de la gnosis, el paso de la ignorancia al conocimiento, de la tiniebla a la luz, de la muerte a la vida y el descubrimiento por la luz del conocimiento de las múltiples potencias que envuelve, tanto el inmediato del tránsito de la materia al espíritu, como el gradual de la profundización de la naturaleza del pneùma, que hace surgir la gnosis perfecta. Las Sabidurías (*Ajamoth*) del relato valentiniano, la Inferior o caída y Zoé o la Madre de arriba ilustran bien la subordinación dual¹⁴.

B. ORÍGENES (185-250), procurará forzado por las circunstancias darle forma cristiana ortodoxa o no herética a esta definición de la filosofía, aunque no sin dificultades, porque parte de la filosofía platónico-pitagorizante ejercitada con “el maestro de las ciencias filosóficas”¹⁵ y tratará de darle una forma precisa de subordinación cristiana, esforzándose constantemente con este fin de esquivar el

escollo “herético” que late en el fondo de la originalidad del pensamiento cristiano escriturario y regulativo normal, al que se ha anticipado con sus especulaciones.

Lo dicho tiene que ver con la formación intelectual y filosófica de Orígenes, pero la manera cómo utilizaba esta preparación técnica poniéndola al servicio de la sabiduría cristiana, en el mismo estilo que hemos comprobado en Clemente, también la conocemos, pues expresa él mismo en la *Carta a Gregorio Taumaturgo*:

«Pero quisiera que utilices toda la fuerza (*dýnamis*) de tus disposiciones naturales teniendo por fin la doctrina cristiana....que tomes de la filosofía griega todo lo que puede servir como de enseñanza encíclica o propedéutica para introducir al cristianismo igual que de la geometría y de la astronomía todo lo que será útil para la interpretación de la Sagrada Escritura. Y de este modo lo que dicen los filósofos de la geometría o de la música, de la gramática, de la retórica y de la astronomía, convocándolas como auxiliares de la filosofía, nosotros lo aplicaremos a la filosofía misma, en relación con el cristianismo. 2 Quizás una idea similar es sugerida por un pasaje del *Éxodo* (11,2; 12, 35; 25-26). Dios en persona hace decir a los hijos de Israel que pidan a sus vecinos y a sus compañeros de habitación vasos de plata y de oro, así como vestidos. Deberán de este modo despojar a los egipcios para encontrar en lo que han recibido el material que servirá para la organización del culto divino...3. Porqué es necesario, que demuestre, por una digresión inoportuna, cómo eran útiles para los hijos de Israel los objetos recibidos de Egipto, de los que los egipcios no se servían como era necesario, pero de los que los hebreos se servirán, gracias a la sabiduría de Dios, para honrarlo»¹⁶.

Pero advierte asimismo el párrafo siguiente, ¡Cuidado! Porque hay algunos que como Ader el Idumeo trajo los materiales idólatras de la tierra de Egipto equivocándose, sin saberlos emplear: «Iguales son los que han aprovechado algunos conocimientos griegos para generar pensamientos heréticos y fabricar, por decirlo de cierto modo, becerros de oro en Bethel, palabra que se interpreta como “Casa de Dios”» (3)¹⁷.

En última instancia Orígenes por su familiaridad con el platonismo pitagorizante concurrente por diversas vías en el medio escolar de Amonio Saccas, se está refiriendo a la concepción filosófica estrechamente espiritualista que ha conquistado a los gnósticos y que muestra afinidad con la pitagórica como lo seguirá registrando Juan Filopono: «Pitágoras dio el nombre de sabiduría (*sophía*) sólo a la ciencia de las cosas eternas y llamó filosofía al amor (*philía*) de esta sabiduría. Éste, efectivamente, es el fin (*télos*) de la sabiduría: el conocimiento (*gnôsis*) de los hechos divinos (*theíon prágmaton*)», en *Johannis Philoponi in Nichomachi isagogen Arithmeticom Scholia*¹⁸.

III. LOS GNÓSTICOS.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA GNÓSTICA

Esta filosofía de origen cristiano no se puede confundir con una herejía cristiana como parasitaria de un tronco primario protoortodoxo. El modo de pensar y conducirse de sus miembros teniendo por eje la realidad oculta de Jesús el Salvador, el Resucitado, vencedor de la muerte, preexistía a las más antiguas acusaciones de adversarios y detractores (Pablo de Tarso, Epistolas Pastorales, Padres Apostólicos, Apologistas y heresiólogos), los que han forjado una semántica inédita para el vocablo neutral “herejía”.

Mostraban los gnósticos asimismo un carácter intelectual cristiano propio ante los filósofos griegos. Han representado una corriente de pensamiento de espirituales que es en realidad una teosofía completa, una sabiduría orgánica sobre lo divino en sus diferentes aspectos. Es la culminación de un saber esotérico que se puede sorprender como un proceso vivido históricamente a partir de una experiencia cristiana de calidad cognoscitiva aparecida dentro de la diversidad de creyentes atraídos por el mensaje, el ejemplo de existencia espiritual de Jesús el Nazareno y la fama de su resurrección. El primer fondo de creencias de los gnósticos surgió simultáneamente con las experiencias cristianas que dieron nacimiento a la corriente judeocristiana representada por los familiares de Jesús (Santiago y Judas Tomás) y la facción pronto mayoritaria de los protocatólicos (Pedro y Pablo) sobre los que se impuso el sello de la “apostolicidad” de los Doce. El grupo de los seguidores de la otra “columna”, la juanina, posiblemente abarcó una tendencia convivencial al mismo tiempo católica y gnóstica cuyos miembros tempranamente se separaron por segregación voluntaria de los gnósticos como lo confirman las formulaciones de naturaleza “dualista” conservadas por el *Evangelio de Juan* y las condenas contra los segregacionistas apuntados en las *Carta Primera y Segunda de Juan*. Su testimonio histórico conservado tal vez sea el *Libro secreto de Juan*¹⁹. El fondo “gnóstico” autónomo más antiguo de estos cristianos es el de “gnósticos” a secas y la denominación más antigua de esta tendencia de judíos esoteristas de confesión cristiana, la escuela barbelognóstico-setiana²⁰.

La autonomía de las asociaciones gnósticas incluye la triple dimensión religante de iniciación, doctrina y forma de vida en torno a la experiencia del secreto inmanifiesto, hecho visible ejemplarmente en Jesucristo Salvador. Más tarde adquirirá formas diversas no contradictorias entre sí, y que históricamente se ha ido mostrando por los siguientes fenómenos que son datos solidarios de la estructura gnóstica.

1º La experiencia del Cristo Resucitado como fenómeno independiente de la muerte física y anterior a ella. Por eso el Salvador vence a la muerte (*Evangelio de Felipe, Epístola a Reginos, Carta de Pedro a Felipe, y demás*) y los registros en Pablo 1Cor.

15, afirman que: “No hay resurrección de muertos” e Himeneo y Fileto sostienen que “la resurrección ya ha tenido lugar” (2Tim 2,18)²¹.

2º El acento puesto en la especificación de las entidades transcendentales de las que procede el pneûma, presididas por el Dios desconocido (la naturaleza inaccesible o inmanifiesta es la verdaderamente estable) y las emisiones semejantes que de aquí proceden, y cómo debe ser su naturaleza, producción y comunicación para mantener la estabilidad. Coherente con la pertenencia y cronología antigua el *Libro secreto de Juan*, el más importante y autorizado escrito barbelognóstico-setiano, conserva una enseñanza magistral al respecto. Las reflexiones más antiguas sobre el fenómeno trinitario capaz de pensar lo diverso uno procede de esta cantera de concepciones (ver *Evangelium Veritatis, Odas de Salomón, Tratado tripartito*)²².

3º El valor dado a las efusiones espontáneas del Espíritu, al lenguaje propio que le pertenece y al liderazgo carismático que otorga (1Cor. 12, 27-28; 14, 1-5, *Ascensión de Isaías, Tres estelas de Set*, y otros).

4º La impugnación de la afirmación de la fe frente a la gnosis y sus consecuencias: la condena de la gnosis como “falsa gnosis” (Jn 20, 21ss; 1Tim 6, 20-21, la herencia heresiológica antioqueno-romana, y la peculiar concepción alejandrina del “verdadero gnóstico”). El gnóstico es “el que conoce” y el barbelognóstico, el “gnóstico completo” (ver *Evangelio de la Verdad, el Libro de Tomás el Atleta*).

5º La afirmación del vínculo inescindible que existe entre lo secreto por naturaleza y la gnosis y su cultivo y el reconocimiento de las conductas, enseñanzas y actividades relacionadas con la práctica del secreto esotérico, los hieroslogoi y la iniciación (*ApJuan, Allógenes*, rechazos en Epístolas Pastorales, Justino, Ireneo y Tertuliano).

6º La admisión de la *haíresis* y las *hairéseis* frente a la enseñanza monolítica (Justino, Hegesipo, Cartas Católicas y reservas de la Iglesia alejandrina).

7º La aceptación de lo apócrifo (oculto) contra la acusación de lo que es “reciente y espúreo”. En resumen, lo primero y obvio que el creyente común observa como característica del gnóstico y a lo que se opone, es que el pneûma se imponga como constitutivo básico, oculto e imperecedero de la persona, que la antropología dependa de esta realidad y que sea la referencia inmediata y última sobre cuya base firme se desarrolle el relato de la caída del espíritu y su inteligibilidad. Efectivamente “la carne y sangre”, el “hombre de carne y hueso”, el mismo Jesús histórico bajo esta perspectiva son meras impresiones sin justificación.

La noticia de Hipólito que trata de forzar sin matices el origen pitagórico de la doctrina especulativa de los valentinianos es altamente aleccionadora:

- «La herejía de Valentín tiene sus fundamentos en las doctrinas de Pitágoras y de Platón [[es decir de los platónicos que pitagorizan]]. Éste último en el *Timeo*, ha seguido completamente a Pitágoras [[o sea, el diálogo *Timeo* transmitido por Platón originalmente del pitagórico Timeo de Locres]]; por otra parte, el mismo Timeo es,

para Platón, un invitado pitagórico. Así, pues, nos parece conveniente, en primer lugar, recapitular algunos puntos fundamentales de las doctrinas pitagóricas y platónicas, para luego pasar al sistema de Valentín».

- 29.1. «Ésta es, en resumen, la doctrina de Pitágoras y de Platón, desde aquí, y no a partir de los evangelios, como demostraremos, Valentín, pitagórico y platónico (*Pythagórou kai Plátonos*) ha construido su escuela, de modo que más propiamente debe ser tenido por pitagórico y platónico que por cristiano. Valentín, Heracleón y Ptolomeo, con toda su escuela, son discípulos de Pitágoras y de Platón, y siguiendo a sus maestros presentaron su enseñanza en forma aritmética. Según ellos hay una Mónada ingénita, principio de todas las cosas, incorruptible, 2. incomprendible, indiscernible, generadora y causa de generación en todos los seres generados. A dicha Mónada la llaman Padre. 3. En este punto se producen en ellos grandes divergencias. Una corriente a fin de salvaguardar la pureza pitagórica de la doctrina de Valentín, piensa que el Padre se halla solo, sin elemento femenino y sin cónyuge. Otros, en cambio, creen imposible que de un solo ser masculino se produzca la generación de todos los seres engendrados, y por esto le añaden al Padre del universo, por necesidad, una cónyuge, Silencio, para que pueda ser padre»²³.

CONCLUSIÓN

Es entonces lícito preguntarse ¿Por qué vacilan tanto los heresiólogos en sus informaciones? Porque no han entendido, sino decidido la condena. Han deformado los contenidos. De este modo a partir de la fecha del descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammad hay que refundar el estudio de los llamados “gnósticos”, como gnósticos cristianos. Hay que basarse en la investigación y lectura de las fuentes directas y desde aquí usándolas como un poderoso tamiz dejar pasar lo que es legítimo y desestimar lo burdo y extraño a la enseñanza gnóstica genuina.

NOTAS

* Trabajo expuesto en el 2015 International Meeting de la Society of Biblical Literature (SBL), Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 20-24 de Julio de 2015.

1. Cf. 13, 1-6.

2. Cf. Asimismo ibídem 14-15. Ver D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid, 1954, 276-278; CHARLES MUNIER, *Justin martyr, apologie pour les chrétiens*, Cerf, Paris, 2006, pp. 335-342 y 342-348.

3. Cf. F. GARCÍA BAZÁN, “Justino de Roma, el primer filósofo católico”, en *Teología y Vida* I.II (2011), 11-34 (esp. 27-28).

4. Cf. P. PRIGENT, *Justin et l’Ancient Testament. L’argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principal du “Dialogue avec Tryphon et de la “Première Apologie”*, París, 1964. Ver PH. BOBICHON, Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2003, 153ss.

5. Ver BOBICHON, *Dialogue avec Tryphon*, 149-152. En efecto desde el párrafo 1 al. 8.2 hay una combinación de autobiografía intelectual y de enseñanza que es crucial como vínculo y proyección sobre el resto de la obra. De este modo inicia el Diálogo con el exordio filosófico y lo prolonga dando entrada al coloquio. Si en la *Apología* el pensamiento gnóstico es rechazado ante la verdadera filosofía, en esta presentación propedéutica, se exaltan los milagros de los profetas que glorifican al Dios creador, anunciando a Cristo que de él procede y se concluye con las palabras a Trifón: «Ahora bien, si tú también te preocupas algo de ti mismo y tienes confianza en Dios, como a hombre que no es ajeno a estas cosas, posible *te es alcanzar la felicidad, reconociendo al Cristo de Dios e iniciándote en su misterio (epignónti soi ton Khríston tou Theou kai teleío genoméno)*». Las carcajadas son la respuesta, ante quien trata de iniciarse en serio (Cf. “Justino de Roma, el primer filósofo católico”, p. 29, n. 56).

6. Ver 35, 4-6. Conviene además aclarar que de 56 a 60 se proporciona una interpretación que afirma al Dios trascendente y a su Verbo como el “Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob” en la historia de los Patriarcas, teofanías sucesivas que no permiten separar en un Dios desconocido y un dios creador inferior como sostienen los gnósticos. Ver BOBICHON, II, p. 679, n.15, igualmente pp. 732-744.

7. Ver *Diálogo* 8,2 y lo expresado más arriba en n. 5.

8. Ver F.GARCÍA BAZÁN, *El gnosticismo; esencia, origen y trayectoria*, Ed. Guadalquivir, Buenos Aires, 2009, Cap. IV, 88-92 y caps. V-VI, 93-129.

9. Ver Diál. 103,5, Lc 3,22 y BOBICHON, *Diálogo con Trifón*, II, 835, n.14. La etimología propuesta basada en la separación de la palabra *Satanás* (el adversario) en *satah* (separarse) y *na* (serpiente), parece asimismo conocerla san Ireneo refiriéndose a Mt 14,10: “Su nombre lo desnudó y lo mostró tal como es: Satanás, palabra que en hebreo significa apóstata” (*Adv. Haer.* V, 21,2 –Harvey II, 383- y *Dem.* 16). Para la mayor parte de lo dicho y con más extensión, cf. nuevamente “Justino de Roma, el primer filósofo católico”, citado previamente en pp. 11-34 (esp. pp. 27-33).

10. Prueba contundente es lo escrito por Clemente en *Hypotyposesis* VII, 13: «El Señor después de la resurrección, hizo entrega del conocimiento (*gnósis*) a Santiago el Justo, a Juan y a Pedro, y éstos se lo transmitieron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles a los setenta, uno de los cuales era también Bernabé», ver ed. bilingüe de M. MERINO, Ciudad Nueva, Madrid, 2010, 326-327. Hemos descrito este cuadro cultural con anterioridad en F. GARCÍA BAZÁN, «El platonismo tardo-antiguo en la Iglesia de Alejandría y sus proyecciones», en *ETIAM. Revista agustiniana de pensamiento* VIII, 8-9 (2013-2014), 23-52.
11. J.M. TRIVIÑO, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1976, III, p. 91. Ver asimismo J.P. MARTÍN (ed.), Trotta, Madrid, 2012, III, 223-281, con traducción y notas de M. CORIA.
12. *Introducción a la aritmética* I.II, 3-4.
13. F. ROMANO, *Giamblichio. Il numero e il Divino*, Rusconi, 1995, p. 206-209 y posteriormente, ídem, *Giamblico. Summa Pitagorica*, Bompiani, Milano, 2006, 639-641. Frente a este modo de entender el nombre “filosofía” que retoma la arcaica enseñanza del mismo Pitágoras según la opinión de Heráclides del Ponto transmitida por Diógenes Laercio y Cicerón, incluyendo los aspectos immanentes y trascendentes, ver asimismo la transcendentalista reflejada en Juan Filopono y los gnósticos a diferencia de la reflejada por Aecio (*Placita* I) que la remite a los estoicos: «Por consiguiente los estoicos decían que la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y la filosofía el ejercicio de la técnica conveniente», o bien, Sexto Empírico (*Adv. Math.* IX, 13: «Dicen que la filosofía es la práctica de la sabiduría, y la sabiduría la ciencia de los hechos (*prágmata*) divinos y humanos» -- ver I. von Arnim, *SVF* II, p. 15, y par. 35 y 36 --, que se aleja del interés trascendente.
14. Cf. Clemente, *Extracto de Teodoto* 78, 1-2 y F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, p. 128.
15. Es decir, Amonio Saccas (ver más abajo. F. GARCÍA BAZÁN, «El platonismo tardo-antiguo en la Iglesia de Alejandría y sus proyecciones»).
16. § 1, 2, cf. H. CROUZEL (Ed.), Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de Lettre d'Origène a Grégoire*, Cerf, Paris, 1969, 187-191.
17. Ver íbidem, parágrafo 3, p. 190-191.
18. Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Lumen, Buenos Aires, ver final de nota 59 del cap.IX, p. 304.

19. Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, Madrid, 2003, pp.255-278.

20. Por eso las apariciones del Jesús Resucitado después o antes de su muerte natural-ilusoria son tan importantes, hasta que misteriosamente se alcanza la plenitud del ascenso al Padre. Ésta más que una clave hermenéutico-histórica, es una prueba cognoscitiva fundamental. La doctrina gnoseológico-salvífica de la gnosis se nutre de esta experiencia basal, en cuyo seno descansa su propia prueba de inmortalidad y avanza sobre ella con sus propios recursos intelectuales, para elaborar una filosofía que es, en realidad, como se ha dicho más de una vez, *teosofía*, un saber sobre lo divino que no es interior ni exterior al hombre, sino que existe en su propia realidad independiente.

21. Se subraya que hay otros datos afines, además, de la ruptura de la primera comunidad juanina según lo testimonian la *1.^a* y *2.^a* *Carta de Juan*, los fósiles de dualismo cósmico en EvJuan y la animosidad hacia Cerinto y Judas.

22. Sobre la naturaleza íntima del Dios desconocido, ver F. GARCÍA BAZÁN, «Disciplina arcani y apocrificidad», en *ANUARIO EPIMELEIA. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), Año I, NNº 1-2 (2010/2011), 7-31.

23. Cf. Hipólito, *Elenchos* VI, 21,1 ss (ver M. MARCOVICH, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, De Gruyter, Berlín-N.Y., 1986, p. 229 y 237 y F. GARCÍA BAZÁN, «El *Sobre los principios* de Orígenes y el *Tratado tripartito* (NHC I,5) reconsiderados», en *Hommage à J.-D. Dubois*, École Pratique des Hautes Études-BREPOLS,67-91, aquí más abajo.

EL CRISTIANISMO PRENICÉNICO Y SUS REPERCUSIONES EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO ACTUAL

por Francisco García Bazán (CONICET-ANCBA)

A mediados del año 2012 se celebró en París, en el Centre Sèvres, una jornada de estudio sobre la emergencia del pensamiento cristiano en torno a las investigaciones y estudios patristicos de Antonio Orbe. Sobre este punto de partida y tomando como base la actualización de su *Introducción a la teología de los siglos II y III* en su versión francesa (Cerf 2012, 2 vols.), se analiza con un enfoque crítico el valor de la obra enciclopédica del patrólogo español como incitadora de los intentos de recuperación de los comienzos de la filosofía cristiana anteriores a los ensayos de los pensadores apologistas y alejandrinos y de su vigencia en los intentos contemporáneos por precisar los conceptos de unitrinidad divina, persona y libertad.

I Parte

Cuando Antonio Orbe publica en el año 1987 *Introducción a la teología de los siglos II^o y III^a*, libro ahora traducido al francés como *Introduction à la théologie des siècles II^e et III^e*, el sabio jesuita ha publicado prácticamente toda su obra, y con sus setenta y dos años conserva una plena lucidez y capacidad de trabajo. Este compendio al que voy a hacer referencia en su versión francesa actualizada, clara e imponente, enriquece el texto español original. Se vuelca específicamente sobre la reflexión teológica de los grandes autores eclesiásticos antioqueños, romanos y alejandrinos y de heresiarcas como Marción o Noeto, y también sobre los cristianos gnósticos ofitas y valentinianos. Estos autores son predominantes en estas páginas saturadas de erudición y de análisis sobre las fuentes y los testimonios transmitidos y conservados por los autores eclesiásticos que polemizan con sus adversarios. Pero también Orbe incursiona en los documentos en copto anteriores al encuentro de la biblioteca de Nag Hammadi, y dentro de este *corpus* asimismo con estudios a menudo penetrantes entre escritos admitidos como valentinianos: *El Evangelio de Felipe*, la *Carta esotérica de Santiago*, el *Tratado sobre la Resurrección* y el *Evangelio de la Verdad*, en tanto que para las corrientes setianas, barbelognósticas y ofitas, hace un uso frecuente del *Apócrifo de Juan* o el *Libro de los secretos de Juan*, la *Hipóstasis de los arcontes* y el *Escrito sin título*. Sin embargo, el empleo del escrito más extenso de los manuscritos de Nag Hammadi, el *Tratado Tripartito*, que pertenece también al primer códice y cuyo contenido había oportunamente apreciado, en estas lecciones relacionadas estrechamente con la teología patristica, es directamente relegado respecto de su importancia. Se trata de un criterio que es válido en toda la extensión de esta obra

monumental tratándose de una síntesis estricta de teología patristica en la que las exégesis gnósticas son recibidas con su propia diversidad herética frente a las representaciones de los grandes heresiólogos; pero también como representaciones autónomas sobre la naturaleza de Dios, la organización de la esfera divina, la creación y el origen del mal y de la materia, la cristología, la gnoseología, la antropología y la historia de la salvación, incluidas la percepción del tiempo y de la historia, concepciones que han resultado precursoras e incitadoras de las grandes síntesis progresivas de los eclesiásticos, en particular de la teología inicialmente asiática: Ignacio de Antioquía, Justino de Roma, san Ireneo, Hipólito de Roma y Tertuliano. Pero estas ideas constitutivas de raíz religiosa y base escrituraria crecieron en el marco cultural de la época helenística y de su apéndice consecutivo, la Antigüedad Tardía, y ellas son inseparables de la filosofía griega. La filosofía helénica de la Antigüedad Tardía, con sus escuelas (estoicos, epicúreos, péripatéticos, platónicos con sus diversas formas –platónicos medios, platónicos pitagorizantes, neoplatónicos contemplativos e hieráticos y herméticos – da también estructura conceptual a la teología patristica eclesiástica –sobre todo desde Justino Mártir– como con anterioridad a los gnósticos, aunque ofreciendo ambas opciones intelectuales y de praxis social claramente diferentes. Puesto que en tanto que la vertiente eclesiástica toma los aspectos intelectuales de escuela exteriormente subordinados a la concepción salvífica del tipo y del antitipo (aplicando esta regla de interpretación tanto al Antiguo Testamento como a la filosofía griega –siendo ambos prefiguraciones o figuras de la sabiduría cristiana–), las enseñanzas y las prácticas gnósticas no se distinguen de forma tan clara de los recursos metafísicos que en varias de las corrientes helenísticas son vías o caminos de salvación. La propuesta gnóstica se ofrece así como una alternativa soteriológica cristiana misteriosófica dentro del cuadro de los diversos caminos de salvación helenísticos, sin negar a los otros como grupos espirituales organizados, pero estando sus adeptos persuadidos de que su punto de vista pneumático los superaba. Lo que se ha dicho significaba dos perjuicios para los gnósticos. El primero, la condena y rechazo de la corriente eclesiástica mayor –hecho verificado por la transformación semántica –la *haíresis* igual a escuela optativa de pensamiento a elección llega a ser doctrina perversa y censurable y corriente con la que la convivencia es imposible–. El segundo, el riesgo de disolución histórico-temporal entre las religiones del mundo, tratándose de una expresión espiritual y teosófica que tiene por núcleo o centro el cultivo connatural de lo oculto (*apókryphon-kalyptón*).

El P. Orbe ha sido de una manera especial sensible a estas dificultades, a la problemática de las relaciones entre la teología y la filosofía entre los pensadores de los primeros siglos cristianos, a la admisión de la bifurcación de caminos y a la subordinación de la filosofía a la teología (*fides-ratio*) – anterior a su distinción entre apologistas y escritores

alejandrinos–, y a la autonomía frustrada de la filosofía cristiano-gnóstica coexistente en el espacio precedente de la unión de dos caminos (*bivium*). Una situación que permitiría hablar al contrario de una subordinación de exoterismo-esoterismo, un tema, por otra parte, sobre el que el P. Orbe nada dice¹. Es natural, por consiguiente, que en esta *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, las referencias a la problemática filosófica sean menores y cortas, aunque para la objetividad de la investigación histórica y humanista la problemática a la que hace alusión sigue vibrando oculta como una cuestión legítima y que una posibilidad mayor de las soluciones remita a las obras en las que el fin estricto de la investigación domina el horizonte, como los *Estudios Valentnianos*, la *Antropología de san Ireneo*, la *Cristología gnóstica* e incluso las notas de la *Teología de san Ireneo*.

Procedemos a presentar un sumario del tema en *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, realizando breves llamadas a las obras mencionadas.

– Se dice en la página 41: «Dès le début, les théologiens du II^e siècle évitèrent toute confrontation avec la philosophie. Ils ne la cherchaient pas ni ne la combattaient. Ils construisaient solidement leur propre philosophie pour mieux répondre aux grandes questions divines et humaines latentes dans les Écritures. Certes, ils se heurtèrent à certains axiomes; mais, si les hétérodoxes –et parfois aussi les Ecclésiastiques – se laissaient impressionner par ces propositions, les tout premiers théologiens de l'Église les sacrifiaient aux Écritures»². Y enseguida en la página 43 prosigue: «Les amis de la liberté doctrinale peuvent suivre des près, dans la seconde moitié du II^e.siècle, le duel de deux titans: d'une part, la Gnose libre d'antraves, intellectuelle, qui prétend s'accomoder de l'hellénisme au profit mutuel de la foi chrétienne et de la philosophie; d'autre part, la tradition apostolique publique de l'Église, qui sacrifie les tendances individuelles au dépôt de la foi et se meut avec une aisance admirable dans l'ample champ de la Révélation»³.

– Con atención al conocimiento de las cosas divinas incluido en los fines de la investigación filosófica, la pregunta más alta es sobre la posibilidad del conocimiento de Dios y los filósofos trascendentalistas de la época así lo desarrollan, hasta llegar a sostener que: «Dieu *n'est pas*. Non que l'être lui manque, mais Dieu excède l'être. Plus qu'“existant”, il est supérieur à tout être (*proôn*) –il “surest” –, il est la source de tout être (*autoôn*), source dont jaillissent avec leurs limites, à une distance infinie, les formes et les êtres différenciés. Sans *être*, Dieu possède l'être comme principe de tout ce qui est, en *préexistant* à toute existence» (p. 49). Los caminos de la negación, de la analogía y de «les vertus et les perfections disséminées en dehors de Lui dans l'univers, ils donnent la possibilité de connaître ce qui émane de Lui ou

qui est produit par Lui. Dieu lui-même se cache. Dieu es inconnu parce qu'inconnaissable (*ágnostos*)...Ainsi, par les seules voies de la connaissance strict (humaine), Dieu est inaccessible» (p. 49)...(pero) es accessible gracias a la *gnósis* (gnosis de salvación): «...Une voie divine rendue accesible à l'homme par l'action de Dieu; autrement dit, une élévation gratuite de l'homme au niveau d'une Connaissance qui n'appartient qu'à Dieu» (pp. 49-50). Esta solución, sigue reflexionando Orbe, es más aparente que real porque la vía de acceso por intermediarios es falsa, ya que no es posible el salto del abismo infranqueable. Plotino con su filosofía de las tres hypóstasis da la solución que reside en Dios mismo. «Sans renoncer à son *agnósía*, Dieu, par des hypostases intermédiaires, franchit le pont qui le sépare de l'homme, Dieu est le Bien...En sortant de Lui-même de manière spontanée et nécessaire...Lorsqu'il parvient jusqu'à l'homme...il lui communique une partie de son Essence dynamique...Caché dans l'esprit de l'homme, le divine lui permet de connaître à Dieu *in crescendo* et de l'assimiler enfin à Sa propre manière d'être...Un element fondamental dans la gnoséologie païenne est l'axiome *simile a simili*...(Mais) jamais les païens n'ont imaginé que, pour dépasser la transcendance du *Theós ágnostos*, il était nécessaire de déifier la matière, selon les lois de l'espace et du temps» (p. 53)⁴

Pero el axioma *simile a simili* tiene consecuencias. «Les valentiniens pouvaient donc attribuer à l'homme hylique la connaissance *ex effectibus ad causam*, tout comme la science des choses sensibles à la philosophie païenne, qu'ils tenaient cependant pour terrestre et irrationnelle. Ainsi, par leur attitude vis-à-vis de l'idolâtrie païenne, les gnostiques prenaient le pas sur le mépris de la "gnose" dont Plotin se targuait.» (p. 70). Pero también sobre el tema del conocimiento del Padre: «Deux axiomes définissent l'ascension de l'homme vers le Père, Dieu Inconnu: 1) l'un, de la philosophie profane, est le principe *simile a simili* porté à l'extrême, c'est-à-dire *simile (in substantia) a simili (in substantia)*: une substance n'est totalement accesible qu'à une autre de même nature; qu'il s'agisse d'un dieu, d'un ange ou d'un homme, il est accesible à un être de sa même substance; 2) l'autre, de l'Évangile (Mt 11, 27; Lc 10, 22) : *Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler*» (p. 71). «La voie "par la Gnose" requiert une affinité naturelle de l'homme avec Dieu ainsi que la médiation du Fils pour le salut; elle n'a lieu que dans le Nouveau Testament.

Les gnostiques mettent en jeu: a) sur le plan "archontique", une bonne partie de la théologie hébraïque; b) sur le plan spirituel, des éléments de théologie païenne (sur le *Theos ágnostos*) et chrétienne (sur la médiation du Sauveur, Fils du Père). Ils les coordonnent avec des éléments d'anthropologie –les trois espèces humaines– inspirés de la *Genèse* et de

l'Apôtre, créant ainsi les prémisses pour trouver la solution des problèmes liés aux voies de la connaissance religieuse (en vue du salut) du Démiurge et du Père par l'homme hylique ou païen, l'homme psychique ou hébreu (ecclésiastique) et l'homme spirituel ou gnostique» (pp. 74-75)⁵.

– La concepción del “*Deus solus*” era común para filósofos paganos, gnósticos y eclesiásticos⁶. Sin embargo, la relación sobre “le mystère de Dieu” entre algunos gnósticos –los valentinianos– y los filósofos pitagóricos, es firme: «Certains valentiniens conçoivent le Dieu suprême en unité et solitude absolues (même dans un sens mythique), autrement dit, comme un Dieu sans conjoint. D'autres, de la même école, le présentent comme étant “marié”⁷.

«Le mythe change; pas le contenu. Avec ou sans femme, le Dieu suprême reste le même en substance et *dynamis*. Le mythe se charge d'attribuer la fécondité divine, soit au conjoint, soit au Dieu masculin» (pp. 89-90).

«Voilà ce qui semble se dégager –sans s'écarter des valentiniens– du mythe du Dieu “solitaire”. “Rien [n'existait] d'engendré. Il n'y avait qu'un Père non engendré, sans lieu ni temps ni conseiller ni aucune substance qui pourrait être conçue d'une manière ou d'une autre. Il était seul (*monos*), en paix, comme on dit, reposant en Lui-même dans sa solitude. Mais comme il était fécond, il décida un jour d'engendrer ce qu'il avait de meilleur et de plus parfait en Lui et de l'amener à la lumière. En effet, il n'aimait pas beaucoup la tranquillité [ni la solitude], car il était tout entier amour et le vrai amour n'existe pas sans un objet aimé. Ainsi le Père, seul comme il était, émit et engendra l'Intellect et la Verité, c'est-à-dire la Diade” (Hyppolite., *Réfutation*, VI, 29, 5-6). Il était donc seul (*monos*), sans conjoint et masculin, selon le mythe, mais fécond (*gónimos*), associant la solitude (masculine) à la fécondité (féminine). En outre, *Agapé*, féminin en grec. Ainsi à ce double titre, il était orienté vers l'”Aimé”, fruit de l'Amour, à savoir l'Intellect et la Verité» (pp. 90-91)⁸.

– Pero la confrontación con la filosofía griega es clara: Libertad divina y necesidad cosmológica, y así es manifestado por Plotino en su polémica antignóstica. «Pour le chrétien, autre est la science du nécessaire en Dieu, autre celle de l'appel gratuit et libre. Cette dernière exigera de remonter aux sources de la Révélation», la afirmación sobre «l'acte absolument libre et gratuit de Dieu (est) le début de toute Économie» (p. 221).

Por lo tanto si según Ptolomeo: «Le passage du Dieu éternel et solitaire à l'Économie libre se réduit au passage du Dieu *Proarché* (antérieur au commencement) au Monogène (*Arché*) --commencement de toutes choses--, le Monogène est conçu dans le sein de Dieu; et c'est par

lui – commencement de toutes choses – que Dieu inaugure l'Économie de la création (et du salut)» (pp. 120-1). Es decir, «la triade initial est le point de départ de l'Économie», Padre/Madre(Énnoia)/Hijo(Noûs), o Býthos/Énnoia/Noûs – *Le Livre des secrets de Jean* → (pp. 122-123)-. O bien, la tríada inmanifiesta desde lo que es lo Inmanifiesto (*ádelos*), con el *Evangelio de los egipcios* III, 41,4ss- IV, 50, 17ss (p. 125)⁹.

– Pero Orbe sostiene que hay también influencias gnósticas sobre filosofías extracristianas: «Le schéma adopté par les gnostiques se réduit pratiquement à *Pater/Dynamis* (paternelle)/*Filius*. La *Dynamis* (paternelle) joue le rôle de la Mère et unit le Père au Fils. Une autre triade équivalente ressemble à celle qui précède: *Pater/Dynamis/Noûs* (*Unigenitus*). Ces deux schémas coïncident avec celui des *Oracula chaldaica*: le Père, “la *Dynamis* qui est avec Lui, et le *Noûs* venu de Lui”. Les commentateurs y découvrent la triade Père-Mère-Fils, sans pour autant estimer qu'elle est d'origine chrétienne. Le Père, dans son essence, est comme un feu infini. La *Dynamis*, quant à elle, est une vertu “pensante”, intermédiaire entre Lui et le *Noûs*, entre l'infini et l'accessible. *Dynamis* féminine du Père, elle n'exalte pas la transcendance. Nommée “sein” ou “seins”, elle ne vante pas non plus sa supériorité comme utérus divin, mais au contraire sa valeur de médiatrice entre le Père et le *Noûs* paternel, son Fils. Saint Augustin dénonce, chez Porphyre, la triade chaldéenne sans réussir à saisir l'importance du *Medius* (ou *mése*, *Dýnamis*) dans son application trinitaire, intermédiaire entre le Père et le Fils. Dans ce *medius* énigmatique, il voyait probablement un principe divin personnel en rapport avec la personne de l'Esprit-Saint. Les néoplatoniciens, quant à eux, lisaient autrement la triade *Pater-Medius-Filius* des *Oracula*. Sans le vouloir, saint Augustin fournit deux éléments précieux: a) le passage facile de l'idéologie païenne des *Oracula* à l'idéologie gnostique chrétienne, fondée sur les mêmes éléments essentiels sous la forme *Pater-Dynamis-Filius*; b) l'abîme qui sépare ces deux idéologies de la doctrine orthodoxe concernant l'Esprit Saint. Synésios, néoplatonicien avant de devenir chrétien, applique la triade des *Oracula Chaldaica* à la doctrine de la Trinité. “Afin que le Père se répandit dans le Fils –écrit-il–, l'effusion elle-même [= l'Esprit-Saint] germa et se plaça comme *intermédiaire* (*mésa*) dieu venu de Dieu en vue du Fils, qui est Dieu” L'Esprit-Saint est donc le médiateur entre le Père et le Fils. Son nom – *agía pnoé* – le caractérise comme quelque chose de féminin, à la fois Mère, soeur et fille: *Mère du Fils*, engendré par elle-même et *Fille du Père* puisqu'elle procède de Lui. Marius Victorinus représente, lui aussi, une pensée teintée de néoplatonisme. L'Esprit-Saint est la Mère du *Logos*, en tant que *Dynamis* de l'intellect du Père poussée vers l'extérieur. Étant donc la Mère de Jésus dans ses deux natures, divine et humaine (*et supra et deorsum*), elle mène à terme dans le sein virginal de Marie une efficacité commencée dans le sein du Père. Comme dans les *Oracula chaldaica*, le schéma

serait ici *Pater-Mater (Dynamis patrica)-Filius*, où *Mater= Spiritus Sanctus (=sinus Patris)*, (pp.128-129)¹⁰.

– Sin embargo, conjetura el P. Orbe que sobre la filosofía de la persona no hay un criterio sólido entre los gnósticos: «Non contents de lire dans l'Écriture: “Du sein, avant l'aurore, je t'ai engendré” (Ps 109,3), qui attribue à Dieu un uterus, ils distinguent Dieu de l'*Ennoia* ou de toute autre entité féminine dont le nom même suggère une manifestation ou action féconde (de l'*Ennoia* au *Noûs*). Aucun ophite, séthien ou valentinien n'aurait eu l'idée de faire de *Barbelo*, de *Sigé* ou d'*Ennoia* une personne. Pour les gnostiques, il aurait été encore plus difficile de concevoir même le *Bythos* ou *Deus Solus* comme une “personne” et de lui donner ce nom. En effet, la personne limite, circonscrite. Illimité, le *Bythos* est bien réel, mais suprapersonnel. Dans la triade *Bythos-Ennoia-Noûs*, seul ce dernier remplit les conditions nécessaires pour être considéré comme une personne, en tant qu'individu défini par la forme simultanée de *Noûs* et d'*Aletheia*: *Noûs*, comme mesure visible du *Bythos* immense et invisible; *Aletheia*, comme paradigme entièrement délimité de l'Économie concrète esquissée en lui. Or, ce n'est pas pour ces raisons que tout personnage mythique féminin est impersonnel “a priori”. Cela invite à la réflexion.

A) Dans la triade *Père-Mère-Fils*, a) le Père est suprapersonnel, parce qu'immense et infini; b) la Mère est une figure mythique, sans aucune personnalité; c) seul le Fils est pleinement personnel.

B) Ce schéma se répétera plus tard, à un autre niveau, quand, au lieu de justifier le passage du *Deus aeternus* au Monogène *Noûs*, doublement médiateur (en vue de la création et du salut) il faudra expliquer un autre passage: celui du Fils, du sein de Dieu au *Kenôma* extradivin. Même alors, l'élément féminin se fera sentir, entre le *Monogénés* et le Sauveur, dans la forme suivante ou dans des formes analogues: Fils (intradivin) ou *Plêrôma-Sophia-Sauveur* (=Fils extradivin).

C) Enfin, désormais en dehors du sein de Dieu, il reviendra, juste après l'oeuvre créatrice (et salvatrice) du Sauveur, sous la forme de *Logos* (=Sauveur)- *Sophia* (*Achamoth=Prounikos*) – Fils (=Hommes spirituels) [*Logos/Sophia* (= Esprit-Saint personnel) /*Homme*]» (pp. 143-144). Ver, sin embargo, las páginas 195-196 sobre los gnósticos y el Espíritu personal y Zoé, Madre de los vivientes y Sophía y la Iglesia consorte.

– Orbe admite también la influencia de la filosofía con su vocabulario ambivalente como ayuda para comprender el misterio de la concepción para la generación del Verbo. «Les Écritures, en particulier le Nouveau Testament (avec saint Jean et saint Paul) éclairées par des traditions secrètes et profondes, invitaient à la réflexion. Selon ces traditions, il

convenait d'expliquer la mystérieuse génération du *Logos*. C'est là, dans le parcours du Plérôme et la double émission de *Sophia* et du Sauveur, que réside la meilleure partie et la plus abondante de leur théologie. Chez les gnostiques, ce paradigme dans ses deux grands versants- immanent à Dieu et "porté en avant" – est assez commun, mais redondant. Les valentiniens eux-mêmes abusent des combinaisons de termes bivalents qui relèvent davantage de la philosophie que de l'Écriture» y «D'après les valentiniens l'Écriture et la Tradition permettent de suivre pas à pas le déroulement de la conception et de la génération divines du Logos; pour Irénée, c'est tout le contraire. L'Écriture et la Tradition, dit-il, établissent un fait –la génération du Fils par Dieu le Père-, mais elles m'apportent aucun élément pour en éclaircir le mystère» (p. 148)¹¹.

– Nuestro autor escribe sin dudar, que Bythos, Énnoia (=Sigé) Noûs/Alétheia, la *quaternatio* o tetrada pitagórica gobierna la emanación del Pleroma¹².

– Tampoco Orbe duda al escribir sobre la materia: «Quoi qu'il en soit, Irénée tient compte de la doctrine des gnostiques et s'en sert pour formuler la question de l'origine de la Matière informe. Enclin à dissimuler ses connaissances philosophiques, il est bien conscient de la difficulté traditionnelle au sujet de la création immédiate de la Matière par Dieu. Résoudre le problème de l'origine de la Matière, cela revient à résoudre en même temps cet autre: *unde malum?* (d'où vient le mal?).

Eusèbe avait probablement connaissance de deux écrits d'un certain Maxime, contemporain d'Irénée, *Sur le problème de l'origine du mal* et *Comment la matière est créée*. Irénée lui-même avait envoyé une lettre à Florin *Sur la monarchie*, démontrant que *Dieu n'est pas l'auteur des maux*. À ce qu'il paraît, Florin –influencé par les valentiniens estimait que, par la démiurgie du monde, Yahvé était à l'origine de tous les maux» (pp. 253-254)¹³.

Los prejuicios de la filosofía platónica (mundo inteligible/mundo sensible) son fuertes en Orígenes, pero no en general entre los católicos¹⁴.

– Sobre la filosofía y la cuestión de la materia Orbe lleva a cabo una breve descripción: dualismo, en Plutarco, Numenio y Atico, o irradiación, en Plotino (pp. 280-293). Pero entre los gnósticos el punto de partida es el Querer libre. Dios siempre Bueno hace el bien (p. 298). Ireneo e Hipólito, insisten en que Dios hace lo que quiso y al modo que él lo quiso. No es obligado a la creación (pp. 302-303). Pero el mundo ha sido creado para el hombre, pero con sentido diverso del humano. Aquí Orbe inserta una reflexión sobre el *Marsanes* y su vínculo con el capítulo 19 del *Anónimo de Bruce* –relación con el pitagorismo y la polémica antignóstica– (pp. 310-313). Se observa, además, que en la misma explicación del exámeron entre los gnósticos están contenidos los principios de la aritmología pitagórica: Primer

Adam (el día primero), segundo Adam (psíquico, 4), tercer Adam (sensible, Afrodita) ogdóada cósmica/hebdómade, pero en este esquema el centro es la historia de la salvación/la teología de la historia (pp. 330-340).

– Además, la formulación antropológica tripartita de 1Tes 5,23 es la base de la antropología cristiana. Es de origen filosófico y de acuerdo con esto ha sido explotada por los gnósticos pneumáticamente, sobre la letra de la Escritura (Gn I, 26 et 1,27):

«C'est les cas, par exemple, de Gn 1,26: *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance*. Appliqué au Premier *Anthrôpos* divin (ou au Père) en dialogue avec le Fils de l'*Anthrôpos* et la *Prima Femina*, ce verset anticipe la génération divine de l'*Anthrôpos*, à la fois Verbe et *Sophia*, engendré comme Verbe "à l'image du Père" et comme *Sophia* "à la ressemblance du Père". Il annonce ainsi l'apparition du Christ androgyne, avant la séparation du Verbe (Sauveur) et de l'Esprit-Saint

En disant (Gn 1,27): *Il les créa à l'image de Dieu; mâle et femelle il les crea*, l'Écriture fait un nouveau pas. Le Christ androgyne se dissocie dans l'Adam lumineux, Verbe Sauveur entouré d'anges mâles, et la Femelle, divinement féminine, destinée à devenir la Mère des hommes spirituels» (p. 344).

– En la creación del mundo y del hombre se impone el esquema platónico con sus tres elementos: materia/paradigma/demiurgo (p. 380). Pero es central la lectura del texto bíblico y la dificultad sobre la exégesis de *ad imaginem et similitudinem nostram*: «Trois aspects rendent difficile l'exégèse de Gn 1, 26: a) la lecture du texte biblique; b) les notions d'"image" et de "ressemblance" (*ad imaginem, ad similitudinem*); c) leur application concrète à l'homme.

La lecture du texte biblique. La difficulté vient du camp des hétérodoxes, en particulier des gnostiques. En paraphrasant le texte des LXX conformément à leurs prémisses, ils le respectent globalement. Leur exégèse est en général assez claire; la difficulté pratique vient des mythes sur lesquels ils spéculent.

Dans *l'Écrit sans titre*, par exemple, on peut lire: "[Le Demiurge] répondit, en disant: 'Oui, si vous voulez qu'il [l'*Anthrôpos* de lumière, l'Adam lumineux] ne puisse défaire notre oeuvre [=le monde fait par les archontes], allons ! *faisons un homme* à partir de la glaise (voir Gn 2,7) *selon l'image* de notre corps et *selon la ressemblance* de celui-ci [=de l'Adam lumineux]'"

L'anonyme gnostique distingue comme Irénée, les deux créations (de Gn 1,26 et de Gn 2,7). Le Demiurge façonne l'homme à partir de la glaise conformément à deux paradigmes:

en lui imprimant l'*image* ou la figure du corps des archontes et, à l'intérieur, la *ressemblance* de l'Anthrôpos de lumière.

Les LXX lisent, à la lettre: *Faisons l'homme* selon notre image *et* selon [la] ressemblance. Ils laissent en suspens "selon la ressemblance...". Voilà qui est suffisant pour rapporter "selon *notre* image" aux archontes et "selon [la] ressemblance à l'Adam lumineux. Ce procédé pourrait paraître arbitraire, mais il ne détourne pas le sens du texte; bien plus, il s'appuie sur le texte pour dissocier les deux relations, celle de l'image et celle de la ressemblance» (pp. 382-383)¹⁵.

– El cuarto cielo, el lugar del Paraíso y su aritmología también tienen relación con los pitagóricos: «Sur le transfert du protoplaste au Paradis, l'*Hypostase des Archontes* (HA), l'*Écrit sans titre* (Ecr sT) et le *Livre des secrets de Jean* (ApocrJn), sont très explicites. "Les archontes prirent Adam et le placèrent dans le Paradis pour qu'il le cultivât et le gardât"(HA 88, 24 s; ET, p.388); "Mais, en voyant qu'Adam ne pouvait se mettre debout, ils s'en réjouirent, le saisirent et le placèrent dans le Paradis, puis il retournèrent dans leurs cieux [respectifs]" (EcritsT 115, 27 s; EG p.446); "Et les archontes le prirent et le placèrent dans le Paradis. Puis ils lui dirent: 'Mange!', c'est à dire, vis dans l'oisiveté" (ApocrJn 21,16s.; EG, p. 284)» (p. 407).¹⁶

– Sobre la muerte y la carne Orbe observa que: «Un tel discours correspond à la philosophie la plus notoire de l'époque. "Pourquoi? --se demande Sénèque--- Parce que, pour qui commet une faute, le premier et le plus grand châtement, c'est de se trouver en faute et que pas un crime, dût la fortune le décorer de ses dons, le protéger, le couvrir, ne demeure impuni, le supplice du crime étant dans le crime même".

Les platoniciens le confirmeront par leur *Homme=Intellect*, en désavouant la mort du composé humain comme indigne de l'homme essentiel et dépourvue de valeur éthique. Les gnostiques aussi: non seulement ils négligeaient l'élément matériel –la chair, l'homme hylique – mais ils cantonnaient le champ de la faute à celui de la *psyché*.

Ce n'est pas la meilleure recommandation pour un Ecclésiastique que la compagnie des stoïciens, des platoniciens et des hétérodoxes sur un point de doctrine aussi simple que celui de la mort de l'homme. La *Genèse* met l'accent, pour la formation de l'homme, sur le *plasma*, Pourquoi pas également en ce qui concerne sa vie et sa mort?...Saint Irénée...au péché d'Adam» (pp. 538 y 539).

– Como se ha dicho se habla en el libro a menudo sobre los gnósticos y la aritmología: «Dans la perspective gnostique le passage du lieu spatial au *topos* temps est licite. La préférence donnée par les gnostiques au nombre trois, à la tétrade, à l'hexade, à l'heptade, à

l'ogdoade et même aus autres nombres (5, 9, 10, 12...) rend très crédible leur subdivision de l'Ancien Testament en plusieurs périodes» (p. 588) y «L'Ancien Testament représente une Économie prophétique. Néanmoins, cette Économie n'implique pas, comme chez Marcion, l'influence d'un *pneuma* unique qui procède du Démiurge. On y découvre plusieurs sources d'inspiration¹⁷.

– Sobre el N. T. y la humanación del Verbo, *mixis* ou *krasis*, una concepción tan grata a Filón¹⁸, después de una exposición en detalle¹⁹, resume el autor: «En général, on estime que l'action rigoureusement néotestamentaire commence dans le Jourdain et s'accomplit définitivement par la passion, la mort et la résurrection de Jésus, grâce à l'efficacité de l'Esprit de Dieu qui "christifie" Jésus pour le bien des autres (ou de l'Église, des Églises...). Il n'empêche que le véritable point de départ du Nouveau Testament est l'Incarnation, moment où commence l'économie de la vérité, celle de l'accomplissement. Les prophéties cessent d'être telles lorsque l'antitype succède aux types, aux figures. De nombreux oracles convergent vers l'Humanation, aussi bien ceux qui se rapportent à la conception virginale (ou au triomphe de la femme et de sa semence) que ceux qui ont trait au Verbe fait homme.

La nouveauté caractéristique de ce Testament réside principalement dans la *parousie*, c'est-à-dire la présence du Sauveur parmi les hommes; une présence qui se vérifie, qu'elle soit ou non immédiatement reconnue. La seule *parousie* du Christ suffit à clore l'Ancien Testament, à le mener à terme et à le rendre "vieux", étant comme une frontière entre le Testament de promesse et celui d'accomplissement. «Telle était du moins la pensée des Ecclésiastiques et de leurs principaux adversaires, excepté les marcionites» (p.772)²⁰.

Con referencia literal a la Escritura (Mt 2, 22-23), el *Evangelio de Felipe* da tres nombres al Salvador: Jesús, Nazareno y Mesías. Personalmente creo que la base reflexiva organizadora es la filosofía pitagorizante del número, tan a menudo mencionada por Orbe: Nazareno, Verdad, "lo que es lo manifiesto de lo que está oculto", medio, "tres", el lazo entre lo uno (Jesús, lo oculto) y el dos (Cristo, lo manifiesto e indeterminado). Orbe lleva a cabo una aguda exegesis interna del pasaje, pero que desmerece el fondo filosófico²¹. A mi modo de ver lo que se acaba de explicar es una nota sintomática de este libro.

– Para completar el uso de la técnica aritmológica pitagórica puede verse lo que el autor escribe sobre el número 24 en la constitución del Pleroma²².

– El P. Orbe también hace referencia a los niveles de la enseñanza de acuerdo con la filosofía helenística. No explica, sin embargo, la relación entre la tradición oculta y la ontología del secreto que la justifica, pero reprueba sus consecuencias por sus errores²³:

«...À ces considérations (antérieurs) il convient d'en ajouter une autre, fondamentale. L'exégèse de la *vie publique* de Jésus ne relève pas de la tradition également publique de l'Église, mais de la tradition secrète de l'Église spirituelle gnostique, bizarrement fondée sur les enseignements de la vie glorieuse du Sauveur. C'est la doctrine de Jésus, étrangère aux évangiles canoniques, qui décide de l'exégèse de ces derniers.

Ainsi envisagée, la vie publique du Sauveur, à la merci d'une tradition cachée, secrètement gardée et définie, vaut ce que valent les principes exégétiques de cette tradition. On ne saurait imaginer une plus grande liberté. Les familles hétérodoxes en ont abondamment témoigné. Les valentiniens, plus chrétiens que les autres, ont été aussi les plus prudents; mais ils n'ont pas pour autant dissimulé, dans leur exégèse du message de Jésus, la dette contractée dès le début à l'égard des axiomes de la philosophie et de l'hellénisme» (p. 1031).

– Una nota digna de tener en cuenta, sin embargo, es la atención prestada a los *prosartémata* (apéndices) del alma de Basílides y Valentín y la filosofía de Numenio de Apamea: «Ce fragment nous intéresse ici moins pour ce qu'il dit que pour ce qu'il sous-entend. Sans mentionner les possédés de l'Évangile ni la manière dont Jésus les guérit, il les décrit. Leur intérieur –qu'on l'appelle *psyché*, coeur ou homme – est habité par des esprits malins turbulents, impurs, qui, non contentes de l'occuper, s'y accrochent comme des sangsues, en guise d'appendices. Ils vont parfois jusqu'à s'infiltrer, par le baptême d'eau, dans le coeur du possédé, et s'y agripper comme des parasites difficiles à éliminer. Esprits impurs, mélange de *pneuma* et de matière, ils rendent matériel celui qui les accueille. Ce n'est que par des prières et des jeûnes, comme l'avait fait le Sauveur avant son baptême, qu'on les empêche d'entrer et de s'installer définitivement en nous» (p. 1075)²⁴.

– El mundo cambia figura y forma y también lo no manifiesto: «Jésus a dit: "Ce ciel passera (*parágein*), et celui qui est au-dessus de lui passera (*parágei*), et les morts ne sont plus vivants, et les vivants ne mourront plus"»²⁵.

– Lo Bueno y lo Justo están unidos en Dios (San Ireneo y Platón): «De même que la sagesse implique en Dieu la justice, ainsi la justice implique en Dieu la miséricorde, la mansuétude, la patience et la bonté. L'évêque de Lyon se réfère à Platon pour affirmer l'identité du Dieu Juste avec le Dieu Bon. Les gnostiques refusent tous les deux thèses elles sont de hyliques et psychics»²⁶.

– Referencias a los diferentes tipos de Jerusalén y la condena final del tiempo como una depreciación del tiempo histórico visible por oposición a la metafísica de la historia gnóstica²⁷.

– Conclusion. Considero que en las entrelíneas sobre la antropología gnóstica/*homo=spiritus*, y su complejidad, se funda la posibilidad de apertura de la concepción gnóstica como filosofía cristiana. Escribe A. Orbe: «L’anthropologie gnostique était plus compliquée. En dernière analyse, elle se réduisait à l’*homo=spiritus*, appelé en raison de sa nature à la vision du Dieu Esprit par l’intermédiaire du Fils fait homme (sensible). Yahvé, un dieu de seconde catégorie accessible même aux hommes psychiques, a accompli sa mission, comme le Démonstrateur de l’univers sensible, au bénéfice des hommes “spirituels” dispersés sur la terre et destinés à la vision du Dieu le Père»²⁸. La antropología, por consiguiente, es el centro y el eje de la concepción gnóstica, por esto como un tipo de filosofía entre las filosofías mesoplatónicas – se podría decir–; y de este punto dependen las doctrinas sobre la soteriología (la gnosis y el Hombre celeste), el mundo (la caída y el rechazo cosmológico), el tiempo y la historia ocultos, la concepción supraceleste (Pleroma, Iglesia anterior a los eones, tríada divina, y *Theós ágnostos/apókryphon*), tradición sabia y rituales arcanos que se le acoplan. La filosofía gnóstica, primera conformación de la filosofía cristiana como una teosofía (sabiduría de lo Divino) antes que simple filosofía mundana (“amor a la sabiduría”) podía de esta manera rivalizar y hasta superar a los otros sistemas filosóficos del mundo helenístico.

-- Por esta finalidad concreta y para distinguir los campos, el P. Orbe tiene necesidad de completar la antropología y dar el sentido completo de este libro: Dios-Hombre; Intelecto-Hombre; Hombre-Humano: «Ce sont là trois manières de simplifier dans l’*Anthrôpos* l’économie divine du salut: dans l’*Anthrôpos*=Dieu, dans l’*Anthrôpos*=Intellect (=Âme) et dans l’*Anthrôpos*=*Plasma*. Elles correspondent aux trois conceptions de l’homme véritable: physiquement divin pour les gnostiques, rationnel pour les Alexandrins et *plasma* terrestre pour saint Irénée. Ainsi structurée, l’anthropologie s’oriente facilement vers la “théologie” chez les gnostiques, vers le monde intellectuel (des hommes essentiels) commun à la future angéologie et à l’anthropologie sensible chez les Ecclésiastiques alexandrins, vers la “sarcologie” ou économie de la chair humaine chez Irénée»²⁹.

II Parte

No obstante lo expresado que no oculta un contenido paradójico por parte de Orbe, basta con leer dos testimonios del autor redactados en contextos seleccionados de investigación estricta, para confirmar según él mismo el cultivo de la filosofía cristiana por los gnósticos con anterioridad a los eclesiásticos:

1º «En el trato de la Escritura chocaron fuertemente con los eclesiásticos. Leían la palabra de Dios, sin sacrificar axiomas de filosofía pagana. De donde el problema ¿Qué predomina en los valentinianos: la Escritura (resp. la exégesis bíblica) o la filosofía?... Requiérese la prioridad lógica ...Los valentinianos comprendieron que la Escritura abría amplio margen de confianza para situar sobre el mundo sensible otro y quizás otros (noéticos, espirituales), con arreglo al sistema geocéntrico admitido por el helenismo y aplicado generosamente por los judíos a su apocalíptica...Falta saber si al optar por un esquema –con espacio para el Pleroma, la Ogdóada, la hebdómada–, lo ofrecían como dato discutible o de revelación...Lo primero sería filosófico, lo segundo como revelación, y optaban por lo segundo....Hay que saber leer las Escrituras, los gnósticos lo hacen como hijos naturales de Dios, con rigurosa disciplina de interpretación....según la tradición secreta apostólica... *Carta a Flora* “Cuando te hayas hecho digna de la *tradición* apostólica, la cual también nosotros la recibimos por vía de *sucesión*...”»³⁰.

2º «Como quiera, es significativo que los primeros creadores de la teología trinitaria, los valentinianos, hayan dejado sentir...su doctrina de la libertad divina en la procesión del Unigénito (752)...Los valentinianos tuvieron ya a mediados del siglo II un empeño serio por adentrarse en la procesión del Logos, desde su primera existencia como Unigénito en el seno paterno hasta su nacimiento perfecto (*extra sinum Dei*). Para ello interesaron una psicología finísima, cuyo contenido rebasa las categorías de la Gnosis pagana...Los valentinianos se vieron precisados a armonizar lo intelectual con lo volitivo...Los grandes errores valentinianos y aun gnósticos hay que buscarlos en la antropología y el orden moral...En la esfera superior de la Divinidad....merecen particular consideración...La estructura gradual descendente...cinco anillos basilidianos, década, dodécada, valentinianos, obedecía a prejuicios paganos sobre la transcendencia y unicidad personal de Dios y la misión intermediaria del Logos (=Hermes)»³¹.

En esta misma sede hemos podido avanzar retrospectivamente en relación con las nociones de la divinidad unitrina – distinta y una -- y su proyección sobre la concepción de la persona poniendo el acento en la nota de la naturaleza de relación o principio de reciprocidad a diferencia del concepto boeciano de la “*naturae rationalis individua substantia*”³², asimismo hemos abordado últimamente el carácter de la iniciativa o libertad propia del Dios cristiano, un tema que el P. Orbe ha expuesto perfiladamente en contraste con las teologías de los griegos³³.

. Frente a la indecisión del maestro jesuita al interpretar el *Tratado Tripartito* influido por la definición anquilosada de “persona” proveniente de la teología latina, nos parece oportuno recordar la concepción renovada de su Santidad Benedicto XVI: «La fe cristiana

profesa que Dios...es persona...La profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad, lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prósopon* significa “respecto”; la partícula *pros* significa “a”, “hacia”, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: “resonar a través de”, donde la partícula *per* (= a, hacia), indica relación, pero esta vez como comunicabilidad. En otros términos: si lo absoluto es persona, no es lo singular absoluto. Por tanto, el concepto de persona trasciende necesariamente lo singular. Afirmar que Dios es persona a modo de triple personalidad destruye el concepto simplista y antropomórfico de persona. Implícitamente nos dice que la personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre; por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre como símil insuficiente la personalidad de Dios»³⁴.

Es posible, por lo tanto, ofrecer nuevos planteamientos acerca del futuro de la investigación de los orígenes y la vigencia de la filosofía y metafísica cristianas arcaicas teniendo en cuenta los acontecimientos actuales en vínculo con la historia del episcopado y el papado cuyo curso sinuoso ha gravitado poderosamente en esta historia.

Dos hechos aparentemente sorprendidos han dado un giro a esta crónica opaca: la insólita renuncia en pleno ejercicio del pontificado de Benedicto XVI³⁵ y la elevación reciente a la sede pontificia de un papa iberoamericano, Francisco, el cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio.

Pero es necesario tener en cuenta para ensayar un planteamiento a fondo que la primera iglesia de los cristianos no es romana, sino jerosolimitana, y que, por tanto, la Iglesia de Jerusalén que tiene a su frente a Santiago el Justo, no es “católica, apostólica y romana”, sino “ecuménica, davídica y jerosolimitana”. Lo registraba Pablo de Tarso en a los Gálatas 1, 16-19: «Luego de allí (Damasco) a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor». «Luego al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén ...Y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos» (2,1 y 9). Estos testimonios son anteriores al año 52 fecha de redacción de la Epístola.

Santiago es cabeza principal de la Iglesia judeocristiana de Jerusalén, desde aquí hay dispersión de discípulos itinerantes hacia Galilea, y sobre todo salida de los grupos que van

a fundar iglesias domésticas en Antioquia, Éfeso y Roma. La iniciativa organizada de la misión judeocristiana es básica y coincide con las excursiones de las misiones itinerantes de carácter profético y carismático (reflejos en *Didakhé*, *Ascensión de Isaías* y *Pastor de Hermas*). El éxodo de los apóstoles Pedro y Juan es requerido por los conflictos con las autoridades judías y definitivamente por el ajusticiamiento del apóstol Santiago el Mayor, el hermano de Juan (*circ.* 41-42). Avanzando la década de los 50 va decreciendo la fiebre proselitista judeocristiana ante el equilibrio impuesto por la fundaciones sedentarias de las iglesias domésticas locales en Antioquia de Siria, la necesidad de veedores-custodios (*episcopos-poimén*) de los grupos locales prospera orgánicamente ante las sinagogas y la figura del apóstol Pedro crece con natural progreso y el apoyo de los seguidores de Pablo. La ideología de la herencia davídica en relación con la familia de Jesús persiste en Palestina, pero la comunidad antioqueña libre de la tutela judaizante de Santiago, se va transformando en la doctrina de la sucesión apostólica. Con superior fuerza el fenómeno se afirma cuando Santiago es ejecutado (año 64) y los judeocristianos abandonan Jerusalén con el éxodo a Pella (Transjordania) desde donde retornarán siempre guiados por el primo de Jesús, Simón de Cleofás³⁶. La autoridad y doctrina exclusivas que encierra la ideología del primado de Pedro de Mt 16,16-20 –sin paralelos plenos en Mc y Lc– en relación con Simón-Cefas –“Pedro-piedra”– que transmite la comunidad de Mt se afirma en estas circunstancias y la difunde con sesgo histórico el discípulo de Pablo, Lucas –Hcho 10, 9-48; 15,7-11–. Los pormenores de la sucesión legítima de la familia de Jesús el Nazareno son desconocidas de las fuentes del N.T. y sus intérpretes, pero no del heresiólogo palestinese Hegesipo, como lo registra Eusebio de Cesarea³⁷. Abierto el hiato Antioquía-Jerusalén, e imponiéndose la ideología de la apostolicidad sobre la de la herencia mesiánica, la manera de justificarla es fundamentalmente pneumática y esta interpretación es inseparable de los acontecimientos históricos. Se inician de inmediato dos caminos: el de los carismáticos gnósticos que estriban su inspiración en las fuentes ocultas del Espíritu operando en la transmisión ininterrumpida de las doctrinas secretas –esto explica la cantidad de fuentes gnósticas originales que reclaman su origen en Santiago, así como la admisión general del origen de la enseñanza cristiana en Santiago, Pedro, Juan y Pablo presente en la tradición de la Iglesia de Alejandría–³⁸ y la postura eclesiástica de origen primeramente “asiático” o antioqueno de la tradición (*parádoxis*) apostólica justificada su legitimidad en la sucesión (*diadokhē*) episcopal y en el canon establecido por esta misma Iglesia episcopal..

La línea Antioquia-Roma se afirmará con el reconocimiento del obispado monárquico como supervisor general de los obispos sufragáneos de las iglesias domésticas en Antioquia por parte del obispo Evodio e Ignacio de Antioquia en contraposición con representantes del docetismo gnóstico y se fortalecerá con el reconocimiento del presbítero Clemente en su

Carta a los corintios (año 96) del carácter de “columnas” de los apóstoles Pedro y Pablo como fundadores de la Iglesia de Roma. Ireneo de Lión (180) vinculándose a Policarpo de Esmirna, será especialmente cuidadoso en el establecimiento de la línea de sucesión de los obispos de Roma –Pedro-Lino-Anencleros-Clemente-Evaristo en contraposición a la sucesión ficticia de los heresiarcas con sus respectivas escuelas. De Justino Mártir tomará la segunda interpretación basándose en su *Tratado contra todas las herejías*, y la organización de las escuelas filosóficas; pero de Hegesipo la conformación de su lista de obispos, combinando la sucesión de las escuelas filosóficas que conservan la verdad de la enseñanza con la sucesión de los sumos sacerdotes del judaísmo, que mantienen la autoridad y son garantía de la ortodoxia³⁹.

San Ireneo tratará de imponer su punto de vista ortocrático y ortodoxo asimismo en Alejandría⁴⁰, pero el personaje más influyente en esta geografía será Julio Africano el que tomando elementos de Hegesipo, tratará en su *Cronografía* de formar listas de obispos que beneficien al obispo Demetrio frente a Orígenes y el control de las sucesiones de maestros de la Escuela Catequética por la *diadokhé* de obispos⁴¹. La misma tarea frente a las doctrinas apocalípticas, los intérpretes a ellas adherentes y la adhesión a la cultura griega de los obispos Silvestre y Ceferino cumplirá el anónimo autor de la *Refutación contra todas las herejías* como aliado del pretendiente Hipólito de Roma⁴².

Eusebio de Cesarea retomará este conjunto de informaciones en dos oportunidades, en primer lugar en su *Cronología* que escribe inmediatamente después del Edicto de Milán, en el 314, y que utiliza datos reunidos en su *Cronografía* por Julio Africano e Hipólito de Roma en su *Crónica*. Ofrece cuatro sucesiones de Obispos de Jerusalén, Antioquia, Alejandría y Roma y su fin apologético será mostrar que la religión judía de la que el cristianismo es la continuación es más antigua que cualquier otra. También siguiendo la *Historia de la Filosofía* de Porfirio la trata de superar por una producción más verosímil y así desacreditar su ataque a los cristianos (*Contra cristianos*). La base de esta transmisión es la sucesión de los obispos sucesores de los apóstoles, que reeditan la sucesión de los sumos sacerdotes judíos siguiendo a Josefo, pero partiendo de Jesús, el sumo sacerdote que ascendió a los cielos. En las sucesivas ediciones de la *Historia eclesiástica* el Obispo de Cesarea retoma estos elementos y los perfecciona. Es cuidadoso en prestar atención a las listas académicas de maestros que conocen la Escritura y la exponen filosóficamente haciendo uso de la alegoría: Marcos, el intérprete de Pedro, Panteno, Clemente, Orígenes, Heraclas y Dionisio. Doctrinalmente conservan la tradición cristiana y la transmiten. Para las sucesiones de filósofos herejes retorna hasta Palestina tomando materiales de Hegesipo. Parte de las siete sectas filosóficas (*hairéseis*) judías, desde las que llegaron doctrinas tóxicas al cristianismo

a partir de Tibutis y Simón, rastreando desde ellos las enseñanzas nocivas. Paralelamente con éstos presenta las sectas pseudoproféticas, comenzando por los montanistas.

Eusebio, por otra parte, en un alarde de rigor, toma el modelo de las *Antigüedades judías* de Josefo sobre la sucesión de los sumos sacerdotes judíos y lo aplica a las sucesiones episcopales. Los obispos son los líderes que conservan la identidad del pueblo cristiano y de este modo cuidan la rectitud de la investigación filosófica .

En resumen. En Ignacio de Antioquia y la I de Clemente los obispos monárquicos custodian el orden de los presbíteros y los supervisores de las iglesias domésticas. La sucesión episcopal es garantía del orden más abarcativo. En el siglo segundo Hegesipo e Ireneo conforman listas de sucesiones episcopales para distinguir y garantizar las sucesiones auténticas de las falsas y el control del orden eclesiástico y doctrinal frente a los gnósticos. En el siglo tercero Julio Africano e Hipólito romano emplean las listas de obispos para afirmar la autoridad episcopal frente a otros líderes eclesiásticos que pretenden ocupar cargos que son respetables al pertenecer al “nuevo Israel” como las sucesiones de los sumos sacerdotes del judaísmo. Esa autoridad ni se debe contaminar ni permitir la aceptación de errores doctrinales de naturaleza filosófica. En la segunda década del siglo IV, Eusebio de Cesarea en un primer momento afirma la superioridad de la Iglesia cristiana frente a la rivalidad de la cultura griega bajo la forma de la filosofía neoplatónica. Posteriormente presenta en la *Historia eclesiástica* de manera completa una doble sucesión episcopal y de filosofía religiosa para confrontar con un mundo cultural más amplio con pruebas visibles de continuidad y coherencia.

Esta doble escala de la tradición alejandrina, bajo la continuidad académica y episcopal, presenta una superior flexibilidad que la tradición antioquena-romana. Ésta es académico-catequética, mientras que la otra ha procurado ser episcopal-investigativa. “La filosofía sirva de la teología”, tiene su origen en la escuela de Alejandría, siendo fiel a Filón y al pitagorismo: “el amor al saber es siervo de la Sabiduría”. Este cuadro comparativo exige que la cuarta pata de la mesa no sea dejada en la oscuridad, sino traerla a la luz: la original y originante Iglesia de Jerusalén.

NOTAS

1. «L'erreur et la vérité coïncident avant le *bivium*», p. 43. «Le terme “dogme” ne signifiait pas grand-chose à l'époque, encore sans préjugés, de leur première apparition parmi les

divers courants chrétiens. Un même thème, avant sa version formulée par les ébionites, les monarchiens, les gnostiques et les Ecclésiastiques de diverses tendances (platonicienne, asiatique), ne peut ni ne doit être présenté comme un dogme, mais plutôt et surtout comme une question ouverte. Les hérésiologues anciens traitaient les hérétiques comme tels, avec très peu de sympathie pour leurs doctrines. Ils se plaisaient à souligner les erreurs, voire à les multiplier. Par ma part, je me efforce des sympathiser avec tous, notamment avec ces sectaires devenu des véritables maîtres de théologie par la finesse de leur exégèse et la puissance de leur systématique», p. 44.

2. Ver la definción de filosofía de Justino Mártir: «Es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad, y la recompensa de esta ciencia y de esta sabiduría es la felicidad». Por otro lado esta ciencia del ser real él la aplica al conocimiento de Dios. Cfr F. García Bazán, «Les origines de la philosophie chrétienne et les gnostiques», L. Painchaud et P.-H. Poirier, *Colloque International «L'Évangile selon Thomas et les Textes de Nag Hammadi»*, Québec, 29-31 mai 2003, Les Presses de L'Université Laval-Éditions Peeters, Québec/Louvain-Paris, 2007, 131-155, p. 145.

3. Sobre el tema de lo público y lo privado, se expresa un poco antes: «Les uns et les autres revendiquaient les Écritures. Á la tradition privée, secrète, des gnostiques, les hommes d'Église opposaient la tradition publique. Théologiens les uns comme les autres, ils combattaient sur le même terrain avec un même instinct doctrinal», p. 41.

4. No los gnósticos y sin embargo, «une bonne partie de l'angelologie –païenne et hébraïque– vient combler le gouffre entre l'Inconnu et le monde», p. 53. Así en la tradición de los rabinos sobre el Dios de los hebreos y sus poderes, los siete espíritus según la Shema (Dt 6,4s) e Is 11,2), pp. 55s.

5. «A la différence des païens, les Ecclésiastiques s'intéressent á la connaissance révélée que seules les Écritures peuvent rendre accessible. Très méfiants à l'égard des écoles de philosophie ils se tournent vers la parole de Dieu. Ils diffèrent des Hébreux par leurs recours, *aussi*, aux écrits du Nouveau Testament comme source de révélation...Ils diffèrent des gnostiques: a) dans l'affirmation de l'unité du genre humain, face aux trois espèces (hylique, psychique, pneumatique): il est consequence du simile a simili ; b) dans l'acceptation de la tradition des Apôtres comme norme d'interprétation des Écritures: *publique* et uniforme dans toutes les Églises, face à la tradition *privée* et multifome invoquée par les familles gnostiques», p. 75. La práctica del arcano, es consecuencia de la concepción de lo *apocryphon*/Dios oculto. Ver F. García Bazán, «Disciplina arcani y apocricidad», en *Anuario EPIMELEIA, Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones* I/1 y2 (2010-2011), 7-31.

6. Ver también *Estudios valentinianos* I/1, pp. 3-13 (*theós ágnostos*); *viae oppositionis, eminentiae, analogiae*, pp. 14-37; (*lumen super lumines*), 38-57, el silencio del Abismo, pp. 58ss. Sigue Orbe: «Tertullien écrit: “Avant tout commencement, Dieu existait seul; il était à lui-même son univers, son espace et la totalité des êtres. Il était seul, parce qu’il n’y avait rien en dehors de lui. Mais, dans un certain sens, on pourrait dire qu’il n’était pas tout à fait seul, car il avait avec lui ce qui était en lui depuis toujours: sa Raison. En effet, Dieu est rationnel puisque la Raison était en lui auparavant; c’est pourquoi tout émane de lui. Or, cette Raison n’est pas autre chose que sa Sagesse”», *Contre Praxéas* 5,2, p. 84.

7. “[Les valentiniens] admettent, eux aussi, comme principe de tout, une Monade inengendrée, incorruptible, incompréhensible, inconcevable, féconde, ayant donné naissance à toutes choses. Cette Monade, ils l’appellent ‘Père’. Il y a cependant une différence importante entre eux. Les uns, pour sauvegarder dans toute sa pureté la doctrine pythagoricienne de Valentin, estiment que le Père est seul, sans femme ni conjoint. Les autres, jugeant impossible que des choses puissent naître d’un seul être masculin, se croient obligés d’associer au Père de l’univers, afin qu’il devienne Père, un conjoint, la Sigê”. (Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies* VI, 29, 2-3).

8. Sin embargo en el «*Traité tripartite* (NHC I, 5, 40ss) le Fils serait aussi éternel que Dieu... Nous sommes bien loin de la sobriété de Ptolomé et d’autres valentiniens; bien loin de leur précision et de leur clarté. D’une part, la distinction entre ce qui est strictement “éternel” et ce qui est “depuis le commencement” demeure floue. L’éternité concernerait le Père, le Fils et l’Église (!). On ignore si l’existence accordée au Fils et à l’Église “dans une non-génération” est d’ordre *intentionnel*, comme simple objet d’intellection, ou d’ordre *causal*, comme dans *le Père*, à titre d’origine commune au Fils et à son Église. D’autre part, un modalisme étrange apparaît ici: le Père qui s’engendre lui-même. “A l’égal du Père qui est Un, unique, et qui s’est révélé comme père de Lui-même, ainsi le Fils se trouva comme frère pour lui-même dans la non-génération et l’absence de commencement...” (*ibid.*, 57, 40 s.; p.131). Ce modalisme s’étend, semble-t-il, à l’Église, soeur (?) du Fils. Le texte est trop obscur pour pouvoir en déduire quelque chose de fiable. On a l’impression que l’auteur, sous l’influence du néoplatonisme, se sent obligé de sacrifier sur l’autel de la philosophie le message de la distinction positive, gratuite, entre le Dieu inconnu et le Fils connaissable, fondement de la médiation. Au lieu de cela, il insiste, en les identifiant de manière curieuse, sur l’existence du Fils (innefable) dans le Père (innefable), du Fils (invisible, incompréhensible et inconcevable) dans le Père (inconcevable). En conclusion, on peut dire que le *Traité tripartite* détonne dans le chœur des écrits (et des notions) typiquement valentiniens. S’y référer pour mettre en cause la doctrine commune aux grands gnostiques et même aux Ecclésiastiques, ce serait lui donner une importance excessive. Son auteur, peu

ami de l'Écriture, oublie les meilleurs éléments de la tradition valentinienne. De toute évidence, il ne s'est pas posé sérieusement le problème de la médiation inhérente au Fils et il semble prêt à transformer le champ rigoureusement positif de la théologie en celui, nécessaire, de la philosophie, sacrifiant ainsi le message de l'Évangile aux postulats de l'hellénisme ou du néo-platonisme ambiant» (pp. 115-116]. Ver, no obstante, antes «Gli Apocriphi cristiani a Nag Hammadi» (1983), p. 105: «Piuttosto sarei incline ad assegnarlo [il TrTrip] ad un epigono valentiniano, contemporaneo di Plotino, deciso a darsi un'autorità dinanzi alla filosofia imperante, con reminiscenze delle proprie Enneadi». Cfr. *asimismo II Cristo I*, (1985, igual 1990), p. 129 et nn. pp. 410-411. Y nuestra versión en español, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I* (1997) Int., pp. 123-146. Antes *Estudios valentinos I/1* (1958), pp. 67-68 (positivas); pp. 186-194 (no es firme: “La correlativité existentielle *ante tempus* n'est pas éternité”).

9. «À la lumière de l'Évangile des Égyptiens, la triade mentionnée à maintes reprises par ApocrJn prend tout son sens. “Je suis le Père, je suis la Mère, je suis le Fils.” Telle est la définition que le Sauveur donne de lui-même à Jean, dans l'apocryphe de celui-ci. “Quant à moi, je rend gloire à toi [= le Père] et à l'autogénés [= le Fils] par l'Éon [= la Mère]; à tous les trois: *le Père, la Mère et le Fils*, la *dynamis* parfaite.” Il fait allusion au même Esprit, substance de Dieu, sous ses trois aspects –*actif*, dans le Père; *virginal* et passif, dans la Mère *Barbelo*; *fruit* de tous deux, dans le Fils – résumés dans la divinité du Sauveur, médiateur entre le Dieu inconnu et les hommes. La *Protennoia trimorphe* de Nag Hammadi évoque ce même thème. Les trois formes de *Protennoia* indiquent, semble-t-il ses trois aspects. Pensée, Voix et Parole...», pp. 126-127. Ver también *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, (1999), Int., pp. 101-107.

10.«La réduction à une triade, comme schéma général, plutôt qu'à une dyade ou à une tétrade, est imposée par le parallélisme entre telles et telles familles gnostiques, et surtout par le contenu; jamais par des préjugés trinitaires....Outre la triade Père-Mère-Fils, on aurait pu présenter comme schéma général la triade *Père-Dynamis-Noûs*, plus proche d'une mentalité philosophique et païenne, ou encore *Père-Ennoia-Noûs*, dans le cadre d'une idéologie gnostico-chrétienne. Un exemple de manipulation du vocabulaire de l'Écriture est celui du prologue de saint Jean par Ptolémée. Celui-ci reprend avec scrupuleuse fidélité les termes de Jean et conclut: “C'est ainsi que Jean a parlé de la première Ogdoade, Mère de tous les éons: il a nommé le *Père* et la *Grâce*, le *Monogène* et la *Verité*, le *Logos* et la *Vie*, l'*Homme* et l'*Église*”. Il aurait pu ajouter *Principium* (= *Monogénén*). Il omet deux termes – *Ennoia* (= *Gratiam*) et *Noûs* (= *Monogénés*)-, sans fondement dans le prologue de saint Jean, qui fournissent la clé des mots proprement johanniques. Les valentiniens mettent les termes de saint Jean au service du processus (philosophique) du *Noûs*, en assimilant, sans

plus, des schémas philosophiques à leur théologie chrétienne. Il leur suffit pour cela de remplacer le *Monogènes* (Jn 1,18) par le *Noûs*. La médiation du Fils unique englobe, en grande partie des éléments de l'hellénisme. Les gnostiques n'ont jamais voulu réinventer les Écritures. Même dans leurs écrits apocryphes, ils s'en tenaient aux textes traditionnels de l'Ancien et du Nouveau Testament sans chercher à les remplacer. Ils ne faisaient que présenter sous une forme mythique (qui leur était accessible) les données de la Révélation. Imprégnés d'hellenisme, ils orientaient tout naturellement leur exégèse vers les courants de pensée alors en vogue et, autant que possible, ils mettaient en valeur –par analogie avec la *psyché* humaine- les modes ou degrés de la révélation allant de l'intérieur vers l'extérieur: *Deus-Ennoia-Noûs-Logos*. Ils justifiaient ainsi l'apparition du *Logos*, auxiliaire de Dieu et distinct de Lui. comme fruit d'un *Verbe mental*. En même temps, ils préparaient le parcours en sens inverse –pour le problème du salut- de l'homme appelé à la Vision (Gnose ou pleine intellection) de Dieu» pp. 132-133, 134 y 136. Ver nuestras notas en *Oráculos Caldeos* (1991), Int. pp. 32-34 et 41-42 sobre A. Orbe.

11. El número como cálculo, san Ireneo, y aritmológicamente, según los gnósticos, pp. 152-153.

12. «Nous cherchions la doctrine trinitaire de Ptolémée et voici que nous tombons sur une *Quaternatio*, réductible à la dualité *Dieu (Père)/Intellect* (=Monogène). Nous n'avons pas encore *Père/Fils* (=engendré), mais seulement *Dieu/Monogène* (=conçu, non engendré). Entre l'apparition de l'*Intellect* et sa "génération" proprement dite, en dehors du sein de Dieu, il y aura –même avant la fondation du monde – la préhistoire, c'est-à-dire: a) comme "éons" du Plérôme, paradigme (divin) des trente années de vie cachée du Sauveur, le développement progressif des perfections du Monogène –orientées vers le bas- qui seront au nombre de trente; b) le drame du dernier éon, *Sophia*, auquel se joignent solidairement les autres éons; c) le Salut du Plérôme, avec l'Illumination (salvatrice) des éons par l'Intellect; d) la réaction des éons illuminés se traduisant par la "génération" proprement dite du Sauveur. Nous appelons "préhistoire" la phase comprise entre la formation du Plérôme, avec ses 30 éons, et la "génération" du Sauveur, synthèse du Plérôme illuminé; ou, en termes plus simples, entre la *conception* du Monogène *in sinu Dei* et sa génération comme Fils (proprement dit) *extra sinum Dei*. Les étapes de cette préhistoire revêtent une importance exceptionnelle. Le Monogène le constitua en fonction des desseins pour lesquels il avait été personnellement conçu. "Médiateur" entre Dieu et l'univers (futur), conscient d'être venu pour que l'univers glorifiât Dieu et fût sauvé, il conçut *Logos/Zôê* capable d'engendrer les autres éons *Logos /Zôê* donna d'abord naissance à *Anthrôpos/Ecclesia* et ensuite à dix autres éons. *Anthrôpos/Ecclesia* en engendrera encore douze», pp. 163 y 164], aussi Ptolémée.présente la génération du Verbe "extra sinum Dei" comme, «le fruit d'un hymne

des éons à la louange du Dieu inconnu, en témoignage de gratitude pour le bienfait de leur Illumination (ou Salut, formation gnostique). Déifiés par le Christ dans l'Esprit-Saint et élevés par son pouvoir, à la connaissance parfaite et définitive de Dieu, tous les éons offrent le meilleur d'eux-mêmes au *Bythos*», p. 171.

13. «Il convient donc de laisser à la science de Dieu l'origine mystérieuse et le mode de procession de la matière, comme on le fait par la génération mystérieuse du Verbe. Inconsciemment peut-être, Irénée se fait l'écho de la réserve de Platon au sujet des *daemones*, réserve qui passera plus tard, en termes analogues, à ses commentateurs. Non que toute discussion sur les "démons" soit étrangère à la philosophie –dit Chalcidius (*In Timaeum* 27)-, mais elle dépasse la *Physica* et s'élève à l'*Epoptika* (métaphysique). Chalcidius lui-même parle de l'origine des *daemones*» (p. 255). «La matière informe provient de Dieu (*ex Deo*), de sa Volonté et de sa Puissance. La *substantia materiae* n'était ni le fruit ni l'origine d'une quelconque passion. Pure dès sa première apparition, elle pouvait et même devait le rester particulièrement dans l'homme terrestre; dès sa création, en effet, comme terre vierge, elle avait été appelée à la virginité et à la non-corrption de la substance de Dieu. En marge de ce thème, en soi indépendant, de l'origine du mal (*unde malum?*), celui de l'origine de la *substantia materiae* laisse le champ ouvert à la philosophie. Irénée ne veut pas s'y impliquer. A quoi bon rechercher les principes sur lesquels les sectaires essayaient de fonder leurs spéculations?», p. 257. «Irénée condamne les mythes gnostiques de l'avortement de *Sophia* (*Achamoth, Prounikos*). Il combat aussi l'acharnement des ophites, des séthiens et des valentiniens (ou des masilidiens) à présenter leur thèse pour combler les lacunes de l'Écriture». p. 259.

14. Voir pp. 276-285. «L'évêque de Lyon nous ouvre un horizon très simple, étranger à toute philosophie», p. 285.

15. "Ainsi exégèses plus détaillées dans *L'Hypostase des Archons*" (pp. 383-387] y "chez l'*Évangile selon Philippe* avec la double substance virginal" (pp.399-401).

16. «Les valentiniens apportent des données indirectes et très obscures à l'interprétation du sommeil d'Adam. Par exemple:.. "Et après sa résurrection, insufflant son Esprit dans les Apôtres, de son souffle il chassait le limon comme cendre et le séparait, tandis qu'il enflammait l'étincelle et la vivifiait"», p. 433; «Le sommeil d'Adam survient dans le Paradis. Mais au lieu d'être témoins de l'origine de la femme, nous le sommes de l'insertion en Adam endormi d'une semence qu'il ne possédait pas, de l'insertion pour ainsi dire d'une étincelle divine, invisible. Le Demiurge n'est pas mentionné non plus. À sa place nous voyons apparaître, comme metteur en scène, le *Logos* (=le Sauveur). A partir du *cliché* (de Gn 2, 20-24) relatif au Demiurge, les valentiniens construisent, à un niveau supérieur, un

autre drame autour des éléments spirituels que le Créateur servait sans le savoir. Ce n'est pas une nouveauté. Les valentiniens, en effet, respectent la lettre de la Genèse en lui donnant de la valeur sur le plan archontique; mais par là même et dépassant le niveau archontique, ils découvrent la dimension ultime, spirituelle de cette scène», p. 434.

17. a) «La divinité suprême (*Summitas*) et, plus concrètement celle du Fils comme influence directement orientée vers la Gnose. Les passages (versets, expressions...) inspirés par la *Summitas*, à la différence de ceux dont l'inspiration vient de la *Medietas* ("l'Intermédiaire"), portent le sceau de l'Esprit (masculin) commun au Père et au Monogène. Ils proviennent du Fils, déjà en possession de la Gnose, et ne sont donc compris que par les gnostiques. Ces passages ne devaient pas être nombreux. Il est intéressant d'en donner quelques exemples. Une bonne partie de la Genèse –notamment des trois premiers chapitres– révèle, par une multitude d'éléments, cette inspiration. Personne d'étranger au Plérôme n'aurait pu inspirer de tels éléments pour les appliquer aux deux Tétrades et aux trente éons. Outre l'influence prédominante du *pneuma* démiurgique, Moïse avait reçu celle du Fils venu du sein du Père, ce Fils qui révélait les mystères du Plérôme. Moïse avait également reçu cette inspiration pour parler de la dimension masculine (spirituelle) des composantes de l'Homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu le Père, c'est-à-dire pour les exposants des nombres Quatre, Huit, Dix, Douze, Trente. En plus de Moïse, quelques versets d'Isaïe, d'Osée et de Daniel témoignent d'une très haute inspiration venue de la *Summitas* divine».

b) "L'Intermédiaire" (*Medietas*) ou Ogdoade, deuxième source d'inspiration. C'est la région de *Sophia* (=Esprit maternel), l'Esprit-Saint (personnel, féminin). À la différence des prophéties inspirées par l'Esprit masculin, commun au Père et au Fils, celles de la *Medietas* (ou de l'Esprit féminin, propre à *Sophia*) révèlent une inspiration plus humble» p.644 (inclus n.2) et p.645 (inclus le reste de la n.2 de la page antérieure). Irénée, *Adv.haer.* I, 18, 1, 4s. «Mais il nous faut aussi indiquer, pour pouvoir les [les valentiniens] réfuter ultérieurement, toutes les déformations qu'ils font subir aux oracles des prophètes. Moïse, disent-ils, en commençant le récit de l'oeuvre de création, montre d'emblée, dès le début, la Mère de toutes choses (=première Tétrade), lorsqu'il dit (Gn 1,1): "Au commencement Dieu fit le ciel et la terre". En nommant ces quatre choses, à savoir Dieu, le commencement, le ciel et la terre, Moïse a représenté, disent-ils leur Tétrade. Et il a indiqué son caractère invisible et caché par les mots (Gn 1,2): "Or la terre était invisible et non encore organisée." La seconde Tétrade, rejeton de la première, Moïse l'a exprimée, à les en croire, en nommant l'abîme, les ténèbres, les eaux contenues en ceux-ci, l'Esprit qui était porté sur les eaux (Gn 1,2). Faisant ensuite mention de la Décade, il a cité la lumière, le jour, la nuit, le firmament, le soir, le matin, la terre sèche, la mer, l'herbe et, en dixième lieu, le bois (voir Gn 1, 3-13): c'est ainsi que, par ces dix noms, il a figurée chez Moïse par là même qu'il a cité

le soleil, la lune les étoiles, les saisons, les années, les monstres marins, les poissons, les serpents, les oiseaux, les quadrupèdes, les animaux sauvages et, en douzième lieu, l'Homme (voir Gn 1, 14-28). Voilà, enseignent-ils, comment l'*Esprit*, par l'entremise de Moïse, a parlé de la Triacontade.» Et Irénée poursuit dans la même ligne”.

Aussi «Celle-ci se faisait sentir, avec les sept esprits psychiques, parmi les sept Archontes. Un même *pneuma*, doté de sept virtualités, animait leurs prophètes respectifs», p. 647.

18. Cfr. *De confusione linguarum* § 184-186 y ver F. García Bazán, J.P. Martín (ed.), *Filón, Obras Completas* (2012), III, p. 70, n.145, juxtaposition (*paráthesis*), mezcla (*míxis*), fusion (*krasis*).

19. «C'est donc la venue du Seigneur qui marque le début du Nouveau Testament...Il n'y a là aucune contradiction. Strictement parlant, le Nouveau Testament a commencé après la mort et la résurrection du Christ, auxquelles s'ajoute grosso modo, comme préliminaire immédiat, la venue du Seigneur dans la chair. Or tous les chrétiens n'étaient pas de cet avis. *Marcion* situe le début de la parousie et de l'activité du Christ, donc du Testament évangélique, l'an 15 de Tibère, lorsque le Sauveur, comme tombé du ciel, descend dans la synagogue de Capharnaüm (voir Lc 3, et 4,31)», p. 770 et «*Les gnostiques* suivaient un autre chemin. Même s'ils distinguaient entre l'économie “psychique” de l'Ancien Testament et l'économie “spirituelle” du Nouveau, assignant à chacune un Dieu, un Christ et un Esprit propres, ils admettaient une certaine continuité entre les deux Testaments, L'Ancien prépare la voie du Nouveau comme l'économie psychique le fait pour l'économie pneumatique. Le Nouveau Testament, caractérisé grosso modo par le message du Sauveur, s'inaugure par l'épiphanie du Sauveur, Fils de Dieu le Père. Cette épiphanie survint, selon certains, lors de l'“humanation” du Verbe du Père dans le sein virginal de Marie et de sa naissance. C'était donc pratiquement la doctrine des Ecclésiastiques. Que les gnostiques aient été ou non opposés à l'incarnation proprement dite, ils ont enseigné l'humanation du Verbe et sa parousie réelle en communion hypostatique (ou *krasis*) avec la nature humaine. Pour d'autres gnostiques, l'épiphanie du Sauveur eut lieu dans le Jourdain, lors du Baptême de l'Esprit (ou du Fils de Dieu) descendu sur Jésus, fils de Joseph et de Marie. Jésus, simple homme, fait partie de l'économie de l'Ancien testament, attestée par la généalogie qui remonte depuis Joseph jusqu'à Adam (selon Lc 3, 23-38). À partir de son baptême dans l'Esprit, Jésus, uni en *krasis* avec le Fils de Dieu, annonce le nouveau Dieu, le nouvel Esprit, le nouveau Salut de l'homme, etc. Logiquement, les *ébonites* inauguraient le Testament évangélique de Jésus, fils selon eux de Joseph et de Marie, par son baptême dans le Jourdain, à partir de son union dans l'Esprit Saint. Deux faits s'imposaient à tous: l'épiphanie *réelle* du Sauveur (le Christ) parmi les hommes et sa manifestation *visible*.

Dans l'absolu, on pouvait très bien les distinguer. C'est ce qui firent les Ecclesiastiques et bon nombre d'hétérodoxes, en attribuant à l'humanation dans le sein de Marie l'épiphanie *réelle* du Fils de Dieu et au baptême dans l'Esprit la manifestation *visible* du Sauveur. À l'Incarnation vient s'ajouter le moment du baptême dans l'Esprit. Ce baptême habilite Jésus à remplir sa mission doctrinale et salvatrice. C'est également un préalable indispensable à la médiation salvatrice du Fils de Dieu», pp. 771-772.

20.«Remarquer aussi l'application philosophique de la doctrine de Posidonius d'Apamée sur Dieu comme Éspirit intelligent à l'incarnation du Verbe selon les monarchiens: «À en croire les doxographes, Dieu est pour Posidonius d'Apamée, “un Esprit intelligent et igné, sans forme, mais qui se change en ce qu'il veut et s'assimile à toutes choses”. Praxéas avait-il une connaissance directe du texte de Posidonius? L'idée était certainement dans l'air du temps et figure chez l'auteur de la *Predication de Pierre*. L'Esprit de Dieu est capable de se faire le corps qu'il veut: “Dieu est d'autant plus capable de se charger lui-même en ce qu'il veut”. Posidonius aurait fourni à Praxéas une base aussi solide que simple pour justifier le passage du *Pneuma* informe du Dieu éternel au Fils Verbe –ou *pneuma* formé-, auteur de la création temporelle. L'axiome de Posidonius prêtait à de nombreuses applications, en particulier à l'Incarnation. L'Esprit de Dieu pouvait agir sur la Vierge pour se constituer également Fils de l'homme. Le texte de Luc (Lc 1,35) permettait une telle exégèse. Les lignes suivantes de Tertullien sont à cet égard déterminantes (*Contre Praxéas* 26, 2-3)», pp. 779-780.

21. «À cet égard l'*Évangile selon Philippe* est intéressant», «Sur la signification de *Nazaréen*, ce même *Évangile* déclare: “Les apôtres qui étaient avant nous [l'] appelaient ainsi: *Jésus, le Nazaréen, Messie*, c'est-à-dire Jésus le Nazaréen, le Christ. Le dernier nom est ‘le Christ’, le premier est ‘Jésus’, celui du milieu est ‘le Nazaréen’. Messie a deux significations: aussi bien ‘le Christ’ que le ‘limite’. Jésus en hébreu est la Rédemption; *Nazara, la Verité*”, Ces trois noms ne sont pas de même nature. “Jésus” est un nom caché; “le Christ” est un nom manifesté; “le Nazaréen” est ce qui est manifesté de ce qui est caché», pp. 931 y 932. «Le *Nazaréen* signifie “le vrai”, “celui de la Verité”. C'est ce qui a été (et peut être) manifesté de Jésus, dans la mesure où il se rapporte à l'univers créé. Nom caché, Jésus se fit en quelque sorte connaître des hommes. S'il était resté caché en Égypte, sa mission de Rédempteur et Sauveur n'aurait pas été accomplie. Il dut quitter la région du mystère et du silence pour se rendre à Nazareth, région de la Verité afin de révéler la complexe efficacité créatrice à laquelle, en tant que Verbe (et synthèse des trente éons), il était appelé par Dieu. Nazareth se trouve en Galilée, et non en Judée ou en Samarie. Si pour les valentiniens la Samarie symbolise la région de l'erreur et de la matière (ou de la vie éphémère des sens) et la Judée (avec Jérusalem) la région du Plérôme (déjà illuminé), la

Galilée (avec Nazareth) représente le Plérôme avant l'illumination, projeté dans son efficacité multiple vers l'univers créé. C'est un moyen terme entre la Samarie (ténèbres) et la Judée (lumière), à mi-chemin –comme région de la Verité – entre l'Égypte et la Judée. *Le Nazaréen* est donc le vrai, le Verbe caché, origine de la Verité future de l'univers et paradigme du monde sensible», pp. 932-933.

22. «Les principaux gnostiques, en particulier les valentiniens, dédoublèrent le baptême de Jésus en baptême dans le *Plérôma* et dans le *Kenôma*. Le premier –sans sortir de la préhistoire divine- fut le baptême (exemplaire) de la deuxième personne, dans l'Esprit (masculin) de Dieu. Le second, qui eut lieu dans l'histoire, fut le baptême de Jésus dans l'eau et dans l'Esprit. Les deux concernent la personne du Fils: l'un dans ses composantes personnelles comme Verbe créateur, l'autre dans ses composantes physiques humaines. D'après les témoignages qui nous sont parvenus, le baptême exemplaire semble revêtir une grande importance, même pour les naasséniens et les séthiens, mais seuls les valentiniens nous permettent de la préciser avec une totale certitude. Baptême dans le Plérôme: Le Plérôme est la synthèse des perfections constitutives du Fils dans sa médiation créatrice de l'univers. Il se compose de 24 éons, depuis *Logos/Zôê/Anthrôpos/Ecclesia...* jusqu'au dernier, *Sophia*. Tous ont en vue la mission extradivine du Fils et manifestent son efficacité comme origine du monde ou des mondes (rationnels, humains...) du futur univers créé. En raison de leur connotation *ad extra*, aucun des éons du Plérôme n'est proprement divin. Laissés libres d'agir, ils donnent lieu à la "matière informe", commencement du *Kenôma*, sur laquelle devra agir (de manière demiurgique) le Fils, futur créateur de l'univers. Aucun des éons constitutifs du Plérôme ne contemple Dieu. Tous ont besoin de recevoir de Lui son Esprit pour être déifiés et –une fois déifiés- le contempler», pp. 985-986.

23. «Après la passion et la mort de Jésus serait venue la vie cachée, privée, ouverte seulement à l'esprit, vécue par les disciples. Le Messie aurait cessé d'agir comme tel, par des miracles et par une doctrine en paraboles et énigmes. Ce serait la domination absolue de la personne du Sauveur, par un enseignement secret, accessible aux seuls gnostiques dans un climat d'illumination permanente (ou Gnose). On comprend ainsi l'attitude des valentiniens à l'égard des indications sur la vie publique de Jésus dans les quatre évangiles. Il les admettaient toutes, pour les expliquer ensuite à deux niveaux: a) direct, immédiat et littéral, propre au Messie; b) indirect, médiat et gnostique, propre au Sauveur (céleste). Cette explication englobait toutes les actions et tous les discours de Jésus, toutes ses oeuvres et toutes ses paroles, selon leur provenance du Christ psychique, attentif aux hommes psychiques, qui constituaient la majorité, ou du Fils de Dieu le Père, tourné vers les hommes pneumatiques, minoritaires, qui un jour- après leur illumination- les comprendraient. Le Sauveur a enseigné les apôtres [de manière diverse]: d'abord [les

choses matérielles et sensibles] en figures et en mystères; puis [les choses morales et psychiques] en paraboles et en énigmes; enfin [les choses divines et spirituelles] de façon claire et directe”», p.1028*.

«Voici les erreurs de l'exégèse gnostique:

1, Les prémisses anthropologiques (et ecclésiastiques) qui lui servent de point de départ sont fausses, en particulier l'existence d'espèces ou catégories humaines essentiellement diverses et, par conséquent de deux Églises elles aussi essentiellement diverses, appelées à deux sortes de salut.

2. Est également fausse (l'exégèse dominée en définitive par) la *Lex Naturae*, à laquelle se soumet le Sauveur valentinien dans toutes les manifestations de sa vie publique.

3. Sont fausses les deux composantes (=essences humaines, substatiellement diverses) de Jésus-Messie (*psychique*) et Sauveur (*pneumatique*) – dans leur double rapport: a) la théologie –*Démiurge/Père* et b) aux deux Églises –*psychique/pneumatique*– appelées, par son intermédiaire, au salut. Au Messie incomberait la *salus animarum*; au Sauveur, la *salus spirituum*.

4. Fausse est aussi la bivalence qui accompagne les composantes de Jésus durant toute sa vie publique dans ses signes et ses enseignements

5. Fausse, enfin, l'eschatologie dont est exclue, a priori, la *salus carnis*. Si le Démiurge et Modeleur de l'homme ne compte pour rien, il en va de même pour sa créature favorite, le *plasma* humain fait à son image et à sa ressemblance», pp. 1030-1031. Ver también capítulo XLII.

24. «La maladie venait des esprits impurs. Le miracle était un acte de purification: l'expulsion des mauvais esprits guérissait instantanément le possédé. C'était également le cas des infirmités (cécité, paralysie...) nées du péché. Le Sauveur les guérissait par la simple rémission (orale). Le péché remis, la personne était immédiatement délivrée de son infirmité. Saint Irénée admettait ce cas et probablement aussi ceux de possession diabolique: dès que les démons avaient été chassés, les maladies qu'ils causaient disparaissaient. La différence entre Irénée et les valentiniens ne résidait pas dans le lien *languores/diabolus*, implicite dans l'Évangile; elle tenait plutôt au mode d'habitation diabolique. D'après Valentin et ses disciples, cette habitation était trop physique; les démons agissaient comme des esprits matériels parasites de la *psyché*. Soumise à des passions matérielles (ou à des esprits matériels), l'âme se corrompt, même physiquement et risque de se dégrader pour devenir une simple *psyché* hylique. Basilide suit une voie assez semblable avec ce qu'il

appelle également “appendices” (*prosartémata*), Clément d’Alexandrie écrit: (*Stromate* II, 20, 112, 1; 113, 1), pp. 1075-1076: «Ce ne sont pas de simples passions, accidents qualitatifs de l’âme, mais de vrais démons qui l’envahissent de plus en plus et cherchent à la dominer» et... «Cette perspective est conforme à l’anthropologie gnostique, encline à considérer comme substantielles les deux âmes, rationnelle et irrationnelle, ainsi que l’esprit ou intellect (*noûg*). Ce qui pour les Ecclésiastiques est une propriété de l’âme devient, pour les gnostiques, une nouvelle *psyché*, synthèse substantielle des passions ou qualités physiques», p. 1077. «Les guérisons étaient pour les gnostiques, moins des signes de pouvoir que de lumière et de connaissance, effet du message apporté par le Fils au monde dans la plénitude des temps. L’ignorance une fois dissipée, le péché disparaissait et, après l’élimination du péché, la maladie partait, elle aussi. Les sujets concernés étaient guéris grâce à la connaissance du Fils et, par celle du Fils, de celle de Dieu le Père (ou grâce à la foi pour les psychiques)», p. 1078. Sobre los apéndices (Basíledes/Numénio/Orbe) ver *Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios* (1991), Int., p. 223 y pp. 288-289 (Fr. 43). Cfr. también, *Oráculos Caldeos*, Fr 161 (p. 93).

25. «La référence à 1 Co 7,31 est évidente. Mais, non content de dire –en partie, comme en Lc 21,33 – que le ciel et la terre passeront, le Sauveur affirme ici: “Et celui qui est au-dessus de lui [=du ciel] passera.” Avec une audacieuse hétérodoxie, il parle du Créateur Yahvé. Il passera, lui aussi, comme le ciel ou les cieux au-dessus desquels il est assis. Une telle exégèse peut paraître arbitraire, voire scandaleuse. Il suffit toutefois de lire le passage suivant d’Irénee pour bien la comprendre: Mais ces malintentionnés nous objectent: “Si le ciel est le trône de Dieu et la terre son escabeau (voir Is 6,1), et s’il est dit que le ciel et la terre passeront (voir Lc 21,33; 1 Co 7,31), avec eux passera nécessairement aussi le Dieu qui est assis sur eux, et il ne sera plus le Dieu au-dessus de toutes choses”. Tout d’abord...», p. 1427.

26. «En définitive, loin d’être incompatibles, le Bon et le Juste en Dieu s’appellent l’un l’autre et trouvent leur meilleure place dans le Jugement dernier, où la Bonté et la Justice du Créateur envers les hommes resplendissent pareillement. D’après les sectaires (spécialement les valentiniens), le Jugement ne concernait pas les anges et les hommes “matériels” ni les anges et les hommes “spirituels”. Il n’était que pour les hommes “psychiques”, en tant que libres et responsables de leurs actes. Irénée ignore ces restrictions. Le Jugement sera universel: il concernera non seulement tous les hommes, mais aussi tous les anges», p. 1480.

27. «Sans paraboles, le Seigneur s’était prononcé sur la ville en termes aussi terribles que clairs: De même encore, mais cette fois sans parabole, le Seigneur disait à Jérusalem (Mt

23,37 s.): Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ces poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! *Voici que votre maison va vous être abandonnée.* "Votre maison va être abandonnée." Non seulement le Temple, mais la ville tout entière, dont il ne restera pas pierre sur pierre (Mt 24, 2). Avant Jésus, Isaïe l'avait déjà annoncé» et «Les hérétiques, semble-t-il, s'appuyaient sur Mt 23,37 s., et peut être aussi sur Is 1, 8, pour opposer les économies respectives del l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Juifs, fidèles au Démiurge (psychique), ne comprenaient pas les enseignements spirituels des prophètes et, choqués, ils allaient parfois jusqu'à les tuer. Ils auront le même comportement face à la prédication de Jésus. Le Sauveur, avec sa doctrine imprégnée d'Esprit, se sentait impuissant face à ces Hébreux, de nature psychique, pervers et devenus "choïques" fils du diable [leur père]», p. 1507 et voir aussi p. 1524: «La mystérieuse transformation qualitative opérée dans la Jérusalem terrestre par la descente de la Jérusalem céleste renforce la thèse invariable d'Irénée: la *salus carnis* selon l'Esprit. La *caro* demeure en sa substance, alimentée par l'Esprit de Dieu descendu des Mains du Père sous la forme d'une Cité. La Cité est comme ses habitants: matérielle et corporelle *secundum substantiam*, spirituelle et divine *secundum qualitatem*. Les extrêmes se touchent: la *chair* de l'homme et le *Spiritus* du Père, la *matière* de la Cité terrestre et la *qualitas Spiritus* de la Cité céleste. Nous avons déjà fait remarquer la différence que les gnostiques valentiniens voyaient entre les formes *Jerusalem*, au singulier, et *Hierosolyma*, au pluriel. Le pluriel connote la Jérusalem hébraïque, multiple avec sa pluralité de matière. Située sur la terre, elle est "l'image terrestre de la Jérusalem céleste", "l'image *multiple* de la Jérusalem *unique*", "la copie *psychique* de la Jérusalem *spirituelle*».

28. «Pour parvenir à la connaissance intuitive de Dieu le Père, deux choses sont nécessaires: a) comme base préliminaire, l'homme "pneumatique", doté d'une substance divine; b) comme don complémentaire, la gnose octroyée par l'entremise du Fils (=Sauveur) lors de l'effusion de l'Esprit (masculin) sur le *pneuma* (féminin) de l'homme. Une fois masculinisé, par la communion de son *pneuma* avec le Sauveur, l'homme *connaît* intuitivement le Fils. Le mécanisme est fort simple: le *pneuma* (féminin) de l'homme, rendu parfait (=masculin) en communion avec l'Esprit du Fils acquiert la force et le dynamisme de ce dernier; alors il ne connaît pas seulement le Fils de connaissance intuitive, il devient – comme celui-ci – capable de connaître intuitivement, en tant que consubstantiel, Dieu le Père. Un détail reste à clarifier. On peut se demander si, en vertu de la *Gnose* qu'il reçoit du Fils, l'homme "spirituel" parvient à la vision *directe* du Fils seul (et non du Père), ou s'il parvient à la vision *directe* du Père en communion avec le Fils. L'eschatologie valentinienne (du festin nuptial et de l'entrée dans le Plérôme lors de la *synteleia*) oriente plutôt vers la

seconde hypothèse. Déjà en ce monde, l'homme, grâce à la Gnose, connaît intuitivement le Fils, "Forme du Père"; et par l'entremise du Fils, il connaît indirectement le Père. Plus tard, lors de la *synteleia*, il accède à la vision directe de Dieu, en passant par les étapes suivantes: 1) après avoir abandonné sa robe nuptiale dans l'Ogdoade, l'homme "pneumatique" s'unit en communion personnelle –analogue à celle de *Sophia* avec le Sauveur (=le Fils)- à l'ange "pneumatique" coadjuteur du Sauveur; 2) hommes et anges "spirituels", unis en une unique grande Église, corps "divin" du Sauveur, s'associent à la vision de Dieu le Père, caractéristique du Fils; 3) dans le Fils –et non désormais par l'entremise du Fils- tous les êtres spirituels constituent un corps "divin" consubstantiel à Dieu le Père et contemplent de manière directe et immédiate Dieu, devenus égaux en perfection et mesure par rapport à la Gnose du Fils. Telle est la *salus hominis (spiritalis)*: la vision du Père dans le Fils, avec le Fils et à la mesure du Fils», pp. 1528-1529.

29. «S'orienter vers la "théologie" –entre guillemets– chez les gnostiques, c'est à dire, lorsque encore il 'existait pas la "philosophie chrétienne" selon la notion ecclésiastique habituelle imposée dès Justin de Rome, mais reconnue comme in forme de pensée extra-chrétienne, peut-être pythagoricienne –quoique avec sens chrétien– par Hippolyte, *Elenchos* VI, 21,1-29,1; Irénée, Adv. Haer. I,1ss.; *Grand Révélation* de Simon, Hippolyte, *Elenchos* VI, 9, 4-18, spec.18, 4-7; Porphyre, V.P., XVI. «Elle s'étend à tous les champs: celui de l'Esprit (Plérôme de Dieu), celui de l'Âme (Hebdomade ou cieus angéliques) et celui du Corps (Terre matérielle). Projetée vers le Christ, paradigme de l'homme. elle se résume dans les trois formes du Christ: a) Fils de Dieu, pur Esprit; b) Intellect Fils de Dieu, Esprit/Intellect (ou Esprit/Âme); c) Fils de Dieu et Fils de l'homme, Esprit/Chair. Cette triple christologie donne spontanément naissance à une triple Église: celle des anges et des hommes physiquement divins; celle des anges (ou archontes) et des hommes physiquement rationnels; et celle des seuls hommes terrestres *secundum carnem*. Pour Irénée, il n'y a pas d'Église angélique appelée au salut, il n'y a pas non plus de Christ paradigme de l'ange. À première vue, seuls les gnostiques font de la théologie avec leur *anthrôpos* et annoncent depuis l'aube du monde –avec le Plérôme- le destin, en Dieu, de tout ce qui est spirituel. Irénée, quant à lui, fait de l'anthropologie avec son *theos* et annonce dès le commencement du monde sensible le travail de l'Esprit dans l'homme pour élever de la chair à l'esprit du *plasma* au rang de fils de Dieu. Cette perspective éclaire suffisamment les étapes de l'Économie, gouvernées, pour les uns, par le souci de rédimmer le divin; pour les autres, par celui de sauver l'âme; et pour d'autres encore, par le souci de déifier la *chair*. La dépréciation de la chair par les "spirituels" (ou les gnostiques) enveloppe malheureusement d'une égale dépréciation les mystères de la vie terrestre du Christ. Le mépris que les hommes "rationnels" (ou "philonisants") ont pour la *sarx* appauvrit notablement ces mêmes mystères. Seule la très

haute appréciation d'Irénée pour la chair façonnée à l'image et à la ressemblance de Dieu enveloppe "théologiquement" d'une appréciation identique l'Économie terrestre de Jésus et de son Église», pp. 1566-1567.

30. «Ideas sobre la tradición en la lucha antignostica», *Conferenze Patristiche II. Aspetti della Tradizione*, Augustinianum, 1972, 19-35.

31. *Estudios valentinianos I/2*, Universidad Gregoriana, Roma, 1958, p. 755.

32. Cfr. «*Creatio ex nihilo* y Trinidad. Los fundamentos arcaicos de la metafísica cristiana y su actualidad». En *Actas de las IV^o Jornadas de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli. 21 al 24 de abril de 2009. CD, ISBN 978-987-537-072-2, 20 págs. y «El significado aritmológico de la tríada y sus proyecciones filosófico-religiosas», en *III Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones*, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 3,4 y 5 octubre 2012.

33. «Libertad y destino. Lo antiguo y lo moderno en el pensamiento occidental», en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, sesión privada, 25/7/2012. 29 pp

34. Cfr. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 153, ver asimismo, X. Pikaza, *Diccionario de pensadores cristianos*, Verbo Divino, Estella, 2010, pp. 752-753.

35. Ver F. García Bazán, «Historia de la Iglesia. La decisión de Benedicto y sus raíces históricas», en Revista N^o 491, Clarín 23/2/2013, pp. 12-13 y «Los sumos desafíos del próximo Papa», en *Newsweek*, marzo 2013, p.41.

36. Cfr. F. García Bazán, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Lumen, Buenos Aires, 2006, p. 99 ss. y p. 143, n.5.

37. Cfr. F. García Bazán, *Jesús el Nazareno*, cap.III, pp. 75-111 y Robert Lee Williams, *Bishop Lists. Formation of Apostolic Sucesión in Ecclesiastical Crises*, Gorgias Press, Piscataway (NJ), 2005, 67ss, incluyendo también las iglesias de Asia, 80ss.

38. Cfr. F. Garcia Bazán, *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, capítulo II, 1.B: "El gnosticismo en los testimonios alejandrinos",

39. Cfr. R.L. Williams, o.c. 85ss. y 123ss).

40. Ver *Adv.Haer*, I, Int. Y Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, The British Academy, Oxford University Press, 1979, p. 23 y 53)

41. R.L. Williams, p. 143 ss)

42. Ver R.L. Williams, p. 161ss. Esta solución sin refutar la original tesis de M. Marcovich agrega importantes matices a su original interpretación.

TERCERA PARTE

DISCIPLINA ARCANI Y APOCRIFICIDAD

Francisco García Bazán

(CONICET-ANCBA-FUNDTARD)

Resumen

La *disciplina del arcano* es un saber específico que abarca los elementos secretos y el arte de su cultivo tanto en su aprendizaje como aplicación. En el griego clásico el verbo idóneo para expresar el acto de envolver, cubrir u ocultar es *crypto/apokrýpto*, antónimo este último de *apokalýpto*. Posteriormente por influencia de la literatura canónica cristiana la terminología sobre lo “apócrifo” precedente a la de lo *arcanum* soportará drásticos cambios semánticos, que las investigaciones de E. Norden sobre el *ágnostos Theós*, al soslayar su análisis, han hecho caer en el olvido. A través del estudio del *Deus absconditus/apócrifos* en los textos originales en griego y copto que se tienen ahora a disposición, se tratará de rescatar el sentido de lo “Oculto” más arcaico preservado en las fuentes gnósticas y herméticas que encontraron en el Egipto helenístico un medio natural de desarrollo.

Introducción

“Disciplina” o en latín arcaico *discipulina*, es un sustantivo español que deriva del latino *discipulus* y éste del verbo *disco, didici, discitum*, (aprender), o sea, la disciplina abarca tanto el arte de aprender como la habilidad para transmitir. Es el regimen reglado sobre un objeto de aprendizaje determinado. Dice César: “*Ad Druides magnus ado*

lescentium numerus disciplinae causa concurrít”, y Cicerón: “*Avi mores disciplinamque imitari*” y así no es chocante hablar de “*disciplinae bellicae*” o “*disciplina militaris*”¹. En nuestro caso particular el objeto <*disciplina*> está determinado por *arcanum*, que a su vez proviene de *arca*, el continente o cofre que

mantiene lo que en él se guarda y oculta², que es precisamente lo arcano. Se entiende, entonces, que por las mismas etimologías comprometidas, la *disciplina arcani*, es una técnica específica sobre entidades secretas, ya que *secretum* –lo secreto– deriva a su vez de *secerno*, lo separado o retirado³. Es decir, lo que se ha segregado de lo general, que es público, y se guarda en el cofre, y que es este patrimonio lo conservado encubierto y transmitido según pautas propias por las corrientes tradicionales religiosas, filosóficas y los grupos sociales que las imitan. La competencia de la “disciplina del arcano”, que también se puede denominar por lo dicho, la “técnica del secreto” que vamos a examinar en estas Jornadas, abarca tanto el examen de los contenidos de los fenómenos ocultos correspondientes, como de sus principios organizadores y del modo de la instrucción teórica y práctica que les son inherentes.

Ahora bien, en el griego clásico el verbo idóneo para expresar el acto de encubrir u ocultar es *apokrýpto*, antónimo de *apokalýpto*, pese a la aparente similitud etimológica de ambos: *apo-kalýpto*, separarse o negar lo oculto, o sea, revelar; y *apokrýpto* adentrarse en lo oculto, es decir, conservar lo cubierto. Afirma, efectivamente, Esquilo en su *Prometeo encadenado* 24: «Placentero será para ti cuando la noche cubra la luz (*apokrýpsei pháos nýx*) con su manto de estrellas». Y *apókryphos* es lo conservado oculto, recóndito e incluso difícil de entender, usado en este sentido por Homero, Hesíodo y otros testimonios⁴. Posteriormente la terminología sobre lo “apócrifo” soportará drásticos cambios semánticos por influencia del cristianismo canónico tendencialmente abierto y público, como enseguida veremos. Pero se debe observar que dentro de los autores ortodoxos anteriores a la firme corriente condenatoria bien establecida, autores eclesiásticos como Gregorio de Nyssa no tendrán inconvenientes en utilizar el término “apócrifo” en su significado original: «El corazón proclama los tesoros ocultos del alma (*apókryphon tês psykhês tameíon he kardía proseíretai*)»⁵. Los escritores gnósticos, según veremos, son inagotables en este uso del vocabulario, lo que traerá sus consecuencias. Pero ha habido también un motivo aportado por la erudición filológica y de análisis del lenguaje religioso contemporánea que ha colaborado a que este tipo de pesquisa pase a segundo plano.

I. Las expresiones *ÁGNOSTOS THEÓS* y *APÓKRYPHOS THEÓS*

Desde que E. Norden publicara su notable volumen, *ÁGNOSTOS THEÓS. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede* (1912), los estudios sobre la naturaleza del Dios desconocido (*ignotus deus*) han circulado tratando de profundizar esta huella⁶. Suele soslayarse que la investigación de E. Norden surgió bajo el estímulo del discurso de Pablo en Atenas ante el Areópago según lo refiere *Hechos de los Apóstoles* 17, 22-31, en donde expresa haber visto un altar con la inscripción “al dios desconocido” y que Pablo completa: «Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar». Se trataba de un tópico común, polémico en la propaganda del judaísmo helenístico, pero usado en los discursos de misioneros de los gentiles. Un paralelo sugestivo se ofrece en el C. H. I, en *Poimandres* 27: «Una vez expuesto esto, Poimandres se mezcló con las potencias. Pero yo he dado gracias y alabanzas al Padre del universo...he recibido el legado y emprendí el cometido de transmitir a los hombres el mensaje de la belleza de la piedad y el conocimiento: “¡Mortales, varones nacidos de la tierra que os encontráis sumergidos en la ebriedad y el sueño y en la ignorancia de Dios, sed sobrios y cesad de vuestra embriaguez, prisioneros del sueño irracional”». Como más adelante iba a señalar san Jerónimo, las invocaciones escritas al “dios desconocido” se dirigían, en realidad, a los dioses desconocidos, a los dioses extranjeros, bajo cuyo poder asimismo se pondrían los creyentes atenienses, para impedir los efectos de su celo⁷. De esta manera la esencia de la problemática integral del Dios oculto ha quedado soslayada. A la tarea de su desarrollo, en cambio, invitaba, por ejemplo, la conducta de Ión en Eurípides cuando en relación con estos usos ancestrales en la veneración de lo Oculto de la divinidad grita: «Déjame huir, madre». Así los héroes son sepultados ocultamente en las cavernas y de allí surge un culto y un santuario en el Pangeo, (Eurípides, *Rhesus*, 970ss....). Usos que ya se hacían presentes con anterioridad en Grecia, porque en la antigüedad homérica la divinidad se sustrae circundada por la tiniebla (*akhlýs*), de manera que nadie puede mirarla contra su voluntad (Od 10, 573; 16, 161) y tratar de hacerlo es peligroso⁸. Son de este modo más frecuentes los estudios que se han inclinado sobre los textos examinando la naturaleza de la divinidad suprema desde los testimonios del lenguaje, lo *apórreta* en sí mismo por propia índole prohibido de pronunciar (*árretos/ineffabilis*), y que desde el punto de vista del discurso interior es incomprensible e incaptable, que a la

naturaleza intrínsecamente oculta de la divinidad. Desde la tragedia griega, Platón y sus reflejos en Plotino, hasta Dionisio Areopagita, es similar la tecla que se pulsa. Sin embargo al Dios que se oculta en sí mismo como inmanifiesto por esencia (*anephés*) le corresponde otro tipo de descripción. Plotino era coherente al diferir y lo justificaba en relación con su teoría de las tres hipóstasis: «Por consiguiente, si es verdad que no debe existir únicamente un Uno (porque todo se mantendría oculto [*ekékrypto*] en él carente de forma, tampoco ninguno de los seres existiría de quedar Aquél firme en sí mismo, ni existiría la multiplicidad de los seres nacidos del Uno, sin haber alcanzado en la procesión cuanto le ha tocado en suerte tener el rango del Alma)...»⁹. El mundo cíclico exige frente a la retracción última la emergencia y la manifestación. El universo intelectual griego es coherente, y ha llegado a veces a domesticar racionalmente a los misterios. El hermetismo egipcio, sin embargo, también fiel a su cultura ancestral, ha procurado alcanzar un equilibrio entre la divinidad oculta, el mundo y el hombre y el cosmos. Los escritos gnósticos, sin embargo, han sido más extremos, en sus niveles lingüísticos grecolatino y copto.

II. Lo “oculto” entre los gnósticos y los herméticos

A. *TRADICIÓN GNÓSTICA*. Los verbos y derivados verbales para expresar técnicamente lo oculto en los documentos gnósticos son *krýpto* (encubrir para ocultar), y su forma reforzada *apokrýpto* (envolver para mantener oculto). Su equivalente en copto sahídico es *HÓP* con sus diferentes formas de conjugación y que se registra con variaciones en subakhmímico a menudo en los textos de la biblioteca de Nag Hammadi y el Papiro gnóstico de Berlín 8502¹⁰.

1º En primer lugar esta terminología técnica aparece en los títulos de los libros. De esta manera tenemos una *Carta secreta de Santiago* (NHC I, 2) –«Santiago es el que escribe a [...]... Puesto que me has pedido que te envíe un escrito secreto (*nek enou apókryphon*) que me fue revelado junto con Pedro por el Señor», 2 ls. 1 y 10-12 – e inmediatamente aparece más abajo la misma referencia respecto de otro escrito de igual género: «Además te he enviado hace diez meses otro escrito secreto (*nek enou apókryphon*)», 2, ls. 30-31.

- Sucede igualmente en *El libro sagrado del gran Espíritu Invisible* conocido también como *El evangelio de los egipcios*, en el colofón de III,69, 6-8, se escribe: «El evangelio de los egipcios. El libro escrito por Dios sagrado y secreto (*ethep*)»¹¹.

- Y se ratifica en el epílogo del *Apocalipsis de Adán*, V, 5, 85, 22-24: «Este es el conocimiento secreto (*gnôsis apokryphon*) de Adán que entregó a su hijo Set».

- *El Libro secreto de Juan* confirma el particular en los títulos colocados al final de las cuatro versiones que han llegado hasta nosotros: PAPOKRYPHON εΝ IOHANNES (III y *Pap.Gnóst. Berlín*)/ KATA IOHANNEN εΝ APOKRYPHON (II y IV).

- Entre los títulos de los escritos herméticos, por afinidad profunda con la literatura gnóstica esotérica, se distingue el mismo fenómeno. El título de *Corpus Hermeticum XIII*, expresa: *Hermes Trimegisto a su hijo Tat. Discurso esotérico (lógos apókryphos) en la montaña. Sobre la regeneración y el voto de silencio.*

2º En segunda instancia debe advertirse que si estos escritos conservan en sus títulos el eco de su origen esotérico, es porque la misma doctrina que contienen se ha originado en una enseñanza oral que es por naturaleza secreta. Lo que se acaba de manifestar se ha comprobado en lo dicho explícitamente en el *Apocalipsis de Adán*, pero se ratifica por otros documentos, que muestran un comienzo reiterado que señala que contienen “palabras secretas” (*εn εage ethep*): *Ev. de Tomás*: «Éstos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimos Judas Tomás»¹². Dentro de la misma tradición tomasiana, *El libro de Tomás, el Atleta* (NHC II, 7), registra en sus primeras líneas: «Palabras secretas (*εn εage ethep*) que dijo el Salvador a Judas Tomás, las que transcribí yo mismo, Matías, oyéndolos al caminar hablando uno con el otro» (138, 1ss)¹³; o bien con formulación alternativa, (*plógos ethep*), como dice el *Ev. de Judas* al comienzo: «La conversación secreta de la revelación que Jesús mantuvo con Judas Iscariote durante ocho días». Son palabras que provienen del “que conoce” por excelencia y que se dirigen a los que poseen la misma naturaleza, quienes cuando hacen activa y efectiva esa naturaleza, inerte, por estar olvidada, dormida u oculta, son también “los que conocen”, y están en posesión de esta manera de la resurrección. En este sentido se explican los discursos ocultos de Jesús a algunos de sus discípulos en la franja temporal que está entre la Resurrección y la Ascensión (*Apócrifo de Juan*, al comienzo, *Pístis Sophia*, *Evangelio de Felipe*, etcétera). Una ratificación clara de la creencia la retiene Clemente de Alejandría en relación con las “columnas” de la Iglesia de *Gálatas* 2,9, en *Hypotyposesis* I, 8: «A Santiago el Justo, a Juan y a Pedro, el Señor resucitado les

transmitió la gnosis. Éstos se la transmitieron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles a los Setenta, uno de los cuales era Bernabé».

3º Pero esta enseñanza aludida es connaturalmente secreta, por esa razón es transmitida por agentes consustanciales con el secreto, personales o colectivos. Una sustancia oculta cuya existencia es transcendente a lo manifiesto. Que es inmanifiesta en sí misma y opera en la dimensión cubierta y protegida. El uso preciso de este carácter intransferible de lo oculto y su complejidad, es notablemente ofrecido por algunos manuscritos de la BNH. El Códice I guarda ilustrativos testimonios y el llamado *Evangelio de la Verdad* se lleva la palma dentro de él. Escribe el autor de la homilía:

- «Éste es el evangelio del que se busca, que se reveló a los que son perfectos por las misericordias del Padre, el misterio oculto (*pimystérion ethep/apókryphos*), Jesús el Cristo, por cuyo medio iluminó a los que estaban en la oscuridad a causa del olvido» (I, 3, 18, 10-15).

- «Pero el fin consiste en recibir el conocimiento (*sayne/gnônai*) del que es oculto (*apeedi ethep*), y Éste es el Padre» (37, 35ss.).

-«El Hijo es su Nombre. Por lo tanto no lo ocultó (*haped/ékrypsen*) en el secreto (*h^en pihôp/en apokrýpto*), sino que ha existido, y en cuanto es el Hijo, sólo Él dio un nombre» (39, 20-22).

- «El que provino desde la profundidad (*báthos*), él habló de sus secretos (*anefpethna//kekrymménon*), sabiendo que el Padre es carente de mal» (40, 28-29)¹⁴.

Coincidentemente el *Tratado tripartito* expresa:

- «Ciertamente mientras que estaban en el Pensamiento del Padre, es decir, mientras que estaban en la Profundidad oculta (*h^en pbathos ethep*), por una parte, los conocía la Profundidad, pero ellos eran incapaces de conocer la Profundidad en la que estaban» (60, 18-21).

- «Por esto (el Eón Sabiduría) recibió una naturaleza sabia; para examinar el orden oculto (*psmins ethep*), puesto que es un fruto de sabiduría» (75, 34-35).

- «Porque en una sabiduría oculta e incomprensible (*ou sophía eshep ayo enattheas*) conservó el conocimiento hasta el fin» (126, 9-11)¹⁵. Pero apartándonos de este Códice I, encontramos muchos otros testimonios.

- En el *Libro secreto de Juan (Apokryphon Iohannis)*, agregándose a su título orientador, predomina el empleo llano del vocabulario sobre “ocultar” y “ocultarse”, aunque al comienzo se impone una frase que confirma la naturaleza esotérica del conjunto: «La enseñanza del Salvador y la revelación de los misterios y las cosas ocultas en silencio (*nethep hen oy menetkarôñ*)» (II,1,2ss), lo que discretamente ratifica la copia del PGB 8502: «Pero te digo esto para que lo escribas y lo transmitas en secreto (*hen pethep*) a tus compañeros espirituales. Porque este misterio pertenece a la generación inmutable» (75.19ss)¹⁶.

- Al mismo círculo del esoterismo joánico pertenece otro escrito también de atmósfera setiana, el *Pensamiento trimorfo*, o más literalmente, el “Primer pensamiento trimorfo”, el escrito único que nos ha conservado el Códice XIII de la Biblioteca de Nag Hammadi y que estando dedicado a la *Proténnoia*, enseña ideas tan atinentes a nuestro tema, como las siguientes:

- «Soy el invisible en el Todo, yo soy la que reflexiona sobre los que están ocultos (*petoyne ennthêp*) (35, 24-25), «y es la Voz oculta (*toyhrooy ethêp*) que hay en mí, en el Pensamiento inaccesible, inconmensurable, en el silencio sin medida» (36,1ss.).

- «Y el que está oculto (*enenhêten*) en nosotros paga los tributos de su fruto al Agua de la Vida».

- Y enlazando ideas, de modo explícito afirma: «El hizo eterno al Padre de todos los eones que soy yo, el pensamiento del Padre, la Proténnoia, es decir, Barbeló, la gloria perfecta y al Invisible inconmensurable que está oculto (*efhêp*)» (38, 10ss).

- «Y he dicho mis misterios a los que son míos, un misterio oculto (*oymysterion efhêp*) (41,28).

- «Pero hay una Luz que existe oculta (*efhêp*) en silencio y que fue primera en salir. Ella sola, sin embargo, es silencio. Yo soy la Palabra, inefable...luz oculta (*oyoyne efhêp*)...una virgen masculina de un intelecto oculto (*noys ethêp*), es decir, el silencio oculto del todo (*tmntkapôsaptêrñ*)» (46, 12-23)¹⁷.

El *Evangelio de Felipe* perteneciente asimismo al Códice II, como una de las versiones del *Libro secreto de Juan*, ofrece otras muestras:

- «Pero era el Espíritu Santo el que secretamente (*h^en oypet hep*) operaba todo, como quería, a través de los demonios» (55, 17-19).

- «Y aquel (Hombre) que pertenece a lo oculto (*ayô pete pet hep ♣oop*) es de lo que es superior al otro» (68, 2ss).

- «Él dijo: “mi Padre que está en lo oculto”» (68, 10)¹⁸.

- «Los de arriba nos abrieron las realidades de abajo para que pudiéramos penetrar en lo oculto (*net hep*) de la verdad. Esto, realmente, es lo valioso, lo fuerte» (85,11-13)¹⁹.

En el *2Apocalipsis de Santiago*, Jesús resucitado anticipa a su hermano: «Mira que voy a manifestarte al Oculto (*hep*)» (V,4, 57, 10), lo que corre paralelo con el interés sobre los episodios de transmisión esotérica tenidos en cuenta en *1Apocalipsis de Santiago*²⁰.

- *La enseñanza autorizada* presente en el Códice VI, conjuga diferentes planos de significado en torno a la base lingüística *hôôp*, como: «Hay un gran poder oculto (*gôôre hêp*) dentro de nosotros» (3,27,24); «Pero ellos no experimentan lo que ella conoce de otra forma, que se les oculta (*eshêp*)» (3, 33,1ss); «ninguna palabra oculta (*oylogos efhêp*) podrá hablar sobre ti» (60,26); «te llamaré con tu nombre (*ran*) oculto (*ethêp*) en mi interior» (61,8). Coronando sus expresiones con una formulación que recuerda al tratado hermético “Sobre la la Ogdóada y la Enéada” que aparece posteriormente en este mismo Códice: «¡Oh, hijo mío! porque es correcto delante de Dios (*noyte*) que mantengamos silencio ante lo Oculto (*anethêp*)» (59,14)²¹

- *Las enseñanzas de Silvano* pueden expresar: «Y si choca con la Sabiduría se topa con los tesoros ocultos (*ehenehôr eyhêp*)», una afirmación que nos conduce hacia la *Pístis Sophía* (VII,4, 107,2), con su gran variedad de recursos en relación con los misterios de la luz²², del mismo modo que el *Marsanes* a través de expresiones de rituales mágicos puede orientarnos hacia el sentido de la denominación técnica

“ciencias ocultas”, ya que expresa: «Someten a los dioses ocultos (*noyte ethêp*) por golpes y sonidos y silencios e impulsos» (X, 1, 30, 15ss.).

- El apocalipsis de *Allógenes* un documento excepcional al que más abajo nos seguiremos refiriendo, dice literalmente: «Puesto que es imposible para los individuos comprender el Todo que se encuentra en el lugar que está más allá de la perfección, participan de él por medio de un prepensamiento (*enoy•orp enennoia*), no a la manera del Ser, sino que (el Espíritu Invisible tripotente) procura el Ser con lo oculto (*ethep*) de la existencia (*hypárxis*)» (XI, 3, 48, 6-16).

Para poder hablar ajustadamente del sentido de lo “apócrifo” genuinamente considerado entre los gnósticos hemos usado un fundamento lexicológico basado en los verbos *apokrýptein*, *krýptein* y *hôôp*, pero acaso el documento gnóstico directo que con superior rigor interpreta el significado de lo oculto, para desde su culminación final, descender gradualmente en sus diversos niveles participativos, sea el *Allógenes*, cuando expresa precisamente en qué consiste el núcleo inexplicable y extremo de lo “Oculto” en sí mismo:

« “Oh, Allógenes, mira silenciosamente la forma en que existe la felicidad en silencio, en la que te conoces tú mismo cómo eres, y buscándote asciende hacia la Vitalidad que verás en movimiento. Y si no te es posible estar firme, no temas; pero si quieres mantenerte firme, asciende a la Existencia (*hypárxis/petshoop*) y la encontrarás firme y en reposo a semejanza del que verdaderamente está en reposo. Y comprende todas estas cosas en silencio y sin actividad. Y cuando recibas una revelación sobre él por medio de una primera revelación del Incognoscible (del que si lo conoces debe ser desconociéndole) y si te atemorizas allí, retírate hacia atrás a causa de las energías activas. Igualmente cuando llegues a ser perfecto en aquel lugar, guarda silencio. Y conforme al modelo que hay en ti, toma conocimiento también de esta forma que es así lo que existe en todos éstos de acuerdo con este modelo. Y no te disperses demasiado, para que puedas estar firme. Tampoco desees la actividad, no sea que caigas lejos del estado de inactividad que hay en ti que pertenece al Incognoscible. No le conozcas, porque es imposible; pero si por medio de un pensamiento iluminado le puedes conocer, desconócelo”. Ahora bien, escuchaba estas cosas como me las decían. Había una paz silenciosa dentro de mí y oí a la bendición por la que me conozco como soy. Y ascendí hasta la Vitalidad, buscándola, y entré uniéndome a ella y me mantuve firme, no con resistencia, sino

pacíficamente. Y vi un movimiento eterno, inteligible e indiviso, al que pertenecen todos los poderes, sin forma, no limitado por ningún límite.

Y cuando quise estar firme con firmeza, ascendí hasta la Existencia, a la que encontré firme y en reposo como imagen y semejanza de aquello con lo que soy vestido por medio de una revelación del Indivisible que también está en reposo. Y quedé repleto de una revelación primordial del Incognoscible. Aun cuando era ignorante de él, le conocí y recibí poder de él. Después que hube recibido una fuerza eterna, conocí lo que existe en mí y a la Potencia triple junto con la revelación de lo que en ella es ilimitable. Y por medio de una revelación primordial del Primero que es desconocido para todos, vi al Dios que es más que perfecto y a la Potencia triple que existe en todos ellos. Buscaba al Dios inefable e incognoscible (al que es de tal índole que si alguien pudiera conocerle enteramente, lo desconocería), el que subsiste en paz y silencio y es incognoscible (sabiéndosele por la acción) mediadora de la Potencia Triple» (59,10-61-20)

De esta realidad asinificativa²³ penden asimismo las palabras sistemáticas pero también carentes de significado incluidas en los himnos y las aclamaciones misteriosóficas de los ritos correspondientes:

En las *Tres estelas de Set* el testimonio sobre la primera estela se refiere al himno de bendición que los iniciados en conjunto y al unísono con las potencias superiores dirigen a Gedaramas (*géron-Adamas*), al Adán Geronte, o sea, el Hombre Celeste, el Hombre Primordial, que en la lengua hebrea es el Adán Cadmon y entre los mandeos el Adán Kasia; el Autoengendrado o que se genera a sí mismo, que es también la parte divina (Mirotea/Miroteo) interior de cada gnóstico. Desde ella es posible dirigirse dignamente a la divinidad. Es así el Adán Celeste el Arquetipo de Salvación y el triple Varón, porque cada miembro de la tríada transcendente – Padre-Madre-Hijo- incluye un aspecto de masculinidad que se concreta en la cara externa del Hijo como Hombre Primordial, Pleroma o Intelecto.

Concluye de este modo la primera estela cantando toda la asamblea:

«Te bendecimos et[er]namente. Te bendecimos nosotros que hemos sido sepa[r]ados con cada uno como perfectos. Perfectos por ti; llega[dos] a ser perfectos unidos a ti, el que es completo, el que da la plenitud...el Triple Varón, eres

erguido...Persistes en ser uno. Y has salvado a los que has querido, pero quieres que se salven todos los que son dignos. ¡Eres perfecto!, ¡Eres perfecto!, ¡Eres perfecto!».

El segundo pilar contiene la alabanza comunitaria a Barbeló, la gloria sin mancha o matriz del Padre, que es anterior al Intelecto. La Virgen masculina, es decir, Varón con predominio de lo femenino que como Vida Oculta en el Padre es triple: Ocultamiento/Vitalidad; Primera Manifestación/Verdad-Conocimiento y Existencia o ser Autoengendrado. El canto de alabanza a Barbeló es el camino para poderla experimentar:

«Enséñanos [lo] que ves. Da[nos] poder para que seamos salvados para la vida eterna, porque [nos]otros... somos una sombra tuya...Tú eres el eón de los eones, la perfección total reunida. ¡Escucha!, ¡Escucha!, ¡Salva!, ¡Salva!, ¡Te damos gracias! ¡Te bendecimos en todo tiempo!, ¡Te glorificamos!».

La tercera estela conserva la prueba de la experiencia más profunda de la comunidad iniciática, la percepción indivisible de la unidad inefable del deseo materno, el querer del Padre y el conocimiento filial que constituye el tejido femenino del seno paterno andrógino. En este momento la asamblea toda al bendecir carece de palabras y prorrumpe a celebrar con las voces ritmadas que son más espontáneas para salmodiar a lo Uno en lo Oculto perfecto. Es que la asamblea es el Hijo arrebatado por el Espíritu en el interior del Padre, así se alzan libres, irreprimiblemente, las voces secretas o místicas. De entrada todavía la experiencia se expresa con negaciones, pero en el nivel de la conciencia lingüística:

«Te bendecimos ¡No esencial! ¡Existencia (*hypárxis*) anterior a las existencias! ¡Presencia anterior a las esencias! ¡El Padre de la divinidad y de la Vitalidad!, ¡El creador del Intelecto!, ¡Dispensador de bien, dispensador de felicidad! Te bendeci[mos] todos, concedor, con una bendición, dándote gloria».

Pero enseguida emerge el plano propio del señorío indomitable del Espíritu, porque los sonidos que se articulan son los pertenecientes a una lengua extraña (una *glossolalia* como diría san Pablo con ánimo de restringirla), una dicción ajena a las lenguas humanas y propias para comunicarse con la divinidad en su mismo hálito y sintonía, como lo ejecutan las potencias supracelestes y los ángeles. Así la

colectividad esotérica balbucea expresiones que combinan lo significativo con el poder envolvente de lo no significativo:

«¡[El O]culto (*Kalyptós*)! ¡El Bie[na]venturado Senaón generado desde sí mis[mo, ¡Asi]neu!, ¡Mefneu! ¡Optaón! ¡Elemaón, el gran poder! ¡Emuniar!, ¡Nibareu! ¡Kandeforé! ¡Afredón! ¡Deifaneu!, ¡tú eres para mí Armedón! ¡el generador de poder, Talaneto! ¡Antiteo! Eres tú el que eres en ti mismo. Tú que eres anterior a ti mismo ¿cómo te bendeciremos? No tenemos poder. Pero te damos gracias como humildes ante ti».

Se advierte, pese a todos los esfuerzos, que el estado de plenitud y de deficiencia persiste en los iniciados. Se sigue siendo un espíritu que alienta en el alma y la liberación definitiva se le mezquina a la asamblea iniciática. Por eso el rito ceremonial se cumple cuidadosamente y se repite sin pausa, pues el medio efectivo del logro de la experiencia de gnosis es el ritual secreto e iniciático. Concluye, por lo tanto, el documento:

«...Y dará gloria siempre, llegando a ser perfecto entre los perfectos y los impasibles, lejos de todo asunto, ya que bendicen todos ellos individualmente y en conjunto. Y después de esto permanecerán en silencio. Y de acuerdo con el modo que les ha sido fijado van ascendiendo. O bien, después del silencio, van descendiendo de la tercera, bendicen a la segunda, después a la primera. El camino para ascender es el camino para descender. Sabed, por lo tanto, los vivientes, que habéis alcanzado el fin y que habéis aprendido vosotros mismos lo que es ilimitado. Admiraos de la verdad que hay en ellos y en esta revelación».

Si se tiene en cuenta que otro escrito asimismo setiano, más antiguo, de mediados del siglo II, *El libro del gran Espíritu Invisible* -que también registra el empleo de voces místicas y de comportamientos rituales reservados-, conviene prestar atención a las dos secciones himnicas de su final, pues allí el diálogo ceremonial se combina con el monólogo del oficiante y la descripción de la ceremonia. Pero esta praxis cültica a la que enseguida nos vamos a seguir refiriendo no hace más que ratificar empíricamente el contenido inmerso en la naturaleza inmanifiesta con que comienza el escrito:

«Han provenido tres poderes de él, ellos son el Padre, la Madre, el Hijo, desde el Silencio viviente que proviene del Padre incorruptible. Éstos, empero, han venido a partir del Silencio del Padre oculto (*ádelos*)» (IV, 50, 23-51,2). Prosigue de esto modo el documento desarrollándose en el plano de la acción litúrgica.

Habla el guía y responde el conjunto por cinco veces: «“IH IEYS EO OY EO OYA”. “Verdaderamente con verdad”; “Yeseo Mazareo Yesedeceo joh, agua viviente!, joh, Infante del Infante!, joh, nombre glorioso!”, “Verdaderamente con verdad”; eón que es el que es, “EI AAAA...”, “verdaderamente con verdad”...». Concluye el celebrante: «Este gran nombre tuyo me preside... ¿Quién podrá abarcarte en otra lengua? Ahora que te he conocido, me he mezclado con lo inmutable...Me he transformado en luz, ya que la Madre estaba en este lugar a causa de la belleza espléndida de gracia”. Por esto he alargado mis manos mientras estaban inclinados. Recibí forma en el círculo de los ricos de la luz que están en mi seno que da forma a los muchos engendrados en la que ningún agravio recibe. Afirmaré tu gloria verdaderamente, porque te he captado SOY IES IDE AEIO AEIE OIS O, ¡Eón, eón, Dios del Silencio!, te honro totalmente. Eres mi lugar de reposo...»²⁴.

B. TRADICIÓN HERMÉTICA.

Entre los Himnos órficos se encuentra este testimonio:

«Zeus después de haber ocultado (*apókryphas*) todo, quiere profundamente traer todo de nuevo a la luz jubilosa, haciendo cosas maravillosas»²⁵. Así no debe extrañar que entre las noticias que Hipólito de Roma ha extractado de los naasenos <como podremos escuchar con mayor extensión enseguida> se diga que de los egipcios han recibido parte de esta prédica: «Por esto dice que lo inmóvil mueve todas las cosas, porque al producirlo todo permanece lo que es y nada de lo que nace es él. Éste dice que es lo solo bueno...Dice que esto es el gran y oculto misterio (*megá kai krýphion mystérion*) del todo <también> desconocido entre los egipcios, encubierto y descubierto. Porque, dice, ningún templo existe allí en <el que> delante de la entrada no se levante un miembro viril desnudo...Y es esto lo que todos llaman “bueno”, ya que le denominan “portador de bien”, sin ni siquiera saber lo que dicen. Los griegos que han recibido este misterio de los egipcios hasta hoy lo custodian»²⁶.

Es que el Egipto con su antiquísima religión y su singular lengua, era la tierra de la piedad y de las realidades misteriosas. Dice el Himno a Isis de Andros (s. I a. C.) de origen menfita:

«He encontrado los signos ocultos (*apócrypha sýmbola*) de las tablas del astuto Hermes y los he transcritos con el estilo, con lo que he mostrado la sacra doctrina (*hieron lógon*) que inspira a los iniciados un horror sagrado (*kháraxa phrikaléon*)». Y el pasaje de la inscripción de Cime, sobre el que se apoyan estas palabras, dice: «Fui instruida por Hermes y con él descubrí la escritura sagrada (*ta hierá grámmata*) y la demótica (*ta demósia*), de modo que no sea escrito todo con la misma escritura»²⁷. Por eso Plutarco en *Sobre Isis y Osiris* II, 354bss., podía escribir: «que cuando un rey egipcio provenía de la casta de los guerreros, de inmediato era recibido por los sacerdotes; ellos lo ponían al tanto de su filosofía, oculta (*epikekrumménes*) en gran parte detrás de mitos y de palabras sagradas, que son un reflejo oculto de la verdad y poseen un significado enigmático...Y símbolos de esta verdad oculta serían las esfinges puestas delante de los templos». De este modo Manetón consideraba que Zeus/Amón, es una expresión del misterio, mientras que Hecateo, lo consideraba una exclamación²⁸. y los escritos herméticos han prolongado esta vía sagrada y sus testimonios son insustituibles en el mundo grecoegipcio, ya que en la tradición hermética las enseñanzas que tienen el punto de partida en Hermes Trimegisto²⁹ son secretas y así se conservan, puesto que participan de la naturaleza de lo oculto y así se pueden confirmar los testimonios:

- C. H. I.16: «Prosiguió Poimandres: “Éste es el misterio oculto (to *kekrymménon mystérion*) hasta el día de hoy. Porque la naturaleza una vez unida al hombre produjo una maravilla de maravillas (*thaûma thaumasiótaton*)”».
- II. 5: Dios como primero, inengendrado, «no se piensa a sí mismo», es carente de esencia y pensamiento, no permite el desdoblamiento. IV, 6: “Es Uno y Solo” (*hen kai mónon*).
- V, 1: Y por naturaleza Dios es inmanifiesto: «He aquí, Oh, Tat, una doctrina que te quiero exponer completa, para que no permanezcas no iniciado (*amýetos*) en los misterios del que es demasiado grande para ser llamado “Dios”. Comprende, pues, como el ser que parece a la mayor parte no manifiesto, va a ser para ti el más

manifiesto. En efecto no podría existir siempre si no fuese inmanifiesto (*aphánes*), porque todo lo que se manifiesta ha sido engendrado, ya que ha aparecido alguna vez. Al contrario, lo Inmanifiesto existe siempre, pues no tiene necesidad de aparecer. Es eterno, en efecto, y es él el que hace aparecer todas las cosas, siendo él mismo inmanifiesto, puesto que existe siempre...». Esto lo ve el “ojo del Intelecto” (V.2.).

- X, 5: «Cuando no puedas decir nada más, es sólo entonces que lo verás. Pues el conocimiento de él es también divino silencio (*theía siopê*) y cesación de todos nuestros sentidos».

-XIII. Comienza con su título: «HERMES TRIMEGISTO A SU HIJO TAT. DISCURSO SECRETO (*APÓKRYPHOS*) EN LA MONTAÑA SOBRE LA REGENERACIÓN Y EL VOTO DE SILENCIO». Y prosigue: «1. Completa tú asimismo mis deficiencias según me prometiste confiándome la tradición (*paradídomi*) sobre [el origen] de la regeneración, exponiéndomela oralmente o de manera secreta (*krybé*). Ignoro, oh, Trimegisto, a partir de qué matriz ha nacido el hombre y de qué semilla. 2. Oh, hijo, (la matriz) es la sabiduría intelectual en silencio y la simiente es el Bien verdadero... Padre me has formulado un enigma, y no me explicas como un padre a su hijo.....HIMNO SECRETO (*KRYPTÉ*) 17. 22. “Puesto que de mí has aprendido esto, prométeme silencio, sobre esta elevada maravilla, no revelando (*ekphaínon*) la tradición (*parádosis*) sobre la regeneración, para que no se nos considere como difamadores (*diáboloi*)».

ASCLEPIO 32: «Y vosotros también, oh Tat, Asclepio y Ammón, guardad estos divinos misterios (*secreta*) en el secreto de vuestro corazón, cubridlos (*celate*) con el silencio y tenedlos ocultos (*taciturnitate*).

XXIII: LA PUPILA DEL MUNDO (*KÓRES KÓSMOU*).

«1. Isis comienza de este modo su sacratísimo discurso (*hierótatos lógos*)...5. Lo que Hermes entendió lo inscribió (*ekheráxe*) y grabado (*kháxas*) lo ocultó (*ékrypse*), prefiriendo mantener con seguridad la mayor parte de estas cosas en silencio a divulgarlas, para que las buscara toda generación que naciera después del mundo...8. Pero, oh, hijo, no es conveniente que deje el relato incompleto, sino que debo asimismo referir cuanto expresó Hermes al depositar los libros. Habló así: “Oh,

libros sagrados (*hierai bíbloi*) sobre los que tengo poder, que fuisteis escritos por manos incorruptibles y que habéis sido ungidos con medicamento de inmortalidad, permaneced sin daño e incorruptibles por la duración de toda la eternidad, sin poder ser vistos ni descubiertos (*atheóretoí kai aneúrotoí*) por todos los que deben recorrer las llanuras de esta tierra, hasta que el anciano cielo alumbre estructuras dignas de vosotras, a las que el Hacedor ha llamado alma”. Habiendo expresado lo dicho a los libros y creado sus propias obras, es consagrado a las zonas que le pertenecen (...) 9. Bastante largo tiempo había durado el lapso de la inactividad y el ocultamiento (*ekékrypto*), y la naturaleza, hijo mío, continuaba siendo estéril...10. hasta que el Dios Prepadre dijo el nombre “Naturaleza” (¡Que sea la naturaleza!)...31. Las almas entonces, primeramente, al saberse sentenciadas, fueron dominadas por el dolor. 32. También yo, pero quedé admirada ante las palabras de las almas –atiende, hijo mío Horus, porque vas a escuchar la doctrina secreta (*kryptês theorías*) que mi antepasado Kamefis alcanzó a oír de Hermes, el memorialista de todos los hechos, [y yo] de Kamefis, el ancestro (*progenésteros*) de todos, cuando me honró también con el negro perfecto (*to teleío mélaní*), y ahora tú mismo de mí...66. “Son ellos (Isis y Osiris, padres de Horus), dijo Hermes, quienes conocerán a fondo y distinguirán todos los secretos de mis escritos (*ta kryptá epignósontai grammáton pánta kai diakrinoûsin*), y aunque retengan algunos, los que prevengan sobre la buena conducta de los mortales, los grabarán en estelas y obeliscos”...67. Ellos tras aprender de Hermes que la atmósfera está llena de demonios, lo han grabado en estelas secretas (*kryptaís*). 68. Son ellos los únicos que tras aprender de Hermes los códigos secretos (*kryptás*) de las leyes divinas, se constituyeron en los introductores y legisladores para los hombres de las técnicas, las ciencias y las ocupaciones de todo tipo. Ellos tras aprender de Hermes que el Creador ordenó las cosas de abajo estar en simpatía con las de arriba, instituyeron en la tierra las funciones sagradas (*hieropoíías*) como exacta prolongación de los misterios divinos (*en ouranô mysteríois*). Son ellos, al reconocer la corruptibilidad de los cuerpos, diseñaron hábilmente la absoluta perfección de los profetas, de modo que un profeta que deba elevar las manos a los dioses, no ignore jamás nada acerca de los seres, y así la filosofía y la magia alimenten al alma y la medicina restablezca el cuerpo que padezca enfermedad. 69. Después de haber llevado a cabo todas estas cosas, hijo, Osiris y yo, al ver que el mundo estaba ya perfectamente equipado, fuimos reclamados en lo sucesivo por los habitantes del cielo...»³⁰.

Es razonable, por lo tanto, que Eusebio de Cesarea escribiera sobre Filón de Biblos, autor fenicio de mediados del siglo I, que: «Sankhunyaton de Beirut, consultando las escrituras secretas (*apokryphois grámmasi*) que había descubierto en los santuarios de Amón en donde se conservaban, se comprometió a enseñar todo lo que no era permitido conocer a todos...Después los sacerdotes posteriores quisieron de nuevo ocultar esta enseñanza e instalarla en el mito...Y entonces los misterios, que todavía no habían aparecido entre los griegos, se manifestaron entre ellos»³¹ o el autor de la *Cohortatio ad graecos*: «.Pero si alguno pensara que (vuestros antepasados) aprendieron la enseñanza sobre Dios de los más antiguos de los que llamáis filósofos, también la enseñanza de Hermes fue escuchada por Amón. Amón que le llama en sus enseñanzas sobre él, el dios totalmente oculto (*pagkryphón*)»³².

De esta manera se cruzan las noticias entre la gnosis, el hermetismo y las ciencias ocultas, al expresar Zósimo de Panópolis, hermético y alquimista en “Sobre la letra omega”:

«1. La letra omega, redonda, de dos partes, que se vincula a la zona 7, la de Cronos, de acuerdo con el lenguaje corpóreo, porque según el incorpóreo es algo otro, no interpretable, que sólo Nicoteo, [el] Oculto (*kekrymménos*), sabe»³³.

- El *Tratado sin título* del Códice de Bruce expresa familiarmente: «Han rendido alabanza las potencias de todos los grandes eones a la potencia que está en Marsanes. Ellas han dicho: “¿Quién es éste que ha visto estas cosas ante su rostro y que de este modo se ha manifestado sobre él?” Nicoteo ha hablado sobre él y ha visto que era el aludido. Él ha dicho: “Existe el Padre que está por encima de toda perfección. Él ha manifestado a la invisible, la triple potencia, la perfección”. Cada uno de los hombres perfectos lo han visto y ellos han hablado de él glorificándole, cada uno según su propio modo. Éste es el Unigénito oculto en el Seteo; es éste al que ellos han llamado la oscuridad luminosa. Porque a causa del exceso de su luz ellos mismos solos se tornan oscuros»...«Este es el Unigénito del que ha dicho Fosilampo que existe con anterioridad al Todo. Es éste el que provino del Infinito, sin caracterizaciones...El Todo reposa en el Inefable, indecible sin soberano e imperturbable, sobre cuya divinidad que en sí misma no es divinidad, a nadie le es posible hablar. Y cuando Fosilampo

entendió dijo que aquello que real y verdaderamente es y lo que no es verdaderamente son por su causa. Por él son ocultas –*ethep* las cosas que verdaderamente son, y las que no son verdaderamente, son manifiestas – *etouonh ebof*»³⁴.

«Y de pie sobre la profundidad inconmensurable estuvo el Padre santo y perfecto totalmente...Entonces fue constituido el eón y dejó de moverse. El Padre lo constituyó para que no se moviera eternamente. Y el eón de la madre quedó pleno con todo esto que estaba en él, hasta que el mandato apareció por medio del misterio oculto (*mystérion ethep*) en el primer Padre (del que vino el misterio), para que su Hijo constituyera al Todo de nuevo en su conocimiento, en el que el Todo se contiene» (247, 5-15) ...«Se regocijó con las potencias, puesto que engendró sus criaturas una vez más, de acuerdo con el mandato del Padre oculto en el silencio (*mpiot ethep hen pkarof*)...Pero desde que vio la gracia que el Padre oculto (*piot ethep*) le dio, el prepadre, quiso dar vuelta al Todo hacia el padre oculto, pues su voluntad es esta que el Todo retorne a él (254, 10-23)...Y también rogó al oculto (*hoos*) de todas las cosas para que enviara la madre que necesitaba. Y el padre oculto le envió el misterio que recubre a todos los eones...Y le dio el eón del Oculto (*kalýptos*) en el que está el Todo: los géneros con las formas...Y lo colocó para que cubriera (*etpefhobe*) todas las cosas que estaban dentro de él ...Y se le dio autoridad sobre todas las cosas ocultas (*nethep terou*) (255, 4-26)... Y a ellos les daré el misterio de mi Padre oculto, porque han amado lo que es suyo (256, 5-10)...Y la Madre del Todo, el Prepadre, el padre en sí mismo, el primer generador y las potencias del eón de la madre cantaron un gran himno alabando al Uno-Solo (*epioua mauaaf*):...Tú sólo te has producido a la medida de los mundos ocultos (*kosmos ethep*) (259, 1-3)...Y él se disimuló en las potencias que vinieron desde lo oculto...Este que había revelado el Todo en sí mismo ¿en dònde se ocultaba? (*hep*), y las potencias de los eones ocultos lo vieron (260, 5-10) ... Ahora oýeme, oh, Padre, imperecedero e inmortal, tú eres Dios de las cosas ocultas (*pnoute nnethep*).....sólo tú el que es (262, 20-25), el primero y el Uno al que nada precede...y según la disposición de los eones ocultos, tú sólo eres disposición para nosotros, pues somos tuyos (263, 1-2)...Este es el Padre incomprensible, indecible, incognoscible, invisible, e infinito, ...los ha llevado a la medida de los que están en su interior (265, 1-5)... y el nombre los hizo hacer ver

dentro de ellos mismos al invisible e incognoscible (266, 12-14)...» Y prosigue toda una tirada o serie de epítetos y frases eminentes y sobre el *misterio total* (267-277)³⁵. Estas descripciones fieles a una intuición central, son, sin embargo, más abstractas e intelectualizadas que de naturaleza mística.

Conclusión

Se podría seguir con otros datos y agregarlos en esta investigación, pero son suficientes los reunidos para poder confirmar la hipótesis que el poder de lo oculto en sí mismo, de lo que no puede no ser, sino Oculto, es el fundamento de lo real de lo real según los gnósticos, y que escapando de su misterio connatural se diluye en las formas de manifestación espirituales o sutiles y cósmicas o groseras: formas, palabras, historia, sociedad, mundo. Pero lo Oculto sólo acoge a los ritos del Silencio en su propio seno.

NOTAS

1. Ver F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette, París, 1934, 535ss.
2. En gr. *ho kibotós, théke, zýgarron*; heb. *tebâh*; ár. *atabut*; copto *tébe*, ataúd.
3. En gr. *choríxo, apokríno, enkríno*.
4. Cf. LSJ *ad locum*; *apokrybé*, es el acto de ocultamiento, antónimo de *alethés*.
5. Cf. *De vita Macrinae*, 403,71; también. Nilo de Ancira, *Epistularum libri quattuor*, 3,64 (ver G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon, ad loc.*). Puede agregarse, J. Day, «Adherence to the *Disciplina Arcani* in the Fourth Century», en M.F. Wiles & E.J. Yarnold (edd.) With the asístanse of P.M. Parvis, *Studia Patristica XXXV*, Peeters, Lovaina, 2001, 266-270.
6. Ver E.R. Dodds, Proclus. *The Elements of Theology*, Oxford at The Clarendon Press, 1933, (reimp. 1971), pp. 310-313; A.J. Festugiére, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París, 1936, 227, n.3; ídem, *La révélation d'Hermés Trismégiste IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda et Cie. Éditeurs, París, 1954; E. des Places, *La Religion Grecque*, Éd. A. et J. Picard, París, 1969, 354-358; ampliamente, A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*.

Estudios valentinianos I/1, Aedes Universitatis Gregoriana, Roma, 1958, 3-99; R. Mortley, *From Word to Silence I. The rise and fall of logos. II. The way of negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag GmbH, Bonn, 1986.

7. Sobre la temática del hermetismo ver F. García Bazán, *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Lumen, Bs.As., 2009.

8. Cf. A. Oepke, voz *krýpto*, en G. Kittel- G. Friedrich, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1935, III, 962-963.

9. Cf. En IV,8 (6),6, 1-6 y F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, 434ss. W. Beierwaltes, sin embargo, con buen criterio ha tornado hacia el bíblico *Deus absconditus*, cf. «Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius», en *Platonismus im Christentum*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, 130ss.

10. Ver W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford at The Clarendon Press, 1939 (reimp. 1972), 695a y 696a. Ver asimismo J. Cerný, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge University Press, 1976, p. 290: *h♣p=hp*, con su correspondiente jeroglífico; *hepi* (cripta)

11. Lo que está de acuerdo con partes bien ilustrativas del texto: «...Una es la Palabra, el Padre de la Luz del Todo. El que procede del Silencio, descansando en el Silencio. Aquel cuyo Nombre está en un símbolo invisible; un misterio oculto (*ethep*), invisible (*atnay*) procedió: IIIIII...» (44,22ss), etcétera. También *Diálogo del Salvador*: «Y al que no haya conocido la raíz (*hób*) de todas las cosas, éstas serán ocultas (*sehpep*).

12. 32, 10ss. Con significado común ver 33,15 (5): «No hay nada oculto que no sea revelado»; 39, 10 (33): «Nadie enciende una lámpara y la pone en lugar escondido».

13. Ver del mismo modo: «Y cuando escuche de ti sobre las cosas ocultas» (138,25).

14. Ver asimismo en carácter llano: «Del mismo modo que un testamento se oculta antes de abrirse los bienes del dueño de la casa fallecido, así sucede con la Totalidad, que permanece oculta en tanto que el Padre de la Totalidad era invisible» (20, 16-20); «El que es enfermo, entonces, no se oculta, porque uno posee lo que al otro le falta» (35, 30-32).

15. Ver asimismo 108,35: «Otras veces, en cambio, el orden sensato (*athep*) intenta hacer el bien y lo imita el orden insensato».

16. Ver F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta, Madrid, 2003 p. 278; además II,1,2ss: «La enseñanza del Salvador y la revelación de los misterios y las cosas ocultas en silencio (*nethep hen ou mntkarof*); PGB 73,5-10: «No es como ha dicho Moisés: “Se ocultó en un arca (*kibotós*”, sino que ella se encubrió (*skepázein*) en un lugar, y no sólo a Noé, sino también a los hombres de la generación inmutable»; 75, 19-76,1: «Pero te digo esto para que lo escribas y lo transmitas en secreto (*hem pethet*) a tus compañeros espirituales (*homopneûma*). Porque este misterio pertenece a la generación inmutable» (*La gnosis eterna I*, 277-278).

17. Ver también: «Oculta en las aguas radiantes» (36, 6); «en el Pensamiento oculto (*pmeeue chhep*)» (36,25); «lo que es oculto lo manifestó» (37,2); «y los que están en los tesoros ocultos (*hen nehop chthep*) de los misterios inefables en el Silencio del Inefable» (37, 29-31).

18. Mt 6,6.

19. Ver igualmente: «Nadie esconderá (*nahob*) un objeto grande y valioso en un gran recipiente» (56,21-22), asimismo: «Si el matrimonio del mancillamiento es oculto ¡Cuánto más lo es el matrimonio immaculado como un verdadero misterio!» (82, 4ss.); « Hay una gloria superior a la gloria y hay un poder superior al poder. Por esto se nos ha abierto lo perfecto y lo oculto de la verdad» (85, 18-19).

20. Cf. 3, 28,1ss: «Pero en mi interior habrá un silencio y un misterio oculto»; «Y estas cosas pueden estar ocultas en él hasta...». (3, 37,22).

21. Cf OgdE más arriba en bibliografía de nota 7, cap. VIII, y ver asimismo en el texto que estamos tratando : «Yo mismo me ocultaré (*hóp*) de ti» (3,17,); «Y su luz puede tapar (*hóp*) la guerra hostil que lucha...» (28,14); «El anzuelo oculto dentro del alimento»; «Los dioses castigarán a quienes los han ocultado aquí siempre» (78,12)..

22. Ver F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Pistis Sophia/Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007. Ver asimismo *2Tratado del gran Set*: «Y el Hijo de la Grandeza que estaba oculto en la región de abajo» (VII,2,57,8); *Marsanes*: «Someten a los dioses ocultos por medio de golpes

rítmicos» (X, 30, 15); *La interpretación del conocimiento*: «El maestro debe ocultarse como si fuese un dios que quisiera abrazar sus obras y destruirlas» (XI, 1, 9-15); Allógenes: «El primer Pensamiento, que no es un Ser solo, sino que está con lo oculto (*ethep*) de la existencia (*hypárxis*)» (XI,3, 48,6).

23. Sobre el tema en relación con los *ásama onómata* ver Jámblico, *De mysteriis aegyptiorum* VII, 4-5 y F. García Bazán, «Platón y el lenguaje: sobre la rectitud (*orthótes*) y la potencia (*dýnamis*) de los nombres», en *Diadokhé. Revista de Filosofía Platónica y Cristiana*, 7-8/1-2 (2004-2005), 59-80 (esp. 76ss.).

24. Ver además, F. García Bazán, «Secreto y silencio en los escritos gnósticos de Nag Hammadi», Jornadas *La palabra y el silencio*, en Sección de Filosofía e Historia de las Religiones, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 7 al 8 de octubre de 2010.

25. "Himno a Zeus", *Orphicorum fragmenta* 168, 31-32 (O. Kern, p.202; A. Bernabé, *Hieros logos* -Fr. 243- p. 165).

26. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, V, 6, 25-27 (*La gnosis eterna I*, 99), cf. aquí mismo J.B. García Bazán «"Los arcanos de la vía santa": vocabulario de lo apócrifo en los naasenos de Hipólito».

27. Cf. E. Muñiz Grijalvo, *Himnos a Isis*, Trotta, Madrid, 2006 y A.J. Festugière, «À propos des arétologies d'Isis», en *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, París, 1972, 138-163.

28. Cf. A. Oepke, sub *krýpto*, en ThWzNT, III, 964-967.

29. Cf. F. García Bazán, *La religión hermética*, pp. 3-4 y 5-20.

30. -V.8: Dios es el verdadero Padre, porque él es el Padre de todas las cosas y no es posible separar a las cosas creadas del Creador. Relación de Padre con el nombre de Dios. Ver también 9.

-XI, 3: «Dios es la fuente de todas las cosas (*pegé pánton*)» y el mundo sin comienzo ni fin. 4. Es envoltura de todo, como se expresa asimismo en el "Salmo de los naasenos".

5. Potencia no inactiva (*árgos*), así siempre activa (la energía es el aspecto visible de la divinidad).

EXTRACTOS DE ESTOBEO:

II.A. 14: «Nada de lo engendrado y sometido al cambio es verdadero, pero como estos cuerpos han sido creados por el Prepadre, es posible que la materia que han recibido de él sea verdadera».

IX.1: «La materia en su conjunto, hijo mío, ha llegado a ser, y ella existía, pues la materia es el vaso del devenir y el devenir es el modo de actividad del Inengendrado y Preexistente, Dios».

XI.5: «Por esto es necesario cuidarse (*phyláttesthai*) de la multitud, pues no comprende la excelencia de lo que es enseñado».

Fragm 2. Pseudo Cipriano «También Hermes Trimegisto habla de un solo Dios y declara que es incomprensible e incomparable (*inaestimabilis*)».

31. *Praep. Evang.* I,9,24, F.García.Bazán., *La religión hermética*, p. 18, n.2. El *Suidas* informa que Ferécides de Siro se había llegado a instruir «después de haber adquirido los libros secretos de los fenicios (*ta phoiníkon apókrypha biblía*)».

32. Cf. 38, 28-30, ver en F. García Bazán, *La religión hermética*, 19, n. 8.

33. Cf. *La religión hermética*, p. 56ss.

34. Cf. F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, pp. 344-346.

35. Cf. F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, pp. 351, 355, 356, 358, 358-359, 360, 361, 362, 362-365.

LA TRADICIÓN ARITMOLÓGICA DEL NEOPLATONISMO PITAGORIZANTE: MODERATO DE GADES, NICÓMACO DE GERASA Y JÁMBLICO DE CALCIS

Francisco García Bazán

(CONICET-ANCBA-FUNDTARD)

Resumen

La introducción a las Jornadas sobre la “Numerología y lo sagrado” programada para las *Séptimas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones*, desarrollará el tema anunciado en el epígrafe en sentido inverso al señalado en el título. La presente exposición avanza desde la madurez de la teoría alcanzada por Jámblico, un neoplatónico teúrgo completo (*Comentario introductorio a la Introducción a la aritmética de Nicómaco de Gerasa y Sobre lo común de la ciencia matemática*) y sigue con el texto básico de Nicómaco que comenta, previa versión de los primeros desarrollos sobre la década de la enseñanza fragmentariamente conservada del filósofo gaditano Moderato.

Palabras clave: Jámblico, Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa, número

I. INTRODUCCIÓN ARITMOLÓGICA

Jámblico de Calcis pensador helenístico de larga y fecunda existencia (240-325), ha rematado la actividad neoplatónico-gnóstica de su primera etapa de actividad (*Comentario sobre el alma, Los misterios de los egipcios*)¹, por la producción de una decena de libros que son unas lecciones pitagóricas en ascenso de complejidad. Las enseñanzas comienzan con una lección *Sobre la forma de vida pitagórica* y concluyen con una hécada de trabajos sobre las entidades matemáticas y sus aplicaciones². Pero estos libros sobre las disciplinas matemáticas (aritmética, geometría, armonía y astronomía) han sido precedidos por dos libros que explican introductoriamente los conceptos más generales sobre el número, las figuras, las proporciones de sus intervalos y el orden de sus movimientos. Éstos son: *Sobre las nociones comunes de la ciencia matemática* y un *Introito a la Introducción a la matemática* de Nicómaco de Gerasa.

Escribe Jámblico al respecto en *Sobre las nociones comunes de la ciencia matemática*:

«También es necesario hablar, después de <haber mostrado que la filosofía es la única entre todas las técnicas y las ciencias que permite al hombre alcanzar su propio fin> sobre el criterio de verdad de las matemáticas todas, cuál sea su naturaleza y qué diversos modos de operar tenga en sí. Comenzando, por lo tanto,

desde arriba, o sea, con el método mismo de la división, hagamos una exposición didáctica completa.

Pues bien, todos los entes inteligibles (*noetá*) se dividen en dos clases: los inteligibles propiamente dichos y los posibles de conocerse por ciencia (*episteta*), es decir, los deducibles (*tá dianoetá*). Los inteligibles son primeros (*próta*), pero los deducibles, segundos e inferiores. A su vez hay otra clase de sustancias, las de los sensibles (*aisthetá*), de éstas algunas son sensibles en sentido propio, las que asimismo son opinables (*doxastá*), pero otras, conjeturables (*eikastá*). Opinables y sensibles en sentido propio son los cuerpos particulares, por ejemplo, las piedras, los leños y los cuatro elementos y éstos son los primeros entre los sensibles. Después de éstos hay otros sensibles débiles y desemejantes (*ouk hómoios*) a ellos, pero que vienen detrás de los primeros. Éstos son sus sombras; porque las sombras siguen a los cuerpos y si no tuvieran algo otro puesto debajo (*hypobebleménon*), tampoco se mostrarían. Por consiguiente, son imágenes (*eídola*) las sombras, y los reflejos [33] en las aguas y en los espejos, en la medida en que existen en otros y no en sí mismos y tampoco son manifestaciones por partición en dos de otros cuerpos, sino algo que se hace accesible como cuerpos diferentes, los que mostrándose se ocultan. Por esto en cuanto al género son sensibles, puesto que caen bajo la sensación, pero son más propiamente conjeturas y creencias (*pisteutá*) que realidades (*hypostatá*), algo dicho crédulamente (*katá pístin*) sobre cosas que nada pueden indicar (*apodeiktikón*)³...De este modo, por consiguiente, también las entidades matemáticas parecen manifestarse como imágenes <cuya realidad está en las ideas> (*tá mathematiká, hósper en tais idéais éoike phantázesthai*), y que tienen el fundamento (*epéreisma*) en éstas. Porque no se las debe pensar como venidas desde los sensibles por abstracción (*katá aphaíresin*), al contrario, descendiendo a partir de las ideas poseen su carácter de imagen desde ellas al adquirir tanto tamaño como al manifestarse como imágenes (*phantázesthai*) en la extensión (*diástesis*). Porque la debilitación que aparece en las imágenes sensibles y la carencia de sostén en sí está en correspondencia con los inteligibles en relación con la masa (*énogkon*) y la extensión (*diástaton*), pero puesto que esto tiende hacia lo que carece de masa y de división, entonces parece que el ente matemático descansa en la privación de partes propia de las ideas, así como parece que las sombras residen en la solidez de los seres sensibles. Por lo tanto como los deducibles están separados de los inteligibles, así también la razón (*diánoia*) está separada de la intelección. Por este motivo Brotino en su libro sobre el *Intelecto y la razón*... Y más diáfananamente Arquitas en su libro *Sobre el intelecto y la sensación* distingue los criterios (del conocimiento) de los entes y presenta el propio de las matemáticas con estas palabras: “En nosotros mismos, dice, en relación con nuestra alma, hay cuatro tipos de conocimiento, intelecto (*nóos*), ciencia, opinión y sensación, dos de ellos, intelecto y sensación, están en el comienzo del discurso racional, los otros dos, ciencia y

opinión, al término. Lo semejante es siempre cognoscible por lo semejante. Es claro, por consiguiente, que nuestro intelecto puede conocer a los inteligibles, la ciencia a lo que puede ser conocido por ciencia, la opinión a lo opinable y la sensación a los sensibles. Por esto la razón debe mudar de lo sensible a lo opinable, de lo opinable a lo que se puede conocer por ciencia, y de estos últimos a los inteligibles. Una vez que estas cosas están de acuerdo (*symphon*) entre sí, por ellas es posible contemplar la verdad (*alétheia*). Hechas estas distinciones es necesario pensar las cosas que vienen después. Como, en efecto, se puede dividir una línea en dos partes e igualmente cada una de ellas del mismo modo en dos partes según la misma relación, así también se puede dividir lo inteligible respecto de lo visible, y a su vez se puede dividir cada uno de éstos distinguiéndose entre sí en claridad y oscuridad; del mismo modo, una sección de lo sensible está constituida por las imágenes reflejadas en las aguas y en los espejos y la otra, a su vez, está constituida por las cosas de las que éstas son imágenes, o sea, las plantas y los animales. En relación con lo inteligible, [37] sin embargo, la sección que corresponde a la de las imágenes está constituida por los géneros matemáticos: los geómetras, en efecto, una vez establecidos como presupuestos (*hypothémenos*) lo impar y lo par, las figuras y las tres especies de ángulos, parten de ellos para tratar el resto, y dejan a un lado, como si las conocieran, a las cosas reales, y no tienen que dar razón (*lógon didómen*) de esto ni a sí mismos ni a los demás; se sirven de los sensibles, es cierto, pero sin indagarlos, y construyen sus razonamientos no en función de éstos, sino del diámetro y de su cuadrado. La otra sección, en fin, es la de lo inteligible, sobre la que se ejercita la dialéctica. Ésta, en efecto, afirma hipótesis (*hypotésias*) en el sentido verdadero del término, no como presupuestos, sino como principios y puntos de apoyo para llegar hasta lo incondicionado (*anypothéto*) que es el principio de todo, y una vez alcanzado hacer de nuevo el camino del descenso hasta el fin sin utilizar nada sensible, sino sólo las formas puras de éstos. En estas cuatro secciones es necesario también distribuir bien los estados (*pathes*) del alma, y llamar intelección (*noásis*) al que está en lo más alto, razón (*diánoia*) a la que viene después de inmediato, creencia (*pístis*) a la tercera y conjetura (*eikasía*) a la cuarta”⁴.

Cuando Platón en su vejez ha expuesto en la *Carta VII* las cinco formas de la aparición del círculo: tres correspondientes al ámbito sensible (nombre, diseño y definición genética), en la mente o alma, entendiéndolo con sus notas y propiedades, y en lo inteligible como arquetipo, está enseñando sintéticamente lo mismo⁵.

Y prosigue, por lo tanto, Jámblico, más estrechamente:

«30.91...La matemática de los pitagóricos no es la matemática que comúnmente se practica. Esta última, en efecto, es sobre todo técnica y no tiende a lo Bello y al Bien, en tanto que la

de los pitagóricos es exquisitamente contemplativa y orienta todos sus teoremas hacia un fin último, y hace de modo que todos sus razonamientos se unan estrechamente a lo Bello y al Bien, y se sirve de razonamientos que son capaces de elevar hacia el ser. Movida por tal impulso, se divide convenientemente en sí misma: algunas de sus teorías se adaptan a la teología, y pueden compartir el orden y las medidas de los dioses y son éstas las que asigna a tal parte de la filosofía; otras, en cambio, pertenecen a la investigación del ser, para captarlo, medirse con él y convertirse en él, y es precisamente a esta parte de la filosofía que la matemática asigna este segundo grupo de teoremas. Tampoco escapa a la matemática el que algunas de sus enseñanzas ayuden científicamente a dar precisión al discurso, enseñando a operar silogísticamente, a demostrar y definir correctamente, refutando la falsedad y distinguiendo lo verdadero de lo falso. Tampoco ignora la equilibrada armonía de la investigación física, cómo ella se constituya, cuál sea su utilidad, cómo llene los vacíos de la naturaleza y cómo use la prueba en todo esto. Desciende, además, a la vida política y descubre la ordenación de las costumbres y la corrección del estilo de vida y las definiciones matemáticas que son propias de la vida privada y de la pública, (92) y se sirve de estas definiciones como conviene para llevar estas vidas a su mejor estado, para corregirlas y procurarles una educación óptima y la debida moderación, protección de la ordinariez, adquisición de la rectitud y, en general, actuando así, es de ayuda, en su conjunto, a cada una de ellas en particular. Y pasando después a los bienes naturales y a los beneficios de las técnicas, descubriendo algunos e introduciendo otros como accesorios y colaborando a obtenerlos como un agregado, y prestando sus obras por sí sola o transfiriendo parte de ellas en algunas otras, lleve a completitud la vida humana, de manera que sea autónoma en sí misma y no esté falta de ninguna de aquellas cosas que necesita»⁶.

II. MODERATO DE GADES

De acuerdo con estas distinciones generales Moderato de Gades (segunda mitad del siglo I d.C.) podía haber sostenido explícitamente sobre la serie de los números naturales:

«Han denominado “uno” (*hen*) al concepto significativo (*lógos*) de la unidad, de la identidad y de la igualdad y a la causa del acuerdo conjunto y de la simpatía del universo y de la conservación de lo que mantiene también inmutablemente la identidad...Pero al concepto significativo de la alteridad, de la desigualdad y de todo lo que es divisible, en cambio, y que admite diversas formas, la han llamado “biforme” y “díada”, porque también en los particulares es así la naturaleza de los que son duales... Similarmente... hay algo entre los hechos de la naturaleza que posee comienzo, medio y fin. De acuerdo con esta forma y naturaleza han denominado al número tres. También por esto dicen que todo lo que

posee la mediedad es triforme... se han servido del nombre de tríada para él y queriendo introducirnos en su noción nos han introducido a través de su forma...Y (éstos) y los que siguen son contenidos por una forma y potencia, a ésta la han llamado “década”, como un receptáculo (*dekhás*). También por esto dicen que la década es número completo, e incluso el más perfecto de todos, porque comprende en sí toda diferencia numérica y todos los tipos de razones y proporciones. Porque si la naturaleza del universo está determinada según razones y proporciones numéricas y todo lo que nace, crece y se completa se regula según razones numéricas, pero a toda razón, a toda proporción y a toda forma numérica, las abraza la década ¿Cómo no se podría decir de ésta que es el número perfecto?»⁷.

Dicho sintéticamente: la tríada es conceptualmente relación explícita entre el fin y el comienzo y la década, continente universal.

¿Qué quería decir la tradición numerológica pitagórica a través de uno de sus eslabones, el pitagórico Moderato, con esta enseñanza sobre la filosofía de los números? Pues que partiendo de los tres primeros números de la serie natural 1, 2, y 3 es posible con sus caracterizaciones que encierran un contenido cualitativo dar una clara idea de las que son las nociones y propiedades generales del número en la mente humana así como las razones de su generación sucesiva, concluyendo, además, con la década, el número que agota las posibilidades racionales de innovación.

Lo capital de entender, entonces, no es que se compruebe que el número “1” (α') en tanto que determinada la cantidad por la mónada significa una cosa y sólo una, sino que el concepto de número 1, determinación en sí, encierra las nociones primitivas y caracterizadoras de unidad que involucran lo indivisible, lo mismo o idéntico y lo igual, de manera que la unidad cuantitativa deriva de las anteriores cualidades, porque la mónada es “una y única”⁸.

O sea, el uno como determinación unitaria no sólo está tácitamente presente en los demás números como identidades únicas propias estando presente por esto, por ejemplo, en el número que le sigue, en la dualidad que es una, idéntica e igual a sí misma, sino asimismo único o solo, pues da participación de su carácter monádico, o permanente, a las demás mónadas numéricas. Lo explicado le da un especial carácter al “uno” como base de particulares especulaciones metafísicas que lo hacen apto para descubrirse como Uno supraesencial como la filosofía neoplatónica lo ha argumentado. Pero el mismo razonamiento aritmológico es válido para la díada, para la tríada y para la década en relación con el uno, en tanto que “uniforme”.

Por esto el “dos” (β) o “dualidad”, prosiguiendo con la explicación de Moderato, si bien participa subyacentemente del uno en su esencialidad conceptual única de díada, sin embargo, encierra las nociones lógicamente anteriores y opositoras de alteridad, divisibilidad y desigualdad. Es decir, como noción unitaria inmutable que inmediatamente sucede al “uno” incluye, ante todo, la diferencia, el ser lo “otro” que él, lo distinto por ello a lo que lo antecede y su indeterminación plural, que es origen de división, porque todo lo que es más que el uno lo es por agregación de sí mismo lo que como una multiplicidad lo muestra como dividido, pero es éste el que lo detiene en su dispersión desproporcionada al otorgarle la unidad y el límite y que de esta manera transforma la alteridad de díada indefinida – como elemento constitutivo – en díada numérica. Por eso Aristóteles dentro de su pitagorismo académico inocultable recuerda que el “número proviene de la díada indefinida y del uno”, lo que Plotino igualmente recibirá y explicará, si bien teniendo en cuenta otras consecuencias⁹. El dos, entonces, como dualidad indefinida determinada, no puede ser uniforme, sino que es biforme, ya que su noción determinante es la dualidad.

Pero el “tres” (γ), si es triforme, es porque su limitante es la tríada. Y es el primer número completo – ya que los dos anteriores funcionan como números y elementos de números – o que merece en estricta propiedad el nombre de número. Porque es otro que el uno y que la díada, porque ha surgido como su medio o enlace. Puesto que si la dualidad indeterminada aspira a ser determinada por el principio determinante como dos completo, entre este resultado final por la determinación del principio aparece el enlace que los intermedia. Así entre la conclusión del dos y la determinación del uno aparece el tres. En la mediedad, carácter medio o intermedio entre el uno y su opuesto, el dos, que no se rechazan, sino que coexisten, se descubre y agota la naturaleza del tres. En la unión entre dos términos primeros, la indeterminación del dos y la determinación del uno, reside la identidad del tres como lazo unitivo, que permite la proximidad autónoma de los términos opuestos, sin la mutua eliminación o rechazo entre ellos. Expuesta, pues, la mediedad o naturaleza mediadora y sintética, la tríada, por su perfección y carácter conectivo es posible la generación de los números sucesivos, pares e impares, hasta llegar al límite de 10 (ι), la década continente de todo como extensión de los cuatro primeros números. La cuaternidad –*téssares*– encierra las raíces numéricas de la cuaternidad expandible, la *tetraktýs*. Es trabazón o firmeza armónica dentro de la serie numérica, por eso representa al sólido elemental, el tetraedro y orienta hacia la esfera perfecta contenedora de todo el sistema numérico como receptáculo premioso, que incluye principalmente en su seno al 1, al 2, al 3 y al 4, con ello asimismo a las tres relaciones posibles entre ellos, las tres mediedades, analogías o medios proporcionales de los antiguos (*palaiói-arkháioi*): la razón aritmética ($1/2=3/4=5/6=7/8=9/10$); la proporción geométrica ($1/2=2/4...$) y la proporción armónica de

los acordes de cuarta (4.3), de quinta (3.2) y de octava (2.1) y las potencias de la extensión: punto: 1; línea: 2; plano: 3 y sólido: 4.

La interpretación que se ha proporcionado es auténticamente pitagórica y los dos breves fragmentos de Moderato que ha conservado Juan Estobeo vienen a ratificar sin mayores comentarios lo que se acaba de decir. Registra la cita:

«En una palabra, el número es una asociación de mónadas o una progresión (*propodismós*) múltiple a partir de la mónada y una retroversión (*anapodismós*) que concluye en la mónada... La mónada es lo que determina a la cantidad (*perainousa posotês*), lo que queda cuando la multiplicidad es disminuida por la sustracción de cada número a su vez y que así tiene las características de permanencia (*monê*) y de reposo (*stasis*). Porque la cantidad no puede retroceder (*anapodízein*) más allá de la mónada»¹⁰.

Habíamos derivado hacia el aspecto intelectual de la década y por supuesto que la década se impone igualmente, por su misma esencia generativa sistemática, como modelo de organización y expansión del universo. Resulta oportuno, por lo tanto, recordar el arcaico apotegma pitagórico recogido en los *Versos de oro* 47-48, el cuaternario por el que juraban los pitagóricos:

«Sí, por el que ha transmitido a nuestra alma la cuaternidad (*tetraktýs*), fuente de la naturaleza que fluye siempre»¹¹. El aspecto deviniente o cuerpo del Alma, sin comienzo ni fin.

Aecio, Sexto Empírico y el mismo Jámblico lo tienen presente, pero Moderato, como igualmente se advierte con anterioridad en Espeusipo y posteriormente en Jámblico, muestra la sustancia del viejo juramento en su contexto doctrinal.

La década (*déka*) puede llamarse también “recipiente” (*dekhás*), porque como lo ratifica el alejandrino Filón¹² y nos lo esclarecerá Jámblico tomándola en uno de sus aspectos: «Acoge (*anadékhomai*) en sí misma, como si fuese un “receptáculo” las relaciones propias de todos los entes, y por esto ha sido llamada por los antiguos “Todo”, “universo” y “cielo”»¹³.

A causa de esto igualmente la década es nuestro número pleno o completo, porque es síntesis (*sýnthema*), resumen de las distinciones posibles del número (determinante [1], indeterminado [2], impar [3] y par [4]) que cubre a todos los números discretos o acumulativos y de las tres relaciones posibles entre ellos que hace factible la ordenación de ellos en la extensión por propia magnitud. Así es señalada la relación entre lo infinitamente incrementable y lo infinitamente divisible, porque como se sostiene: “En efecto la suma de

1, 2, 3 y 4 da 10. Y éste es el número perfectísimo, porque llegado a él, comenzamos a numerar desde el comienzo”¹⁴.

Veamos ahora, rápidamente, para completar los conceptos numéricos, las definiciones que faltan de los números 5, 6, 7, 8 y 9. La péntada (ϵ') es la expresión del equilibrio o la justicia, el punto medio entre los entes¹⁵.

La hécada, el 6 (ζ'), es el segundo número perfecto, porque como el 3, que tiene como medio, fin, medio y principio, es el primer número impar perfecto, el 6 les da a los primeros pares e impares totalidad universal estable y armónica¹⁶.

La héptada, el 7 (ξ'), es la mediedad inferior, nexo aritmético entre 4 y 10, porque es indivisible, no ha sido engendrado por elementos pares ni impares y gracias a él muchas realidades alcanzan su plenitud en el universo, por eso también se lo llama “momento justo” (*kairós*) y “fortuna” (*tykhe*)¹⁷.

La ogdóada, el 8 (η') es el primer cubo en acto y en la década el único número parejamente par y pone de acuerdo y paralelamente todas las combinaciones. Es sinónimo de armonía y versatilidad.

La enéada, el 9 (θ'), es el número mayor dentro de la década, es límite insuperable y que delimita la formación de las razones musicales. Va del final al comienzo pasando por el medio, por eso, su giro es repetición y convergencia¹⁸.

Lo transmitido por Jámblico, entre otras informaciones dignas de confrontar con lo que ha llegado a ser en Occidente una filosofía de la matemática drásticamente reduccionista como es el ejemplo de Bertrand Russell¹⁹, incluye dos notas implícitas, que deben ampliarse y tener en cuenta en el desarrollo de la concepción de lo matemático en sentido amplio:

1° Que las que aparentan ser laboriosas explicaciones sobre el número de Aristóteles, caen fuera de este marco, ya que están dirigidas en parte a justificar abstractivamente la "materia inteligible" y su determinación propia del número en un nivel intelectual y cosmológico, por oposición a Espeusipo y otras interpretaciones platónico-pitagorizantes²⁰.

2° Que dentro del platonismo pitagorizante, como para el mismo Platón, el ente numérico (como las restantes entidades matemáticas) es estrictamente intermediario (*metaxý* o *méson*), como naturaleza mental o psíquica, entre lo inteligible y lo corpóreo, entidad al mismo tiempo intelectual (*noerós*) y racional

(*dianoetikós*), y que se abre, consecuentemente, tanto hacia lo inteligible (*noetós*) como hacia lo corporal (*somatikós*)²¹.

De este modo clasificatoriamente son diferentes el "número sustancial", el "número cuantitativo" y el "número natural" o "corpóreo". No se confunden entre sí, pero tampoco son separables²².

Al respecto y restringiéndonos en primera instancia al número en tanto que número matemático, o sea, a su aspecto cuantitativo (*to posón, hóper estí ton arithmón*), se puede tomar como punto de partida el inventario que Jámblico, a continuación de Nicómaco de Gerasa, aunque explicándolo, desarrolla en *Introducción a la Aritmética de Nicómaco* 10, 9.

Tales de Mileto, bajo influencia de los egipcios, ha enseñado que el número es: "composición de unidades", uno cada uno en sí mismo e infinitos como multiplicidad; Pitágoras lo ha definido, como "expansión y actualidad de las razones seminales en la unidad", o bien, como "lo que subsiste previo a todos (los números), en el intelecto divino y por lo cual y a partir de lo cual se ordena y conserva su orden indisoluble todo lo numerado". Otros pitagóricos como: "progresión de los números a partir de la unidad y regresión hasta ella". Eudoxo el Pitagórico enseña que: "el número es cantidad (*pléthos*) determinada", perteneciendo de acuerdo con esto la cantidad a "los seres superiores", aunque diferentes de los géneros y las especies, o sea, que se trata de entidades anímicas. Entonces, los acusmáticos seguidores de Hipaso no dudan en definirlo como: "paradigma primero de la producción del cosmos" y asimismo: "instrumento (*órganon*) con el que el dios artesano distingue las cosas". Finalmente, Filolao sostiene que: "El número es el enlace más potente y autogenerador que hace siempre estables los entes cósmicos".

Pues bien, ninguna de estas definiciones se contradicen entre sí, por esa razón Jámblico las reúne y, al contrario, manifiestan una polisemia que es intrínseca al concepto de *arithmós* y que permite entender en su propio medio intelectual, la definición de Euclides al comienzo del libro VII de los *Elementos*, espontánea y directa, y que han confundido los intérpretes modernos al sacarla de contexto. Escribe, por lo tanto, Euclides: "El número es una asociación [o cantidad] (*pléthos*) constituida a partir de unidades (*ek monádon*)". Y enseguida aclara: "Una unidad (*monás*) es aquello de acuerdo con lo cual lo que cada cosa es se llama 'uno' (*hen*)". O sea, que el número en tanto que cantidad significa una cantidad que puede ser grande o pequeña, pudiendo ser individual o plural o incluso negación de cantidad.

Es una "pluralidad" como composición constituida a partir de unidades, gracias a lo cual posee cantidad y determinación de la cantidad. Lo hace explícito, por lo tanto, del siguiente modo Sexto Empírico: «Pitágoras dijo que un primer principio (*arkhé*) de las cosas es la unidad (*monás*), por participación en la cual cada una de las cosas es llamada 'uno' (*hen*)...Hay, por lo tanto, dos primeros principios de las cosas, el primero siendo la unidad, al participar en lo que todas las unidades aritméticas les permite ser pensadas como unidades; la otra, la díada indefinida (*aóristos dyás*), al participar en aquello por lo que las díadas definidas son díadas»²³.

Plotino usa este mismo significado del número, dentro de su estructura neoplatónica. Comienza a emplearlo, primero, en relación con el Intelecto, o la segunda hipóstasis inteligible, aunque sabiendo que ese mismo significado puede expresarse en otras expresiones aritméticas inferiores. Así sostiene:

- a) "Las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno"²⁴.
- b) «¿Quién, entonces, ha engendrado a esta divinidad múltiple? El ser simple y anterior a esta multiplicidad, la causa de su existencia y de su existencia múltiple y el que produce el número. Ciertamente el número no es primero. Y porque la unidad es anterior a la díada y la díada en cambio es segunda y nacida de la unidad, ésta la define, pero ella en sí misma es indefinida: cuando se ha definido ya es número, número como sustancia (por otra parte también el alma es número)...Por lo tanto, lo que en el mundo inteligible se denomina número y la díada son principios informadores e Intelecto. Existe, sin embargo, la díada indefinida, en tanto que se la toma, por decir, por el sustrato, y el número, que proviene de ella y del Uno, es cada cual una idea, puesto que ha sido formado por las ideas engendradas en él (=sustrato inteligible). Por un lado el Intelecto se forma de lo Uno, por otro, desde sí, igual que la visión en acto, porque la intelección es una visión que ve, siendo ambos uno"²⁵.

Esta "díada indefinida" es la "díada de lo grande y lo pequeño" o "del defecto y el exceso" que Aristóteles conoce de las clases de Platón y que opera, diversamente, en el ámbito numérico, bien sea inteligible, mental o natural²⁶.

Y Nicómaco de Gerasa en su *Introducción a la aritmética* expone esta doctrina antes que Jámblico que la comenta (42-48), y la conoce Plotino como lo enseña en su famosa Enéada VI, 6 (34), *Sobre los números* anticipado en resumen por V,5 (32), 4 y 5 que forma parte de la gran tetralogía antignostica y postergado y ampliado en VI,6²⁷.

III. NICÓMACO DE GERASA Y JÁMBLICO DE CALCIS

Jámblico caracteriza la matemática de los pitagóricos con sus proyecciones superiores e inferiores al número de la cantidad en *De communis mathematica scientia* como hemos visto. Pero en el *Comentario a la Introducción a la aritmética de Nicómaco*, se ciñe a este último autor, porque en el libro se encarga de la aritmética.

La aritmética es la ciencia de los números y como tal precede a las otras tres *epístemai* (geometría, armonía y astronomía) que la presuponen. Y establecidos los teoremas necesarios es posible orientarse hacia teorías numéricas más completas:

«Esta concepción (*epínoia*) del número hay que figurársela no como algo que reside en los puros conceptos (*ennóema*), ni se da como posterior a lo que percibimos, ni como imágenes surgidas de la percepción sensible por explicación (*aposylósan*) y separación, sino como la que es posible al adaptar nociones comunes a todos los números que realmente existen».

Nicómaco, en este caso, representa a la aritmética pitagórica en toda su pureza, y Jámblico se ofrece como su trasmisor, pues:

«No se trata de exponer doctrinas nuevas (*kainá légein*), sino las enseñadas por los antiguos varones (*palaióis ándrasin*) y, por lo tanto, exponemos la aritmética de Nicómaco sin nada quitar ni agregar».

En este sentido la aritmética es antesala de la filosofía como «amor a la sabiduría» y la sabiduría es considerada como la ciencia del ser que realmente es.

Lo común al número matemático es que es una entidad intermediaria y dianoética, “sobre la que sólo es posible razonar”; además, los principios que lo componen, como se anticipó poco antes, son lo limitado (*peperasménon*) y lo ilimitado (*ápeiron*) en su propio nivel. Composición (*syntitheménon*) de ambos, que puede llevar hacia el Bien y la Belleza, por su carácter de intermediario, y que ordena al universo como número cuantitativo: como cantidad continua por unión (*hénosis*) y cohesión (*allelouchía*), es la magnitud (*mégethos*) o cantidad extensa, y como cantidad discreta por yuxtaposición (*paráthesis*) y acumulación (*soreía*). Es la cantidad numérica (*pléthos*).

Por la primera aparición el mundo se ofrece como único, sólido, esférico, unido y extenso. Por la segunda, como estructura, arreglo y armonía.

Pero cuantitativamente, lo unificado o cantidad extensa puede dividirse al infinito, pero aumentarse de modo finito; mientras que la cantidad discreta, a la inversa, se puede aumentar al infinito, pero dividirse finitamente. Como se advierte la cuestión radical de la inconmensurabilidad como irracional es un tema o problema filosófico que estimula a las soluciones de lo matemático, y no al revés. Una dificultad que por ser filosófica promueve respuestas matemáticas y no una dificultad que por aparecer en la práctica matemática busque respuestas filosóficas.

La cantidad discreta se ocupa del cuánto en sí mismo o en relación (aritmética: par-impar; perfección-deficiencia y armónica-igual-desigual-múltiplo-epimorio) y la extensa, de las magnitudes (geometría y esférica).

Como se sabe, Jámblico por su parte, define el número ilustrándolo en relación con la historia o transmisión escrita y oral de la aritmética, como también se vio, y posteriormente se encarga de definir cada uno de los números (los naturales) y las propiedades que poseen de acuerdo con esta definición y a partir de aquí las formas combinadas que pueden adquirir. En esta tarea no desmiente a su antecesor Moderato de Gades, pero muestra una originalidad que en los fragmentos de su antecesor no se encuentra. La definición del cero (*oudén*), que surge en la serie de los enteros naturales como privación, en medio de ella, y en relación con la péntada (ϵ'), que iguala a ambas partes sin dejar nada, así como al igualar ambas partes, las equilibra, siendo por ello símbolo de la justicia, es lo más notable al respecto.

El “5” involucra la idea del equilibrio, está en el centro, como el eje de la enéada. Y es central y es fundamental asimismo, porque gracias a la péntada, y a la péntada como símbolo de lo justo, de lo que otorga igualdad a las partes, porque gracias a ello aparece igualmente la idea de la negación del exceso y del defecto. Porque cuando se da el equilibrio no hay desbordes, pero tampoco deficiencia, y se manifiesta e impone así la noción de nada, vacío o cero, como anulación de realidad y si se quiere, secundariamente, de cantidad. Por eso Jámblico inmediatamente después de la caracterización de los tres números primeros y de la década, lo que ya se conoce por Moderato, introduce el tratamiento del cinco, el que a la postre permite pensar el “cero”. Lo cual, subraya Jámblico, lo dice la misma palabra *oudén*, que significa “nada”. Del mismo modo Jámblico define al resto de los números encerrados en la decena: al 4, al 6, al 7, al 8 y al 9, como ya hemos visto. Insistiendo siempre que la razón numérica, o sea, su contenido significativo, al mismo tiempo cualitativo y cuantitativo, es el que permite el orden cósmico en desarrollo y coordinación y la praxis aritmética que está de acuerdo con él.

Por ese motivo, igual que en Nicómaco y antes en Espeusipo, la década es el paradigma que sirve de modelo al demiurgo para plasmar el mundo, aplicándose tanto a las partes como a los intervalos.

De aquí que el otro punto bien interesante que resulta de las reflexiones aritmológicas de Jámblico siguiendo a Nicómaco, sea la importancia que adquiere el estudio de las proporciones o analogías.

De las más antiguas proporciones que regulan los intervalos, selecciona las tres fundamentales, como hemos aludido, que son asimismo las más usadas (aritmética, geométrica y armónica), aunque haciendo hincapié en la media armónica o proporcional²⁸.

NOTAS

1. Cf. F.García Bazán, «Jámblico y el descenso del alma», en *Syllecta Classica* 8 (1997) *Iamblichus: The Philosopher*, 129ss.

2. Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Bs. As., 2005, p.23, n.1.

3 «...En otros términos, por adquisición (*eis paradoxén*) de cosas recibidas (*paralambanoménon*) a partir de la creencia en los que las producen. Efectivamente, las sombras no poseen la perceptibilidad (*to antiléktikón*) desde sí mismas, sino desde los cuerpos en que son accesibles y en los que al descansar se muestran. Semejante creencia, por lo tanto carece de fundamento; efectivamente, si a estos sensibles les faltara el espejo, o el agua o aquello sobre lo que apoyarse, nada quedaría del conjunto. Las sombras están más sujetas a carecer de solidez en sí mismas y, en cambio, a apoyarse en otro que los cuerpos, que también son opinables y fundan su ser en el aparecer (*dokein*). En realidad también los deducibles se parecen a las sombras, ya que tienen la (misma) relación con (*lógon échonta*) los entes posibles de conocerse por ciencia y los inteligibles que los conjeturables tienen con los sensibles y los opinables. Porque las ideas, que son las sustancias que realmente son, el intelecto las posee como por contacto (*oionéi katá epaphén*), pero los entes deducibles, como son las entidades geométricas, se ven por la deducción cuando todavía no se ha aproximado a ellos directamente ni por intuición (*epibolé*), sino a lo largo del discurso (*diá lógou*) más que por vecindad con ellos y por decir como inteligibles que han caído (*katiánton*) desde las ideas como en sus conjeturas e imágenes. [34] También las conjeturas dentro de los sensibles caen dentro de las sombras, porque mientras que los sensibles son accesibles por sí mismos por los sentidos por visión directa, las sombras, a su vez, se ven en otro, sobre otro y por medio de otro. La sombra, en efecto, no existe en sí misma, sino o en aquello sensible en lo que se apoya que es por sí mismo, o en el espejo o en las aguas, que son sensibles por sí mismos».

4. Cf. *De communis mathematica scientia* 32,8- 37,19 y la trad. y el comentario de F. García Bazán, en *La concepción pitagórica del número...*pp. 51-55.

5. Cf. García Bazán, *ibídem*, pp. 55-60.

6. Ver *ibídem*, pp. 23-25.

7. Cf. asimismo ibídem, p. 30-31.

8 A lo que no atiende completamente Aristóteles y que, además, fuerza las nociones dentro de su personal interpretación: Met. XIII y XIV 3. En cambio, las noticias que el Estagirita proporciona al paso sobre el *arithmós* funcionando cósmicamente e incluso sobre su constitución, sí son solidarias e incluso confirmatorias del estudio del número en su integridad.

9. Por lo tanto en esta corriente de pensamiento se distinguen con rigor, pero sin separarse, lo ontológico, lo epistemológico y lo fenoménico. Lo primero encierra un campo cuya tarea corresponde dilucidar al dialéctico, el estudio de la realidad inteligible y esencial, a cuyas realidades corresponde la presencia del "número real" o "sustancial"; en tanto que la segunda esfera, es estudiada por el matemático, bien sea mediante la fundamentación teórica de las nociones, o demostrando y calculando las propiedades y posibilidades que hay sin desarrollar en éstas.

10. Cf. *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin, 1884,,I, pp.21, 8-16 y 19,25. Ver García Bazán, en Juan Fernando Ortega Muñoz/Francisco García Bazán, *El alborear andaluz de la Filosofía española*, Universidad de Málaga, Málaga, 2017, 213-239, esp.223-224.

Aristóteles interpretado según una lectura "científico-técnica" anacrónica suele desorientar a los críticos, mientras que leído en su contexto histórico e intertextual, o bien de escuela, permite rastrear la enseñanza tradicional del platonismo-pitagorizante a la que trata de dar superior rigor epistemológico y que es la que ha seguido Espeusipo, que trasmite Jámblico con extensión y retoman Siriano y Proclo y los representantes de la Escuela Neoplatónica de Alejandría. Pero esta filosofía del número se lleva a cabo sobre un dato empírico concreto, que es lo que habitualmente ha sido considerado "número" en el mundo griego. Es útil en este momento distinguir con P. Pritchard, la concepción moderna del "número" que desde la época posrenacentista basándose en ciertas informaciones de Pappo y Diofanto y en algunas noticias de matemáticos árabes medievales, distorsiona la noción euclidiana, preeuclidiana y posteuclidiana del *arithmós* que es unánime en la lengua literaria, los filósofos y los matemáticos helénicos, para hacerla volver al significado primitivo del *arithmós*, escapando de la riesgosa pendiente del

nominalismo aritmético hacia el que pudo invitar a lo largo del tiempo la lectura de Aristóteles.

11. Cf. Adv. Math. IV, 3 y 9. Ver F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, p. 470, n. 475.

12. *De Decalogo* 23.

13. Cfr. *Int. Arithm.* 118 (F. Romano, *El número e il divino*, texto, trad. y notas, Rusconi, Milán, 1995, 347 y notas sobre Theol. Arithm. 80, 3 y 8).

14 Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IV, 3 y 9. Sobre las informaciones esparcidas al respecto de Hermodoro, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Porfirio en Simplicio y otras, puede verse F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta*, Buenos Aires, Depalma, 1982, 13-14 y 92-116 y *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, pp.469-471. Puesto que el *arithmós* aparece, como cualquier universal: *ante rem*, *post rem* e *in re*, como en parte lo ha seguido una correcta tradición de interpretación bizantina y medieval de los universales inspirada por el neoplatonismo alejandrino.

15. Cf. «Permaneciendo entre la unidad y la enéada, y el número por el que es menos que nueve, por este número es más que uno...La enéada es comparable a los platillos de una balanza: los cuatro primeros números corresponden al platillo más liviano (1+2+3+4) los cuatro últimos al platillo más pesado (6+7+8+9), en el centro el 5, el fiel inmóvil de la justicia restablece el equilibrio sustrayendo a los números más grandes su propia potencia y distribuyendo el resto, en proporción a su fuerza, a los números más pequeños. Ver Proclo, *Com. A la Rep.* XIII, 53 y F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 151-153. Ver asimismo la parte final del presente artículo.

16. Totalidad creciente, capaz de dar forma estable al alma, ver *La concepción pitagórica del número*, 131-132 en relación con Jámblico.

17. Ver F. García Bazán, *ibídem*, p. 132.

18. Cf. *ibídem*, p. 132, más abajo, y 133 a continuación.

19 Ver F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 11-19.

20. Ver García Bazán, *ibídem*, p. 25.

21. Cf. García Bazán, *ibídem*, pp. 25-26.

22. *ibídem*, p. 26.

23. *ibídem*, pp.26-28.

24. En. V,4 (7),2. 13, ibídem, p. 28.

25. En V,1 (10), 5, 3-19.

26. Cf. F. García Bazán, op. cit.,pp. 28-29.

27. Cf. F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, capítulos I y II.

28..Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 42-48.

CUARTA PARTE

EL *SOBRE LOS PRINCIPIOS* DE ORÍGENES Y EL *TRATADO TRIPARTITO* (NHC I, 5) RECONSIDERADOS

Francisco García Bazán (CONICET-ANCBA – Buenos Aires)

Introducción

Desde el seminario del curso 1991-1992 de l' École pratique des hautes études « Gnose et manichéisme», el profesor Jean-Daniel Dubois se ha venido ocupando del NHC I, perteneciente en la totalidad de sus cinco escritos individuales al gnosticismo valentiniano. En el primer curso anual investigó la hoja volante que en su ordenación actual abre el Códice con el título de La Oración del apóstol Pablo. En el transcurso del año lectivo 1992-1993 llevó a cabo la presentación de conjunto de las tres partes en que se encuentra internamente distribuido el extenso y último de los cinco escritos que componen el Códice I de la biblioteca de Nag Hammadi, carente de título, aunque fue la indicada característica divisoria interna la que permitió a sus primeros editores asignarle el título convencional de *Tractatus tripartitus*, confirmando sus tres partes internas fácilmente discernibles. Sobre “las realidades eminentes” (51,1-104,3): el Padre, el Hijo y la Iglesia; sobre “la creación del hombre” (104,4-108,12) y sobre “los tres géneros” o “tres categorías humanas” (108,13-138,27), y ofrecer los planteamientos más problemáticos sobre esta gran disertación metafísica encontrada entre los textos de Nag Hammadi. Paralelamente en la contribución acerca de «Los títulos del Codex (Jung) de Nag Hammadi»,¹ después de haberse examinado los temas propios de cada uno de los escritos individuales del código (Oración de Pablo, Carta esotérica de Santiago, Evangelio de la Verdad, Carta a Regino sobre la resurrección y Tratado tripartito), se introdujo el estudioso en la problemática de los títulos o ausencia expresa de ellos en cada uno de los escritos y planteó las observaciones más complejas que ofrece el código en relación, como hemos aludido, a la falta de títulos de tres de estos escritos (Carta esotérica de Santiago, Evangelio de la Verdad y Tratado tripartito). La omisión de títulos se atribuye a una estrategia del uso del anonimato en momentos de riesgo religioso para llegar mejor a los posibles beneficiarios de la lectura de los escritos.

En el año siguiente (1995) publica el catedrático galo en la colección de estudios editada por Alain Le Boulluec con el título de *La Controverse religieuse et ses formes*, un trabajo bien circunscrito en relación con el estudio que abordamos: «Le Traité Tripartite (Nag Hammadi I,5) et l'histoire de l'école valentinienne»². En este estudio con el fin de exponer un punto de vista diverso en la concepción antropológica de autores valentinianos, se lleva a cabo la exposición tomando por punto de partida el Tratado tripartito, se enumeran los trabajos que han expuesto el escrito desde sus primer estudio, Henri-Charles Puech y Gilles Quispel (1955), en adelante, y cuanto proponen sobre su naturaleza valentiniana sus primeras ediciones críticas³. Admitiéndose con Tertuliano (*Adversus valentinos* IV, 1-3 y

XI, 2) que los heresiólogos han denunciado diferencias doctrinales entre los heresiarcas para mejor combatir sus errores, el interés fundamental del intérprete se detiene en prestar atención a las tesis de los críticos mencionados sobre la tricotomía antropológica valentiniana de pneumáticos, psíquicos e hílcos, cuestión primordial para el autor, puesto que se trata de una lectura que el examen del Tratado tripartito anticipa insuficiente y que, además, complica la interpretación de la noticia de Hipólito de Roma entre valentinianos de la Escuela Oriental (Jesucristo nacido de María asumió un cuerpo pneumático) y valentinianos de la Escuela Occidental o Itálica (Jesucristo nacido de María asumió un cuerpo psíquico). Razonablemente las concepciones antropológicas entre continuadores de Valentín occidentales y orientales difieren: los primeros afirmando una antropología esencialmente pneumático-psíquica y los segundos, esencialmente pneumática. A la vista de ésta y parejas diferencias la historia de la Escuela valentiniana exige ser examinada estrechamente en su desarrollo y si es necesario revisarla (p. 158-159). El artículo «La ritualisation de la repentance dans les écrits gnostiques valentiniens»⁴, profundiza la misma línea de investigación en torno a la historia de la escuela valentiniana con apoyo en el Tratado tripartito en relación con el rito de la redención vinculado hacia el doble concepto de conversión/arrepentimiento, giro hacia sí mismo y lamentación con el Pleroma del desvío de lo que se es, materializado en el rito comunitario pertinente. De este modo se llega a una maduración de los materiales examinados hasta ahora, que permite publicar de inmediato un artículo muy próximo por su título al que hemos redactado para el presente homenaje académico a Jean-Daniel Dubois: « Le “Traité des Principes” d’Origène et le “Traité Tripartite” valentinien : une lecture comparée de leurs prologues»⁵.

En este trabajo soslayado en general por los especialistas en el *De principiis* origeniano, el redactor pone claramente de relieve varias ideas orientadoras: el contexto intelectual común en el que se redactan ambos tratados, la intención de Orígenes de restarle gravitación actual al desafío doctrinal de las ideas valentinianas y el esfuerzo preciso y sistemático de comparar el esquema común de ideas detectable en la redacción de los Prólogos de ambos escritos. Frente a las disidencias sobre la datación relativa de ambas obras J.-D. Dubois opta en la ocasión por considerar anterior la producción del Tratado tripartito. La solución, sin embargo, es una cuestión capital en la que disentimos con el colega homenajeado, aunque con el correr del tiempo él mismo la ha ido modificando hasta quedar sumergida esta propuesta en el ámbito de la duda. Esta actitud de sincera apertura intelectual junto con los sucesivos y finos análisis del estudioso francés sobre la temática, nos han sido esenciales para poder avanzar en los estudios frente a la proliferación de otras interpretaciones.

Durante los dos años lectivos (1998-2000) al examinarse durante los dos cursos las p. 76 a 87 del manuscrito se descubren las notas intrínsecas que implica el reemplazo de la narración valentiniana de la figura preferentemente mítica de Sofía por la filosófica del Logos en relación con el contexto filosófico de los platónicos medios, se explicitan asimismo las consecuencias de la “caída” del Logos y de los momentos de su enderezamiento como conversión y arrepentimiento – una temática ya examinada en el artículo publicado en la compilación acerca del “arrepentimiento” a cargo de Annick Charles-Saget en sus implicaciones rituales como hemos aludido, y se analiza el estado de enfermedad y angustia del Logos antes de la conversión. La parte final dedicada extensa y analíticamente a la conversión del Logos (81-87) se ha estudiado en paralelo con el mismo episodio atribuido a la figura de Sofía en otras versiones valentinianas transmitidas por los heresiólogos. Se subraya el hincapié puesto en la acción colectiva de los Eones, la distinción entre los

productos del Logos como “imágenes” y “semejanzas”, inferiores éstas a las primeras, ya que se trata de categorías psíquicas e hílicas, respectivamente, que se mantienen en conflicto entre sí durante el tiempo histórico⁶. Esta suma de aportes mencionados se encuentra con su inventario y su balance tentativos en la presentación que en agosto de 2001 se lleva a cabo en el Octavo Congreso Internacional de Orígenes en Pisa, bajo el sugestivo título de «Le Traité Tripartite (Nag Hammadi I, 5) est-il antérieur à Origène ?»⁷. En este artículo se describe el estado actual de los estudios sobre el Tratado tripartito, las principales hipótesis sobre su contenido y elementos, agregándose a las ediciones anteriormente tratadas, las hipótesis provenientes del ámbito de las lenguas italiana (Manlio Simonetti y Alberto Camplani) y española (Francisco García Bazán). Además frente a la postura ante el género especulativo del escrito estrechamente teológico para la interpretación de los exégetas desde la editio princeps hasta la edición americana y los estudios italianos posteriores, la edición canadiense y española hacen hincapié, por el contrario, en el género gravitadamente filosófico del escrito; el autor también se inclina y siente simpatía científica por esta interpretación. Respecto, sin embargo, de la cronología oscilante dentro del siglo iii, Einar Thomassen la coloca después del 250 con bastante posterioridad a como la consideraban los colaboradores de la editio princeps al considerar el tratado como un escrito del valentiniano occidental Heracleón. Es sumamente relevante en esta ponencia que el autor no sólo haga un balance exhaustivo de la literatura científica sobre el Tratado tripartito, sino asimismo que haga hincapié en su naturaleza filosófica antes que teológica y de este modo libere a la producción de los gnósticos del marco uniforme de la sola historia de la Iglesia captando en los autores gnósticos valentinianos una naturaleza intelectual que escapa del simple marco de la historia eclesiástica y, por lo tanto, de la marca exclusiva de la interpretación heresiológica, afirmando su parentesco intrínseco con la filosofía. Una originalidad o remedo tóxico, por otra parte recordamos, que ya le habían adjudicado con tanta firmeza como suspicacia Hipólito de Roma (Refutatio omnium haeresium VI, 21-37) y sucintamente Tertuliano (Adversus valentinianos IV, 2; De anima XVIII, 3-4, XXIII, 4) e Ireneo de Lión (Adversus Haereses I y II, prólogos), aunque siempre en su carácter de fuente de corrupción doctrinal. En la ponencia sobre “Études gnostiques” dentro de “Bilans et perspectives 2000-2004” con el que expuso como Presidente del Huitième 6. congrès International d'études coptes (Paris 2004), destacó con especial cuidado y originalidad de enfoque la producción del cuatrienio en la que progresivamente se ampliaban los estudios sobre la naturaleza filosófica de los escritos gnósticos, tanto valentinianos como setianos⁸. Con estos elementos de interpretación registrados y reunidos es posible recordar el énfasis y esfuerzo intelectual puesto por nuestro homenajado durante la última decena de años en escudriñar la naturaleza propia y forma de composición de la tricotomía pneûma-psykhê-sôma – antropológica y soteriológica valentiniana, con la nueva perspectiva de interpretación que puede justificar el Tratado tripartito y llamativamente la parte final de la redacción del documento en el contexto de la historia del valentinismo. La investigación a fondo sobre las fuentes directas e indirectas de las que en la actualidad se dispone para volcarse sistemáticamente, aunque con interrupciones, en la prolongación del comentario al Tratado tripartito: 113,1-114,17 (2004-2005); 114,31-117,39 (2005-2006); 123,15-132,30 (2009-2010); 132,30-138,25 (2010-2011), se ha proseguido por una prolongada temporada en los cursos de la École pratique des hautes études.

La recapitulación y conclusión de la presentación del De principiis de Orígenes cierra la anterior exposición y abre el nuevo tema en relación con los seres dotados de razón con las siguientes palabras:

Después de esta exposición acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que hemos ordenado (digessimus) lo más brevemente posible según nuestra capacidad, corresponde explicarse un poco también acerca de las naturalezas razonables (rationabilibus), de sus especies y órdenes o funciones, tanto de las potencias santas como de las malignas, y también de aquellas que estando entre éstas, es decir, entre las buenas y las malas, están de algún modo en el medio y todavía permanecen en la lucha y el combate. Intentaremos discutir la variedad de nombres que encontramos en las Sagradas Escrituras para ciertos órdenes y funciones, tanto de las [potencias] santas como también de las contrarias, qué orden de prioridad debe proponerse entre los nombres y, después, intentaremos en la medida de nuestras fuerzas discutir qué alcance tiene el significado de estos nombres (I,5,1).

Se puede observar que el estilo de estas afirmaciones recapitulativas representan una formulación de orden invertido en cotejo con el inicio del Tratado tripartito:

En cuanto a lo que nos sea posible decir sobre las realidades que son eminentes [es decir, el Padre, el Hijo y la Iglesia o Madre], es conveniente que comencemos con el Padre que efectivamente es la Raíz del Todo, de quien hemos recibido el don para hablar sobre él. Él existía antes de que nada diferente de él existiera.⁹

Es decir que por donde el autor gnóstico comienza a presentar su propia exposición, Sobre los principios propiamente dichos como síntesis y contrarréplica de su propia visión cristiana en contraposición de la filosofía de las “tres y nada más que tres hipóstasis” plotinianas (II, 9 [33], 1,12-16 y 2,1-2), Orígenes concluye su enseñanza sobre las tres potencias primeras o principios trinitarios. Estos arkhai, stoikhea o elementa considerados desde la perspectiva de la teoría matemática axiomática – como les gusta expresarse a nuestros contemporáneos¹⁰ – son entidades primeras, metafísicamente increadas o eternas. O sea, que la disertación introductoria de Orígenes acerca del Padre: I, 1,1–1,9; acerca del Hijo: I, 2,1-13 y acerca del Espíritu Santo, la Trinidad y la caída de las almas (I, 3,1–3,8 y I, 4,5), intenta ser expositivamente apodíctica como lo es la del autor del tratado valentiniano.

Efectivamente el escritor protocatólico alejandrino había comenzado a adelantar referencias trinitarias en su tratado poco antes en I, 2,13, al avanzar la reflexión sobre el Hijo, pero comienza los exámenes trinitarios en el capítulo III y se multiplican las observaciones en este capítulo que completa la enseñanza cristiana con una doctrina pneumatológica, desconocida, según él, por los considerados filósofos griegos y bárbaros y que así es particularmente de índole cristiana y trinitaria completa. Pero es igualmente en

esta instancia paralela en la que el Tratado tripartito apoyándose en una polémica doctrinal más extensa e incisiva contra Plotino, la consolida cristianamente con la (73) formulación de una enseñanza trinitariamente gnóstico-cristiana que aspira a consolidar conceptualmente la concepción insegura e incompleta especulativamente de Orígenes. Porque éste conoce formalmente la tríada divina completa Padre, Hijo, Espíritu Santo que procede de la Escritura cristiana y judía (I, 3,2) y que está en la base del curso de la salvación cristiana que se inicia en el bautismo (I, 3,2). La revelación de la Trinidad tiene, además, para el escritor alejandrino como fuente y fundamento la formulación sintética de Mt 11,27 (I, 3,4), que para los valentinianos, según las explicaciones del dicho de san Ireneo en este pasaje tienen un significado sobreentendido central:

El Señor habría revelado que nadie antes de su venida había conocido al Padre de la Verdad. De lo que deducirían que todos habrían conocido siempre al creador y hacedor; sus palabras, en cambio, anunciarían al Padre desconocido para todos¹¹.

Según Orígenes cada uno de los miembros de la agrupación trinitaria tiene su función propia en la tríada de acuerdo con su especificidad, lo que examinado a fondo pudo traer problemas en relación con la subordinación y autonomía de las naturalezas de las entidades trinas (I, 3,5)¹²; pero el Tratado tripartito, reacciona, por su parte, con doctrina filosófica cristiana propia y autónoma, de forma más desarrollada y precisa:

El Padre es Uno solo como un número, puesto que es el Primero y el que es sólo él mismo. No es como un individuo solitario, de lo contrario ¿cómo podría ser un padre? Porque siempre que hay un “padre”, sigue un nombre de “hijo”. Pero el Uno solo, que es únicamente el padre, es como una raíz, con un tronco, ramas y frutos ¹³.

Continúa la exposición de Orígenes ilustrando una cuestión debatida: ella toca a la interpretación de los pensadores de la escuela gnóstica, llamados por él a esta altura de los tiempos, abusiva y condenatoriamente y sin mayores explicaciones “herejes”¹⁴. Pero el aliento o espiración divina (*spiramentum vitae/pnoé zoés* (Gn 2,7) ¿se ha dado a todos o sólo a algunos? El planteamiento se describe por extenso en I, 3,6: se ha dado a todos, aunque algunos lo han perdido, por eso deben ser renovados y el pecado contra el Espíritu Santo consiste en resistirse a esta renovación (I, 3,7). Diferente, sin embargo, es la interpretación para el autor del *Tratado tripartito* de semejante renovación del espíritu, que es un don recibido por naturaleza, pero que tiene que ser acompañado del ejercicio anímico que es una actividad salvífica, vinculada con el desenvolvimiento del tiempo cosmológico e histórico que se asocia al estado de la caída del espíritu. La totalidad de la complejidad antropológica del documento que cierra al NHC I, 5, se encierra en la parte que describe la interpretación escatológica paulina del “ser todo en todos” en relación con Cristo¹⁵, expresada en este punto por Orígenes (I, 3,7) y retomada renovadamente por el Tratado tripartito en su descripción antropológica, como se tratará de explicar más abajo¹⁶. De este modo la salvación plena del hombre se obtiene por la Trinidad y este estadio sobrenatural asimila paralelamente la plenitud doctrinal de la tríada metafísica neoplatónica de la Vida

(Espíritu Santo), Conocimiento (Hijo), Ser (Padre), un fondo exegético extraído técnica y conceptualmente por Orígenes del ejercicio cognitivo de la filosofía neoplatónica, pero contra cuyo contenido impersonal de fondo se rebela la interpretación sapiencial del Tratado tripartito. Concluye Orígenes el último apartado de este capítulo tercero haciendo alusión a la raíz originaria de la historia o biografía declinante de las almas y su decadencia, en la saciedad (satiety) y subsiguiente indolencia o dejadez de su comportamiento, consecutivamente reiterado¹⁷, pero responde el Tratado tripartito contrariando esta interpretación individualista de Orígenes, que no se trata de dar aceptación a la tradición de la caída del alma de base hipostática de Plotino, el parapeto de su doctrina de inspiración hílca, guía de una cosmología cíclica contra los gnósticos, sino en la caída de las almas individuales indirectamente inspirada a Orígenes por la exégesis basilidiana del motivo de¹⁷ la caída de Sofía¹⁸. De este modo el autor del Tratado tripartito formula su respuesta integrando su polémica contra dos frentes doctrinales: la doctrina cíclica cósmica indefinida del platonismo y el personalismo individualista de la corriente ortodoxa no alejandrina o siríaco-romana, a cuya influencia no superada, se somete Orígenes¹⁹. Es posible de esta manera ampliar el desarrollo de la enseñanza doctrinal valentiniana en torno a la Trinidad frente a la tesis trinitaria protocatólica incoada por Orígenes.

La Trinidad y el Tratado tripartito

Es posible en este momento ingresar en la atmósfera especulativa del tema trinitario discursiva y extensamente, como lo plantea por primera vez el Tratado tripartito. El Tratado tripartito que como se ha ido anticipando es el último de los escritos dentro del Códice I de Nag Hammadi²⁰.

Este tratado está dividido en tres partes. La primera parte se refiere a los seres eminentes, los más altos, y estas entidades son el padre, el hijo y el silencio del padre, que es la madre como seno paterno de la prole filial. Porque resulta que ese silencio contiene en su interior al hijo en una multiplicidad orgánica, que es la Iglesia, y que la contiene con la potencia vital mayor con que se puede encerrar algo vivo, embrionariamente²¹.

¿Qué dice el Tratado tripartito acerca del padre, del hijo y del espíritu dist inguiéndolos y uniéndolos inseparablemente? El Padre es uno único, como un número. La pregunta que se desprende es ¿será como el número 1? No, porque el número 1, como se ha visto oportunamente que enseñan los pitagóricos en la línea de los platónicos pitagorizantes²², es un número que como tal, tiene dos aspectos: por una parte es el cardinal 1 (a'), cuya unicidad aritmética abre la serie de los números naturales, empero, por otra parte, es uniforme, es unidad esencial, lo que permite que no se lo confunda con el 2 (b'). El 2, sin embargo, no es significativamente unidad, es dualidad, biforme o entidad dual, también es particular y solo, pero esa dualidad conceptual, también es sola. Es una entidad que conceptualmente significa dos, así como el 1 es una entidad que conceptualmente significa unidad, identidad, igualdad, indivisibilidad; y así sucede con todos los números. Pero el Uno único, en realidad, es extraordinario, es otra noción, y no es un número, sino que es lo que permite dar significación o sustancia numérica propia a toda la serie de los números individuales de la década. Todos los números son unidades, pero conceptualmente esas unidades son heterogéneas, difieren entre sí. Entonces, si se quiere definir el número es claro que debemos recurrir a la aritmología pitagórica y saber que esas entidades no hay que definir las cuantitativamente, sino caracterizarlas cualitativa y metafísicamente. El

“uno” tiene que ver con lo idéntico, con lo igual; el “dos”, sin embargo, tiene que ver más bien con lo otro, con lo desigual, con lo diferente, porque el dos se sostiene como diferente del uno, primero como díada indefinida y después, una vez delimitada, como dualidad, determinada por su único determinante posible, el Uno infinito, que supera a la serie numérica, ya que es “fuente y raíz” de todas las determinaciones posibles y entre ellas de aquella privilegiada que colocada en el medio de la serie de uno a nueve, el 5 (e’), la péntada, remite sin explicarlo al cero (*oudén*), como equilibrio, en tanto que una nada de cantidad entre lo más y lo menos numérico y una nada entre el exceso y el defecto entitativo (la justicia) o una nada de ser que excede a todos los entes²³. El tres (g’) tiene que ver con el concepto de medio, es intermedio entre el fin (el Hijo) y el principio, el Padre. Entre la correlatividad de lo Uno (Padre) y la dualidad distinta (Hijo) se entromete la trinidad materna o del Espíritu Santo, punto de partida de la asamblea santa, que relaciona a ambos²⁴.

Es así, prosigue la disertación del maestro valentiniano con la lógica aritmológica pitagórica, que lo que ante todo tiene que entenderse es el concepto de “uno”. Una exigencia que también tiene que ver con cierta enseñanza intrínseca de Platón, porque lo que es uno, es simple, interior y exteriormente, no permite ni composición interna ni exterior; ese uno único, naturalmente será asimismo ordinalmente primero, entonces si es primero no será generado sino generador. Y si no es engendrado es inengendrado; y si es inengendrado no tiene comienzo; y [...] porque no tiene comienzo no tiene fin²⁵. Ahora, naturalmente, advertimos que este “uno único” es diferente de todo cuanto tiene que ver con lo múltiple. Esta entidad de la que estamos hablando tiene características insustituibles que son intrínsecas del Padre. Y nos damos cuenta de que con todas estas propiedades, el Padre del que hablamos es por naturaleza la paternidad en sí misma, no es la paternidad que nosotros hombres, con el mundo del devenir, atribuimos al progenitor, porque el progenitor ha sido primero hijo y después es padre. El Padre en sí no ha tenido comienzo y al no tener comienzo no tiene fin, es constantemente el mismo²⁶. Pero el Padre en sí exige un Hijo ¿Por qué?, porque el concepto de filiedad lo está reclamando y viceversa; un Padre es para un Hijo y un Hijo es para un Padre. Y ya lo creo que el Hijo es generado y que el Hijo tiene una fuente y una raíz, que es generadora pero no en el tiempo, conceptualmente ambos son coexistentes, pero no coeternos, porque el padre, como concepto o noción, exige al hijo y el hijo, como concepto, exige al padre, pero son realidades diferentes y lógicamente intransitivas. Los dos son siempre y con características²⁵ diferentes de generador y generado. Los hijos en el Hijo, provenientes del Padre, pueden ser coexistentes y no coeternos, pero el Padre y el Hijo son coexistentes y eternamente distintos, porque se exigen entre sí. El Padre posee la iniciativa y es también el Bien. Como Bien es benevolente, y como benevolente toda su suavidad se repliega en sí, implosivamente, pero también expansivamente, cuando quiere y quiere siempre por su naturaleza originante y abierta y así está generando al Hijo eternamente y éste es eternamente generado, pero dependiendo de la Voluntad del Padre, cuya libertad no impide. Es decir, el acto del querer y del conocer es tan eterno como las personas del Padre y del Hijo, pero se los distingue, porque la iniciativa es paterna y la imitación y el conocimiento eternos y determinados, son filiales.

Pero sin expresarlo explícitamente se está reflexionando tácitamente sobre otra realidad que constituye la posibilidad misma de la relación necesaria, recíproca y asimétrica entre el Padre y el Hijo. Y ese vínculo de reciprocidad y relación que se impone por sí mismo y establemente está enlazando al Padre y al Hijo, es la Madre. La Madre en sí misma, o podríamos decir, el Seno silencioso del Padre en el que habita el Hijo, que como colectividad

espiritual es la Iglesia anterior a los eones, ósculo eterno que sella el Amor sin decaimiento del Padre y del Hijo. Esta relación entre el Padre y el Hijo absolutamente hablando no es anterior al Hijo ni posterior al Padre, sino lazo simultáneo para que haya Padre e Hijo concurrentemente y de firme convivencia. Se está haciendo referencia con estas palabras a la tríada enlazante de la Trinidad, sin que ninguna de las naturalezas se confunda con la otra. Son distintas, son unas y subsistentes, porque la reciprocidad es un elemento necesario y también implica procesión, o sea, salida, retorno y subsistencia, circularidad permanente. Y en la redacción de este texto formidable sobre entidades correlativas, está implícita la idea de persona, ya que hay tres subsistencias eternas entre sí e idénticas cada una a sí misma, pero que no pueden definir esa identidad coexistente separadamente. Y se debe insistir que esa exigencia intrínseca de apertura iniciante en la esencia del Padre, recipiente en la esencia de Hijo y enlazante necesario y preexistente en la esencia del Espíritu/Madre/Iglesia es lo propiamente definitorio de la persona (*hypóstasis*) que se muestra como tal en la apertura hacia otro (*prósopon*). Ese rasgo de que en cada miembro intransferible esté el otro y de que en el otro esté uno, es lo que define a la persona irremisiblemente, y que en el ámbito eterno es necesariamente *trial*²⁷. Porque los gnósticos están siempre reflexionando en relación con el pléroma, y captan la determinación y el contenido preciso e inmutable de las ideas, que anula la búsqueda, pues encontró (*eurísko*) el contenido correspondiente a estas pautas gnoseológicas de rigor. Sólo que si contrariamente a estas reglas de razonamiento se introduce la necesidad sentimental y arbitraria de que el Hijo se encarne materialmente y la encarnación signifique en lugar de una *míxis* estructural – que permite fácilmente la deconstrucción de las capas ensambladas – una *krásis* de fusión para poder realizar una obra que tiene que ver con la salvación o conservación (*sotería*) de lo mudable por naturaleza y terreno, entonces lo que es una entidad que estaba en esa realidad imperceptiblemente, que es el hombre embrionario que ha caído y se ha ocultado en la materialidad grosera y sutil, es necesaria una dolorosa gestación al revés para volver a la situación de potencia primera. En este caso, sin embargo, si se cambia esta concepción pneumática por otra que funde lo espiritual y lo psicocorporal, ésta es una gnoseología que no es ni racional (lógica) ni empíricamente correcta: porque no es posible que de la corrupción provenga la incorrupción. Es necesario dar a lo anímico y sensible lo que es animal y físico y a lo espiritual lo que es espiritual²⁸. Sin duda esta gestación invertida es larga, si se trata de la liberación gozosa de todos los que sienten esa ausencia, y se desarrolla en un tiempo ficticio, que es el que se llama comúnmente historia. Pero, en realidad, hay dos tiempos de la historia: hay una historia aparente que circula de acuerdo a las impresiones psíquicas y somáticas. Y hay una historia oculta – que tampoco es la historia de la interpretación religiosa común –, sino que es la auténtica historia sagrada, en donde se da realmente la verdadera gestación humano-pneumática y el verdadero cambio que consiste en que, poco a poco, los espirituales vayan siendo recogidos nuevamente en el seno del Padre – la Vida desde la que emergió el Hijo con su cuerpo eclesiástico. El sello trinitario es pleno en el pensamiento gnóstico y el Espíritu, es el lazo que une al Padre y al Hijo, como seno materno y como escala que lleva a los pneumáticos – anulando al tiempo histórico – a su reposo eterno que es el seno paterno, en el que reposa el Hijo con los vástagos filiales, cuerpo luminoso o asamblea preexistente en el interior del Padre. Por eso el gnóstico al reconocerse en su intimidad se sabe un exiliado, un extranjero en el mundo, y toda la descendencia de Set es de otra raza y ajena al cosmos. Y por eso, en última instancia, cuando se construye la políteuma, la comunidad que no es de este mundo – sobre la que diserta el documento –, el reino de los hijos de Dios, como Iglesia encabezada por el Hijo en el seno paterno, dice el gnóstico que su experiencia es la de un abasíleutos,

libre de Señor, libre de Rey ²⁹. Eso es lo que parece enseñar el Tratado tripartito en el momento de culminación en el tiempo del desarrollo de la escuela de filosofía tradicional (*haíresis*) del maestro gnóstico Valentín, que da una lección teosófica de gnosis filosófico-metafísica compartida con otros testimonios. En primer lugar, hay que subrayarlo, en relación con la esencia de la Trinidad y, en segundo lugar, en relación con el concepto de “persona”, basado en la concepción espontánea de la naturaleza inefable “distinta y una”, que es propia de la sustancia genuinamente apócrifa de la realidad divina, que en tanto que distinta y una, es irrecusablemente trinitaria y de la que la persona humana es “imagen y semejanza” y no al revés. Y es este el camino metafísico antes que teológico que los gnósticos abrieron reflexivamente en la Iglesia cristiana y que se anticipó a los eclesiásticos por medio de los gnósticos de Roma – combatidos por la teología asiática – Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Justino de Roma – y de Alejandría – Clemente y Orígenes – quienes parcialmente habían asimilado parte de estas doctrinas arcaicas³⁰.

La reflexión trinitaria antigua y los gnósticos

El campo de las especulaciones sobre la Trinidad, aparece primero en los textos gnósticos que se ocupan de la plenitud, del Pleroma – como se ha anticipado – y emergen también estas expresiones gradualmente. En los primeros textos gnósticos, en donde se presenta el tema de la Trinidad, no ocurre en forma puramente racional, sino a través de una serie de imágenes que están bien incorporadas en la realidad contextual. Aparecen simultáneamente en algunos textos gnósticos, y también en algunos escritos apócrifos. Algunos son textos poéticos, pero hay otros que no, como el escrito gnóstico que conviene presentar de entrada. Un documento que es una homilía, una homilía de Valentín, en la que este notabilísimo teólogo y hombre de gran sensibilidad poética ha dejado su testimonio. Esta homilía está en el Códice I de Nag Hammadi precediendo al *Tratado tripartito*, pronunciada evidentemente en Alejandría, sin duda en un medio reservado, en donde primero hace una referencia, en estilo de enaltecimiento, al Padre, a la Madre y al Hijo. Espíritu Santo y Madre van unidos en el pensamiento o vocabulario gnóstico. Pero veamos lo que con inspiración elevada dice:

El Padre descubre su seno. Pero su seno es el Espíritu Santo. Descubre su secreto, su secreto es su Hijo, para que por la misericordia del Padre los eones le conozcan y dejen de inquietarse buscando al Padre y descansen en Él sabiendo que es el reposo³¹.

Es así que el Padre se descubre interiormente a través del Padre-Madre, a través de su seno; y el Padre se descubre como Hijo en su mismo seno, porque cuanto se puede conocer del Padre, es el Hijo e inescindiblemente tenemos a un Dios Trino y Uno, Uno y distinto, eso es lo importante³².

Asimismo, otros cristianos, también antiguos, y que no eran gnósticos, conservaban y transmitían esta misma problemática en un poema-himno. Atendamos a lo que dicen las *Odas de Salomón* 19,1-5:

Una copa de leche me fue ofrecida / y la bebí con la dulzura de la suavidad del Señor. / El Hijo es la copa, / el que fue ordeñado es el Padre/ y el que ordeñó

es el Espíritu Santo. / Porque sus pechos estaban llenos / y no era conveniente que se derramara su leche en vano. / Abrió su seno el Espíritu Santo / y mezcló la leche de ambos pechos del Padre.

Este conjunto de versos no es ortodoxo ni heterodoxo, es cristiano arcaico y nada más; y trinitario. O sea, porque es trinitario es cristiano y viceversa.

El destino escatológico de los pneumáticos y psíquicos según los gnósticos valentinianos. La noticia de Hipólito, el Tratado tripartito y otros testimonios análogos

El siguiente es el resumen de la exposición del platonismo pitagorizante de la escuela valentiniana que nos proporciona Hipólito de Roma en el libro VI de la *Refutatio omnium haeresium* en donde confluyen las ideas centrales de la interpretación del heresiólogo Hipólito de Roma al respecto.

Permítasenos ofrecer nuestra versión e interpretación de la letra de Hipólito, *Refutatio VI*, 21,1 ss.33:

La herejía de Valentín tiene sus fundamentos en las doctrinas de Pitágoras y de Platón [es decir de los platónicos que pitagorizan]. Éste último en el *Timeo*, ha seguido completamente a Pitágoras [o sea, el diálogo *Timeo* transmitido por Platón originalmente del pitagórico *Timeo* de Locres]; por otra parte, el mismo *Timeo* es, para Platón, un invitado pitagórico. Así, pues, nos parece conveniente, en primer lugar, recapitular algunos puntos fundamentales de las doctrinas pitagóricas y platónicas, para luego pasar al sistema de Valentín.

29.1. Ésta es, en resumen, la doctrina de Pitágoras y de Platón, desde aquí, y no a partir de los evangelios, como demostraremos, Valentín, pitagórico y platónico (*Pythagórou kai Plátonos*) ha construido su escuela, de modo que más propiamente debe ser tenido por pitagórico y platónico que por cristiano.

Valentín, Heracleón y Ptolomeo, con toda su escuela, son discípulos de Pitágoras y de Platón, y siguiendo a sus maestros presentaron su enseñanza en forma aritmética. Según ellos hay una Mónada ingénita, principio de todas las cosas, incorruptible, 2. Incomprensible, indiscernible, generadora y causa de generación en todos los seres generados. A dicha Mónada la llaman Padre.

3. En este punto se producen en ellos grandes divergencias. Una corriente a fin

de salvaguardar la pureza pitagórica de la doctrina de Valentín, piensa que el Padre se halla solo, sin elemento femenino y sin cónyuge. Otros, en cambio, creen imposible que de un solo ser masculino se produzca la generación de todos los seres engendrados, y por esto le añaden al Padre del universo, por necesidad, una cónyuge, Silencio, para que pueda ser padre³⁴.

De esta manera el contexto general de reflexión especulativa se encuentra dispuesto para poder avanzar en los aspectos antropológicos, ya que el origen filosófico y la naturaleza asimismo filosófica de la enseñanza valentiniana ha quedado suficientemente declarada. Además, insistimos, este tipo de filosofía –pese a la reductibilidad interesada del heresiólogo Hipólito—es de molde platónico pitagorizante, pero de inspiración cristiana en continuidad y distinción con las diversas escuelas afines a las corrientes pitagóricas de los siglos I a IV.

Cuando ciertamente se debía alzar el velo y ver estos misterios, Jesús que nació a través de la virgen María (*dià Mariás*) según lo dicho: “El espíritu Santo vendrá sobre ti” –el Espíritu, <empero>, es Sofía--, “y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra” –el Altísimo es <a su vez> el Demiurgo – “por tanto el que nacerá de ti será llamado santo” (Lc 1,35).

4. Efectivamente, no fue generado sólo por el Altísimo, en tanto que los <hombres> creados según Adán lo fueron sólo por obra del Altísimo – es decir, del Demiurgo –. Sin embargo, Jesús, “el hombre nuevo” (Ef 2,15; 4,24), lo fue por obra del Espíritu Santo y <del Altísimo> – es decir, de Sofía y del Demiurgo –, de modo que el Demiurgo arregle la plasmación y provisión del cuerpo, pero que el Espíritu Santo proporcione su sustancia y así naciera el Logos celestial generado desde la Ogdóada a través de (*dià*) María. Sobre esta cuestión <por consiguiente> hay entre ellos una extensa investigación base también de divisiones y diferencias; y a partir de aquí se ha dividido la enseñanza de ellos, en dos enseñanzas diversas y llaman a una según ellos la doctrina oriental (*anatoliké*) y a la otra itálica (*italiototiké*). 6. Los de Italia, entre los que se cuentan Heracleón y Ptolomeo, dicen que el cuerpo de Jesús fue psíquico y por esto en el bautismo el pneuma ha bajado bajo forma de paloma (Mt 1,10), – es decir, el Logos, el de la Madre de lo alto, la Sofía –, y lo recibió

el psíquico y lo despertó de entre los muertos. Esto es, dice, lo dicho: “El que resucita a Cristo de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales” (Rm 8,11), <es decir>, los psíquicos, <y no los terrenos>; porque el barro ”proviene de la maldición”, “ya que es tierra“, dice, “si tam(bien a la tie)rra volverá” (Gn 3,19). Pero los del Oriente, como son Axiónico y (B)ardesianes, dicen que el cuerpo del Salvador era espiritual (pneumatikón); puesto que el Espíritu Santo – es decir Sofía – vino a (epí) María y «la potencia del Altísimo – <es decir> la habilidad demiúrgica –, p<a>ra plasmar lo dado a María por el Espíritu Santo. 36. 1. Pero añaden que tal como fueron corregidas las transgresiones entre los eones interiores, así también lo fueron en la Ogdóada <es decir> en la Sabiduría exterior e igualmente en la Hebdómada. 2. Pues Sofía enseñó al Demiurgo que él no era el Dios único “y que fuera de él no había otro”, como él creía, sino que instruido por Sabiduría, supo que había otro superior. Fue enseñado, iniciado y adoctrinado por ella en el gran misterio del Padre y de los eones, y no lo comunicó a nadie. Esto es – afirma – lo dicho <por Dios> a Moisés: “Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, y no les revelé el Nombre <de Dios>” (Ex 6,3). Es decir, no les comuniqué el misterio, ni les expliqué quién es Dios, sino que custodié y escondí en mí mismo el misterio que oí de Sabiduría. 3. Una vez <ya> corregidos los seres superiores fue necesario también como su consecuencia alcanzar con la corrección a las cosas de abajo. Por esto fue engendrado Jesús el Salvador a través de (diá) María, para enderezar <las> cosas de aquí, <al> igual que el Cristo, emitido en lo alto por el Intelecto y la Verdad, corrigieron las pasiones de la Sabiduría exterior – es decir, del aborto –, <así> como también el <Cristo> Salvador engendrado a través de (diá) María vino a corregir las pasiones del alma. 4. Hay, por consiguiente, según ellos, tres Cristos: el emitido por e<l Intelecto> y la Verdad, junto con el Espíritu Santo; el fruto común del Pleroma, Jesús, cónyuge de la Sabiduría exterior – que es asimismo llamada Espíritu Santo –, <aunque siendo> inferior al primero; y en tercer

lugar el generado a través de (día) María para articular la creación de aquí abajo. 37. 1. Creo haberme extendido suficientemente en la descripción de la escuela de pensamiento de Valentín, que es de carácter pitagórico, pero ahora me parece también oportuno, antes de abandonar el tema, ofrecer algunos ejemplos para ilustrar su doctrina³⁵.

El Testimonio de la verdad (NHC IX, 3) y otros escritos directos preteridos

El escrito al que seguidamente nos referiremos y que viene en apoyo del anterior testimonio, ha sido prácticamente excluido del examen de nuestra cuestión, aunque está dentro de su directa problemática, tanto por el contenido de alguna de sus partes, como por la cronología paralela que se le puede atribuir en relación con los materiales valentinianos proporcionados por Hipólito Romano³⁶. Cuando Justino de Roma en la 1 Apología § 22,5 aludiendo a analogías del lenguaje religioso cristiano sobre Jesús como “Hijo de Dios” en comparación con lo dicho por los mitos griegos, no duda en escribir: «Nosotros predicamos que nació de una virgen (dià parthénou); pero esto puede seros común a vosotros con Perseo». Ésta es una declaración espontáneamente prognóstica por el uso de la partícula diá para indicar la virginidad de María y no ek o apó. Ver incluso Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I, 7,2 y III, 11,3 y III, 11,3³⁷. La referencia ortodoxa aludida nos remite asimismo a dos pasajes atinentes del Testimonio de la Verdad, NHC IX, 3, p. 29,29; p. 30,1; p. 31,20 y p. 40,1-10, antes genéricamente señalados. El primer fragmento más extenso es sobre la ley y la procreación y el origen incontaminado del Hijo del Hombre. Dice lo siguiente:

Porque la contaminación de la Ley es manifiesta 30, pero la incontaminación pertenece a la luz. Por una parte la Ley prescribe tomar esposo, tomar esposa, y engendrar, multiplicarse como la arena del mar. Por otra parte la pasión (páthos), que es un placer para ellos, apremia a las almas de los que son engendrados en este mundo, a los que contaminan y a los que son contaminados para que la Ley se cumpliera por medio de ellos. Y mu[es]tran que ayudan al mundo. Y se [desviaron] de la lu[z], los que no pueden elu[dir] al arconte de la oscu[ridad] hasta pagar el último céntimo³⁸. Pero el Hijo del Hom[bre provino] de la inmortalidad, 20 [siendo] ajeno a la contaminación. Vino [al] mundo por el río Jordán e inmediatamente el Jordán corrió hacia atrás. Ju[a]n, no obstante, dio testimonio del [des]cen[so] (katábasis) de Jesús. Porque fue el [úni]co que [vi]o el po[der] que bajó sobre el río Jordán; porque

supo que había llegado el fin del dominio de la procreación carnal (sárx). El río Jordán, sin embargo, es el poder del cuerpo, es decir, las 31 sensaciones placenteras (aísthesis hedoné). Y el agua del Jordán es el deseo de la unión sexual (synousía). Juan es el arconte de la matrix. Pero esto es lo que nos reveló el Hijo del Hombre: les es conveniente recibir la Palabra de la Verdad, si uno la llega a recibir completamente. En cuanto a aquél que, empero, es ignorante, le es difícil disminuir las obras de os[curidad] que ha realizado. Los que han cono[ci]do la inmortalidad, sin [embargo], han tenido la posibilidad de luchar contra las pa[siones] [falta una línea] [como os] he di[cho]: « No construyáis [n]i acopieis para vosotros mismos en el lu[gar] en donde los ladrones horadan, sino produc[id] frutos para el padre».

El mismo juego de paradojas aparece en otros escritos directos, como Eugnosto, el Bienaventurado 74,12-19. Los preceptos de la Ley y los cuerpos con sus pasiones placenteras son obra de los arcontes, que van unidos con ellas como prescripción y naturaleza, de este modo su observancia sigue las inclinaciones de los poderes inferiores. Así domina desde Adán a Moisés y promueve el dominio del Demiurgo por medio de sus esbirros (Tratado sobre la resurrección 44,20), mientras la adhesión legalista y procreadora consolida el cosmos (cf. Clemente, Stromata III, 12,2).

Debe tenerse en cuenta que el Hijo del Hombre proviene de lo que no muere (cf. Tratado sobre la resurrección 44,21-33), de esta manera no viene del Jordán – figura de la procreación y del placer sensual –, sino sobre él, dominándolo³⁷. Por eso su corriente fluye hacia atrás, hacia su disipación, al haber comenzado a limitarse el poder generativo. El mismo significado se comprueba en pasajes que hablan de la fluencia invertida (Hipólito, Refutatio V, 7,40-41). Juan, por su parte, vio al Espíritu Virginal o Cristo (= δόναμος) que bajó sobre el Jordán, pudo ser testigo de Jesús surgido de la inmortalidad y confirmar con su aparición que el dominio de la procreación comenzaba su fin. Juan como “semilla oculta” (« voz del que clama en el desierto » e hijo de mujer que reconoce al Cristo), es el mayor entre estos vástagos humanos (cf. Heracleón, Frgs. 5 y 8), pero inferior al Señor, de este modo es “arconte de la matriz” (ver más abajo 45,13-14).

Y el otro pasaje a continuación de una línea faltante, expresa:

[...Pala]bra [...] sobre [el río Jordán] cuando vino [hacia Juan en] el momento de ser bautizado (báptisma). El Espíritu Sa[nto vino] sobre él [como una] paloma [...] se admite entre nosotros que nació de una virgen (parthénos) [y] que tomó carne; el [...] 40 [habiendo recibido poder]. [¿Nosotros mismos] hemos sido engendrados a partir de [una dis]posición virginal [o] concebidos

por la Palabra? [Mejor, hemos sido engendrados] de nuevo por [la Palabra]. Por lo tanto fortalezcámo[nos] como vírgenes en los [...] (39,20–40,10).

Hay aquí una nueva censura contra la generación y sus placeres para algunos justificados en la voluntad divina. Al reiterarse el bautismo espiritual se identifica al Hijo del Hombre (cf. asimismo 30, 18ss) con la Palabra, ajena a la generación carnal. El Espíritu Santo, la esencia divina como Madre, como una paloma (Jn 1,32-33; Mt 3,13-16; Lc 3,21-33) se manifiesta en él. La “Virgen”, de la que nace la Palabra, es la Madre superior, que operando en el Logos genera a quienes poseen aptitud virginal, semillas de la Madre. “Tomó carne” (cf. Tratado sobre la resurrección 47,5-7) se refiere a la forma aparente del Logos, puesto que el origen virginal del Logos no es *ex virgine ni per virginem*, sino de la Virgen por medio de una virgen; el cuerpo del Salvador se formó por disposición pleromática sin compromiso corporal mariano (cf. Ireneo, *Adversus Haereses I*, 15,3).

Un poco más adelante la interpretación formulada queda ratificada al afianzarse la “doctrina verdadera” con dos modelos que difieren de la interpretación de la Escritura:

Juan fue engendrado por la Palabra por medio de una mujer, Isabel (Elisabet); y el Cristo fue engendrado por la Palabra por medio de una Virgen, María ¿Qué es este misterio (*mystérion*) ? Juan fue procreado por medio de una matriz gastada por la edad, pero el Cristo atravesó un útero virginal. Cuando hubo concebido, sin embargo dio nacimiento al Salvador. De nuevo se encontró ser una [vir]gen. ¿Por qué, entonces, os equi[vocáis] y no tratáis de alcanzar estos misterios que fueron prefigurados (*typoûn*) por nuestra causa ? (45,7-22).

Aclaración definitiva del nacimiento y concepción virginal del Cristo en contraposición con la generación del Bautista, tratado en dos oportunidades anteriores (30,24-31,5 y 39,29-30) y que en esta ocasión se le da un cierre conceptual definitivo. Porque ambos han sido engendrados por la Palabra, Juan como pneumático y el Cristo como Salvador o ejecutor de la obra de salvación. Por este motivo, el primero siendo espiritual, viene a través de una mujer, Isabel (Lc 1, 5 ss.), con cuyo órgano de deseo o matriz (Timeo 91c), amortiguado (“matriz gastada por la edad”), tienen relación su cuerpo y psique, encubridores del pneuma. Pero ambos se disolverán, pues el Salvador los viste como primicias al descender y los depone en sus lugares cósmicos colaborando en la descomposición del mundo. El Cristo, sin embargo, se encarnó a través de María, virgen antes y después del parto (Protoevangelio de Santiago 19,3-20,1; Evangelio del Pseudo-Mateo 13,3-4; Odas de Salomón 19,6-9), pues su útero no deseó la generación de un hijo, sino que admitió sólo albergarlo en su seno. De acuerdo con esta voluntad, Cristo pasó por ella: “atravesando un útero virginal, sin enredarse con el tejido del seno materno ni participar de él (cf. *Adversus Haereses I*, 7,2; III, 11,3; Hipólito, *Refutatio VI*, 35,7). Es éste el sentido oculto (*mystérion*) que surge de estas imágenes de la realidad para el gnóstico; los demás, al ignorar, yerran la exégesis (antes 37,3-13). Lo visible y pasible del Salvador es obra de la disposición divina sapiencial de sustancias inmatrimales³⁹.

Con materiales antropológicos de similar interés, pero más exigüos para el tema expuesto, se encuentran asimismo informaciones entre los escritos de Nag Hammadi, la Carta esotérica de Santiago (NHC I, 2) y el Evangelio de Felipe⁴⁰, así como *La exposición valentiniana* (NHC XI, 2), con varios puntos y lazos doctrinales en común con el Tratado tripartito⁴¹.

Conclusión.

La idea de la dispersión de las herejías ha surgido desde la perspectiva heresiológica y el enfoque artificial del fenómeno propio de los heresiarcas

Pero fundamental para el ejercicio del análisis exegético es entender que lo mismo que la pretendida ortodoxia no es una unidad doctrinal sin diferencias ni fisuras ab origine, igualmente sucede con la denominada heterodoxia respecto de su unidad en bloque. Las pretensiones expansivas de los primeros agentes proto-ortodoxos en contacto directo con las generaciones cristianas de mediados del siglo ii (Justino e Ireneo de Lión), alimentadas por una ficticia unidad monolítica primordial de los cristianos, tiene asimismo su reflejo en la pretendida unidad de los promotores de la prédica contra los herejes o heresiología. La tendencia crítica expositiva, documental y reflexiva de la Refutación contra todas las herejías de Hipólito de Roma se aparta de la heteróclita miscelánea de crónica, extractos documentales, comentarios hostiles e ironías hirientes del futuro Obispo de Lión en su *Contra las herejías*, según se conserva en la versión latina que se ha conservado. A diferencia de lo expresado, Justino de Roma es un combatiente doctrinal que adhiere a una línea de opinión a que lo convoca por medio del obispo romano Higinio (138-144) a la polémica frente a otros predicadores protocristianos independientes. Lo dicho se refleja en las obras de él que se conservan. Clemente y Orígenes de Alejandría, en la medida en que el género heresiológico se unifica y consolida necesitan cada vez menos argumentaciones y suben la apuesta a favor del empleo de elementos polémicos y detractores sin necesidad de justificaciones⁴². Un siglo más tarde se asiste a la apoteosis de la heresiología como género literario, con un monje posterior al Concilio de Nicea que escribe para otros monjes, Epifanio de Salamina (*Panarion contra todas las herejías*, escrito entre 374 y 377). La tendencia a simplemente polemizar y condenar sin que se tema a la respuesta defensiva va en aumento y así con el correr de los años la costumbre y el temor llevará a la conclusión de que el hereje es un individuo que está contra la ley: adherente y difusor de errores, malas costumbres y blasfemias. Un réprobo religioso y social, pábulo digno de la hoguera o el cadalso. Sin embargo, la realidad para caracterizar a los gnósticos y sus escritos no está en estas conclusiones, sino en las anticipadas de que los maestros gnósticos eran varios y diversos porque las doctrinas que enseñaban y sus modos de actividad espiritual eran esencialmente variados dentro del marco general de la escuela teosófica elegida (herejía) para su edificación espiritual: barbelognóstica, setiana, naasena, ofita, simoniana, basilidiana, valentiniana y otras, en el marco de un aire de familia espiritual y especulativo común presidido por el fin de la sabiduría liberadora o gnosis. Mientras que en el Oriente prevaleció el modelo de la diversidad una, Roma levantó en el primer tercio del siglo ii, el estandarte del modelo del cristianismo uno y diverso, hasta llegar en momentos críticos a sostener el ideal de la unidad unificante o monopolizadora que en el fondo responde a las tendencias atomizadoras en doctrina y praxis. Los gnósticos, los auténticos intelectuales cristianos, creadores inagotables de universos teóricos y comunitarios libres, han pagado

con el correr de los siglos al hechizo de su talento, el tributo de una intermitente extinción histórica.

NOTAS

1. Publicada en M. Tardieu (dir.), *La Formation des canons scripturaires*, Paris 1993, p. 219—235 (esp. 233-235).
2. J.-D. Dubois, «Le Traité Tripartite (Nag Hammadi I,5) et l'histoire de l'école valentiniennien», dans A. Le Boulluec (dir.) *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, p. 151-164
3. La *editio princeps*: Tractatus I-II, 1973-1975; la inglesa: H.W. Attridge- E. Pagels, *The Tractate Tripartite I,5*, t. I-II. 1985; y la editada en lengua francesa, E. Thomassen-L. Painchaud, *Le Traité tripartite (NH I,5)*, Québec- Louvain-Paris 1989.
4. Editado en A. Charles (dir.), *Retour, repentir et constitution de soi*, paris 1998, p. 67-73.
5. J.-D. Dubois, «Le Traité des Principes d'Origène et le Traité Tripartit valentinien: un lectura comparée des leurs prologues», en J.-D. Dubois – B. Roussel (dir., *Entrer en matière. Les prologues*, Psris, 1998, p. 53-63.
6. Cf. J.-D. Dubois, «Gnose et manichéisme. I. Histoire des gnostiques valentiniens», en *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des sciences religieuses Résumé des conférences et travaux* 107 (1998-1999), p. 293-297; 108 (1999-2000), p. 301-303) y 110 (2001-2002), respectivamente. En el último curso se sigue rechazando explícitamente la datación del Tratado tripartito en fechas tardías del siglo III frente a F. García Bazáan y A. Camplani
7. Posteriormente publicado en L. Perrone –P. Bernardino –D. Marcini (dir.), *Origeniana Octava, Origen and Alexandrian Tradition*. Papers of the 8th International Origen Congress Oisa 27-31 August 2001, t. I, Louvain 2003, p. 303-316.
8. Cf. A. Boud'hors – D. Vaillancourt (dir.), *Huitième congrès international d'études coptes (Paris 2004), t. I, Bilans et perspectives 2000-2004*, Paris 2006, p. 151-171, esp. p. 109-160.50
9. Cf. P. Koetschau, *Peri Arch^n*, 68-69 (Origène, *Traité des Principes (Peri Archôn)*, Introduction et traduction par M. Harl –G. Dorival –A. Le Boulluec, Paris 1976, p. 59; y F. García Bazán en A. Piñero –J. Montserrat Torrents – F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, t. I. Textos filosóficos y cosmológicos, Madrid 1997, p. 147.
10. Cf. Euclides, *Elementa*, libro I, *in initi, sobre definiciones, postlados y proposiciones como fundamentos y Orígenes, De principiis, I, pref. 10: Por consiguiente estos son los elementos y fundamentos (elementis ac fundamentis) que se deben analizar, de acuerdo con el precepto que dice: "Iluminaos a vosotros mismos con la luz de la ciencia" (Os 10,12), si se quiere constituir, teniéndolos a todos en cuenta, un encadenamiento y un conjunto orgánico, por medioda afirmaciones claras y precisas, para que búsquelo que es verdadero en cada*

una de las afirmaciones evidentes y necesarias; y constituir como lo hemos dicho, un solo conjunto orgánico, con ejemplos y afirmaciones, tanto en las descubiertas en la Sagradas Escrituras como con los encontrados por las deducciones provenientes de la investigación del encadenamiento lógico y la conservación del razonamiento correcto». Ver asimismo R. Somos, «Elements of the theory of scientific knowledge in the Commentary of John», en E. Prinzivalli (dir.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e I suoi contesti*, Villa Veruccio (RN) 2005, p. 157-175.

11. Cf. Adversus Haereses I, 20,3. Ver F. García Bazán, « En torno a la exégesis gnóstica de Mt 11,27 », en XVII Reunión Anual de la SAPSE del 22 al 26 de julio de 1972, Colegio Máximo de San Miguel (Buenos Aires), p. 1-2.

12. Un poco después Orígenes va precisando la conciencia del grupo teológico trino fundándose

especulativamente en la estructura de la tríada/Trinidad.

13. Cf. NHC I, 5, p. 51,9-19: F. García Bazán, en A. Piñero – J. Montserrat Torrents –

F. García Bazán (dir.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. I, Tratados filosóficos*

y cosmológicos, Madrid 1997, p. 147-148. El Padre es claramente “persona”, siendo necesariamente abierto al Hijo y viceversa.

14. Cf. F. García Bazán, *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*,

Buenos Aires 2013, p. 28. El lugar en el que Orígenes torna explícita su posición antignóstica

es más adelante, en In principiis III, 2,7-III, 3,4.

15. Cf. Ef 1, 22-23: « Cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo », también Ef 4,6; 1 Cor 12,12ss y 1 Cor 15,28; Col 1,18-20 y 3,11: « sino que Cristo es todo y en todos ».

16. Ver el desarrollo de más abajo, El destino escatológico de los pneumáticos y psíquicos según los gnósticos valentinianos.

17. Aquí los vocablos básicos para comprender el pensamiento de Orígenes son: *satietas* traducción de *kóros* una de cuyas acepciones es *plérosis*. Es que el verbo *korénnymi*, abarca tanto el hartazgo como el regocijo. La familiaridad con el vocabulario gnóstico ha inducido, en este caso, las reflexiones del Alejandrino. Por otra parte, el estado de descuido o indolencia progresiva (*negligentia/amélia*), ha llevado a una caída lenta. Este descenso que es un deslizamiento gradual también está presente en el *Tratado tripartito* (118,14-122,12 y 129,34-138,27) con las posibilidades de recuperación escalonada que les alcanzan (ver F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. I*, p. 138-139 y 140 con la traducción y comentario de p. 186-188 y 192-195). El motivo de la caída de las almas es una idea recurrente en esta obra de Orígenes. Ver asimismo I, 4,1-2 y II, 9,6-7.

18. Cf. Hipólito, Elenchos VII, 27,3-5: « Por consiguiente, dice, todo lo que permanece en su lugar es incorruptible, pero es corruptible si quiere trascender y traspasar los <lugares> de que proviene según naturaleza. De este modo tampoco el Arconte de la Hebdómada conocerá

lo que está por encima; ya que también la gran ignorancia lo retendrá [...] Ésta también estaba prevista <por el Dios que no es> en el gran montón en relación con <el tiempo conveniente> del origen y <el> momento de la restauración » (F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos, t. I*, Madrid 2003, p. 137-138). Y posteriormente la Pístis Sophía refiere con fuerte dramatismo el origen de su caída motivado « por la suspensión de la ejecución de su misterio ». « Ocurrió así que después de esto miró hacia abajo. Vio su poder luminoso en las regiones de abajo y no supo que éste era el de la triple potencia, el Jactancioso [...]. Y pensó para sí misma: “Iré hacia ese lugar sin mi pareja”, tomaré la Luz y formaré por mí misma de ella eones de luz de manera que podré ir a la Luz de las luces que está en la suprema altura. Ahora bien, cuando pensaba

estas cosas, salió de su lugar en el decimotercer eón y llegó hasta los doce eones. La acosaron y se irritaron con ella [...]. » (Ver F. García Bazán, *La gnosis eterna, t. II, Pistis Sophía*, Madrid 2007, p. 56-57).

19. En el fondo las protestas de precisión de Orígenes que toman por punto de partida la que

llama « la predicación eclesiástica » (De principiis, pref. 2-3) adhieren a la formulación del credo de la línea eclesial, Hechos de los Apóstoles, Antioquía, Roma, dejando a un costado otras reglas de fe arcaicas que no han tenido éxito histórico semejante. Cf. I. Ortiz de Urbina, S. I., *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947, p. 27-61.

20. Es el escrito más largo de la biblioteca, de ochenta páginas. Este tratado tiene una característica

particular: cierra este Códice de cinco escritos razonablemente compaginado y armado por alguien que lo ha hecho con conciencia de que estaba formando un códice para que quedara ordenado y encuadernado de determinada manera ¿Por qué? Porque más tarde se ha advertido que primitivamente se fueron copiando los diferentes escritos que contiene y que se dejó un espacio en blanco de varias páginas para incluir uno de ellos: *Sobre la*

resurrección o Epístola a Reginos. Es decir, que se estaba esperando que se consiguiera copiar ese escrito para cerrar la encuadernación. Cuando posteriormente se encontró una hoja suelta entre los folios de uno de los escritos, que contiene la Oración del apóstol Pablo, se dedujo con perspicacia que ella tenía que ser la primera hoja del Códice y se ordenó el conjunto. Por mi parte, he sugerido que a partir de estos pormenores, y habiendo estudiado con detenimiento el *Tratado tripartito*, que cierra el Códice, que este escrito lo

21. El ser, cualquier entidad en su verdadera potencia, lo es cuando está en el embrión, y no al revés. Cuando el embrión se desarrolla, por ejemplo se hace hombre, se agotaron sus posibilidades, quedó determinado, porque en el embrión es en donde orgánicamente están las virtualidades, la potencia está en el germen y no en el árbol. Observemos esta lógica, que existía ya en la Academia Antigua de Platón y es enseñanza actual de la Genética.

22. Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, 2005, p. 23-48, incluyendo las doctrinas aritmológicas de Nicómaco de Gerasa, Moderato de Gades, Plotino y Jámblico (actualizado en F. García Bazán, *El número pitagórico*, El Hilo de Ariadna, Madrid-Buenos Aires, 2019). Ver asimismo F. Romano, *Giamblico. Summa pitagórica*, Milano 2005. Y cuando se van descubriendo de este modo propio los números, después se puede cuantificar, porque es gracias a la explicación cualitativa como se puede cuantificar. Se puede ver más clara la ilustración, con la operación de multiplicar: cuando se multiplica por uno, no se pierde la identidad, no cambia el 1 ni su identidad ni la de los demás números. Entonces cuando expresamos “uno único”, en el fondo, se dice que es numerativo, numerante (y no numerado), porque gracias a él existe la serie de los números, pero él está por encima por potencia.

23. Cf. Proclo, *Comentario a la República XIII*, 53: « Comparemos, en efecto, la enéada (9) a los platillos de una balanza: los cuatro primeros números corresponden al platillo más liviano (1+2+3+4), los cuatro últimos, al platillo más pesado (6+7+8+9), en el centro el 5, fiel inmóvil de la justicia, restablece el equilibrio sustrayendo a los números más grandes su propia potencia y distribuyendo el resto, en proporción a su fuerza, a los números más pequeños: $9-5=4$, atribuido a 1; $8-5=3$, atribuido a 2; $7-5=2$, atribuido a 3; $6-5=1$, atribuido al 4 lo que en cada operación retorna a 5. Se comprende que tanto en Nicómaco como en Jámblico, la péntada sea llamada “Justicia” (*Dike-Dikaiosyne*), “Justicia distributiva” (Némesis) o incluso “la que ocupa el cielo”. » Ver F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, p. 151-152.

24. Al no tener en cuenta este tipo de precisiones sustanciales E. Benvéniste comete inadvertidamente desprolijidades de razonamiento al tratar desde la lingüística los pronombres yo-tú y su relación como referenciales para reflexionar sobre la “persona” y doblemente las comete R. Espósito cuando asume sus explicaciones como paradigmas con

ese cometido (cf. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, 2009, p. 151 ss.).

25. La significación es al revés de como comúnmente se piensa, porque si algo no ha tenido comienzo no puede tener fin ¿cómo va a tener fin si siempre se le puede encontrar un inicio anterior? Lo dicho es complicado, pero no es ni difícil ni confuso, es complejo. No es la racionalidad ni la voluntad ni ninguno de esos ingredientes con los cuales, ya desde Severino Boecio por influencias teológicas del Concilio de Nicea al tener en cuenta la unidad de persona y dualidad de naturalezas en el Verbo Encarnado, se define a la persona y que a la postre se confundan las personas humanas con las personas divinas de la que son imagen y deben ser semejanza. Es pertinente al respecto la interpretación trinitaria de J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, nueva ed., 20002 (19681), p. 154-161. El impreciso modalismo que A. Orbe observaba en el Tratado tripartito no parece justificado. Ver A. Orbe, *Introduction à la théologie des iie et iiiè siècles*, Paris 2012 y F. García Bazán, «A. Orbe, la gnose et la philosophie», en A. Bastit (coord.), *Journée d'étude "L'émergence de la pensée chrétienne : Autour de l'Introduction à la théologie des iie et iiiè siècles d'Antonio Orbe*, Paris, 2012 (ver más arriba II/7); Íd., «El cristianismo prenicénico y sus repercusiones en el pensamiento cristiano actual», en VIII Jornadas de Filosofía Medieval. 16 al 19 de abril de 2013; Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires 2013.

26. Por eso los valentinianos amonestan: « Hermanos, lo del ser humano y cuanto tiene que ver con él, todo eso es un aborto [...] » y ahí hay una responsabilidad enorme de Hojmat, de la Sabiduría (o del Logos, se puede decir, porque se ha visto que es lo mismo), pero el hecho es que la gestación se lleva a cabo en el tiempo y es liberación del tiempo cronológico habitual. El tiempo se da, pero ese tiempo no me tiene en prisión. Lo que tiene prisionero al que conoce es la experiencia de la ausencia, la intuición de no estar en donde debe estar y por eso clama desde abajo: es el grito de Sabiduría, es el llanto, como decía Filón, el llanto de Moisés en la canasta abandonada en el río, no es que el infante llore amargamente por el abandono, no. Es porque siente la falta de que es otra realidad y por eso se siente abandonado. No estoy mal en la existencia porque la existencia con sus condicionantes me moleste, no. Estoy radicalmente mal, porque no estoy en donde debo estar. Cf. Filón, *La confusión de las lenguas*, parág. 106 en *Introducción*, en *Filón de Alejandría, Obras Completas*, ed. J. Pablo Martín, t. III, Madrid 2012, p. 25-26.

27. La verdadera *basileía*, la auténtica voluntad paterna es carencia de soberanía, ¿por qué? Porque esa soberanía se cumple en la entrega de los hijos, al Hijo y al Padre, en la operatividad

plena de la vida del espíritu en el seno paterno.

28. Cf. F. García Bazán, « Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi », *Teología y Vida* 39/4 (1998), p. 325-344, esp. p. 343; Íd., « Sobre la Trinidad y las tríadas en san Agustín y Mario Victorino », en M. E. Sacchi (dir.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Buenos Aires 1997, p. 315-329; Íd., « Libertad y destino. Lo antiguo y lo moderno en el pensamiento occidental », en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, Buenos Aires 2012, p. 5-34; igualmente, « Las apariciones de Jesucristo resucitado y la filosofía », en *Primer Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: « La identidad de Jesús »*, San Juan, 8, 9 y 10 de agosto de 2012 y « La divinidad unitrina superadora de antinomias », en *Die Gefahr y la religión, en Seminario Central, Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, coord. general: R. Fernández Couto*, Buenos Aires jueves 21 de noviembre de 2013. Sobre el tema en general ver, K.-H. Ohlig, *One or three? From the father of Jesus to the Trinity*, Frankfurt am Main 2002 y ahondando sin rehuir los materiales de los NHC, D. García Guillén, “Padre es nombre de relación”: *Dios padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Rome 2010.

29. Hay que observar que cuando los primeros cristianos “cambian” la perspectiva y dicen “el Señor ha resucitado”, la idea de “el Señor ha resucitado” no es la del sintagma de opuestos que plantea Pablo a primera vista: “ha muerto y, por lo tanto, ha resucitado”, no. La idea es que el Cristo ha sido exaltado, el Cristo es un Cristo triunfante; y quien exalta al Cristo, en realidad, es el Ángel del Espíritu Santo. Esta terminología la vemos anticipada en un texto apócrifo judío conservado por Orígenes, La plegaria de José, aplicado a Jacob/Israel con las características del Logos. Se dice: « Yo, ángel de Dios y espíritu que gobierna (pneûma arkhikón). » Y eso lo vemos funcionando también, más claramente, en un texto cristiano apócrifo muy arcaico, que es la Ascensión de Isaías, en el cual cuando se asiste al ascenso extático de Isaías a través de los cielos, ya en el séptimo, para aclamar al Padre, junto con el Hijo, aparece el Ángel del Espíritu Santo, que después viene a formar una unidad en los

himnos de alabanza del Padre y del Hijo. Esto se está aclarando simplemente para mostrar un cauce legítimo a la historia de las ideas religiosas.

30. Sobre Hipólito de Roma, el autor de la *Refutatio omnium haeresium*, cf. F. García Bazán

en *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, Buenos Aires 2013,

p. 60-62 y particularmente, *El Papado y la Historia de la Iglesia*, Buenos Aires 2014, p. 57

y p. 58.

31. *Evangelio de la Verdad (NHC I, 3)*, p. 24,9-20.

32. Cf. F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, p. 326-334, en relación con

las diversas líneas neopitagóricas y platónico-pitagorizantes.

33. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, éd. M. Marcovich, Berlin-New York 1986.

34. De acuerdo con lo escrito prosigue el texto de Hipólito: «34.1. Existe según Valentín,

la Tétrada, “fuente de la naturaleza eterna que tiene raíces” y Sabiduría, de la que procede

la creación psíquica y material. Sabiduría es llamada Espíritu, el Demiurgo, alma, el

Diablo “el arconte de este mundo” y Belcebú, “el arconte de los demonios”. 2. Esto es lo que

enseñan. Además, dando carácter aritmético a toda su enseñanza – como ya advertí – dicen

que los treinta eones que están dentro del Pleroma emitieron para sí mismos, por analogía,

otros eones, para que Éste se hallara congregado en un número perfecto. 3. Los pitagóricos

hicieron divisiones (del cosmos) en 12, en 30 y en 60 [es decir, en meses, días y minutos]

– como he mostrado – así también éstos [o sea, los valentinianos] dividen a los que están

dentro del Pleroma. También hacen divisiones de los que están en la Ogdóada, y Sabiduría,

que es “la madre de todos los vivientes”; según ellos, junto con el fruto común del Pleroma,

emitieron setenta lógoi, que son los ángeles celestiales, habitantes de la Jerusalén superior,

De esta manera el contexto general de reflexión especulativa se encuentra

dispuesto para poder avanzar en los aspectos antropológicos, ya que el origen

filosófico y la naturaleza asimismo filosófica de la enseñanza valentiniana ha

quedado suficientemente declarada. Además, insistimos, este tipo de filosofía

– pese a la reductibilidad interesada del heresiólogo Hipólito – es de molde platónico

pitagorizante, pero de inspiración cristiana en continuidad y distinción

con las diversas escuelas afines a las corrientes pitagóricas de los siglos I a IV.

Cuando ciertamente se debía alzar el velo y ver estos misterios, Jesús que nació a través de la virgen María (dià Mariás) según lo dicho: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti” – el Espíritu, <empero>, es Sofía –, “y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra” – el Altísimo es <a su vez> el que está en los cielos. 4. Esta Jerusalén es la Sabiduría exterior, y su esposo es el fruto común del Pleroma. También el Demiurgo ha producido almas. En efecto tal es la sustancia de las almas y serán según ellos Abrahán y los hijos de Abrahán. Al revés de la sustancia híllica y diabólica el Demiurgo creó los cuerpos para las almas. 5. En tal sentido se ha dicho: “Y Dios plasmó al hombre tomando barro de la tierra e insufló sobre su rostro el soplo de vida, y el hombre fue alma viviente” (Gn 2,7). Éste es, según ellos, “el hombre interior”, el psíquico, que reside en el cuerpo terrestre, que es el < hombre> híllico, corruptible, plasmado totalmente de la sustancia diabólica. 6. Este es según ellos el hombre híllico, en cuanto posada y morada a veces de la sola alma, a veces del alma y los demonios, a veces del alma y de los logoi, es decir, los logoi de lo alto que han sido sembrados por el Fruto común del Pleroma y por Sofía en este mundo, los que moran en el cuerpo terrestre (khoikós) con el alma, cuando los demonios no cohabitan con el alma. 7. Este es, dice, el sentido del pasaje escriturario: “Por esto doblo mis rodillas ante el Dios y Padre y Señor de nuestro Señor Jesucristo”, “para que os conceda” Dios “hacer habitar a Cristo” “en el hombre interior“, es decir, al psíquico, no al somático, “para que tengais capacidad de comprender (noêsai)” “cuál es la profundidad (báthos)” – que es el Padre del Todo –, “y qué la anchura” – que es la Cruz, el Límite del Pleroma –, “y qué la longitud” (Ef 3,14-18), que es el Pleroma de los eones. 8. Por tanto, dice, “el hombre psíquico no recibe lo que está en el Espíritu de Dios, porque para él es necesidad (moría) (1 Cor 2,14). Necesidad según él, dice, es la potencia del Demiurgo, porque era necio e insensato (móros kai ánous), y creía fabricar (demiourgéin) el mundo ignorando que Sofía, la Madre, la Ogdóada, lo hacía todo para la creación del mundo, en tanto que él no lo comprendía. 35. 1. Por consiguiente todos los profetas y la Ley han hablado a partir del Demiurgo, dice, el Dios necio (morós) y necios ellos que nada sabían. Por este motivo, dice, afirma el Salvador: “Todos los que

han venido antes que yo son ladrones y asaltantes” (Jn 10,8) y el apóstol: “El misterio que no fue conocido por las generaciones anteriores” (Rm 16,25, Ef 3,14 e ss.). 2. Porque ninguno de los profetas, a nuestro juicio, dice, ha hablado nada sobre estas cosas de las que hablamos; porque las de ellos eran todas charlatanerías del Demiurgo. Por lo tanto cuando la creación se complete, <dice>, quedará todavía por cumplirse “la revelación de los hijos de Dios” (Rm 8,19) – es decir, la del Demiurgo –, <también oculta en la sustancia espiritual>,

en tanto que, dicen, el hombre psíquico ha quedado oculto a sí mismo y tenía “un velo sobre <su> corazón” (2 Cor 3,15). » Ver Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, éd.

M. Marcovich, p. 229-237 y p. 246-248. Empero prosigue el testimonio de Hipólito sobre el valentinismo y su propia antropología filosófica, internándose en los aspectos más polémicos

para sus intérpretes. Ver asimismo más abajo la referencia a Evangelio de Felipe (NHC II, 3).

35. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*. Seguidamente vienen las citas de la Carta II y VII

(313a, 314a-c) de Platón, como lenguaje de los misterios dirigidas a Dionisos, para concluir:

« Valentín halló estos textos y estableció el rey del universo del que habla Platón, de

la siguiente manera: Padre, Abismo, Conte<nedor y Fuente> de todos los eones. 6. El texto

de Platón: “segundo en torno a las cosas segundas”, lo aplica Valentín del modo siguiente:

las cosas segundas son todos los eones que se hallan dentro del Límite”. El pasaje: “El

tercero en torno a las cosas terceras”, se refiere a todo lo sucedido fuera del Límite y del

Pleroma. Valentín ha expuesto esta disposición en pocas palabras en un salmo, que empezando

desde abajo, y no como Platón desde arriba, dice así: 7. “Cosecha. Veo que todo

es suspendido por el espíritu/ y comprendo que todo es transportado por el espíritu; / la

carne que se suspende del alma, / el alma que es transportada por el aire, / y el aire que

se suspende del éter; / los frutos que vienen del Abismo / y un infante que viene de la

matriz. 8. Esto lo interpreta del siguiente modo: la carne para ellos es la materia que se

suspende del alma, <o sea>, del demiurgo. El alma está subordinada al aire, es decir, el

demiurgo se subordina al espíritu Pleroma exterior; el aire se suspende del éter, o

sea, la Sabiduría de afuera se subordina a la que está dentro del Límite y <del Espíritu> del Pleroma total. “Los frutos vienen del Abismo, <o sea>, la procesión total de los Eones desde el Padre. 9. Dejemos ya de hablar de las cosas que enseña Valentín. Procedamos ahora a examinar <lo restante de las escuelas que proceden de esta> escuela, puesto que cada uno las enseña a su manera.»

36. Cf. F. García Bazán, Testimonio de la Verdad, introducción, traducción y notas en A. Piñero – J. Montserrat Torrents – F. García Bazán, Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. III, Apocalipsis y otros escritos, con apéndices, Madrid 2009, p. 211-232. Mientras que acerca de A. et J.-P. Mahé, *Le Témoignage Véritable (NH IX, 3), Gnose et Martyre*, Québec-Louvain-Paris 1996, convenimos con el juicio de E. Thomassen, *The Spiritual Seed*, Leyde 2006, p. 501, n. 39.

37. Ver M. Tardieu, «Comme à travers un tuyau», en B. Bacc (dir.), Colloque International sur les Textes de Nag-Hammadi (Québec 22-25 août 1978), Québec-Louvain 1981, p. 151-177.

39. En A. Piñero – J. Montserrat – F. García Bazán (dir.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. III*, p. 220-226 y in n. 6, 10, 14.

40. Cf. A. Piñero – J. Montserrat – F. García Bazán (dir.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. II*, Evangelios, Hechos, Cartas, Madrid 1999: F. Bermejo Rubio, Evangelio de Felipe, p. 17-51 y F. García Bazán, Carta esotérica de Santiago, p. 291-306, respectivamente.

41. Exposición valentiniana por F. Bermejo Rubio, en A. Piñero – J. Montserrat – F. García Bazán (dir.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, t. III*, p. 251-267.

42. Cf. Orígenes, *De principiis* III 2,7-III 3,4.

EL PLATONISMO TARDO ANTIGUO EN LA IGLESIA DE ALEJANDRÍA Y SUS PROYECCIONES

por FRANCISCO GARCÍA BAZÁN (CEF-ANCBA –CONICET)

Una vez más nos apoyamos en Plotino para poder avanzar en la propuesta que encierra el título del trabajo.

Escribía Plotino en el año lectivo 259-260: «Platón sabe, por tanto, que el Intelecto procede del Bien y que el Alma procede del Intelecto. Tampoco estas doctrinas son nuevas ni de hoy, sino que han sido enunciadas desde hace mucho tiempo implícitamente, y nuestras explicaciones actuales son las intérpretes (*exegetás*) de aquéllas, las que están garantizadas de que son enseñanzas antiguas por los testimonios escritos del mismo Platón. Pues bien, antes que él también Parménides percibió una enseñanza semejante cuando unía lo que es y el intelecto y sostenía que el ser no está en lo sensible, al decir “pues son lo mismo pensar y ser”...Pero al denominarle “uno” en sus libros incurría en el reproche de que ese uno se descubriría siendo múltiple. El *Parménides* de Platón distingue más exactamente entre sí el primer Uno, llamándole el Uno propiamente dicho, el segundo, llamándole uno-múltiple, y el tercero, uno y múltiple. De este modo está igualmente de acuerdo con las tres naturalezas...En conclusión, aquellos de los antiguos (*arkhaíon*) que tuvieron las posiciones más próximas a los seguidores de Pitágoras y a sus sucesores y a los de Ferécides se mantuvieron firmes en esta naturaleza; pero algunos de ellos elaboraron totalmente la noción en sus escritos, otros no en escritos, sino en las reuniones de escuela o la dejaron totalmente a un lado”¹.

¿Qué dice Plotino en este texto?

El pasaje de Plotino abarca al menos tres aspectos. Por una parte determina con precisión la doctrina que profesa sobre la estructura de la realidad: tres grados de realidad subsistentes o hipóstasis, relacionados derivativamente entre sí (*hen [ápollon], hen pollá, hen kai pollá*), en relación con Rep 509b y las tres primeras hipótesis de la segunda parte del *Parménides* sobre el *uno* (Uno que no es, Uno que es, Uno que es y no es). Estas hipótesis están organizadas jerárquicamente por la *Epístola II*². Lo original de esta doctrina radica en que ella no es simplemente expositiva o descriptiva, sino que enseña que el hombre, asimismo de constitución triar en grados, experimenta realmente la triaridad ascendente o mejorante al filosofar. Esta dimensión esencial y realista del neoplatonismo plotiniano Martín Heidegger no la ha tenido en cuenta en su evaluación y crítica del esquema de planos objetivamente jerarquizantes de Plotino y su influencia sobre el pensamiento de san Agustín³.

En segundo lugar la afirmación, además, de que la enseñanza que trasmite forma parte de una continuidad dentro del pensamiento heleno.

Y en tercer lugar algo de más difícil comprobación: la enumeración de algunos de los eslabones de una sucesión de intérpretes que llevan hasta Platón e incluso más allá, en la medida y forma en que la filosofía de Plotino se autodefine como “platónica”⁴.

Nos debemos detener en estos dos puntos últimamente aludidos.

Se conocen las dificultades de continuidad y precisión doctrinal que encierran para la historiografía sobre Platón, la Academia y los platónicos, los años que van del 88 a.n.e., final institucional de la Nueva Academia, al comienzo de las clases de Plotino en Roma, en torno al 244⁵.

Al comienzo de la década de los años setenta H. Dörrie dio a conocer un artículo en el que trató de precisar conceptualmente el problema centrándolo en Plotino⁶. Más recientemente Jan Opsomer ajustándose a los filósofos autodenominados “académicos” posteriores al mantenimiento institucional de la Nueva Academia y completando los trabajos anteriores de J. Glucker, J.C. Donini, H. Tarrant y C. Levy, entre los más atinentes, ofrece estas conclusiones:

- Durante el período señalado a grandes rasgos, no existió un tipo uniforme de platonismo. Pero se observa, a diferencia de las polémicas de legitimidad platónica entabladas con anterioridad entre Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, el surgimiento de diversos intentos de abordaje de la filosofía de Platón ordenando sus textos y estudiándolos sistemáticamente bajo la forma de comentarios, compilación de enseñanzas doxográficas y elaboración de cursos para estudiantes, redactándose manuales al estilo del *Didaskálikos* de Alcínoo⁷.
- En relación con la anterior iniciativa se hacen esfuerzos para despojar al platonismo de influencias extrañas, bien hayan sido estoicas, como aristotélicas (el ejemplo de Atico), o bien escépticas (el caso de Numenio)⁸.
- El platonismo aspira de este modo a recuperar y afirmar su propia identidad. Desde este ángulo de visión se considera que el legado platónico se ha sostenido a través de la Nueva Academia, el que se reivindica en las polémicas contra estoicos y epicúreos. Este comportamiento explica que varios de los autores enrolados en este modo de considerar a Platón se autodenominen “académicos”, como es el caso de Amonio, el maestro de Plutarco de Queronea, el mismo Plutarco, el comentarista anónimo del *Teeteto* y el contemporáneo comprometido en la polémica del *Octavio*

escrito por el apologista cristiano Minucio Félix⁹. - De este modo el llamado “platonismo medio” quedaría justificado en su denominación propia al definirse por la aproximación sistemática que algunos autores platónicos han hecho a la doctrina encerrada en los textos que componen la obra de Platón y el uso simultáneo de interpretaciones anteriores y contemporáneas dispersas. para explicarlos.

- De acuerdo con los criterios precedentemente esbozados y los testimonios que los sustentan, debe afirmarse que la Nueva Academia no se ha extinguido, puesto que hay autores como los citados, e incluso otros posteriores, como Proclo, que tienen en cuenta su propia doctrina como una forma de la filosofía platónica que distingue los problemas e investiga de acuerdo con esto (una filosofía aporética y zetética), y que por este motivo no objeta los *dógmata*, sino que se ubica en un plano anterior y se somete con rigor al examen profundo de las cuestiones (*sképtomai*) y consecuentemente a la suspensión del juicio (*epokhé*) ante el asentimiento (*sygkathátesis*) y captación intelectual de los datos perceptivos afirmada por parte de los estoicos¹⁰. El material resumido contiene precisiones convenientes, así como concita a rastrear otras posiciones. Pero si nos ajustamos a la información que proporciona Plotino y queremos indagar sobre ella, lo primero que se advierte es que el platonismo al que se está refiriendo es diferente al cuestionado, porque no se hace hincapié sobre la enseñanza de Sócrates, nombre meramente usado por Plotino en ejemplos didácticos, pero sí sobre el pitagorismo en el que éste es a veces incluido. En este sentido, sin embargo, es apropiado señalar, que un autor que Plotino ha leído en sus cursos, que, como hemos visto, ha tratado de hacer historia del “divorcio de los académicos de Platón” y que se autoincluye sin reticencias en la corriente pitagorizante, es Numenio de Apamea, el Pitagórico (*floruit circ 160 de n. e.*)¹¹. Pero Numenio no sólo difiere de Plotino en que su concepción de las hipóstasis no ofrece claramente una forma fija, aunque acepte las tres realidades de origen socrático¹², cultive la exégesis alegórica de Platón¹³ y una posición ante la Nueva Academia duramente polémica¹⁴, mientras que Plotino simplemente la soslaya permaneciendo seguro en su propia corriente de ideas, sino sobre todo, que Numenio afirma precisamente la dualidad de principios contrapuestos e incluso condena la doctrina que hace derivar del Uno (=Mónada-*singularitas*) la díada indefinida (*duitas indeterminata*)¹⁵.

Resulta plausible admitir, entonces, que los platónicos extraños a la Nueva Academia a los que no los distingue una actitud de búsqueda determinada por la

“suspensión del juicio” (*epokhē*) y que se vinculan a Pitágoras, están divididos, y que entre los no dualistas y con elementos afines a Plotino podemos congregarnos desde los más próximos a los más alejados en el tiempo, desde su maestro inmediato, Amonio Saccas¹⁶, hasta Espeusipo, el primer sucesor de Platón en la Academia¹⁷, pasando por los más cercanos desde Nicómaco de Gerasa¹⁸, Moderato de Cádiz¹⁹, Eudoro de Alejandría²⁰ y algunos escritos de los neopitagóricos de la Magna Grecia²¹. El lapso, empero, que va desde éstos últimos testimonios mencionados (en torno al siglo II a. de n. e.)²² hasta Espeusipo apenas se puede cubrir con exégesis sobre lo Uno y la mónada²³ y partes de la Epístola II^a, que es, sin embargo, de un autor académico contemporáneo de Arcesilao²⁴.

Es posible sostener, por lo tanto, que la continuidad doctrinal de un tipo de interpretación de la Academia Antigua detectable en Espeusipo y visible en Plotino mantiene una cierta homogeneidad intermitente, que ha hecho eclosión entre los pseudoepígrafos pitagóricos y que de ellos han sacado sucesivamente material de instrucción los maestros seguidores de la “filosofía tradicional”²⁵. Los datos de autores extrahelénicos a partir de las primeras décadas del siglo I de n. e. son los que vienen a confirmar la tesis:

Filón de Alejandría contrapone a Eudoro de Alejandría o a un platonismo pitagorizante afín a él, el culto de los terapeutas, “Al que es, que es superior al Bien, más puro que lo Uno y más primordial que la Mónada” y en el mismo sentido sostiene que: “Dios está en el orden de lo Uno y de la Mónada, pero mejor, la Mónada en el orden del Dios único; porque todo número es más reciente que el mundo igual que el tiempo, y Dios es más antiguo que el mundo y el creador”²⁶. Pero, por otra parte, maestros gnósticos conviven con Plotino en los cursos que profesa Amonio Saccas y allí mismo unos cinco años antes que Orígenes está de alumno Heracles, futuro obispo de Alejandría después de la muerte de Demetrio²⁷. La autodefensa de Plotino frente a los gnósticos en la “gran tetralogía”²⁸ manifiesta de este modo no sólo su sentido de fondo, sino asimismo la causa de su virulencia y es al mismo tiempo de utilidad para conocer un poco más la historia del platonismo preneoplatónico inmediato a Plotino y del neoplatonismo posterior²⁹. De los dos maestros gnósticos aludidos por Porfirio, Adelfio y Aquilino, poco sabemos. Del primero se han perdido las huellas, pero con Aquilino parece que podemos ser más afortunados. En efecto: 1º Aquilino debe haber concurrido a algunas de las reuniones de la escuela de Plotino en Roma igual que varios de sus alumnos,

probablemente entre los años 257-264, motivo por el que Eunapio informa que fue condiscípulo de Porfirio³⁰. 2º Sobre la base principalmente del contenido refutativo del *Tratado tripartito* (NHC I, 5) y el breve contenido de la información de Juan Lido³¹, es posible conjeturar que el condiscípulo de Porfirio sea el maestro valentiniano autor del escrito gnóstico e inspirador de la ordenación de todo el códice I³². 3º Aquilino posiblemente fue asimismo uno de los concurrentes (*phíloi*) de la escuela de Amonio Saccas, como otros pensadores y figuras conocidos, Erenio, ambos Orígenes, Plotino, Longino y el mencionado Heracles. Sobre la base de esta última hipótesis percibimos que en la escuela alejandrina de Amonio – a causa de su alta versación y oficio filosóficos – se congregaba un alumnado diverso y deseoso de aprender a fondo; pero identificamos autores de al menos tres líneas de la corriente pitagórica mayor (=“filosofía tradicional”): platónicos pitagorizantes dualistas, cristianos gnósticos y platónicos pitagorizantes no dualistas.

Los primeros aludidos representarán a las líneas divergentes del platonismo pitagorizante de Numenio y Orígenes el Neoplatónico³³, los segundos a los representantes cristianos históricamente visibles en Alejandría (gnósticos)³⁴ y los terceros a los neoplatónicos propiamente dichos, siempre fértiles en Egipto hasta su traspaso al Oriente³⁵.

Lo descripto permitiría explicar algunas noticias esparcidas:

a) que los gnósticos se hayan considerado miembros de la gran corriente pitagórica, una expresión de ella, pero que la excede, puesto que Pitágoras, previo trámite de pasaje por los magos, también procede de Set, del que ellos son los transmisores puros³⁶.

b) Al planteamiento de Tertuliano “¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia?”³⁷, antes que los protocatólicos por medio de la arcaica doctrina judeocristiana de las *syzygía* transformada y afirmada como teología tipológica, responden los gnósticos afirmativamente: tienen que ver ambas entre sí, puesto que a la Iglesia se debe la inspiración primordial de la Academia³⁸.

c) Plotino, sin embargo, apoyándose en el rígido prejuicio antignóstico que esmalta reiteradamente su enseñanza, responderá al planteo sosteniendo que se trata de corrientes ajenas y que hay que afirmar la sola línea de la tradición helénica de acuerdo con la universalidad de la razón y la experiencia intelectual, contemplativa y mística, asimismo única y universal³⁹. Numenio *de Apamea*, sin embargo, deja el testimonio de que quedaba abierta la posibilidad de que se debe investigar

universalmente antes de limitarse a afirmar la universalidad de lo helénico, y que incluso prestando atención al fenómeno desde la perspectiva “arqueológica” compartida por muchos otros, el Oriente no era culturalmente desdeñable⁴⁰ e incluso que: “Platón es un Moisés que habla ático”. Por ese motivo los gnósticos debían ser tomados en serio, así como los *Oráculos* de los caldeos e incluso la sabiduría de otros pueblos que hablan del Bien⁴¹. Esto llevará también a los cristianos ortodoxos a valorizarlo cuando se trate de ganar a Platón para la causa evangélica como prefiguración de la filosofía cristiana, una vez que se vaya imponiendo la concepción de la historia como historia en desarrollo de la salvación o “historia de la Iglesia”⁴².

d) Numenio será también muy importante e influyente para Porfirio, aunque no el eje del legado filosófico que sostiene constituido por Plotino y con antecedentes pitagóricos como el de Moderato de Cádiz; pero asimismo con inspiraciones de la “filosofía caldaica”, que ya habían sido tenidas en cuenta por Numenio. Pueden compararse al respecto los fragmentos 17 y 12 de la obra numeniana, respectivamente, con Oráculo Caldeo 7: “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana” y el Oráculo 5: “...Pues lo Primero, Fuego trascendente, no encierra su potencia en la materia por sus operaciones, sino a causa del Intelecto. Porque el artesano del cosmos ígneo es un intelecto de Intelecto”⁴³.

II. LA FILOSOFÍA EN ALEJANDRÍA

El *Contra los cristianos* escrito por Porfirio en Sicilia en torno al 270⁴⁴, se presentó como un desafío para la cultura cristiana alejandrina, la obra no sólo pretendió desacreditar las creencias cristianas, una labor que con anterioridad había llevado a cabo el platónico Celso en torno al 177-180, sino asimismo su pretendida filosofía, frente a la griega y las creencias religiosas de los gentiles, antiguas, tradicionales y venerables. La defensa de Eusebio de Cesarea en la *Historia de la Iglesia* a la que han precedido los *Cánones cronológicos* publicados en el 314, y la referencia en la *Preparación evangélica* y, además, la condena constantiniana de los seguidores de Porfirio al decidirse que “los arrianos deberían ser llamados porfirianos», así lo demuestran⁴⁵. Es precisamente Eusebio en las noticias que proporciona sobre Orígenes el que escribe: «19.1 Testigos también del éxito de Orígenes en estos estudios son, de los mismos griegos, aquellos filósofos que florecieron en su tiempo y en cuyas obras encontramos mencionado a este hombre muchas veces, unas porque les dedican sus propias obras, y otras porque le someten el fruto de sus propios

trabajos, como su maestro, para que los juzgue. 2 Mas ¿qué necesidad hay de decir esto cuando el mismo Porfirio, nuestro contemporáneo, establecido en Sicilia, ha compuesto unas obras contra nosotros, intentando con ellas calumniar a las Sagradas Escrituras y menciona a los que las han interpretado? No pudiendo en modo alguno cargar la menor acusación a cuenta de nuestras doctrinas y falta de razones, se vuelve contra los mismos intérpretes para injuriarlos y calumniarlos, y más especialmente a Orígenes. 3. A éste dice que lo conoció en su primera juventud y trata de calumniarlo. Sin embargo, lo que realmente hace es recomendarlo, sin saberlo, bien diciendo la verdad allí donde no le era posible decir otra cosa, bien mintiendo en lo que pensaba que pasaría inadvertido, y entonces unas veces lo acusa de cristiano, y otras describe su entrega a los saberes filosóficos. 4 Escucha, pues, lo que textualmente dice: “Algunos, en su afán, no de abandonar las Escrituras judaicas, sino de hallar una explicación de la perversidad de ellas, se han entregado a unas interpretaciones que son incompatibles y están en desacuerdo con lo escrito, por lo que ofrecen, más que una apología a favor de lo extraño, la aceptación y alabanza de lo propio. Efectivamente, las cosas que en Moisés están dichas con claridad, ellos alardean de que son enigmas y les dan un aire divino, como de oráculos llenos de ocultos misterios, y después de hechizar con el humo de su orgullo la facultad crítica del alma, llevan a cabo sus interpretaciones”. 5. Después, tras algunas otras cosas, dice: “Pero este género de absurdo lo han recibido de aquel varón a quien yo también traté siendo todavía muy joven, que tuvo enorme reputación y que aún la tiene por los escritos que dejó, de Orígenes, digo, cuya gloria se ha esparcido ampliamente entre los maestros de estas doctrinas. 6. Efectivamente, habiendo sido oyente de Amonio, el cual en nuestros tiempos ha sido el que más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias (*tèn tòn lógon empeirían*), pero en lo que atañe a la recta orientación de la vida emprendió un camino contrario al de Amonio. 7 Porque Amonio era cristiano y sus padres lo educaron en las doctrinas cristianas, pero cuando entró en contacto con el pensar y la filosofía, inmediatamente se convirtió a un género de vida conforme a las leyes. Orígenes, en cambio, griego y educado en las doctrinas griegas, vino a dar en la temeridad propia de los bárbaros. Dándose a ellas se corrompió él y corrompió su dominio de las ciencias. En cuanto a su vida, vivía como cristiano y en contra de las leyes. Por lo que hace a sus opiniones acerca de las cosas y de la divinidad, pensaba como griego e introducía lo griego en las fábulas extranjeras. 8. Ya que él vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los

pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías». 9. Esto dice Porfirio en el libro III de los que él escribió *Contra los cristianos*. Dice la verdad en lo que atañe a la educación y a la múltiple sabiduría de Orígenes, pero miente claramente (¿porqué no había de hacerlo el adversario de los cristianos?) al afirmar que éste se convirtió de las doctrinas griegas, mientras que Amonio había caído en un género de vida gentil desde una vida conforme a la religión»⁴⁶.

Deben hacerse dos observaciones generales en relación con el fragmento de Porfirio y su transmisión por parte de Eusebio.

La primera es que la enemistad de Porfirio con los cristianos es ante todo del orden de la creencia y que sobre ella se apoya la crítica científica: errores filológicos, incoherencias históricas y sobre todo, doctrinas nuevas y sin arraigo cultural en el mundo grecoparlante. A la inversa las doctrinas filosóficas que él profesa se distinguen por la solidez basada en su antigüedad y el reconocimiento cultural: filosófico y religioso. Esto lo ha ido mostrando Porfirio en sus sucesivos choques contra los cristianos desde su juventud (*Sobre la filosofía sacada de los Oráculos* y *Sobre las imágenes de los dioses*). El fondo filosófico que otorga esta autoridad es básicamente la tradición pitagórica de un platonismo pitagorizante teórico en el que se apoya Porfirio, como antes Plotino. Es interesante también observar que el tema de la forma de vida y sus fundamentos éticos, también es atacado por Plotino contra los gnósticos en *Enéada* II, 9 (33), 15.

Entonces es muy sugestivo analizar brevemente los autores con los que se tiene afinidad para lograr una formación filosófica amplia y robusta la que capacita y permite dar solidez a la especulación profunda, bien sea metafísica o religiosa y sobre cuya base también se ha formado Orígenes. En orden de conocimiento: «Ya que él vivía en trato permanente con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías». Numenio, en tanto que pitagórico, se distingue de Moderato de Gades y de Nicómaco de Gerasa como un pitagórico dualista, que acepta “los tres dioses” que ordenan gradualmente la realidad y que coloca a la Mónada sobre todo, rasgos de pitagorismo compartido, pero que no admite que la díada o materia, provenga de la Mónada. Ésta es una distinción fundamental que lo separa de los otros pitagorizantes, pero de la que también depende su enfoque filosófico con fuerte influencia de los *Oráculos Caldeos* cuyas instancias más altas lo han influido así como la

teología irania. Dice el fr.52 del libro *Sobre el Bien* conservado por Calcidio: «Pero que algunos pitagóricos que no han comprendido rectamente la significación de esta teoría dicen también que esta díada indeterminada y sin medida es producida por la Mónada única, una vez que ella alejándose de su naturaleza única cambia al estado de díada (pero sería incorrecto que la que era Mónada, que existía, dejara de ser, y la díada, que no existía, viniera al ser, y que la materia tomara forma de Dios y la díada, sin medida e indeterminada, de la Mónada, opinión que no corresponde ni a gente modestamente educada)». Los otros dos autores, en cambio, son procesionistas respecto del sustrato receptor o materia y de los sucesivos niveles de la realidad y, en este sentido, precursores de Plotino. En una palabra, de lo simple e idéntico proviene lo compuesto y diferente y para que esto sea universalmente posible, es necesario que de lo simple surja lo otro que él, pluralidad indeterminada (díada indefinida), sobre la que impone su simplicidad (díadas diversas). Este modo de reflexión propio de la aritmología generativa pitagórica, Numenio lo considera absurdo en su arranque y mete en su concepción del universo un elemento de irracionalidad activa coeterno con el primer principio que define su filosofía decididamente dualista⁴⁷. Cronio suele aparecer con Numenio como su asociado (*hetairos*), platónico pitagorizante de los mejores, según Siriano, por sus reflexiones filosóficas (*Sobre la regeneración*) y que ha hecho uso del método alegórico en sus comentarios. Longino (nacido entre el 200-213) es el famoso filólogo, maestro del mismo Porfirio y de gran predicamento en el ámbito filosófico: “Una biblioteca viviente”, un “Museo ambulante”, según Eunapio. Apolófanes, acaso sea el discípulo de Aristón (“quien distinguía nueve partes en el alma”, citado por Tertuliano⁴⁸), Queremón y Anneo Cornuto, son asimismo pensadores estoicos de inclinación religiosa, el primero, maestro de Nerón, se ha ocupado del Egipto y las ciencias ocultas⁴⁹. El último, líder de la alegoría en el campo religioso, autor del *Compendio de teología griega*⁵⁰.

Del mayor interés asimismo es la alusión a que haya sido discípulo de Amonio. Ha dicho Eusebio: «6. Efectivamente, habiendo sido oyente de Amonio, el cual en nuestros tiempos ha sido el que más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias...Amonio era cristiano y sus padres lo educaron en las doctrinas cristianas, pero cuando entró en contacto con el pensar y la filosofía, inmediatamente se convirtió a un género de vida conforme a las leyes. Orígenes, en cambio, griego y educado en las doctrinas griegas, vino a dar en la temeridad propia de los bárbaros».

Sobre Amonio como maestro de Plotino, también escribe Porfirio: «Su amigo... se lo llevó a la clase de Amonio, con quien no había probado todavía; Plotino entró, oyó y dijo a su compañero: “Éste es el hombre que yo buscaba”; y que permaneciendo con Amonio

ininterrumpidamente a partir de aquel día, adquirió una formación filosófica tan desarrollada que concibió el afán de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios...Había permanecido once años completos en la escuela de Amonio...Y una vez que Filipo se hubo adueñado del trono, Plotino marchó a Roma a la edad de cuarenta años...Erenio, Orígenes y Plotino, habían concluido un pacto de no revelar ninguna de las doctrinas de Amonio, concretamente las que ellos mismos habían extraído mientras él dictaba sus clases...Plotino se atenía al pacto; se reunía con algunos de los que acudían, pero mantenía arcanas las doctrinas recibidas de Amonio». Lo expresado es de interés para el cotejo de informaciones. El Orígenes de que aquí se habla ahora, es el Neoplatónico, el segundo que rompió el pacto de silencio – después de Erenio.– y autor de un tratado *Sobre los démones* y otro *Sobre que el Rey es el único Hacedor*.

Cuando Plotino ingresa en la escuela de Amonio tenía 27 años, a los 38 viaja al Oriente y con 40 se instala en Roma, si nació en el 203, está con Amonio desde el año 230 al 241 y llega a Roma en el 243. Orígenes el cristiano nace hacia el 185 en Alejandría es dieciocho años mayor que Plotino, éste es alumno de Amonio entre los 27 y 38 años. Orígenes durante esa época estaría entre los 45 y 56 años. Ambos han asistido a los cursos del mismo maestro. Pero, una cuestión añeja, ¿pueden haber sido condiscípulos? La probabilidad parece escasa pues en el año 203 cuando nace Plotino, Orígenes con dieciocho años ha sido puesto por el Obispo Demetrio al frente de la institución que se denominará la Escuela Catequética de Alejandría y durante los años 230-241, Orígenes, es ya un maestro conocido y había comenzado unos años antes a ser invitado en el Oriente a profesar y en esta época está dedicado a fondo a comentar los libros del A.T. y desde el 231 convencido por su amigo y mecenas Ambrosio ha comenzado a publicar el *Comentario al Evangelio de Juan* en oposición al *Comentario del Evangelio de Juan* del valentiniano Heracleón, quien ha escrito la primera exégesis conocida del Cuarto Evangelio. La estancia de Orígenes con Amonio debe haber sido por los años 208 o próximos, cuando instruye a los jóvenes en la escuela de catequesis y anteriores a la redacción de sus obras claramente filosóficas como *Sobre los principios* (230), la respuesta al *Discurso de Acción de Gracias* de Gregorio el Taumaturgo (245) y el *Contra Celso*⁵¹ (249).

Los autores leídos en la Escuela de Plotino tenían alguna semejanza con los que habían intervenido en la formación intelectual de Orígenes de acuerdo con el testimonio leído de Eusebio de Cesarea, siguiendo a Porfirio. Porque escribe Porfirio más tardíamente por el 290 en *Vita Plotini* XIV: «En los escritos de Plotino están latentemente entreveradas las doctrinas estoicas y las peripatéticas, y también está condensada la *Metafísica* de Aristóteles...En clase se le leían los *Comentarios* o de Severo, o de Cronio o de Numenio, o de Gayo o de Ático, y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adraste y de los

que cayeran en sus manos. Pero no tomaba nada de ellos sin más ni más, sino que era original e independiente en sus elucubraciones, aportando además en sus disquisiciones el espíritu de Amonio». Sobre la expresión “el espíritu de Amonio» algo se ha dicho más arriba (en nota 16). Los autores citados, como aclara J. Igal, son del siglo II o comienzos del III. Severo, Gayo y Ático son platónicos; Numenio y Cronio pitagóricos contestatarios, Alejandro de Afrodisia, peripatético.

De entre todos estos autores los que vale la pena seleccionar por pertenecer a una misma orientación son los adherentes al platonismo pitagorizante que siguen una línea doctrinal que remonta a la Academia Antigua, a Espeusipo, el sobrino de Platón, que como él mira a los pitagóricos y pitagoriza. Esta línea fuertemente *tradicionalista* no pasa desapercibida para el enfoque judío, externo a lo que va ser posteriormente la ortodoxia judía, el rabinismo consolidado progresivamente con la escuela de Yabné o Jamnia desde el último cuarto del siglo I de nuestra era⁵². De este modo Filón de Alejandría, asumiendo técnicamente conceptos pitagóricos sobre la aritmología y otros, se opone en más de una oportunidad a Eudoro de Alejandría. Es claro lo que hemos dicho más arriba, Filón de Alejandría contrapone a Eudoro de Alejandría o a un platonismo pitagorizante afín a él, el culto de los terapeutas, “Para servir al Existente, que es superior al Bien, más puro que lo Uno y más originario que la Mónada” y en el mismo sentido sostiene que: “Dios se ordena según lo Uno y la Mónada; pero mejor, la Mónada en el orden del Dios único; porque todo número es más reciente que el mundo igual que el tiempo, y Dios es más antiguo que el mundo y su creador”⁵³. Pero él mismo adopta la terminología platónica y su interpretación platónico pitagorizante puesta al servicio de su concepción judía de Dios. De este modo puede decir: «Como el alma que Dios apacienta posee a lo Uno y solo [*to hen kai mónon*], de quien dependen todas las cosas, es normal que nada otro necesite» (*Agric.* 54). «Pues solo y uno en sí mismo [*mónos kai katá autón heís*] es Dios, y nada hay semejante a Él» (*Leg. Alleg.* II, 1), aquí la remembranza parece ser al uno de la primera hipótesis del *Parménides* cuya simplicidad no admite ningún tipo de relación interna o externa, entre ellas la semejanza, que presupone los géneros de lo idéntico y de lo diferente. Es incluso más sugestivo este otro texto: «Porque el Que es realmente Uno, Solo y puro [*to hen kai mónon kai katherón óntos*] ha engendrado de sí mismo solo, sin hacer uso en absoluto de ninguna materia» (*Heres.* 216), en este momento en referencia a *Filebo* 63B, sin recurrir literalmente al texto, sólo por el sentido, ya que aquel dice:

“*mónos, éremon, eilikrínēs*”⁵⁴. Dos líneas se demarcan desde los comienzos del siglo I: el pensamiento creacional que utiliza al platonismo y al pitagorismo y los subordina y el platonismo pitagorizante que se conserva y desarrolla y del que viene el neoplatonismo de Plotino, que como hemos comprobado es diverso del de otro autor muy influyente, Numenio de Apamea, y cuyo uso de la exégesis alegórica influirá fuertemente en Porfirio: *El antro de las ninfas* o las *Cuestiones homéricas*. En la escuela de Amonio estos maestros tan notables han aprendido filosofía a fondo: Longino (nacido entre 200-203), coetáneo de Plotino, que no es un mero filólogo y menos en el sentido moderno, no obstante la afirmación un poco desdeñosa de Plotino; Numenio, de quien se dice sin fundamento que Plotino lo plagiaba, el gran Orígenes y los gnósticos “cofrades de Plotino”, los valentinianos pitagorizantes Adelfio y Aquilino y posiblemente algunos seguidores de Basíldes, pues éste ha enseñado en Alejandría más de medio siglo antes del apogeo magisterial de Amonio, pero ha influido en Numenio y los basilidianos han estado activos en Alejandría por largo tiempo como se podrá comprobar más abajo. Más tarde, después de la irrupción de Jámblico de Calcis (240-325) en el platonismo ateniense y el fortalecimiento del neoplatonismo teúrgico con Plutarco de Atenas, Siriano y Proclo, el cuadro tomará nuevos colores. Efectivamente, Proclo (412-485) cursados los estudios introductorios de filosofía en Alejandría, retorna a Atenas dirigiéndose directamente a Siriano. Tiene 19 años. Siriano lo condujo personalmente a Plutarco de Atenas, jefe de la Academia, y completa sistemáticamente su preparación en Aristóteles, Platón y las tradiciones más secretas (órficas y caldaicas).

La Escuela platónica de Atenas, restablecida institucional y oficialmente por Marco Aurelio conjuntamente con la peripatética, la estoica y la epicúrea, desde los comienzos del siglo IV, es codiciada por “filósofos de afuera” según la expresión de Juliano, y si bien los seguidores de Teodoro de Asinia fracasaron en su intento, los adeptos de Jámblico tuvieron éxito. Plutarco el Anciano, Nestorio el Mayor, Nestorio padre de Plutarco de Atenas, todos anteriores a Siriano, son pensadores pertenecientes a una misma familia espiritual. La continuidad de este renacimiento académico, se fractura con Siriano, que sólo es escolarca de la Academia, pero se reconstruye con Proclo, quien al ser recibido por Asclepigenia, la hija de Plutarco, recoge asimismo el depósito iniciático que ésta había recibido de Nestorio y del progenitor. Se reúnen así de nuevo en una misma persona las funciones teórica y práctica, contemplativa y teúrgica, reactualizándose la línea de los filósofos íntegros

o hieráticos propugnada por Jámblico de Calcis. Efectivamente el elemento teúrgico otorga al sistema de las hipóstasis, las tres plotinianas y sus intermediarios, como lo ha desarrollado Jámblico⁵⁵, un dinamismo completo por el que las almas no sólo comprenden, sino que asimismo siguen la voluntad de los dioses, uniéndose a ellos a través de sucesivas potencias unificadoras. De este modo este neoplatonismo pitagorizante ateniense seguidor de Jámblico, no sólo recupera en el ámbito filosófico bajo otra luz, la efectividad práctica de la tradición mística, sino que al mismo tiempo logrará resistir con relativo éxito el avance de la religión cristiana.

Lo expresado se puede comprobar sintetizado en los fragmentos del *Comentario a la filosofía caldaica*, conservados por M. Pselo, cuya tarea le insumió a Proclo cinco años de su existencia. Se confirma de este modo como tornando a Plotino⁵⁶, pero teniendo en cuenta a Jámblico, el alma se unifica paralelamente con el ejercicio sobre la unificación del Intelecto. Pero “la flor del alma”, no es “la flor del Intelecto”, sino su análoga, porque el alma es “sustancia una y múltiple, indivisible y divisible”, la presencia de Dios en el alma unificada es reflejo del Uno solo, unión divina teúrgica, pero no toque de identidad como en Plotino⁵⁷. Se explica por todo esto la influencia en bloque de Proclo y las enseñanzas de la Escuela de Atenas en el *Corpus dionysiacum*, tanto en lo especulativo como en lo práctico, facilitando el marco de jerarquías estabilizadoras, ontológicas y sagradas, pero en el cuadro de la creación desde la nada y la historia, transformando, por lo tanto, el *ex opere operato* teúrgico en sacramental, y esto tanto desde el punto de vista pneumático e iniciático gnósticos, como litúrgicamente católico⁵⁸.

En Alejandría la Escuela neoplatónica, pese a serias dificultades y desencuentros de naturaleza religiosa con el cristianismo local, pudo continuar fiel a la misma orientación hierática, como se observa poco antes (Hermias, Amonio de Hermias) y después del Edicto de Justiniano de cierre de la Academia de Atenas⁵⁹. Superados los excesos, la presión cristiana en Alejandría, empero, ha sido en este caso beneficiosa tanto para la continuidad como para la prolongación sin rupturas del neoplatonismo una vez que los escolarcas alejandrinos llegaron a ser cristianos. El acuerdo de Amonio con el Patriarca de Alejandría Atanasio II parece haber sido en este aspecto productivo⁶⁰ y las figuras de Asclepio y Olimpodoro, como las de Juan Filopono, por una parte, y Elías, David y Esteban (siglo VI y comienzos del VII), centrales para la adaptación y proyección del neoplatonismo tanto en Oriente como en Occidente hasta nuestros días⁶¹ y el crecimiento del neoplatonismo alejandrino

asimismo hierático y sus choques con el cristianismo hasta su extinción o emigración al Oriente la actividad filosófica no cristiana se habrá reducido al mínimo, pero la filosofía cristiana habrá tomado definitivamente la posta ¿Cómo fue esto posible?.

III. LA IGLESIA DE ALEJANDRÍA Y LA FILOSOFÍA

Los orígenes del cristianismo alejandrino son oscuros, al punto de que dada la presencia masiva de datos heresiológicos en Alejandría se ha llegado a sostener que en esta ciudad las formas heréticas de la religión cristiana fueron anteriores a la ortodoxia⁶². una afirmación que ha quedado sin fundamento. Lo que es cierto es que una diversidad de corrientes cristianas han convivido en el Delta, especialmente judeocristianas, protoortodoxas, encratitas y gnósticas⁶³. Pero aquí enseñaron Basílides y Valentín y otro de sus contemporáneos, Carpócrates. Sobre Basílides y Valentín afirma Clemente Alejandrino: «Ciertamente, la enseñanza del Señor durante su venida, comenzada bajo el imperio de Augusto [del 30 a.C. al 14 d.C. –Jesús nace dentro del 7 al 5, viviendo todavía Herodes el Grande que muere en el 5 a.C.–] y de Tiberio César [14 al 37 –Jesús muere el 7 de abril del 30–], se termina hacia la mitad del período de Tiberio, y la de sus apóstoles, al menos hasta el ministerio de Pablo, termina en tiempos de Nerón [54-68 –martirio de Pedro en Roma en el 64 y por las mismas fechas Pablo–]; en cambio, los que inventaron las herejías han surgido bajo los tiempos del emperador Adriano [117-138] y se alargaron hasta la mitad de la época de Antonino el Viejo [138-161], como Basílides –aunque se atribuya como su maestro a Glaucias el intérprete de Pedro, como ellos mismos se vanaglorian–. Del mismo modo también dicen que Valentín, ha sido discípulo de Teodas, habiendo sido éste íntimo conocido de Pablo»⁶⁴. Más adelante amplía Clemente su información siguiendo a Justino de Roma e Ireneo de Lyon, pero tratando de precisar un punto sugestivo en relación con Basílides y las tradiciones de Matías: «Ahora bien, entre las herejías hay algunas que son mencionadas por un nombre, como la de Valentín, la de Marción y la de Basílides, aunque (los de ésta) se jacten de atraerse la fama de Matías, ya que una ha sido la enseñanza de todos los Apóstoles, y del mismo modo la tradición»⁶⁵.

El mismo Clemente, además, en sus *Hypotyposesis* VII, 13, posterior a la *Stromata* VII, según Eusebio escribe en *Historia eclesiástica* II, 1, 4-5, daba, por otra parte, noticias menos vacilantes y más incitantes para la búsqueda al comentar: «A Santiago el Justo, a Juan y a Pedro, después de la resurrección el Señor les transmitió la gnosis. Éstos se la transmitieron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles, a los Setenta, de entre los cuales uno era Bernabé»⁶⁶. En estas declaraciones no sólo se distinguen las cabezas de tres grupos internos a los doce, las “columnas” de *Gálatas* 2,9, sino que asimismo se fortalece

con la mención a Bernabé la *Epístola de Bernabé* como un documento del medio alejandrino, y se permite recordar la enseñanza sobre la tradición apostólica basada en el Cristo Resucitado de dos fuentes directas de Nag Hammadi: El *Apócrifo de Juan* al comienzo y la *Epístola Esotérica de Santiago* a todo lo largo. Atendiendo a la coherencia de la obra clementina, no se ofrece aquí una adhesión a la gnosis del gnosticismo, pero sí un reconocimiento de que la enseñanza recibida en contacto con el “cuerpo de resurrección” aumenta la profundización del conocimiento en la formación del “verdadero gnóstico”. Por otra parte, si nos ajustamos también a Basíldes, teniendo en cuenta los datos cronológicos adelantados, acerca de él precisaba Eusebio de Cesarea en sus *Cánones cronológicos* que enseñó en Alejandría en la época de Adriano (117-138) coincidiendo con Clemente, pero facilitando también un dato más preciso al decir que había comenzado aquí su docencia en el año 133⁶⁷. Los basilidianos se han mantenido activos con continuidad en el Bajo Egipto al menos hasta el siglo IV, pues también testimonia Clemente refiriéndose a la fiesta del bautismo de Jesús: «Hay quienes con una curiosidad excesiva señalan no sólo el año, sino también el día del nacimiento de nuestro Salvador [probablemente se refiera a Sexto Julio Africano y seguidores], y afirman que tuvo lugar el día 25 del mes de Pachón del año 28 de Augusto [o sea, el 25 de diciembre del 3 a.C.]. Los discípulos de Basíldes también festejan el día de su bautismo, y pasan la noche anterior leyendo en público. Afirman que aquel bautismo sucedió el año décimo quinto de Tiberio César, el 15 del mes de Tybí [10 de enero del 28 ó 29]; en cambio, otros dicen que tuvo lugar el día undécimo del mismo mes [6 de enero]». O sea que Basíldes que es un cristiano que procede de Antioquía, ha profesado más tarde en Roma y que enseña en Alejandría por varios años⁶⁸, debe haber nacido en torno al año 80, para haber podido recibir su enseñanza tanto de Glaucias el traductor de Pedro (+ en torno al 64), como de haber integrado el círculo de Matías y su escuela⁶⁹, haberse afirmado en Alejandría cuando era un maestro de edad madura y reconocido autor de 24 libros de exégesis sobre el Evangelio⁷⁰. Su doctrina fue seguida, especialmente en el plano ético por su hijo Isidoro⁷¹ y se mantuvo floreciente por casi dos siglos, lo que explica no sólo la prematura *Refutación* de Agripa Castor contra él⁷², sino asimismo el empleo que hace de sus materiales Hegemonio en sus *Acta Archelai* contra los maniqueos⁷³, la existencia de basilidianos que celebran anualmente el bautismo de Jesús, como hemos dicho, y la presencia de alusiones al personaje en dos escritos del NHC VII, los que coinciden con la peculiar representación del docetismo que le atribuye la noticia de san Ireneo sobre Basíldes en relación con Simón de Cirene (*Adv. Haer.* I, 24, 4). Ambos aspectos de su enseñanza ratifican la doble vinculación de la doctrina basíldiana: su énfasis sobre los rasgos docéticos en relación con la crucifixión de Jesús que habría difundido en Roma en el pasaje entre Antioquía y Alejandría, y el mayor fortalecimiento que ellos habrían recibido en Alejandría en confrontación con las tradiciones alejandrinas de Marcos⁷⁴. Es asimismo

posible que Basílides haya sido un pensador cuya potente capacidad especulativa, haya gravitado en la aproximación del platonismo pitagorizante al futuro neoplatonismo contemplativo romano por su influencia en Numenio el Pitagórico, la presencia de éste en la escuela de Amonio Saccas y el uso de sus escritos en la enseñanza de Plotino y de Porfirio⁷⁵.

Valentín, por su parte, egipcio de nacimiento, que ha visto la luz en Frebonite del Delta en torno al 100⁷⁶, ha tenido conocimiento de las enseñanzas de Basílides en Alejandría⁷⁷, ha recibido una formación filosófica platónica⁷⁸, ha enseñado en esta misma tierra entre los diecisiete y cuarenta años y ha llegado a Roma desde Alejandría en el año 139. Su magisterio en Roma ha sido notable en el tiempo de Antonino Pío (139-161) y desde aquí frustrado en la tentativa de extender la profundización de las creencias de la comunidad eclesiástica romana con su mensaje religioso y al mismo tiempo en sus aspiraciones episcopales, se ha visto obligado a retornar a la atmósfera eclesiásticamente más flexible de Alejandría en donde ha proseguido con su enseñanza. Es probable que su homilía original conocida como el *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3), la haya pronunciado ante un grupo restringido de seguidores en Alejandría antes del año 170 correspondiente a su muerte, igual que otras piezas del mismo género, como “Sobre los amigos” de la que guarda registro Clemente⁷⁹. Asimismo la noticia conservada por el Pseudo Antimo de Nicomedia en *De sancta Ecclesia* 9, acerca de la Trinidad⁸⁰, mantiene sus ecos y un desarrollo más amplio en el *Tratado tripartito* –NHC I,5–⁸¹, como oportunamente hemos demostrado, y es posible que la corriente tomasiana o de seguidores de Dídimo Judas Tomás difundida desde Jerusalén a Siria y desde aquí posteriormente a Alejandría, también lo haya influido de acuerdo con lo que dice Hipólito en *Elenchos* VI, 42, 2 -fragm 7- sobre “el niño pequeño” visto por Valentín, lo transmitido por el *Evangelio de Tomás* en las sentencias 22 y 46, y así también el símbolo desarrollado por el relato del *Himno de la perla* de los *Hechos de Tomás* sobre el joven príncipe liberado de la serpiente⁸². Los discípulos de Valentín, Teodoto, Ptolomeo y Heracleón han estado asimismo familiarizados con el gnosticismo alejandrino e incluso son oriundos de Alejandría y asimismo Carpócrates perteneciente a los grupos arcaicos de gnósticos y confusamente incluido entre los “gnósticos libertinos”, ha sido de Alejandría y enseñado en esta sede cristiana⁸³.

Y ciertamente adeptos valentinianos como Teodoto y Heracleón difundieron sus escritos y en esta zona de Alejandría se dio una escuela de traductores al copto de libros gnósticos redactados directamente en griego (biblioteca de Nag Hammadi, códices de Bruce y de Askew, Códice Tchacos que incluye *El evangelio de Judas*, Papiro gnóstico de Berlín 8502). Aquí mismo Clemente de Alejandría y Orígenes conocieron las muestras directas de esta literatura gnóstica y la examinaron y combatieron con el estilo de la cultura religiosa de la Iglesia alejandrina, diverso de la tradición antioqueno-romana.

¿Qué se puede decir de estos desarrollos? Sintéticamente se pueden adelantar algunos resultados para después hacerlos más explícitos.

En primer lugar se debe distinguir entre el nacimiento y desarrollo de la filosofía cristiana en Roma por la actividad individual de Justino Mártir, adherente de la línea eclesiástica de pensamiento antioqueno-romana, atraído a la Ciudad Eterna por el papa Higinio (138-142), según lo hemos tratado de mostrar en «Justino Mártir, el primer filósofo católico»⁸⁴ y el cultivo de la filosofía cristiana en Alejandría, lo que se lleva a cabo dentro de una escuela de maestros que se basan en la sucesión, lo que es más ajustado a las escuelas de filósofos de la época, y que cultivan el respeto por el saber de las escuelas filosóficas, lo que es especialmente claro y enfático en Orígenes. .

Ambos panoramas intelectuales se construyen sobre la siguiente base de ideas que son asimismo más amplias y completas de información en Eusebio que en Justino e Ireneo de Lyon.

Abierto el hiato de desencuentro entre las comunidades eclesiásticas de Antioquia y Jerusalén, la línea Antioquia-Roma se consolidará con el reconocimiento del obispado monárquico como supervisor general de los obispos sufragáneos de las iglesias domésticas en Antioquia por parte de los obispos Evodio e Ignacio de Antioquia en contraposición con los representantes del docetismo gnóstico y se fortalecerá posteriormente con el reconocimiento del presbítero Clemente en su *Carta a los corintios* (año 96) del carácter de “columnas” de los apóstoles Pedro y Pablo como fundadores de la Iglesia de Roma⁸⁵. Ireneo de Lión (180) vinculándose a Policarpo de Esmirna, será especialmente cuidadoso en el establecimiento de la línea de sucesión de los obispos de Roma –Pedro-Lino-Anacleto-Clemente-Evaristo en contraposición a la sucesión ficticia de los heresiarcas con sus respectivas escuelas. De Justino Mártir tomará la segunda interpretación basándose en su *Tratado contra todas las herejías*, y la organización de las escuelas filosóficas; pero de Hegesipo la conformación de su lista de obispos, combinando la sucesión de las escuelas filosóficas que conservan la verdad de la enseñanza con la sucesión de los sumos sacerdotes del judaísmo, que mantienen la autoridad y son garantía de la ortodoxia⁸⁶.

San Ireneo tratará de imponer su punto de vista ortocrático y ortodoxo asimismo en Alejandría⁸⁷, pero el personaje más influyente en esta geografía será Sexto Julio Africano el que tomando elementos de Hegesipo, tratará en su *Cronografía* de formar listas de obispos que beneficien al obispo Demetrio frente a la autonomía intelectual de Orígenes y el control de las sucesiones de maestros de la Escuela Catequética por la *diadokhé* de obispos⁸⁸. La misma tarea frente a las doctrinas apocalípticas, los intérpretes a ellas adherentes y la

adhesión a la cultura griega de los obispos Ceferino y Calixto cumplirá el anónimo autor de la *Refutación contra todas las herejías* como aliado del pretendiente Hipólito de Roma⁸⁹.

Eusebio de Cesarea retomará este conjunto de informaciones en dos oportunidades, en primer lugar en su *Cánones cronológicos* que escribe inmediatamente después del Edicto de Milán, en el 314, y que utiliza datos reunidos por Julio Africano en su *Cronografía* y por Hipólito de Roma en su *Crónica*. Ofrece cuatro sucesiones de Obispos, de Jerusalén, Antioquia, Alejandría y Roma y su fin apologético será mostrar que la religión judía de la que el cristianismo es la continuación, es más antigua que cualquier otra concepción religiosa. También siguiendo la *Historia de la Filosofía* de Porfirio la trata de desacreditar y superar por una producción más verosímil y así demoler su ataque a los cristianos (el *Contra los cristianos*, que se ha tratado más arriba). La base de esta transmisión es la sucesión de los obispos continuadores de los apóstoles, que reeditan en su propio plano la sucesión de los sumos sacerdotes judíos siguiendo la argumentación de Flavio Josefo, pero partiendo de Jesús Nazareno, el sumo sacerdote que ascendió a los cielos. En las ediciones de la *Historia eclesiástica* el Obispo de Cesarea retoma estos elementos y los perfecciona. Es cuidadoso en prestar atención a las listas académicas de maestros que conocen la Escritura y la exponen filosóficamente haciendo uso de la alegoría: Marcos, el intérprete de Pedro, Panteno, Clemente, Orígenes, Heraclas y Dionisio. Doctrinalmente conservan la tradición cristiana y la transmiten. Para las sucesiones de filósofos herejes también es cuidadoso el Obispo de Cesarea. Retorna hasta Palestina tomando materiales de Hegesipo. Parte de las siete sectas filosóficas (*hairéseis*) judías, desde las que llegaron doctrinas tóxicas al cristianismo a partir de Tibutis y Simón Samaritano, rastreando desde ellos las enseñanzas nocivas. Paralelamente con estos puntos de partida de las herejías dañinas presenta las sectas pseudoproféticas, comenzando por los montanistas.

Eusebio, por otra parte, en un alarde de rigor, como se ha ido explicando, toma el modelo de las *Antigüedades judías* de Josefo sobre la sucesión de los sumos sacerdotes judíos y lo aplica a las sucesiones episcopales. Los obispos son los líderes espirituales que conservan la identidad del pueblo cristiano y de este modo deben cuidar también la rectitud de la investigación filosófica.

En resumen y manteniéndonos fuera del canon de las Escrituras cuyo espíritu basado en la regla de fe todavía no se ha materializado. En Ignacio de Antioquia y la *I Epístola* de Clemente –fines del siglo I– los obispos monárquicos deben custodiar el orden de los presbíteros y de los supervisores de las iglesias domésticas. La sucesión episcopal es garantía del orden más abarcativo. En el siglo II Hegesipo e Ireneo conforman listas de sucesiones episcopales para distinguir y garantizar las sucesiones auténticas de las falsas y

el control del orden eclesiástico y doctrinal frente a los gnósticos. En el siglo III Julio Africano e Hipólito romano emplean las listas de obispos para afirmar la autoridad episcopal frente a otros líderes eclesiásticos que pretenden ocupar cargos que son tan respetables como las sucesiones de los sumos sacerdotes del judaísmo, al pertenecer al “nuevo Israel”. Esa autoridad ni se debe contaminar ni permitir la aceptación de errores doctrinales de naturaleza filosófica. En la segunda década del siglo IV, Eusebio de Cesarea en un primer momento afirma la superioridad de la Iglesia cristiana frente a la rivalidad de la cultura griega bajo la forma de la filosofía neoplatónica. Posteriormente presenta en la *Historia eclesiástica* de manera completa una doble sucesión episcopal y de filosofía religiosa para confrontar con un mundo cultural más amplio con pruebas visibles de continuidad y coherencia.

Esta doble escala de la tradición cristiana alejandrina, reflejada en la continuidad académica y episcopal, presenta una superior flexibilidad en comparación con la tradición antioquena-romana. Esta última es académico-catequética, mientras que la alejandrina ha procurado ser episcopal-investigativa, al entenderse la filosofía como el basamento necesario, pero preparatorio, de la exégesis de la Escritura que es la verdadera filosofía. La formulación de “la filosofía sierva de la teología”, tiene su origen en estos presupuestos de la escuela de Alejandría. Clemente escribe en *Stromata* I, 30,1: «Al igual que el ciclo de estudios (*ta enkyklía mathémata*) es útil para la filosofía, que es su reina, así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (*sophía*). La filosofía, pues, es una práctica de la sabiduría (*epitédeusis sophías*); la sabiduría, en cambio es la ciencia (*epistéme*) de las cosas divinas y humanas y de sus causas. La sabiduría es la señora de la filosofía, como ésta lo es de la propedéutica»⁹⁰. Esta definición está siendo literalmente fiel a Filón y a la superioridad de la enseñanza bíblica frente a la doctrina platónico-pitagorizante, “el amor al saber es siervo de la Sabiduría”⁹¹. Este cuadro comparativo y controvertido que se ha esbozado para ser completo exige que la cuarta pata de la mesa no sea dejada en la oscuridad, sino traerla a la luz: la original y originante Iglesia de Jerusalén. Entretanto veamos cómo se ha transmitido el juego de la ortodoxia y la herejía.

NOTAS

1. Cf. *Enéada* V,1 (10), 8, 9-17; 22-26 y 9, 27-32. Ver F. García Bazán, “Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H.-G. Gadamer”, en *Escritos de Filosofía* XVI/31 (1997) 55-74 (esp. 59ss).
2. Cf. Ep. 2a. 312e y F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, 326 y ver aquí más adelante.
3. Cf. F. García Bazán, «La “tentación” como encuentro y diversificación del sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4», en *Escritos de Filosofía* 35-36 (1999), 35-52.
4. Ver *Enéada* V, 8 (31), 4, 51-55: «Pero sobre la ciencia inteligible, a la que habiéndose referido precisamente también Platón dice: “la que no es otra en otro”, pero cómo sea esto, nos lo ha dejado investigar y descubrir a nosotros, si verdaderamente, entonces, decimos que somos dignos de su nombre, será justamente lo mejor tomar de él el punto de partida».
5. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino* III,24. Ver J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, Madrid, 1982, 15 y 133, n. 19.
6. Ver F. García Bazán, «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», *Anuario Filosófico* 33 (2000) 111-149 (en este punto p. 116, n. 13), que estamos siguiendo en esta primera parte.
7. Cf. J. Whittaker/ P. Louis, *Alcinoos, Enseignements des doctrines de Platon*, París, 1990.
8. Cf. Atico, *Contra los que se lisonjean de interpretar a Platón por medio de Aristóteles* (frs. 1-9 de Eusebio), ver E. des Places, *Atticus, fragments*, París, 1977, 38-69. Ver asimismo J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, París, 1931, 1-33. Ver Numenio, *Sobre el divorcio de los académicos de Platón* (frs. 25-28, ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, 258-274). Entendido que Numenio no encara en particular el neopirronismo de Enesidemo, el que sería propiamente escéptico en el sentido moderno, sino la

infidelidad total de la Nueva Academia desde Arcesilao, al haber introducido la “suspensión del juicio”.

9. Cf. Plutarco, *De E apud Delphos* 387F; G. Bastianini-D.N. Sedley, *Commentarium in Platonis “Theaetetus”* 54,43-55,13 con la interpretación de los eds., en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III: *Commentari*, Firenze, 1995, p. 248; Minucio Felice, *Ottavio* (a cura de E. Paratore) 5,2-8,2; 13 y 14,5-7, Bari, 1971, 7-15; 22-25.)
10. J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Lovaina, 1998, 265-269. Lo señalado sobre Proclo es en relación con sus Comentarios al *Alcibíades* y al *Parménides*. Ver asimismo C. Steel, “Proclus et l’interprétation ‘logique’ du Parménide”, en L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, 1997, 67-92. De este modo la Academia Media encabezada por Arcesilao, la Nueva instaurada por Carnéades e incluso la de Filón remontándose a la Antigua y la ecléctica de Antíoco, quedarían liberadas del escepticismo radical que transforma “la epoché de todas las cosas” en duda gnoseológica. Las obras de los autores anteriormente citados son: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978; P. Donini, *Le Scuole l’Anima l’Impero: La Filosofia Antica da Antioco a Plotino*, Turín, 1982; H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, 1985; C. Levy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992. Es de lamentar que estos esfuerzos por la precisión no se hayan evaluado convenientemente y que se sigan repitiendo formulaciones como las siguientes: «Una interpretación medioplatónica del *Timeo* de Platón», L. Brisson, en art. “Oracles Chaldaïques”, *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV de Labeo à Ovidius*, París, 2005, p. 786; o bien, M. Zambon: «El elemento que permite identificar al platonismo medio es esencialmente el intenso trabajo de sistematización dogmática del pensamiento platónico, que se ha operado por el camino de una seria confrontación no sólo entre las escuelas, sino también entre las diferentes imágenes de Platón que circulaban en la época», *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, 2002, pp. 23-31 (esp. 28). El platonismo imperial sigue de esta manera siendo un mosaico de corrientes, o simplemente de categorías

históricas validadas por la cronología y convencionales por el contenido: una más definida, como el neoplatonismo, y otras dos indeterminadas, como el platonismo medio, y otra subterránea, directamente, soslayada como el gnosticismo y el hermetismo. En su posterior trabajo sobre Porfirio de Tiro (*Dictionnaire des Philosophes Antiques Vb, de Plotina à Rutilius Rufus*, París, 2012, 1289-1468, confirma la misma postura, hasta llegar a escribir: «Porfirio es ante todo un platónico. Él se ha formado en el platonismo tanto en la escuela de Longino como en la de Plotino y es la mentalidad del platonismo la que informa la elaboración de todo su pensamiento. También lo coloca plenamente en esta tradición su producción literaria, como lo muestra el esquema de su Historia filosófica que culmina y concluye con la exposición de la doctrina de Platón» (ibídem, p. 1316).

11. Numenio puede haber sido unos 15 ó 20 años mayor que Atico (*floruit* 176 n.e.), influyó en éste literariamente igual que en su discípulo Harpocración. Es, por lo tanto, posterior a los grandes gnósticos Basílides y Valentín y a los *Oráculos Caldeos* (cf. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, 197-199). Según Porfirio Amelio había copiado la casi totalidad de los escritos de Numenio y Plotino, su maestro, lo leía y comentaba en clase junto con su “compañero” y “seguidor” Cronio, ambos “pitagóricos” (V.P. III, 44-45; XIV y XVII).
12. Cf. fr 24 (L 1), García Bazán, 257.
13. Cf. fr 23 (L 30), ibídem, 254.
14. Cf. frs. 24, 25, 26, 27 y 28, ibídem, 255ss.
15. Cf. fr 52 (Test. 30 L), ibídem, 293-294.
16. Cf. Porfirio, V.P. III, 13: “Éste es el que buscaba (*toûton ezétoun*)”, lo que supone afinidad con el contenido e interpretación de una doctrina, y XIV, 14-16: “Era original e independiente en sus reflexiones, aportando además en sus explicaciones el espíritu de Amonio”. La experiencia místico-contemplativa lo llevaba a lo primero, y el acuerdo con la enseñanza de Amonio explica el *Ammoníou phéron nouîn*. Dice de modo equivalente Numenio refiriéndose a la escuela de Epicuro: “La escuela epicúrea se asemeja a una república verdadera, que no está en lo más mínimo agitada por sediciones, al tener un solo pensamiento y una intención única (*koinón héna nouîn, mían gnóme echoúse*)” (fr 24, García Bazán, 256) y Arnobio, Adv.

- Nat. II,13: “*Vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem placitorum inceditis unitate*”. Ver F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981, 15-16, en otro sentido.
17. Cf. nuestra tentativa de enlace en “La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico”, *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* I-1/2 (1998), 7-29, pero especialmente, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, pp. 434-473.
 18. Cf. F. García Bazán, “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 14 (1998), 15-36.
 19. Cf. Simplicio, *In Phys* 181,7 -191,17 y ver F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis.*, 331-332.
 20. F. García Bazán, «The “Second God” in Gnosticism and Plotinus’ Anti-Gnostic Polemic», en R. Wallis & J. Bergman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, 1992, pp. 55-83 (esp, p. 75 y nn), o bien. *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, pp. 419-434.
 21. Se pueden facilitar los siguientes testimonios: Pseudo Arquitas, *De princ* en J. Estobeo I,41,2, 278-280 Wachsmutt (Thesleff, 19-20); Siriano, *In metaph* (CAG 6.1), 166, 5ss y 183,1ss Kroll (Thesleff, 56); Alejandro, *In metaph* (CAG 1), 821, 33ss Hayduck (Thesleff, 56) y ver García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipótesis*, 328-331 y 402ss sobre la aritmología antecedente y asimismo, F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, 2005.
 22. Cf. H. Thesleff, “On the Problems of the Doric Pseudo Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose”, en *Pseudepigrapha I. Entretiens sur l’Antiquité Clasique XVIII*, Vandoeuvre-Génève, 1972, 59-102 (esp. 73 y 83)
 23. Cf. *Memorias pitagóricas* expuestas por Alejandro Polihistor en Diógenes Laercio, *Vitae VIII*, 25 (Hicks II, 341-342) y *Vida de Pitágoras* registrada por Focio en *Biblioteca* 249 (438B), R. Henry, VII, 126-128. Ver García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, 326-328. Ver asimismo las reflexiones de B. Centrone, «Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione Della categoria storiografica del neopitagorismo»,

- en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Nápoles, 2000, 137-168.
24. Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, 33-47.
25. Cf. Porfirio, V.P. XVI al comienzo.
26. Cf. Filón, *Vit. Contempl.* 2 y *Leg. alleg.* II,3; además, *De praem et poen.* 40; *Quaest. Ex.* II,68 y J.M. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977, 155-157 y ver más abajo.
27. Cf. En II,9 (33),10 al comienzo: “*phíloi*”, como cofrades o que han participado de una misma escuela. Ver Atico, fr 4,6 (É. des Places, 51). Para lo afirmado sobre Heracles ver Eusebio H.E. VI, 19, 13.
28. Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981 y más recientemente: “Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino: Porfirio, Jámblico y Proclo”, en *EPIMELEIA. Revista de Estudios sobre la Tradición* (Homenaje a A. Orbe, S.J. en sus Ochenta Años, VI/11-12 (1997) 83-130.
29. Ver F. García Bazán, «La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos», *Studia Hermetica Journal*, 1 (2012), 4-26.
30. Cf. *Vitae philosophorum ac sophistarum* 457 (Wilmer Cave Wright, 358) y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, 320-321 (antes en *Salesianum* 3 [1974] 463-478).
31. Cf. *Liber de mensibus*, Wünsch, p. 128,11ss y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, p. 321-322.
32. Cf. F. García Bazán, *Tratado tripartito*, Int. 141-145 en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997 e ídem, “Dos breves plegarias gnósticas y su contexto codicológico: *Oración de Pablo* (NHC I, A*-B*) y *Oración de acción de gracias* (NHC VI, 7)”, en *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*. XXVII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998, Roma, 1999, 67-84 (esp. 67-79) y *La biblioteca de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, Buenos Aires, 2013, cap. V.
33. Cf. K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, Munich, 1962 y L. Brisson-R. Goulet, «Origène le Platonicien», *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV*, pp. 804-807.

34. Cf. ahora F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, 2003.
35. Cf. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972 y I. Hadot, *Les problèmes du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978 y ver más abajo
36. Cf. F. García Bazán, *Las tres estelas de Set* (NHC VII,5), 239- 251, en A. Piñero, J. Montserrat Torrens, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*.
37. *De Praescriptione haereticorum* VII,9 y ver ahora W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 1998, 7ss.
38. Cf. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 1999, cap. VI.
39. Cf. Enéadas V,5 (10), 8 y II,9 (33),6 y su reiterada remisión a los “*arkhaîoi*” y “*palaioi*” (cf. En II, 9 [33], 6,6 y En V,8 [31], 5 al final). Obsérvese que el primer representante de la Nueva Academia, Arcesilao, cuando se transfirió del Liceo a la Academia que rige Polemón, remonta la prosapia de la *epokhé* a Parménides, Heráclito, Demócrito, Anaxágoras y Empédocles.
40. A. Momigliano, «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en A. Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, 95-115; M.I. Finley, «Christian Beginnings: Three Views of Historiography», en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversias*, N.Y., 1964, 167-184 y A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tubinga, 1979, 1-11.
41. Cf. fr 1a (9a L), 1c (32 L), 8 (17 L), García Bazán, 231, 232 y 241-242.
42. Cf. Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica* XI, 8-11 y ver F. García Bazán, «Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi. En torno a la metafísica de *Éxodo*, 3,14», en *Teología y Vida* XXXIX/4 (1998), 325-344 (esp. 336-341, hay que agregar trabajos posteriores del mismo autor).
43. Cf. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos...Numenio de Apamea*, 214- 215.
44. Cf. E. A. Ramos Jurado y otros, Porfirio de Tiro, *Contra los cristianos, recopilación de fragmentos, trad., intr. y notas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006 y M. Zambon, «Porphyre de Tyre», *Dictionnaire de Philosophes Antiques Vb* (2012), 1419-1447. En general y actualizado, el artículo de G. Dorival, «Origène d’Alexandrie», en R. Goulet

- (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV*, de Labeo à Ovidius, París, 2005, 807-842.
- 45 Cf. J. Sirinelli· Éd. des Places, Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique I*, París, 1974, 28-34 y X,9, 12ss.
46. H.E.VI, 19, 1-9, A. Velasco Delgado, *Historia eclesiástica*, Madrid, 1973, II, 379-382 (con pequeñas reformas). Ver asimismo un poco después los testimonios de la carta autobiográfica de Orígenes en Eusebio, H.E. VI, 19, 13 y sobre estas noticias el comentario de P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977, 53-54 y 197-202; en general, F.M. Schroeder, «Ammonius Saccas», en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW), Teil II. Principat*, Berlín-N.Y., 1987, 493-526 (esp.494-509 y 517-522). Para el estilo abierto de la enseñanza filosófica seguramente emulando a Amonio Saccas, cf. lo escrito sobre el método de enseñanza de Orígenes en *El discurso de agradecimiento* de Gregorio Taumaturgo, XI-XIII, XIV y XV (H. Crouzel, editor y trad., *Remerciement à Origène*, SCh 148, París, 1969). Ver también del mismo autor: *Origène et la philosophie*, París, 1962, p. 25 (sobre la diversidad de las *haireseís* y su necesidad) y sobre el conjunto de la problemática, pp. 19-67; ídem, *Origène et la "connaissance mystique"*, Desclée De Brouwer, 1961, que amplía las cuestiones en relación con los gnósticos e igualmente *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, París, 1992, que se extiende sobre las Enéadas. .
- 47 Cf. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Madrid, 1991, pp. 197-308 y la confirmación de P.P. Fuentes González, «Nouménios (Numénios) d'Apamée», en *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV*, 724-740; asimismo F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, 2005
48. Sobre Cronio ver J. Whittaker, en *Dictionnaire des Philosophes Antiques II*, pp. 527-528 y R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, 1986, 121-132. Acerca de Casio Longino, ver L. Brisson, *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV*, 113-125. Sobre Aristón, Tertuliano, *De anima* 14, ver N. Festa, *Stoici Antichi II*, Bari, 1935, p. 36.
49. Ver Porfirio, *De abstinencia IV*, 194-195.

50. Ver Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, texto griego a fronte, a cura di Ilaria Ramelli, Milán, 2003. De las obras más arriba nombradas de Porfirio sobre los Oráculos y sobre las imágenes divinas, tenemos ahora una edición reciente: Porfirio, *Filosofía rivelata dagli Oraculi con tutti i frammenti di magia, stregonería, teosofía e teurgia*, G. Girgenti e G. Muscolino (eds.), Milán, 2011, pp. 87-278 y 279-315.
51. Orígenes redacta el *Sobre los principios* entre el 229-230 y el *Contra Celso* en torno al 248, por otra parte sabemos según propia confidencia que Heracles ha sido oyente de Amonio cinco años antes que él, y que él mismo ha ido a la escuela de Amonio Saccas un tiempo después de haber sido encargado de la Escuela de Catequesis por el Obispo Demetrio a los dieciocho años. Se puede suponer que Orígenes ingresó a la Escuela de Amonio con unos veinticinco años, sobre el 210, o sea, que Amonio Saccas fue profesor de filosofía en Alejandría al menos entre el 205 y el 241, durante las primeras cuatro décadas del siglo III, y que cuando Plotino llega a Roma en el 243 ya está próximo a su muerte o ha fallecido. .
52. Cf. Günter Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*, Madrid, 2011 y D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia, 2004.
53. Cf. Filón, *Vit. Contempl.* 2 y *Leg. alleg.* II,3 (Filón de Alejandría, *Obras Completas*, J.P. Martín (ed.), V, p. 155 y I, p. 207); además, *De praem et poen.* 40; *Quaest. Ex.* II, 68 y J.M. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977, 155-157.
54. Ver Filón, *Obras Completas* III, p. 197. Los pasajes citados han sido ya reunidos por A. J. Festugière, *RHT* IV, pp. 20-21, en relación con el mismo tema, aunque su interpretación difiere en varios detalles. Ver *Plotino y la mística de las tres hipostasis*, p. 312, n. 35.
55. Cf. F. García Bazán, «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», pp.124-126.
56. Cf. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milán, 1991, 142-199.
57. Cf. *Extractos del Comentario de Proclo a la filosofía caldaica* V (García Bazán, 118-122). Sobre la iniciación de Proclo ver Marino, *Vita Procli* XXVIII, 67-68 (J.F. Boissonade [Leipzig, 1814, 53-54]. Ver asimismo más

- recientemente, *Marinus, Proclus ou Sur le Bonheur*, H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, C. Luna (eds.), París 2002, 33-34).
58. Cf. F. García Bazán, «El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia», en *EPIMELEIA* II/4 (1993), 169-188; J. Trouillard, *L'Un et l'ame selon Proclus*, París, 1972, 171-189 y G. Shaw, "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", en *Journal of Early Christian Studies* 7/4 (1999), 573- 599. Sobre la tradición de la Escuela de Atenas cf. H.D. Saffrey y L.G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne I*, XXVI-XLVIII.
59. *Circ* 529 n.e., véase A. Cameron, «La fin de l' Académie», en P.M. Schuhl/P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme*, París, 1971, 281- 290.
60. Cf. Damascio, en Focio, *Biblioteca* 242, 292 (351a 11-14, R. Henry VI, 53 y 211, n.): «Amonio, cuya avidez por la ganancia era vergonzosa y que lo observaba todo bajo el ángulo de la utilidad, estableció un acuerdo con el que entonces era el obispo de la creencia común». Ante el comentario sarcástico de Damascio, estilo que le es habitual, seguimos la interpretación equilibrada de Wanda Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, París, 1962, 149. Ver asimismo L.S.B. MacCoull, «A New Look at the Career of John Philoponus», en *Journal of Early Christian Studies* 3/1 (1995), 47-60 (esp. 52 y n. 29) y H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Londres, 1996, 39-40 y 50.
61. Cf. H.J. Blumenthal, *ibidem*, 38-51; L. Benakis, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought", en D.J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982, 75-86 y 248-249; E. Tempelis, "Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, on Divine Omniscience", en *Syllecta Classica* 8, 207-217; *idem*, "The School of Ammonius on *Logoi* in the Human Intellect", en J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Lovaina, 1997, 310-327; *idem*, *The School of Ammonius Son of Hermias, On Knowledge of the Divine*, Atenas, 1998; L.G. Westerink, "Elias und Plotin", en *idem*, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, 1980, 93-99.
62. Cfr. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934), editado por R. A. Kraft & G.. Krodel, Fortress Press, Filadelfia, 2^a 1971, 44-52.

63. Según Hcho 6,9, hay judíos de Alejandría en Jerusalén cuando el martirio de Esteban. La *Epístola de Bernabé*, el *Apocalipsis de Pedro*, los *Hechos de Juan* (entre 150-200), la *predicación de Pedro* (anterior al 115), el *Evangelio de los hebreos*, el *Evangelio de los egipcios*, la *Epistula Apostolorum* y los *Oráculos Sibílinos*, judíos y cristianos; pero asimismo, los antiguos manuscritos cristianos de comienzos y mediados del siglo II, el *Papyrus Rylands 457* —Jn 18, 31-33 *recto* y 18, 37-38 *verso* — y el *Papyrus Egerton 2*. Cf. Attila Jakab, *Ecclesia Alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)*, Berna, 2004, pp. 35-61. Son sus testigos también los escritos apócrifos o edificantes que circulaban sin dificultades como el *Evangelio de los hebreos* y el *Evangelio de los egipcios*, mencionados por Clemente *Strom.* II, 45, 5, V, 96,3; III, 45, 3; 63, 1-2; 64, 1; 66, 1-2; 92, 2-93 y lo mismo por Orígenes. Ver asimismo lo expresado en *Homilía Pseudoclementina*. I, 12, 3- 22,6 que coloca en Alejandría las actividades de predicación de Bernabé proveniente de Palestina, desde donde éste parte de nuevo para reencontrarse con Pedro en Cesarea, A. Schneider & L. Cirillo, *Les Reconnaissances du Pseudo Clément*, Brepols, Tournai, 1999, p. 82, n.15. Cfr. A. Jakab, *Ecclesia alexandrina*, 35-68 y C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden, 1991.

64. *Strom.* VII, 106, 4, M. Merino, *Stromata VI-VIII*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, VII, 542-545. Ver A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I,3). Estudios Valentinianos II*, Univ. Gregoriana, Roma, 1955, p. 61, n. 183 e «Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica», en *Conferenze Patristiche II. Aspetti della Tradizione*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma, 1972, 25-26.

65. *Strom.* VII, 108, 1, M. Merino, *VI-VIII*, p. 547. Ver igualmente Hipólito, *Elenkhos*, VII, 20, 1.

66. Ver M. Merino (ed.), Clemente de Alejandría, *Fragmentos*, Madrid, 2010, p. 327. Ya en A. Orbe, ver nota 64 más arriba y *Cristología gnóstica II*, Madrid, 1976, p. 518. Cf. asimismo Salvatore R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, 1971, 158-162 y para el sentido de la enseñanza secreta entre los gnósticos, F. García Bazán, «Disciplina arcane y apocrificidad», en *Anuario EPIMELEIA I -1/2* (2010/2011), 7-31. Sobre la posición literaria de las *Hypotypóseis* dentro de la obra clementina, lo más posible es que haya sido redactada en cronología paralela o posterior con las *Stromateis*. Ver A. Méhat, *Étude sur les “Stromates” de Clément*

d'Alexandrie, Éd. du Seuil, París, 1966, 519-Int., quien reconociendo las dificultades de una solución, opta no obstante por su posterioridad. Cf. asimismo Bogdan G. Bucur, «The Place of the Hypotyposes in the Clementine Corpus: An Apology for “The Other Clement of Alexandria”», en *Journal of Early Christian Studies* 17/3 (2009), 313-335.

67. Ver Jerónimo, *De viris illustribus*, cap. 21. Probablemente alejándose de Antioquía por las consecuencias riesgosas que se podían anticipar del levantamiento de Bar Kokeba.

68. *Strom.* I, 145, 6 y 146, 1-2, respectivamente, M. Merino I, 347, cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 24, 1-2 vinculado a Saturnino y ver Birger A. Pearson, «Pre-Valentinian Gnosticism in Alexandria», en B. A. Pearson (ed), *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, 1991, pp. 461-462 y *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis, 2007, 134-144.

69. « Pues bien, Basílides e Isidoro, el hijo legítimo y discípulo de Basílides, dicen que Matías les había dicho doctrinas secretas, que oyó del Salvador en enseñanza privada; por lo tanto veamos cuán claramente Basílides e Isidoro y todo el círculo de ambos calumnian francamente no sólo a Matías, sino también al mismo Salvador», *Elenkhos* VII, 20, 1, *La gnosis eterna I*, p. 129.

70. *Exegetica*, Fragn. 2 –*Strom.* IV, 81,1- y fragn. 6 –*Strom.* VI, 53, 2 y asimismo Agripa Castor en Eusebio, *H. E.* IV, 7- 5-8.

71. Cfr. fragmentos 5, 6 y 7.

72 Ver más arriba n. 70.

73. Cf. Fragn. 1, *Acta Archelai et Maneti* 67, 4-12 y ver asimismo lo escrito en F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, ²San Antonio de Padua –Bs.As-, 1976, 132-144.

74. Cf. *TratGSt* 55, 15 – 56, 35 y *ApPe* 81, 1-25. Epifanio de Salamina, que es de esta misma época, confirma que la herejía de Basílides conserva su actualidad en el presente, en *Panarion* XXIV, 1,4. Cf. F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 127-146, M. Tardieu, «Basilide», en R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes Antiques II*, CNRS Éd., París, 1994, 84-89 y J.-D. Dubois, *Jésus Apocryphe*, Mame-Desclée, París, 2011, 19-37; A. Jakab, *Ecclesia alexandrina*, ²Berna, 2004, pp. 69-71. Sobre la tradición de Marcos en Alejandría en relación con la Iglesia copta, véase J.J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp. 55ss. y 89ss. A. Jakab, o.c., pp.

- 45-49, opta por atribuir esta tradición local, a su entender surgida a fines del siglo III, a una tentativa de legitimación eclesiológica romana fundada en la derivación Pedro y Marcos, su intérprete. Ver asimismo A. Martin, «Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: topographie, liturgie, institutions, en L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2011*, Leuven University Press, 2003, I, 105-119.
75. Cfr. la noticia completa de Hipólito, *Elenkhos*, VII, 1, 14 y 19, 9 -27, 13, *La gnosis eterna I*, pp 128-139 y ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios*, Madrid, 1991 y A. Orbe, «Los “apéndices” de Basíledes, I-II», en *Gregorianum* 57 (1976), 81-107 y 251-284. Ver también las sugerencias de G. Quispel en el art. citado más abajo en n. 84, pp. 152-154.
76. Cfr. Epifanio, *Panarion*, XXXI, 2,2.
77. Cfr. lo dicho sobre ambos por Clemente, *Strom.* IV, 89, 1-3 y 4-5 y Birger A. Pearson, «Pre-Valentinian Gnosticism in Alexandria», en B. A. Pearson (ed), *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, 1991, pp. 461-462 y B. Layton más abajo en n. 82.
78. Cf. Fragm. 8 de Hipólito, *La gnosis eterna I*, 162 y Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 7, 3 –E. Alcover, *Estudios Eclesiásticos* 75/293 (2000), 253–.
79. Alusiones a la primera obra en Ireneo, *Adv. Haer.* III, 11, 19 y el Pseudo Tertuliano, *Adv. omnes haer.* IV. Ver asimismo G. Quispel, «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», en R. van den Broek & Cis van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Leiden, 2000, 233-263, en donde también se reflexiona sobre el NHC I completo. Sobre el segundo escrito, ver en fragm. 6, *Strom.* VI, 52, 3-4, *La gnosis eterna I*, 162.
80. fragm. 9, *La gnosis eterna I*, p. 163.
81. Ver *Textos gnósticos I*, pp. 133-138 y F. García Bazán, «Designio trinitario y política según los gnósticos», conferencia de clausura en IIº Simposio Internacional de Helenismo Cristianismo, organizado por la U. N. de Gral. Sarmiento y U. N. de La Pampa, Los Polvorines, Buenos Aires, 14 de mayo de 2010. . <http://www.sihc.com.ar> y asimismo, «Religión y política entre los primeros cristianos. Concepción trinitaria y comunidad política según los gnósticos», en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 31 (2011), 175-194.

82. Ver B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, SCM Press Ltd., 1987, pp. 217 ss.y la bibliografía allí indicada.
83. «Este Epífanos, del que también se consiguen los libros, fue hijo de Carpócrates y el nombre de su madre era Alejandra. Por la parte paterna era alejandrino, y por la materna cefalonio. Vivió en total diecisiete años y se le venera como un dios en Same de Cefalonia», Clemente, *Strom.* III, 5, 2, *La gnosis eterna I*, p. 149 y asimismo: «De donde también Marcelina que vino a Roma bajo Aniceto, puesto que participaba de esta doctrina (la enseñada por Carpócrates), llevó a muchos a la perdición. Empero se llaman “gnósticos”», Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 25, 6, *La gnosis eterna I*, p.149.
84. *Teología y Vida* LII (2011), 11-34.
85. Ver, en general, F. García Bazán, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Buenos Aires, 2006, cap. IX.
86. Robert Lee Williams, *Bishop Lists. Formation of Apostolic Sucesión in Ecclesiastical Crises*, Gorgias Press, Piscataway (NJ), 2005, pp. 85ss. y 123ss.
87. Ver *Adv.Haer*, I, Int. Y Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypte*, The British Academy, Oxford University Press, 1979, p. 23 y 53.
- 88 R.L. Williams, p. 143ss.
89. Ver R.L. Williams, p. 161ss. Esta solución sin refutar la original tesis de M. Marcovich agrega importantes matices a su interpretación.
90. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos IV*, Roma, 1966, 244ss, con erudición sobre el contexto.
91. «Y por cierto que, así como los estudios generales contribuyen a la adquisición de la filosofía, así también la filosofía concurre a la adquisición de la sabiduría. La filosofía, en efecto, es la búsqueda de la sabiduría, y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de las causas de ellas. Viene a ser, pues, la filosofía la sierva de la sabiduría, así como la cultura general lo es de la filosofía», *Sobre la unión con los estudios preliminares* 79.XIV (J.M. Treviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, 1976, III, p.91. Ver asimismo J.P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría, Obras Completas*, Madrid, 2012, vol. III, pp. 223-281, con traducción y notas de M. Coria). Decía pitagóricamente Nicómaco de Gerasa, remontándose a testimonios antiguos que tienen por fuente a Pitágoras: «La filosofía es para nosotros, como lo he dicho, el deseo de la sabiduría, la sabiduría es la ciencia de la verdad que está en los seres, los seres son unos

los propiamente dichos y los otros por homonimia...Seres propiamente dichos y seres por homonimia, es decir, los inteligibles y los sensibles», *Introducción a la aritmética* I.II, 3-4. Glosa Jámblico en su *Comentario* 5-6 (F. Romano, pp. 206-209): «Decíamos que fue Pitágoras el primero que usó el nombre de “filosofía” y dijo que ésta es deseo (*órexis*) o una especie de amor (*philía*) a la sabiduría, y que la sabiduría es ciencia (*epistéme*) de la verdad de los seres. Y con la palabra “seres” se refería a los inmateriales (*áula*) y permanentes (*aídia*) que son también lo sólo enérgico (*drastiká*) del ser...y de las cosas que no son por naturaleza objeto de ciencia, tampoco es posible pensar que haya ciencia. La filosofía, por tanto, no puede ser naturalmente deseo de una ciencia que no pueda existir, sino mejor de aquella que es la ciencia de los seres propiamente dichos y que son siempre idénticos y del mismo modo y coherentes siempre con su denominación de seres». Frente a este modo de entender el nombre “filosofía” que retoma la arcaica enseñanza del mismo Pitágoras según la opinión de Heráclides del Ponto transmitida por Diógenes Laercio y Cicerón, la referida por Aecio –Placita I- que la remite a los estoicos: “Por consiguiente los estoicos decían que la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y la filosofía el ejercicio de la técnica conveniente», o bien Sexto Empírico (Adv. Math. IX, 13: «Dicen que la filosofía es la práctica de la sabiduría, y la sabiduría la ciencia de los hechos (*prágmata*) divinos y humanos» (ver I. von Arnim, SVF II, p. 15, § 35 y 36), se aleja del interés trascendente. La interpretación de los cristianos alejandrinos solicita a emulación de Amonio Saccas el dominio pleno de las otras filosofías – salvo las materialistas -y su cotejo y desde aquí ir a su fuente y remate, la exégesis de la Sagrada Escritura. El caso de Orígenes es patente. Ver n.46 más arriba con la confirmación de Gregorio el Taumaturgo.

**LA EXÉGESIS GNÓSTICA DE LAS “TÚNICAS DE CARNE” EN LA
PARÁFRASIS DE SEM (NHC VII 1, 5-6) Y LA EMBRIOLOGÍA DE LA ESCUELA
METÓDICA DE MEDICINA**

por **Francisco García Bazán**

(CONICET- UAJFKennedy)

I. Emplazamiento y contenido general del documento

La *Paráfrasis de Sem* abre el códice VII de la biblioteca de Nag Hammadi. Su contenido lo constituye el comentario introductorio que el primogénito de Noé, Sem, hace de la revelación que Derdequeas –el hijo de la Grandeza o Salvador– le ha concedido en un raptó onírico. En el conjunto del material de Nag Hammadi es un escrito relativamente tardío, pues no sólo el códice VII° al que pertenece ha sido encuadernado con posterioridad al año 341 y no mucho después del 348, sino que sus tratados son anteriores a la primera fecha. Por su contenido el escrito conservado en copto sahídico, debe haber sido redactado en griego a fines del siglo III° o comienzos del IV°. Pertenece a la familia de las exposiciones esotéricas adámico-setianas, figurando Sem como uno de los eslabones en el avance hacia la manifestación plena del Salvador¹.

Su emplazamiento de apertura en el códice es coherente en atención a la unidad literaria del todo, pues es seguido por el *Segundo tratado del gran Set*, que retoma varios de sus temas y se cierra por las *Tres estelas de Set* que remata el códice y le da autoridad de conjunto con su arcaísmo hímico primordial. Los escritos intermedios: el *Apocalipsis de Pedro* y las *Enseñanzas de Silvano* le dan ciudadanía gnóstica a dos testimonios de probable origen católico².

La instrucción de Sem sobre el sentido oculto del mensaje de Derdequeas, incluye un preámbulo y cuatro partes: la cosmogonía, la antropogonía, la distinción y oposición entre la historia ilusoria y la real y la culminación de la historia salvífica.

1° El preámbulo encierra en su contenido la necesidad de la intervención de Derdequeas. Puesto que el Espíritu inengendrado, la Grandeza de la luz que es la raíz de todo, ha caído en olvido, se necesita que su Hijo, Derdequeas, traslade a Sem en sueños a un estado libre del olvido –generado por los factores materiales, mundanos y somáticos- para poderle manifestar los secretos salvíficos³.

2° La cosmogonía. Implica dos momentos: la descripción de la situación cósmica primordial y el detalle de la organización salvífica del cosmos, que le sigue. Antes de la manifestación de Derdequeas, como la figura de la iniciativa de la actividad salvadora, las tres potencias primordiales –Luz, Espíritu y Oscuridad- están en un equilibrio pasivo que es la etapa final de un proceso de declinación anterior. Y Derdequeas explica este estado como el vestíbulo de su actividad, puesto que con anterioridad ya existían las disposiciones de cada uno de los principios y la determinación de la naturaleza (*phýsis*) con los caracteres de origen del nacimiento de los seres mundanos, su conservación individual por la nutrición y su mantenimiento específico por procreación. La Luz, plena en la capacidad de oír y responder y que por su poder ilimitado conoce que existe la ruindad y el desorden de la materia. Lo oscuro o masa material, confusión de los elementos e ignorante, siente sin percibir y así cree que nada otro hay sobre ella. Entre ambos, como reflejo de la Luz, el Espíritu, que es pacífico y humilde, connaturalmente en reposo.

La Oscuridad, sin embargo, en el fondo es suspicaz, pero se controla en su impulso hacia fuera, aunque es imposible que lo haga con sus impulsos interiores. Por eso el alboroto de su íntima agitación sobresalta al Espíritu, el que se aleja de ella atemorizado. Por esto se eleva y siente náuseas de todo lo que siendo inferior a él no le pertenece. Elevado ve la Luz reflejada en el agua oscura. Y cuando la Luz se distingue en lo Oscuro, éste, aunque ignorante asciende, permitiendo con ello que el intelecto -o luz impura- sumergido en la sustancia material se separe de ella, la que siendo ignorante se jacta de poseer lo que no tiene. Al moverse, sin embargo, avizora la luz del Espíritu. Se admira ante el nuevo hecho, ciertamente que con la admiración del ignorante, y por eso se aflige, ya que su aspecto es diferente, y exige al intelecto –su prisionero- que se incorpore al Espíritu para que desde él, al mirar su maldad, el Espíritu se haga como ella. El plan urdido por la Oscuridad no es practicable, pero los diversos factores empíricos se han ido disponiendo de acuerdo con esta serie de decisiones imaginadas y enumeradas. Por eso se ofrece la

oportunidad para que Derdequeas, hijo de la Luz incorruptible, pueda venir a intervenir en el Hades, como enviado de la Providencia de la Luz, para que viéndole el Espíritu éste pueda auxiliar al intelecto que se le aproximó. Ya que es la presencia de Derdequeas la que fortalece al intelecto y de este modo se inicia la etapa cosmogónica propiamente dicha. Porque el intelecto al separarse de la sustancia material separa a los elementos y éstos se distribuyen y al operar cada uno según caracterización propia se forma la nube vaporosa y se constituye de este modo la naturaleza (*phýsis*)-matriz como una capacidad procreativa universal. Desde ella en la que está disperso y escondido el intelecto procederá el impulso que unido al anterior producirá tanto la formación del universo y sus esferas como las posibilidades de la liberación del hombre espiritual en él como más abajo se explicará, puesto que constituye el núcleo de la investigación del documento en relación con doctrinas médicas autorizadas de la época⁴.

3° La antropología y antropogonía. Una vez preordenado el universo y el mundo sublunar el plan salvífico prosigue con la creación del hombre. Los hombres materiales y los psíquicos proceden de las fuerzas naturales. Pero el pneumático, además, posee en el alma el pensamiento que busca la luz, un pensamiento que es noético y lo quiere ser. Con la creación del hombre se inicia la segunda etapa de la liberación de la luz del Espíritu que atrae al intelecto sumergido en la oscuridad. De este modo el documento ofrece una peculiar descripción de la actividad productiva extraña tanto a la figura antropomórfica del creador hebreocristiano como a la del artesano platónico –las que son comunes en la generalidad de las exposiciones gnósticas– por una concepción puramente conceptual, alejada igualmente del irradiacionismo optimista neoplatónico⁵.

4° La historia ilusoria y la real. La historia verdadera, al servicio de la salvación, se revela a contraluz por las persecuciones que soporta la raza de Sem y los grandes hitos que la han sacudido -el diluvio, la torre de Babel, Sodoma y el bautismo de agua falso-, para que no surja el justo que separe la luz de las tinieblas y permita que desaparezca la historia natural. Pero la proclamación a Sem y a sus hijos de la verdad directa permite el descubrimiento del sentido oculto en el desarrollo del tiempo de servidumbre y ratificado por el advenimiento del Salvador sobre el agua, diferente de Juan el Bautista, y manifiesto en el demon Soldas o Jesús. Se recupera de este modo la memoria mediante el recordar del lenguaje

esotérico. De este modo la actividad salvífica de Derdequeas que cumple la voluntad del Espíritu inengendrado desde los orígenes del mundo, muestra su plenitud sobre los claroscuros de la historia en Soldas/Jesús, superando el gnóstico los ataques cósmico-naturales, sociales y religiosos que tratan de trabar la obra de Derdequeas e integrándose en la mismidad o entendimiento cordial (*het*)⁶.

5° Culminación de la historia salvífica. Lo dicho lo lleva a cabo el justo en el tiempo asignado. Sufrirá de este modo la crucifixión y el desgarramiento de su vestido corporal de carne, pero ascenderá por los otros tres vestidos, brillará y reposará en la raíz del Espíritu inengendrado o la Grandeza de la Luz. En los tiempos de la consumación la tradición del Salvador seguirá también por línea femenina⁷, pero la garantía de la rectitud de la transmisión es Sem⁸

II. Análisis del tema de estudio propuesto

El deseo de la naturaleza es indefinido y sin declinación, pero al estar disuelto y oculto en ella el intelecto, éste suscita las formas que adopta ese deseo inagotable que ella aspira a mantener con independencia del Espíritu, aunque ninguna influencia puede ejercer en ninguno de los dos. La naturaleza ahora, queriendo fortalecer la generación –pero colaborando sin saberlo a la liberación del intelecto- se divide en cuatro esferas. El mecanismo de transformación ha seguido una lógica que es simultáneamente plan del Espíritu y ordenación del universo planetario: porque el poder espiritual, que reside como capacidad en el intelecto, al ir éste hasta el fondo de la naturaleza y otorgar las formas imitando las facultativas del Espíritu, proclama la división: uno (el Espíritu) se eleva y el otro (el intelecto) se quiere elevar desde el Agua o líquido amniótico –es decir, la Luna y su zona de influencia sublunar- y en el camino de ascenso colaboran las tres esferas del Himen -la esfera de Mercurio-, el Khorion (la esfera de Venus) y la Potencia o Amnios –la esfera del Sol-. El agua tenebrosa que participa con mayor intensidad del deseo procreativo de la matriz/naturaleza se esfuerza por mantener la servidumbre valiéndose de los recursos del procedimiento de fertilización natural –el “frotamiento impuro” y de la unión o enlace de las formas⁹. Como dice el texto:

«¡Oh, Sem!, cuando yo aparecí en ella para que la Oscuridad fuese oscura para sí misma, según la voluntad de la Grandeza (y) para que la Oscuridad fuera

inoperante de toda forma de la potencia que poseía, el intelecto puso a un lado al fuego agitado que los cubría (y él), en medio de la Oscuridad y del agua. Y fuera de la Oscuridad el agua fue una nube y desde la nube la matriz tomó forma. El fuego agitado vino aquí. Éste era una ilusión (*pláne*). Pero cuando la Oscuridad la vio fue no incontaminada (*akatharsía*). Cuando se excitó, sin embargo, el agua frotó a la matriz (*métra*). Su intelecto se disolvió bajando a las profundidades de la naturaleza. Se mezcló con el poder de la amargura de la Oscuridad. Y se fracturó su ojo en la maldad (*ponería*) para que no pudiera de nuevo producir al intelecto...La naturaleza era impotente contra el Espíritu, ya que carecía de forma de la Oscuridad. Porque (el intelecto) la produjo en la nube. Pero la nube brilló. Un intelecto se manifestó en ella como un fuego terrible (y) nocivo. El intelecto chocó contra el Espíritu inengendrado, puesto que poseía una semejanza suya, para que se vaciara la naturaleza del fuego agitado»¹⁰.

Es decir, que al colocarse el intelecto en el medio separa de lo Oscuro al fuego y al agua. Del agua se forma una nube de vapor y de aquí toma configuración la matriz (*métra*=tierra) en la que entra el fuego excitado, como deseo procreativo del agua. Movida por lo Oscuro la nube es impureza y con su acción pluvial frota a la tierra, y el intelecto se fractura en esta matriz universal que es la naturaleza, procreadora de formas, pero cuyo deseo oscuro de éstas no procede de la impotencia de la tiniebla, sino por la imagen que reside en ella transportada por el intelecto. La materia, ignorante, engaña asimismo a la naturaleza creyéndose como el Espíritu; pero la nube brilla y el intelecto quiere subir con el Espíritu, de modo que siga el proceso de liberación acorde con la organización del cosmos¹¹.

Y la *Paráfrasis* prosigue:

«Y al momento la naturaleza se dividió en cuatro partes. Fueron nubes que variaban su forma. Se llamaron Himen (*hymén*), Corion (*khóron*), Poder (*dýnamis*) y Agua. Pero el Himen y el Corion y el Poder fueron como fuegos agitados. Y el intelecto fue sacado del medio de la Oscuridad y del agua (puesto que el intelecto estaba en medio de la naturaleza y de la potencia) para que no se adhirieran a él las aguas nocivas, para que el intelecto retornara a su potencia, que estando mezclada con él, la raíz tenebrosa, había tomado de él»¹².

La descripción cosmológica como la de un ser viviente femenino está representada por la naturaleza-matriz y el diseño corresponde a la matriz como órgano reproductivo en posición invertida: la membrana del himen vaginal arriba y, sucesivamente, el corion, el amnios y el líquido amniótico, que equivalen a las túnicas de carne que cubren al pneuma y de las que se proseguirá hablando como las túnicas o membranas de la matriz.

Correspondientemente, la naturaleza queda asimismo subdividida en cuatro esferas cósmicas descendentes y ordenadas para permitir el ascenso del intelecto: Mercurio, Venus, Sol y Luna.

Respecto de la descripción embriológica paralela, dice Sorano de Éfeso en *Enfermedades de las mujeres*: «...De la misma manera, en las mujeres encintas, una membrana (*hymén*) nacida de la simiente tapiza la cara interna de la matriz...se llama a esta membrana *khórion*... La palabra indica que esta membrana sirve de recinto al embrión y sus anejos... sugiere asimismo con el nombre “precursora” (*prórregma*) que se desgarrará antes del parto y derrama el líquido que contiene... antes éste permite al embrión flotar... No se está de acuerdo, en cambio, sobre la segunda túnica (*khitón*). La mayoría de los autores pretenden efectivamente que una segunda túnica llamada amnios se desarrolla en contacto con el embrión... Nosotros [refiriéndose a otra enseñanza] no estamos de acuerdo con esta posición, porque ante todo la observación apoya la consistencia de la membrana amnios»¹³.

La naturaleza apresada a la luz del Espíritu y ante sus recursos y la diversidad procreativa natural por la extensión del “frotamiento impuro”, se debe insistir nuevamente con la iniciativa del hijo de la Luz incorruptible –Derdequeas– para evitar la circulación perdurable de las formas y salvar en su totalidad a la luz del Espíritu inseparable del intelecto. La plenitud del logro de la liberación exige que el hijo de la Luz se aproxime al Himen y se revista con la semejanza de los tres vestidos de carne correspondientes a la organización cósmica natural de tres membranas, para detener la actividad procreativa en la membrana del Amnios. En la región sublunar, acuosa y térrea, a su vez, se concentra el poder de la Oscuridad. La acción salvífica llegará a estas profundidades para rescatar al intelecto de la pesantez ínfima. Derdequeas, por consiguiente, viste la forma de la matriz acuática –la carne corporal de la gran bestia–, con el roce de su vestido la seduce, se hace

desear, tornándola más femenina, para que por su deseo carnal genere una gran cantidad de seres, pero que será un cúmulo finito. Mezclados por el deseo intenso agua y fuego, el intelecto se seca por retracción de la humedad y asciende, esperando que su luz tome forma y que el deseo se agote limitado por el tiempo cósmico. Impulsada de este modo la naturaleza, genera el cielo del agua y de éste la tierra y su efusión seminal disemina y difunde en este ámbito las facultades generativas de los vientos, los démones, las plantas y los pequeños organismos. Esta actividad es correspondiente a la realizada con las tres nubes que completó la luz del Espíritu, para que se agote la potencia natural en el Hades y quede preparada la respuesta eficaz del intelecto¹⁴.

Dice el texto en sus pasajes pertinentes:

«Y se manifestó en la matriz. Y con la división de la naturaleza se dividió de la potencia tenebrosa que poseía a partir del intelecto... El Espíritu de luz, sin embargo, cuando el intelecto lo oprimió, se admiró. El poder, empero, de su admiración descargó el fardo. Volvió a su carga. Vistió la luz del Espíritu. Y al alejarse la naturaleza del poder de la luz del Espíritu, volvió el peso. Pero la admiración de la admirable luz, se adhirió a la nube del Himen. Y todas las nubes de la Oscuridad clamaron, ellas que habían sido separadas del Hades a causa de la potencia extranjera. Ella es el Espíritu de luz que ha venido a ellos. Y en la voluntad de la Grandeza del Espíritu miró a la Luz que carece de fin para que se compadeciera de su luz y la semejanza subiera desde el Hades»¹⁵.

El pasaje señala que la luz espiritual, oculta en el Hades por las túnicas naturales, tiene ya preparado un orden cosmológico para poder ascender y poder arribar hasta la cuarta túnica, el Himen, para renacer, cuando descienda la Palabra salvadora que abre la matriz¹⁶, o sea Derdequeas -el Cristo-, como se continúa expresando: «Y al mirar el Espíritu, broté yo, el hijo de la Grandeza, como una ola de luz y como un remolino del Espíritu inmortal. Y soplé desde la nube del Himen sobre la admiración del Espíritu inengendrado. La nube se separó y echó luz sobre las nubes. Éstas se separaron para que volviera el Espíritu. Por esto el intelecto tomó forma. Concluyó su reposo. Puesto que el Himen de la naturaleza era una nube que no se podía aferrar. Es un fuego enorme. Similarmente el Corion de la naturaleza es la nube del silencio. Es un fuego augusto. Y la Potencia [Amnios], que

está mezclada con el intelecto, también era una nube de la naturaleza que estaba unida con la Oscuridad que había excitado a la naturaleza a la impureza. Pero el agua oscura era una nube terrible. Y la raíz de la naturaleza que estaba abajo estaba torcida, puesto que está abrumada y es nociva...Pero yo tuve compasión de la luz del Espíritu que había recibido el intelecto. Volví a mi postura para rogar a la Luz eminente, que es infinita, para que el poder del Espíritu se suspenda sobre el lugar y se complete sin contaminación de Oscuridad...Y se oyó la voz de la Palabra que decía por medio de la Grandeza: “¡Oh, Espíritu inengendrado, mira que la potencia se ha completado. El que fue revelado por mí, se manifestó en el Espíritu!”».

Se completa de esta manera la primera intervención apocalíptica del hijo de la Grandeza que hace saber que la primera etapa salvífica cumplida permite que la luz del Espíritu se separe de la confusión con las membranas del universo o viviente cósmico¹⁷.

Pero seguirán dos nuevas apariciones, una segunda intervención en la que el hijo de la Luz infinita revela el conocimiento sobre un nuevo momento de la obra de salvación en la que adaptándose a la disposición de la luz del Espíritu encerrada en el universo la prepara para que liberándose de las envolturas del animal universal adquiriera el conocimiento de su realidad propia que es supracósmica, trascendente a la nube del Himen¹⁸.

Finalmente, la tercera manifestación del conocimiento o de la obra salvífica de Derdequeas implica su ingreso en el cosmos con todos los recursos cósmicos correspondientes hasta llegar al fondo del universo/matriz, hasta el Hades, para poder llamar a la semilla espiritual -a la que el cosmos no le puede dar un nombre por su nombre¹⁹; y para que, por un proceso gradual previsto en el vestido triforme que reviste el Salvador, se recupere fuera del universo. Se insiste en la aclaración de que en la región cósmica inferior la liberación es muy difícil, pues la reacción de la naturaleza genera por su deseo incansablemente las formas o seres mortales que le pertenecen²⁰. Por eso para completar la disposición salvífica plena Derdequeas debe incluso tomar forma carnal corporal y estimular al deseo natural a la creación del cielo y la tierra con todas las semillas vivientes aptas para el nacimiento, nutrición y crecimiento, incluidos los seres postdiluvianos²¹.

Se expresa de esta manera:

«En mi voluntad veneré a mi vestido que tiene tres formas en la nube del Himen. Pero la luz que estaba en el silencio, que es desde la potencia que regocija, me contenía...Fui hacia la región media y vestí la luz que estaba en ella... Enton[ces],yo, por la voluntad de la Grandeza, me despojé de mi vestido de luz. Tomé otro vestido de fuego que carece de forma, que existe desde el intelecto de la potencia, que se separó y que fue dispuesto para mí según mi voluntad, en la región media. La región media, en efecto, lo cubrió con un poder de Oscuridad para que yo viniera y lo vistiera. Descendí al caos para liberar de él toda la luz...Y mi vestido rozó a la naturaleza en su envoltorio. Y se fortaleció su feminidad contaminada. Y ascendió la matriz airada secando al intelecto, pareciéndose a un pez que tiene una chispa de fuego y un poder de fuego. Cuando la naturaleza, empero, hubo abandonado al intelecto, se inquietó y lamentó. Cuando estaba ofendida y en sí desgarrada, abandonó el poder del Espíritu permaneciendo como yo. Vestí la luz del Espíritu y permanecí con mi vestido a causa de la mirada del pez. Y para que se condenaran las acciones de la naturaleza, puesto que es ciega, muchas formas de bestias procedieron de ella, de acuerdo con el número de los vientos fugaces. Todos existieron en el Hades para buscar que la luz del intelecto adquiriera forma. No podían levantarse contra ella. Me alegré de su ignorancia. Me encontraron a mí, el hijo de la Grandeza, enfrente de la matriz que tiene muchas formas. Vestí la bestia y le solicité un gran pedido: que un cielo y una tierra existieran para que se elevara toda la luz. De ninguna otra manera podría, en efecto, liberarse la potencia del Espíritu de la servidumbre, salvo que me manifestara a ella bajo la apariencia de bestia...Y por mi pedido se levantó la naturaleza, pues poseía tanto de la potencia del Espíritu como de la Oscuridad y el fuego...»²².

«Y una vez creados el cielo y la tierra, se elevó mi vestido de fuego en la mitad de la nube de la naturaleza. Iluminó sobre toda la creación hasta que la naturaleza se secó. La Oscuridad que era su vestido fue dejada en las aguas nocivas... La potencia permaneció para estar en la naturaleza hasta que se gasten todos los poderes de ella. Porque del mismo modo como se completó la luz del Espíritu en las tres nubes, es necesario también que se complete la potencia que hay en el Hades según el tiempo apropiado. Porque por la gracia de la Grandeza vine a ella en el agua por segunda vez. Porque mi rostro le agradó. El rostro de ella

también estaba satisfecho... Y ella obedeció la voluntad del Espíritu para que fuera conducida a la nada. Cuando volvieron sus formas, empero, frotaron sus lenguas una con otra y se enlazaron. Engendraron vientos y démones y la potencia que existe desde el fuego y la Oscuridad y el Espíritu... Y después que las formas de la naturaleza habían estado unas con otras, se separaron entre sí. Se cubrieron con su poder. Y una vez que las hice avergonzar, me levanté con mi vestido en el poder y que es sobre la bestia que es una luz para que hiciera a la naturaleza árida. El intelecto...por mi voluntad reinó sobre los vientos y los démones... para que en el fin del tiempo apropiado, cuando se llegue a destruir la naturaleza, repose en el lugar honorable. Porque será encontrado que es fiel, porque ha detestado la impureza de la naturaleza con la Oscuridad. El poder fuerte del intelecto existió desde el Intelecto y el Espíritu inengendrado»²³. Se ratifica con las últimas palabras que las formas vivientes particulares que se encuentran entre el cielo y la tierra se reproducen entre sí, pero Derdequeas, viniendo “sobre el agua” y dominándola²⁴, como lo real que permanece, pondrá fin a la reproducción natural precedera.

Si Platón caracterizaba a la matriz “como un viviente dentro de otro viviente”²⁵, en este documento inspirándose directamente en lecturas médicas se puede identificar con la naturaleza como principio del deseo procreativo y potencia que es necesario erradicar para que el mundo, el gran todo viviente deje de ilusionar.

Sostiene Sorano al respecto:

«La matriz –*métra*– es igualmente denominada *hystéra* y *delphýs*. Se dice *métra* porque es la madre –*méter*– de todos los embriones que provienen de ellas, o porque ella permite a los seres que la poseen ser madres, o incluso, según algunos, porque ella fija la medida –*métron*– del tiempo en las reglas y el parto. Se la llama asimismo *hystéra*, porque manifiesta su actividad con posterioridad o porque está detrás de todas las vísceras, aproximadamente. Finalmente, *delphýs*, porque engendra hermanos y hermanas (*adelphoi*)... No se debe pensar que la matriz tenga una importancia vital, pues no sólo sufre aversiones, sino que ha sido extraída quirúrgicamente a algunas mujeres sin consecuencias fatales, como lo ha mostrado Themison... Algunos autores han presentado la virginidad prolongada como favorable a la salud, otros como desfavorable. Los primeros ofrecen este discurso: el

deseo genera sufrimiento para el cuerpo y, de hecho, en los enamorados vemos palidez, languidez y flacura. Por otro lado, la virginidad, sin experiencia en los placeres del amor, desconoce el deseo. Además, la emisión de semen es perjudicial tanto a las hembras como a los machos, por lo tanto la virginidad es un factor de salud, puesto que ella representa un obstáculo para la emisión seminal. También los animales avalan este razonamiento...Estas comprobaciones se imponen también en el caso de los humanos, puesto que los hombres que permanecen castos son más fuertes, más robustos y de mejor salud que los otros y se sigue que para las mujeres la virginidad es en general saludable en una medida análoga. Efectivamente, los embarazos y los partos agotan el cuerpo femenino y lo marchitan profundamente, en tanto que la virginidad, evitando a las mujeres los estragos de este origen, es correcto calificarla de saludable... nosotros sostenemos que la virginidad prolongada es saludable, por motivo de que el acto sexual es en sí nocivo, como lo hemos mostrado en detalle en nuestra *Higiene*. Hemos observado que entre los animales hembras, las más fuertes son las que se han impedido la copulación y que, entre las mujeres, las más resistentes a las enfermedades son aquellas a las que las prohibiciones legales o el culto de ciertas divinidades alejan de toda relación sexual, a las que también la ley mantiene vírgenes. Las reglas insuficientes, el desarrollo físico que termina en obesidad y deformidad se deben a la inactividad de un cuerpo que no se da movimiento. Muchas jóvenes conservadas vírgenes como se acaba de decir, permaneciendo vigiladas y cuidadas, no tomando parte en ejercicios físicos indispensables y en prácticas de relajación, ignoran sus beneficios y asimismo se encuentran expuestas a los inconvenientes que se terminan de describir. En conclusión, si la virginidad prolongada es saludable tanto para el varón como para la mujer, el orden común de la naturaleza, somete a uno y el otro sexo a las exigencias de la sucesión de la vida, parece, en cambio, suponer necesariamente la copulación. Será necesario, pues, volver después sobre estas cuestiones»²⁶.

Conclusión

Tanto en esta obra como en otros escritos de la biblioteca de Nag Hammadi, en la *Exposición sobre el alma* (NHC II,6) y con menos extensión en la *Carta a Regino sobre la resurrección* (NHC I,4) y *Tomás el atleta* (NHC II, 7) se muestra que los autores gnósticos han sido lectores atentos de los tratados médicos de su época en especial en las áreas de ginecología y embriología y que han aplicado esos

conocimientos en la exposición de su enseñanza soteriológica con frecuencia en relación con su peculiar antropología²⁷. Pero en el caso de la *Paráfrasis de Sem* los conocimientos médicos se aplican tanto a la soteriología y antropología como en particular a la cosmología, que es el amplio marco empírico que encierra a las otras dos. Es en primer lugar, una característica notable del documento que nos ocupa como se anticipó es que si bien la actividad demiúrgica es visible en los efectos, sin embargo, la figura del demiurgo, bien sea, bajo el aspecto del Dios creador de judíos y cristianos o del artesano platónico o de los neoplatónicos, está ausente. El alejamiento de la postura hebreocristiana ortodoxa es explicable en primer lugar, en la medida en que el cosmos en el que creen los gnósticos – a diferencia de la estructura inanimada de judíos y cristianos comunes – es un *todo viviente*; pero el rechazo del platonismo también es explicable en la medida en que los libros platónicos no se detienen en explicar los principios de vida interiores al orden mundanal sobre los que descansa el cosmos como ser viviente²⁸. En este sentido y atendiendo a ambos lados, hablar del “anticosmismo” gnóstico es directamente aplicar un anacronismo a esta concepción, puesto que surge de una explicación del mundo modernizada y que los creyentes gnósticos ignoran. Para ellos el cosmos es un potente y gran viviente animal temporal, en desarrollo y movimiento y que aspira a conservarse como toda entidad viva y al que pertenecen asimismo los hombres materiales y psíquicos, que se desenvuelve en el tiempo de una vida o duración limitada y que tiene en servidumbre a los pneumáticos. Para reflexionar por lo tanto coherentemente acerca del principio de vida y movimiento que sostiene al cosmos como conjunto y en sus partes y cambios, acudirán a la naturaleza (*phýsis*) y sus deseos (*epithymíae*) de multiplicación y sostén a través del alma y del cuerpo; por ese motivo para estudiar científicamente el mundo y sus fenómenos, recurrirán a los conocimientos de biología y medicina justificados epistemológicamente por la escuela médica empírica más acreditada de la época, la Metódica²⁹, porque en estos saberes radican las razones invisibles de sus comportamientos. La física (*tà physiká*) se explica íntimamente por la medicina biológica. De este modo se debe sostener que el proclamado “anticosmismo” gnóstico que se suele incluir en la definición del gnosticismo, es ante todo y fundamentalmente un “antinaturalismo cósmico” consecuente, concepción en la que radican los principios de su ascetismo (*áskesis*), puesto que el gnóstico de lo que se debe liberar primordialmente es de una estructura viviente, psicossomáticamente

ordenada, a la que lo tienen sometido las pasiones de la caída de Sabiduría transformadas en la materialidad elemental y el deseo de procreación agregado por el “príncipe de este mundo”. La mencionada totalidad viviente sigue la providencia de un designio superior, al que se subordina el destino inferior que, sin saberlo, gobierna, el orden limitado, biológico, histórico y temporal del mundo, que «viene de la nada y volverá a la nada», como lo expresa el Tratado tripartito (NHC I, 5)³⁰.

NOTAS

1. Ver F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi III*, Madrid, 2000, 131-132. Sigo mi traducción al castellano del texto, la que ha tenido en cuenta la versiones y comentarios anteriores a ella, ver o.c., “Bibliografía”, 137-138. Con posterioridad se han publicado, *La Paraphrase de Sem (NH VII, 1)*, texto, trad. y comentarios de M. Roberge, Québec-Louvain, 2000 y Hans-Martin Schenke, *Die Paraphrase des Séem (NHC VII,1)*, en H.-M. Schenke+, H.-G. Bethge und U.U. Kaiser, *Nag Hammadi Deutsch 2. Band: NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4*, Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, Berlín-N.Y., 2003, pp. 543-568. Ver, además, E. Lupieri, «L’Archonte dell’Utero», en *Annali di Storia dell’Esgesi* 1 (1984), 165-199 (esp. 185-193), T. Onuki, «Le monde comme matrice. Aspects sexuel de la nature et ascétisme chez les gnostiques», en *Apocrypha. Revue Internationale des Littératures Apocryphes* 11 (2000), 123-145.
2. Cfr. ibidem, p. 136 y ver el plan lógico propuesto por M. A Williams, “Interpreting the Nag Hammadi Library as ‘Collection(s)’ in the History of ‘Gnosticism(s)’”, en L. Painchaud et A. Pasquier, *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du Colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec-Louvain-Paris, 1995, 3-50 (esp. 17-20).
3. Cfr. p. 132 y ver 1. 1-25 (p. 139 y nn.). En este sentido se trata de un apocalipsis típicamente gnóstico en relación con la doctrina antes que con el rito como sucede con el *Zostriano*, el *Allógenes*, etc.
4. Cfr. III, p. 133 y ver 1.26-4.27, ps. 139-142 con el comentario.
5. Cfr. III, p.134 y ver 23.10-24.25, ps. 150-151 y nn.
6. Cfr. 134-135 y véase 24.30-41.32, ps. 152-160 y nn.
7. Cfr. F. García Bazán, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Buenos Aires, 2006, cap. IV.
8. Cfr. 41.25- 49.10 y ver ps. 160-164 con las nn.
9. III, p. 133.
10. Cfr. 4.15-5.22, III, 141-142.
11. Cfr. III, p. 142, n. 11.
12. Cfr. 5.23- 6.5, ver III, 142.
13. Cfr. I, 19 (ps. 56, 13-21; 57, 52-54; 58, 85-87), en *Gynakeion pathon I*, P. Burguière, D. Gourevitch, Y. Malinas (eds.), Paris, 1988. Ver igualmente *Textos gnósticos III*, p. 142 y nn., así como la rápida referencia de M. Roberge, o.c. más arriba en n. 1, p. 68, n.199.

14. Cfr. III, p. 134.
15. Cfr. 6. 9-33, ver p. 143 y n. 14.
16. Cfr. Ireneo, Adv. Haer. I, 3, 4.
17. Cfr. 6.35-8.25 y ver ps. 143-144, con n. 15.
18. Cfr. 8.26-12.18 y ver ps. 144-145 y n. 18.
19. Cfr. EvV 22, 1 y ss. y ver F. García Bazán, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, Madrid, 2004.
20. El rechazo reiterado en el pasaje que se explica al “frotamiento impuro” (*tríbe etgahem*) al que antes se hizo referencia, se registra asimismo en SabJC 93, 21; 108, 11-12 y la referencia al pez anticipa la censura antibaustimal de 30, 211 y ss. – ver Tertuliano, *De baptismo* I, 3-, porque es símbolo del Salvador en relación con el intelecto. Ver al respecto el comentario de M.A. Williams en el artículo citado en n. 2, pp. 18-19, a las dos cortas líneas que separan el escrito cuarto del quinto del manuscrito: *ph ph ph ikhthýs thaûma ê ê ê // amékhanon* (dibujo de un ancla) *t, y*, es decir, “l(uz), l(uz), l(uz), Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador, maravilla, S(ol), S(ol), S(ol), extraordinaria, ancla d(el) H(ijo)”.
21. Cfr. 12.19-20.20, ps. 145-149 y nn.20 y 21.
22. Cfr. 17.12-20.5 y ver ps. 147-149.
23. 20.22-23.8 y ver ps. 149-150.
24. Ver asimismo TestV 30, 10 ss. y 45, 8-21.
25. Cfr. *Timeo* 91C: «Por las mismas razones, del mismo modo en las mujeres, lo que se llama matriz y útero es un viviente poseído por el deseo de engendrar niños. Cuando durante largo tiempo permanece estéril pudiendo engendrar, se irrita peligrosamente, y errando por el cuerpo en cualquier sentido, puesto que obstruye las vías de aire, impide la respiración, pone al cuerpo en angustias extremas y le ocasiona otras enfermedades de todo tipo» y ver F. García Bazán, «Androgenia y lenguaje de la sexualidad entre los gnósticos», en *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, 2001, 97-126. Todo el pasaje del *Timeo* 91b-d es igualmente tenido en cuenta e interpretado por Porfirio en *Ad Gaurum* 44,15-45,10 (ver A.J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste III. Les doctrines de l’âme*, Paris, 1958, 280-281).
26. Cfr. *Morbis mulierum*, I, 4,1-10; 4, 131-135; 9, 1-21; 9, 65-85, en *Soranos d’Éphèse, Maladies de femmes* I, texto, trad. y com. de P. Burguière, D. Gourevitch, Y. Malinas, Paris, 1988, pp. 8, 13, 25-26, 28.
27. Cfr. F. García Bazán, «Los gnósticos y el lenguaje sexual», en *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, 106-117 y T. Onuki, art. cit. en n. 1,

127-135. Las referencias de otros autores en torno a esta misma idea del cosmos y el cuerpo como matriz, no ofrecen una especificidad tan analítica como entre los gnósticos. Ver nuevamente T. Onuki quien cita a Orígenes, *Contra Celso* IV,74 y VII,32; Porfirio, *Carta a Marcela*, caps. 32-33; Estrabón refiriéndose a los brahmanes en *Geografía* XV, 59; Séneca, *Carta 102*, caps. 23 y 27; Marco Aurelio, *Pensamientos*, IX,3; Eusebio de Cesarea, *Teofanía*, caps. 69 y 72, ver pp. 138-145.

²⁸. Cfr. *Timeo* 55E ss.

²⁹. La Escuela metódica de ginecología siguiendo la tradición empírica hipocrática la perfeccionó mediante la observación. Esto fue eficaz con el descubrimiento de Herófilo en el 300 a. de n. e. de los ovarios femeninos. Lo siguieron a fondo Sorano y Galeno. Puede verse la Introducción General de D. Gourevitch a *Soranos d'Éphèse, Maladies de femmes I*, pp. VII-XLVI y asimismo R. Smith, «Sex education in Gnostic Schools», en K.L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Philadelphia, 1988, 345-360.

³⁰. Cfr. *Tratado tripartito* (NHC I,5), 79, 1-5 y ver F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Madrid, 2000, 176, n.35.

RITUALES GNÓSTICOS DE LIBERACIÓN: DE LOS ESCRITOS SETIANOS A LOS TESTIMONIOS DE LOS CÓDIGES DE ASKEW Y DE BRUCE

Por Francisco García Bazán

(CONICET- Universidad Argentina J. F. Kennedy)

Las exposiciones sobre ritos liberadores o de redención según se manifiestan en la corriente de los gnósticos valentinianos han sido hasta el presente los más estudiados, tanto por sus afinidades externas con los ritos sacramentales que ofrecen algunos testimonios de los de los primeros siglos cristianos como por la atención que los heresiólogos les prestaron¹. A manera de resumen dice el *Evangelio de Felipe*:

«El Señor lo realizó todo en un misterio (*hennou mystérion*): un bautismo (*báptisma*), una unción (*khρίσμα*), una acción de gracias (*eukharistía*), una redención (*sóte*) y una cámara nupcial (*nymphón*)»².

Se trata de cinco etapas o grados de perfeccionamiento, inseparables y subordinados, que el Señor triunfando sobre el mundo ha cumplido con su descenso y retorno al Pleroma o plenitud. Por ese motivo como un poco más adelante se señalará en el mismo documento, los ritos bautismales, punto de partida de todo el proceso, se denominan con terminología griega “imágenes”, pero al mismo tiempo con vocabulario cristiano, “tipos” del hecho crístico-salvífico ejemplar, que salva o libera de una vez para siempre aportando la inmortalidad. Es característica de este documento -por su carácter exotérico- y como representante de la versión valentiniana, exponer sus ideas con una impostación didáctica y con palabras que son próximas de la tendencia sacramental de la gran Iglesia, un rasgo que otros escritos de carácter reservado, desarrollan con más extensión y bizarría para el lector profano³.

I. EL BAUTISMO EN LOS TEXTOS BARBELOGNÓSTICOS O SETIANOS

En el conjunto de los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi de género barbelognóstico-setiano se distinguen con cierta precisión los que ofrecen aspectos rituales en relación con la doctrina que imparten. Siguiendo un orden cronológico relativo se puede comenzar por el arcaico himno final referido a la Providencia (*Prónoia*) que cierra la versión larga del *Apócrifo de Juan* y que con otras variantes se encuentra en el Prólogo del *Evangelio de Juan*, esparcido a lo largo del *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII)⁴ y fragmentado en la *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII,2)⁵. Dice la Providencia anterior al Intelecto:

«Y lo he levantado y lo he sellado, en el agua de luz con cinco sellos para que desde ahora la muerte carezca de dominio sobre él».

En el acto particular, paradigmático y revelador del bautismo del Salvador, que ha recibido y que ha seguido practicando⁶, y que ilustra con su descenso y ascensión a la plenitud, la liberación del cosmos material y la perfección lograda por el cumplimiento de la Voluntad del Padre, se encierra la totalidad de la experiencia iniciática del gnóstico, que comienza el camino de liberación del caos mundanal y la recuperación de la mismidad. Se reconoce la presente como una experiencia sagrada que no es comprendida ni participada por el cristiano común, puesto que es la versión iniciática de la teología sacramental. Se trata, polémicamente, del “bautismo verdadero” frente al “bautismo de muerte” de los eclesiásticos e incluso de algunos valentinianos que se aproximan riesgosamente a esta interpretación, como lo expresan varios textos de Nag Hammadi⁷.

El *Pensamiento trimorfo*, que se ofrece como una paráfrasis al “Himno a la Prónoia” al que nos acabamos de referir, el *Evangelio de los egipcios*, los apocalipsis de *Zostriano*, de *Alógenes*, las *Tres estelas de Set y Marsanes* son muestras confirmatorias de lo que se quiere mostrar

-El *Pensamiento trimorfo* como su mismo título lo señala en 50, 22-24, es un *hierós lógos*, una enseñanza sagrada autorizada y transmitida regularmente bajo la forma de un discurso de revelación. La exposición se centra en su totalidad sobre la Prónoia, Madre, Preconocimiento o Pensamiento aperceptivo paterno equivalente a la Barbeló de los escritos barbelognósticos. Y puesto que el conocimiento del Padre - encerrado germinalmente en el deseo o voluntad de conocer del Primer Pensamiento-, no puede concretarse más que como Intelecto o conciencia total, la *Proténnoia* se presenta como triforme. Como una entidad unitaria que tendiendo hacia el Padre incognoscible envuelve tres potencias: lo que se desea conocer, el deseo de conocer y el conocimiento de lo que se desea: la tríada de la *tridýnamis* del Preconocimiento que se encuentra en otros escritos del mismo género setiano y barbelognóstico como el *Apócrifo de Juan*, *Zostriano*, *Tres estelas de Set*, *Marsanes*, *Anónimo de Bruce*, etcétera. Este documento alude al fenómeno como “voz en silencio” del Primer Pensamiento. Es además esta tríada, la que llegada a ser en acto o determinada subyace como tres constantes o detenciones (*moné*) en el Hijo o Intelecto como “voz pronunciada”. Enseña de este modo el discurso tres aspectos de la divinidad y tres modalidades de su posible manifestación: Padre-Madre-Hijo, en concentración y reposo, o bien en su despliegue subordinado al reposo: Pensamiento indistinto o lenguaje no dicho, Intelecto autoengendrado o lenguaje proferido y Discurso-Palabra o relato lingüístico racional.

Basado en este fundamento el escrito se organiza en tres partes y cada una de ellas acentúa la naturaleza de *Proténnoia*, que eterna y aperceptivamente acompaña al Incognoscible y es principio y fin de la manifestación divina.

El conjunto del *Pensamiento trimorfo* cubre, por lo tanto, los tres descensos o manifestaciones del Primer Pensamiento en relación con el origen del Intelecto, su opacamiento y restauración luminosa, la historia de su eclipse parcial por el ocultamiento de la gnosis y la recuperación definitiva del conocimiento por la actividad liberadora de la Palabra en el mundo. De este modo, las tres divisiones del documento se explican por sus subtítulos: I. “El discurso del Primer Pensamiento”, II. “Sobre el destino”, III. “El discurso de la aparición”.

Pero la doctrina indicada contenida en el vehículo de un *hierós lógos* es asimismo interior a una comunidad que en tanto que instrumento de la obra salvífica es asociación iniciática capaz de llevar a maduración la instrucción doctrinal que trasmite.

Efectivamente, en su seno el adepto gnóstico actualiza en sí lo que el Cristo ha cumplido prototípicamente tanto al dominar con el descenso a las potencias cósmicas ineficaces al asumir su semejanza, como su exaltación gloriosa manifestada en el ascenso y la revelación gradual de la totalidad en el Padre. La celebración del rito reitera así eficazmente en cada gnóstico el modelo del descenso y ascenso, por el despojo de las vestiduras que revelan la naturaleza ilusoria de lo psíquico y carnal, y la gradual adquisición del estado de plenitud logrado por el cumplimiento de los “Cinco Sellos” o etapas de la iniciación ascendente. Se trata de la versión gnóstica simplificada de los misterios menores y mayores helenísticos, ratificando el contenido de lo que en ámbito bautismal protocatólico san Pablo registra paralelamente: «Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una nueva vida» (Rm 6, 4).

El rito iniciático en cinco etapas, que el documento describe en dos oportunidades, ratifica estos atisbos doctrinales:

«Y os invito en la Luz, eminente perfecta. Respecto de ésta, pues, cuando entréis, seréis glorificados por los que dan gloria y los que entronizan os entronizarán. Recibiréis túnicas de los que dan la túnica y os bautizarán (*baptízein*) los que bautizan y estaréis en gloria con las glorias del modo como estabais primeramente cuando erais imagen»⁸.

«Lo he revestido de una luz brillante, es decir, el conocimiento del pensamiento de la paternidad. Y lo he entregado a los que dan la túnica –Yammón, Elaso, Amenai- y ellos lo cu[brie]ron con una túnica (*stolè*) de las túnicas de la luz; lo he entregado a los que bautizan, lo han bautizado –Miqueo, Mijar, Mn [e]s[i]no-, pero lo han sumergido en la fuente del a[gu]la de vida. Y lo he entregado a los que entronizan –Bariel, Nután, Sabenai-, ellos lo han entronizado con el trono de gloria. Y lo he entregado a los que glorifican –Arión, Elión, Fariel- ellos lo han glorificado con la gloria de la Paternidad. Y los que toman posesión han tomado posesión de él –Camalie[l], [...]anén, Samblo- los servidores de las grandes [l]uminarias (*phostér*) santas, lo recibieron en el lugar luminoso de la Paternidad. Y re[ci]bió los cinco

sellos (*sphragís*) de la [lu]z de la Madre, la Proténnoia, y se le per[miti]ó compartir [el mister]io del con[ocim]iento y [se tornó lu]z en la l[u]z»⁹.

La experiencia de gnosis se vive como un ascenso gradual en el Pleroma. Cumpliendo la praxis litúrgica el pneumático se desata de la ilusión somática y psíquica y gradualmente recupera la luz esplendente del Intelecto o “conocimiento del Pensamiento de la paternidad”. El logro de la gnosis completa se obtiene con el cumplimiento de los cinco sellos¹⁰ que marcan y convocan a los “cinco sellos del Intelecto”, tanto auxiliadores como iluminadores que permiten al pneuma recuperar su función eterna. Lo disperso se reúne bajo el sello pleromático y el caos se disipa¹¹.

La descripción ritual esbozada ratifica que la iniciación mística progresiva es la que hace posible la gnosis completa, la que aporta la realización espiritual como experiencia de conocimiento. De este modo la iniciación se muestra como un proceso de ascensión del individuo en comunidad que es al mismo tiempo disolución del cosmos y consolidación pleromática, abarcando la investidura del vestido luminoso, la purificación y reanimación por inmersión en el agua viviente, la entronización celestial, la coronación gloriosa y la integración, finalmente, en el reino de la luz que no declina. El cumplimiento de cada una de las etapas rituales convoca la presencia de cada una de las ternas de “auxiliadores” pertenecientes a las cuatro grandes “luminarias” del Pleroma y gracias a esto se cumple la progresiva realización del paradigma pleromático: revestimiento de luz, participación en el agua de vida que fluye de la fuente de vida, logro del trono celestial, participación de la morada de quienes glorifican y, por último, identificación con la luz pleromática. Como señalan los *Extractos de Teodoto* 78, 2: «No sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis»¹².

-El *Evangelio de los egipcios* (NHC III, 2; IV, 2) cuyo legítimo título es *El libro sagrado del gran Espíritu invisible*, se compone en su conjunto de cuatro partes: I. La presentación del Espíritu invisible, su expansión transcendente y el contenido de su esfera (40, 12-55, 16 [= IV, 50, 1-67, 1]). II. Origen, continuidad y liberación de la generación de Set (55, 16-66, 8 [=IV, 67, 2-78, 10]). III. Sección himnica (66, 8-67, 28 [=IV, 78, 10-80, 15]). IV. Conclusión, sobre el origen y custodia del libro.

Interesa para el propósito de este trabajo detenernos en el contenido de la sección tercera que ratifica la parte correspondiente a la doctrina esotérica por dos himnos rituales salmodiados por quienes no experimentarán la muerte. Expresan los celebrantes:

«IH IEYS EO OY OYA. Verdaderamente con verdad, Yeseo Mazareo Yesedekeo joh, agua viviente!, joh, Infante del Infante!, joh, nombre glorioso, verdaderamente con verdad eón que (es) el que es, IIII HHHH EEEE OOOO YYYY ωωωω AAAA verdaderamente con verdad, HI AAAA ωωωω el que es, que ve a los eones verdaderamente en verdad, AEE HHH III YYYYYY ωωωωωωωω, el que es eterno eternamente verdaderamente con verdad IHA Aiω en el corazón, que es! ¡y aei ei eis ei ho ei, ei hos ei!

Este gran nombre tuyo me preside, Perfecto Autoengendrado que no estás fuera de mí, yo te veo, ¡oh, tú que eres invisible para cualquiera! ¿Quién, en efecto podrá abarcarte en otra lengua?. Ahora **67** que te he conocido, me he mezclado con lo inmutable. Me he armado con una armadura de luz, me he transformado en luz, ya que la Madre estaba en este lugar a causa de la belleza espléndida de gracia. Por esto he alargado mis manos mientras estaban inclinados. Recibí forma en el círculo de los ricos de la luz que están en mi seno que da forma a los muchos engendrados en la que ningún agravio recibe. Afirmaré tu gloria verdaderamente, porque te he captado SOY IES IDE AEIE OIS O, ¡Eón, eón, Dios del Silencio!, te honro totalmente. Eres mi lugar de reposo, hijo ES ES O E, el carente de forma que es en los carentes de forma, el que es, que suscitás al Hombre en el que me purificarás en tu vida, según tu nombre imperecedero. Por esto el incienso de vida está en mí. Lo mezclé en agua según el modelo de todos los arcontes para poder vivir contigo en la paz de los santos, tú, el que eres por siempre, verdaderamente con verdad»¹³.

El primer himno, más corto, ratifica el cumplimiento de la instrucción por cinco sumersiones, imagen analógica de una quintuple escala de ascenso espiritual, a las que acompaña el recitado críptico para los profanos del mistagogo y que es respondido por la asamblea repetidamente: “verdaderamente con verdad”. La segunda himnodia, a su vez, alcanzada la “barbelognosis” y el reposo, la de los “gnósticos perfectos”, se acompaña de gestos que ratifican la experiencia del estado logrado. El guía alza las manos juntas y el resto queda inclinado en círculo. El aroma del espíritu se levanta desde el mundo disuelto (*týpos*) y logra la liberación inefable o *antýtipos*. La comunidad toda lo confirma aclamando: “verdaderamente con verdad”»¹⁴.

La naturaleza de apocalipsis de los dos escritos que se van a tratar a continuación proporcionan la justificación de los rituales de bautismo gnósticos de ascenso con una rica descripción de las notas de sus diversos momentos, aunque aparentemente no parecen hacer referencia a los actos en sí mismos, sin embargo, no es así, sino que se refieren al contenido soteriológico y significativo que encierran a través de una experiencia visionaria que transforma al alma en su elevación.

-El *Zostriano* (NHC VIII,1) uno de los apocalipsis que han circulado en la escuela de Plotino, entre las dos instancias de la preparación al ascenso revelador – una vez despertada la potencia luminosa interior y bajo la conducción del Ángel del conocimiento que actúa como mistagogo- y la alocución del mismo personaje a la transmisión del mensaje de acuerdo a la potencia y factores de regeneración mostrados en la visión¹⁵, distingue cinco estadios bautismales: 1º Al superar llevado Zostriano por el Ángel el eón décimo tercero, por encima del cosmos hebdomádico o de las esferas planetarias, se llega a la ogdóada en donde el rito bautismal consolida la separación definitiva del mundo y sus arcontes y prepara para el acceso a los cuatro grandes eones luminosos del Pleroma cada uno de ellos cuatripartito:

«Fui bautizado en aquel lugar, y recibí la imagen de las glorias que había en aquel lugar. Me convertí en una de ellas; abandoné la tierra aérea (*kah naer*) y abandoné las contrafiguras (*antítipos*) de los eones, habiéndome sumergido allí siete veces en agua viva, una vez por cada uno de los eones...Y fui bautizado en el [nombre del] divino Autoengendrado [por medio de] aquellos poderes que están [sobre] el agua viviente, Micar y Miqueo»¹⁶.

2º Ahora bien, lo que en síntesis cósmico-salvífica manifiesta el Ángel del conocimiento a Zostriano, seguidamente se proporciona analizado en las cuatro revelaciones también ascendentes de Autronio, Efesec, Youel y Salamex.

El discurso de Autronio en su función de demiurgo, se circunscribe al dominio de la hebdómada y a la posibilidad de su superación inmediata por el logro de la Ogdóada, lo que ha sido acompañado por un corto relato sobre la aventura de Sabiduría y las consecuencias de su caída¹⁷. Pero la de la enseñanza de Efesec, Infante del Infante perfecto, se refiere al sector inferior del Pleroma, porque alcanzada esta altura la explicación discurre por el plano del Autoengendrado, expresión tercera de la tríada pleromática manifestada proveniente de la triplemente potente Barbeló–Oculto (*Kaliptós*), Primer Manifestado (*Protophanés*), Autoengendrado (*Autogenés*), o bien, existencia, conocimiento/beatitud, vida, y de este modo el revelador expone a Zostriano tanto lo que enlaza a lo más eminente, como el contenido de la zona que confina la Ogdóada con el Pleroma y la superación de la hebdómada por la Ogdóada¹⁸. Lo que mejor ilustra el tema que desarrollamos son las doxologías que acompañan a las revelaciones y que están consagradas a cada una de las secciones de los tripotentes. En el caso del revelador Efesec, se celebra:

«Bendecimos nombre por nombre. [El que] se ve a sí mismo, el maestro [de la gloria], el Infante triple [...], triple macho, [...] grandeza, en tanto que decimos “Eres uno, eres [uno], eres uno, Infante de [l Infante [...]] Yato[mene [...]], eres uno, [eres uno, eres uno], Semelel [...], Telmakhaë[l...], Omothem [...] [macho] [...] [el] generado[r el] señor de la [gloria y] el amable, el que acompaña al conjunto de los totalmente perfectos: Acrón [...] triple macho, αα[ααα], ωωωωω, dos, tres (y) [uno], eres espíritu de espíritu, , eres luz [de] luz, eres [silencio] de silencio, [eres] pensamiento [de pen]samiento, hijo per[fecto de] Dios, siete [...]. Permítenos decirte [...]. Todos juntos te [bendecimos] [...] Pronés el [triple] macho et la [to]da glo[riosa], Youël. Y [cuando] recibí el bautismo por quinta [vez], en el nombre del Au[to]engendrado, por medio [de las] mismas potencias, fui un dios (*shope ennounoute*)», y prosiguen las aclamaciones de alabanza¹⁹.

Youël, la esposa ... aportará las coronas que hacen poderosos a sus portadores y los sellos de luz, cuando da el bautismo se es verdaderamente existente, entonces atravesando el dominio pleromático del Primer Manifestado es posible ver al Infante invisible por medio de una luz invisible, y llegando hasta el Oculto, la doxología de Youël eleva la bendición al Protofanés:

«Ellos²⁰ a él por medio de [...] Armedón [...] Foh Zoh Zhoh Zh[oh] Zwsi / Zwsi Zao Zhoo Zhsen Zhsen! ¡Son vivientes, los individuos y los cuatro que consisten en ocho veces! ¡Hooooηηω! ¡Eres tú el que estás firme ante ellos! ¡Eres tú quien estás en todos ellos! Y ellos están en el seno del perfecto Protofanés, Armedôn (el) macho: es el acto de todos [los que] están reunidos»²¹.

Salamex junto con Sement en otras dos oportunidades asimismo invocados (62,18 y 63,18) para las revelaciones más profundas, revelan la naturaleza inmanifestable del Espíritu invisible de la que procede la tripotente Barbeló y la tríada pleromática, bajo la forma del Uno Solo inefable, en aquel famoso y extenso fragmento que asimismo ha sido recogido por Mario Victorino²² y que ofrece ciertos paralelos con el *Alógenes*²³. A continuación siguen las doxologías:

«¡Qué grande eres Afr[edón]! ¡Qué perfecto, Nef[...]», proclamando de su existencia: “¡Qué grande eres, Deifa[né]” –ella es su actividad, [vida] y divinidad– “¡Qué grande eres Armedó[n]!”, “Epif[ané] es el totalmente glorioso! Su [be]latitu[d] et la perfe[cc]ión [de] la unicidad [que es] totalmente [la de uno [solo] en un[a] (...) bendecir: “Erbe [rithé, Erigenaor], Or[rmeni]e, Ar[amen] Alfl[egué], Eleli[ouflé] Lalamé, Noethé, porque tu nombre es grande y poderoso! El que [te conoce], lo conoce todo ¡Eres uno! Eres uno, Estrella [...], Afredón! Eres el [eón] de los eones del gran perfecto, el Oculto [primordial] del [ter]cer acto [...]»²⁴.

El *Alógenes* (NHC XI, 3) es otro de los apocalipsis perteneciente al lote de libros gnósticos que Plotino ha conocido y manejado. Mucho más breve que el *Zostriano* su contenido se circunscribe al tratamiento de las realidades trascendentes. Ignora, por consiguiente, el relato de la caída del espíritu. Actúa de instructor la cabeza de las glorias, Youel, y recibe el mensaje Alógenes, quien lo escribe y coloca sobre una montaña, transmitiéndoselo a su hijo Mesos, para que también lo proclame.

En este escrito a diferencia del *Zostriano*, los pormenores tocantes al Dios desconocido son convenientemente ampliados, así como los referentes al modo de entrar en contacto con Él, que siendo “desconocido”, debe ser “desconociéndole”, vale decir, superando la actividad inteligible e intelectual que pertenece siempre, como en Plotino, al nivel de lo imaginario o del reflejo. Pero distinguiéndose de la tradición neoplatónica de Plotino, no se llega a sobrepujar el plano cognoscitivo por concentración contemplativa, sino dejando serenamente que lo divino que se manifiesta mediante una revelación, se haga presente como “revelación prístina”, una caracterización especial que implica un modo de experiencia que no es de naturaleza cogitativa. Esta línea de pensamiento la encontramos asimismo en los *Oráculos Caldeos*, el hermetismo y en Jámblico, que en *Sobre los misterios egipcios* une las tres corrientes: gnóstica, caldaica y hermética²⁵.

Dice, en consecuencia, el escrito gnóstico:

«Oh, Alógenes, mira silenciosamente la forma en que existe la felicidad en silencio, en la que te conoces tú mismo cómo eres, y buscándote asciende hacia la Vitalidad que verás en movimiento. Y si no te es posible estar firme, no temas; pero si quieres mantenerte firme, asciende a la Existencia (*hyparxis/petshoop*) y la encontrarás firme y en reposo a semejanza del que verdaderamente está en reposo. Y comprende todas estas cosas en silencio y sin actividad. Y cuando recibas una

revelación sobre él por medio de una primera revelación del Incognoscible (del que si lo conoces debe ser desconociéndole) y si te atemorizas allí, retírate hacia atrás a causa de las energías activas. Igualmente cuando llegues a ser perfecto en aquel lugar, guarda silencio. Y conforme al modelo que hay en ti, toma conocimiento también de esta forma que es así lo que existe en todos éstos de acuerdo con este modelo. Y no te disperses demasiado, para que puedas estar firme. Tampoco desees la actividad, no sea que caigas lejos del estado de inactividad que hay en ti que pertenece al Incognoscible. No le conozcas, porque es imposible; pero si por medio de un pensamiento iluminado le puedes conocer, desconócelo. Ahora bien, escuchaba estas cosas como me las decían. Había una paz silenciosa dentro de mí y oí a la bendición por la que me conozco como soy. Y ascendí hasta la Vitalidad, buscándola, y entré uniéndome a ella y me mantuve firme, no con resistencia, sino pacíficamente. Y vi un movimiento eterno, inteligible e indiviso, al que pertenecen todos los poderes, sin forma, no limitada por ningún límite.

Y cuando quise estar firme con firmeza, ascendí hasta la Existencia, a la que encontré firme y en reposo como imagen y semejanza de aquello con lo que soy vestido por medio de una revelación del Indivisible que también está en reposo. Y quedé repleto de una revelación prístina del Incognoscible. Aun cuando era ignorante de él, le conocí y recibí poder de él. Después que hubé recibido una fuerza eterna, conocí lo que existe en mí y a la Potencia triple junto con la revelación de lo que en ella es ilimitable. Y por medio de una revelación primordial del Primero que es desconocido para todos, vi al Dios que es más que perfecto y a la Potencia triple que existe en todos ellos. Buscaba al Dios inefable e incognoscible (al que es de tal índole que si alguien pudiera conocerle enteramente, lo desconocería), el que subsiste en paz y silencio y es incognoscible (sabiéndosele de por la acción) mediadora de la Potencia Triple»²⁶.

Además de lo ilustrado y dentro de la misma lógica, siguiendo la huella del *Apócrifo de Juan*²⁷, está por encima de todo, lo que de él proviene, y no es ningún ser ni atributo. Pero con reflexiones próximas a Plotino, se muestra igualmente sobre la tríada:

«Cuando estaba fortalecido por estas cosas, los poderes de las Luminarias me dijeron: “Deja de obstruir la inactividad que existe en ti buscando temas incomprensibles; mejor escucha hablar sobre Ello (= lo Incognoscible) en tanto que sea posible, por medio de una revelación prístina y una revelación”.

- Pero ¿Es (posible decir que) existe de modo apropiado al modo como existe o que existirá?, ¿está en acto?, ¿conoce?, o bien, ¿vive? –Puesto que carece de Intellecto, de Vida, de Existencia, de [...] lo que es sin existencia incomprensiblemente ¿Y existe como algo en relación con aquellos existentes que le pertenecen? (Puesto que) nada pierde en cuanto a algo aquilata, o lo purifica o (lo) recibe o da. Tampoco lo limita su o al dar o recibir de algo otro. Ni tiene deseo alguno de sí ni de ningún otro. Tampoco da nada de sí, pues se limitaría de otra forma. Por estas razones no necesita ni Intellecto ni Vida ni nada otro, puesto que es más excelente que todos ellos en su vacío e incomprensibilidad: es decir, la existencia que no es. Puesto que posee silencio y reposo de modo que no sea limitado por los que no son limitados. Tampoco es divinidad, ni beatitud, ni perfección, sino que es algo incomprensible. No es lo que posee, sino algo superior a la beatitud, la divinidad y la perfección. Tampoco es perfecto, sino algo otro más excelente. No es corpóreo, ni incorpóreo. No es sin límite, ni es limitado por otro, sino que es algo más excelente. No es corpóreo, ni es incorpóreo. No es grande, ni es pequeño. No es un número, ni es una criatura. No es algo que exista del modo como esto se puede conocer, sino algo otro que es

más excelente, del modo como no es posible para nadie conocerlo, aunque es una revelación prístina y conocimiento de sí mismo, puesto que es el único que se conoce. Porque no está entre los entes que existen, sino que es algo otro más excelente; tampoco existe entre los que son excelentes, sino que (existe) como lo que de Él y no como lo que le pertenece a Él. Tampoco participa de la eternidad ni del tiempo. No recibe nada de nadie. Ni puede ser limitado, ni limita nada ni es ilimitable. Pero es autocomprendido, puesto que de esta manera es algo incognoscible; porque reside en su incognoscibilidad, que es superior a la de los que son buenos, ya que posee beatitud, perfección y silencio [...] no esta beatitud ni la perfección junto con reposo, sino que es algo que existe en sí mismo (algo que nadie es capaz de conocer) y estando en reposo. [...] pero cosas que le pertenecen y son incognoscibles para todos ellos. Porque por belleza supera a todos los que son [agradables]. Porque es de tal tipo que es incognoscible para todos ellos bajo todo punto de vista. Y está a través de todos ellos y está en ellos. -¿No es acaso sólo este conocimiento incognoscible lo que expresa qué es? ¿Y es incomprensiblemente como ve que está unido, o cómo es incognoscible? ¿Existe acaso quien lo vea como existe en todo respecto? ¿Podría quizás alguno decir sobre Él que existe como algo semejante al conocimiento? (tal individuo) le faltaría el respeto y sería juzgado por la falta de no conocer a dios. No es desde Aquello que él será juzgado, puesto que Aquello no muestra interés por nada ni tiene ningún deseo, sino que (tal individuo) se juzga por sí mismo solo, porque no ha encontrado el origen que existe verdaderamente. Este individuo estaba ciego quedando fuera del ojo que está en reposo de la revelación., el ojo que posee existencia en acto, que deriva desde la Potencia Triple del Pensamiento primero del Espíritu Invisible... Es de [...] que éste existe así [...] belleza y emisión de reposo, silencio e inactividad y grandeza irastreable una vez que apareció. No está necesitado de tiempo ni [procede] de una eternidad, sino que procede de sí mismo sólo, porque es irastreable irastreablemente. Para que permanezca en reposo ni siquiera es en acto respecto de sí mismo. Tampoco es una existencia de modo que no sufra necesidad. Es corpóreo en tanto que existe en un lugar, pero, incorpóreo en tanto que se ajusta a él, ya que tiene una existencia que no es. Por Él es todo lo que existe respecto de sí mismo sin deseo alguno. Pero es una excelsa cima de grandeza y es más exaltado que su propio reposo de modo que [...] El Espíritu Invisible les dio todo esto, aunque no mostraran interés alguno en cuanto a ello. Tampoco si alguno recibe de Él, recibe poder. Ni si alguno actúa sobre Él, (se mueve) de acuerdo con la unidad que está en reposo. Porque es incomprensible, siendo un lugar de ilimitación sin hábito. Puesto que es ilimitado, carente de potencia e inexistente, tampoco da ser, sino que los acepta a todos, asumiendo su establecimiento. De Él que siempre está firme apareció la Vida Eterna, es decir, (del) Espíritu Invisible y Potencia Triple, el Uno (*pioua*) que está en todos los que existen y que los abraza a todos ellos, porque los supera a todos»²⁸.

Desde él, debe subrayarse, ha brotado la Vida Eterna, el Espíritu Invisible y Triple-Potenciado, o sea, Barbeló, “sustancia insustancial”, Primer Pensamiento y “actividad inactiva” o “movimiento inmóvil”²⁹, que ha generado, como su fuente, la ya conocida tríada del Oculto (=Existencia), Primera Manifestación (=Conocimiento) y al divino Autoengendrado (=Vida)³⁰:

«Él es Vitalidad e Inteligibilidad y Lo que es. Por esto (=Lo que es) permanentemente posee su Vitalidad e Inteligibilidad, y Vitalidad posee Sustancialidad e Inteligibilidad. Inteligibilidad posee Vida y Lo que es. Y los tres forman unidad, aunque cada uno como individuo es tres»³¹.

-*Las tres estelas de Set* (VII, 5) es el último escrito del código VII y teniendo en cuenta que las copias 1 y 2 de este código son la *Paráfrasis de Sem* y el *Segundo tratado del gran Set*, nuestro escrito viene a cumplir la función de una “acción de gracias” que cierra el código.

Las *Tres estelas de Set*, o sea, todo el documento, están redactadas en forma de himnos de bendición, y el contenido de estos himnos es sólidamente doctrinal. En cada una de las tres himnodias, correspondiendo cada una a una tableta, se desarrollan tres aspectos de la enseñanza sobre el nivel trascendente de la realidad. El primer himno está dedicado a Adamas, el Hombre inmortal, aunque pasible de caída. La tableta segunda canta a Barbeló, la *Prónoia* o Preconocimiento divino, en su doble poder generador y regenerador del Hijo o Intelecto. La tercera estela, por su parte, se refiere de nuevo a Barbeló, pero ahora exaltándola en su faceta final, en el momento en que habiendo reintegrado al Todo en su interior, se conserva en la unidad del reposo. Barbeló como seno paterno comprende tanto la dualidad de naturaleza, como la estabilidad de la tríada, manteniéndose inseparable del Padre/Uno inmanifiesto. La enseñanza aquí transmitida proviene de Set, quien la ha recibido de Adán, la que inscripta en las tabletas en forma de bendiciones han sido reencontradas por Noé en el Ararat y retransmitidas por Dositeo quien las ha conocido en un medio iniciático y ritual de la mayor santidad, la “cueva de los tesoros”³². De este modo concluye la tercera estela con vehemencia:

«Tú les has mandado a to[do]s que [se salve]n por tu pala[bra] (...) ¡[El O]culto! ¡El Bie[na]venturado Senaón generado desde sí mis[mo]! ¡Asi]neu! ¡Mefneu! ¡Optaón! ¡Elemaón, el gran poder! ¡Emuniar! ¡Nibareu! ¡Kandeforé! ¡Afredón! ¡Deifaneu!, ¡Tú eres para mí Afredón! ¡El generador de poder! ¡Talaneto! ¡Antiteo! Eres tú el que eres en ti mismo. Tú que eres anterior a ti mismo. Y no hay después de ti nada que obre ¿Cómo te bendeciremos? No tenemos poder. Pero te damos gracias como humildes ante ti. Porque nos has mandado, en tanto que somos elegidos para darte gloria, según como nos sea posible. Te bendecimos, porque hemos sido salvados para siempre, dándote gloria. Por esto dámote gloria para ser salvados por una salvación eterna. Te hemos bendecido, porque nos es posible. Hemos sido salvados, porque siem[pr]e lo has querido (...) el que los recordará y dará gloria siempre, llegando a ser perfecto entre los perfectos y los impasibles, lejos de todo asunto, ya que bendicen todos ellos individualmente y en conjunto. Y después de esto permanecerán en silencio. Y de acuerdo con el modo que les ha sido fijado van ascendiendo. O, después del silencio, van descendiendo de la tercera, bendicen a la segunda, después, a la primera. El camino para ascender es el camino para descender. Sabed, por lo tanto, los vivientes, que habéis alcanzado el fin y que habéis aprendido vosotros mismos lo que es ilimitado. Admiraos de la verdad que hay en ellos y en esta revelación»³³.

Dositeo describe el modo ritual como la comunidad entona los himnos y celebra la liturgia: se asciende gradualmente en la iniciación desde Adamas a Barbeló, profundizando en su seno, hasta lograr estabilidad en el Padre.

Experimentado el silencio en el Inefable se baja desde la culminación de la gnosis “barbelognóstica” a sus virtualidades de generación y salvación, hasta llegar a Adamas, para reanudar el círculo, porque el verdadero orden, «el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo»³⁴.

-El *Marsanes* (NHC X, 1) es una revelación similar a la del *Zostriano* y el *Alógenes*. Durante el transcurso del viaje de ascenso del alma Marsanes progresivamente profundiza la experiencia de gnosis y así relata el conocimiento visionario o mapa de la interioridad que su ascenso le proporciona. De este modo facilita en el comienzo la composición estructurada de la realidad trascendente (1-10), pero asimismo se detiene en describir el método, vinculado al rito bautismal, que posibilita el logro y repetición de la experiencia en el contexto iniciático apropiado (25-42). La realidad se compone de trece niveles, cada uno correspondiente a un sello (*sphragís*), tanto marca ontológica como ritual y que se mencionan de abajo hacia arriba comprendiendo la hebdómada, el orden inteligible y el orden de Barbeló o preinteligible, la realidad tripotente punto de partida del nacimiento y de llegada de la regeneración. La instrucción reservada, por su parte, facilita las fórmulas que combinan pitagóricamente números, letras, figuras y sonidos, que tienen la capacidad de ser eficazmente operativas, ya que encierran el conocimiento de las proporciones propias de los intervalos que enlazan a los seres entre sí según características y posiciones a través de la progresión cósmica ininterrumpida. El descenso y ascenso del alma y el espíritu se llevan a cabo de acuerdo con este orden, y de este modo el ejercicio apropiado de las técnicas que acompañan al conocimiento contemplativo son apoyos efectivos para la liberación. Hay en la redacción del *Marsanes* un claro esfuerzo por recuperar fuentes de inspiración provenientes del pitagorismo antiguo, que ha sido la raíz de las enseñanzas cosmológicas y rituales de la tradición mantenida por la filosofía platónico-pitagorizante y que estos concedores del seno divino o Barbeló, dicen convenientemente al pronunciar el Nombre.

«Pero en cuanto al décimo tercer sello lo he establecido junto con [el] ápice del conocimiento y la certeza del [re]poso (...) Gober[naos] a vosotros mismos, recibid [la] semilla inmortal, dad frutos, y no os atéis a vuestras posesiones. [Pe]ro sabed que las oxítonas existen entre las vocales y que los diptongos están próximos a ellas. Las bre[ves], [em]pero, son inferiores...ellas se combinan, sin embargo, con las intermedias que son menos. De acuerdo con la semejanza forman la denominación de los [dio]ses y los ángeles [n]o porque estén mezcladas entre sí de acuerdo con toda forma, si[no] sólo (porque) tienen una función buena (...) por lo tanto otra palabra existe, sin embargo, ella [apro]xima a lo carente de esencia (...) A causa de esto ciertamente adquirimos suficiencia, ya que conviene que cada uno adquiera poder para sí mismo para dar fruto y que nunca arrojemos aspersiones des[pués de] los misterios [...]»³⁵.

El grupo de escritos barbelognósticos-setianos que se han tenido en cuenta ofrecen en diverso grado y presencia y con estilo propio los elementos que son peculiares de

los testimonios pertenecientes al género de los misterios e iniciaciones místicas en relación con el relato doctrinal, a saber: respecto de recursos del vocabulario: invocaciones (*epikléseis*), himnos, himnodias, doxologías, referencias a fórmulas de pase o contraseñas, plegarias, *nomina barbara* y *voces mysticae*, con apoyo en su sonoridad y repetición, todo esto constituye un conjunto de factores que unifican estrechamente significado y significante. En este sentido lo que Platón sostenía en el *Crátilo* enlazando íntimamente la corrección (*orthótes*) del *ónoma* con la potencia (*dýnamis*) de la articulación que lo hace necesariamente combinación de naturaleza y convención, es claramente defendido en su pureza originaria por los *Oráculos Caldeos*: «Nunca traduzcas los nombres bárbaros», los escritos herméticos y el neoplatonismo teúrgico con Jámblico de Calcis a la cabeza. Pero hay más, el uso de abreviaturas y de guiones sobre nombres y letras como lo ofrecen los manuscritos, indican que estamos en el campo de los nombres sagrados o profanamente impronunciables. Expresiones gestuales diversas: desplazamientos pautados, posturas corporales y configuraciones de los brazos y las manos, conformaciones particulares de los miembros participantes y, sobre todo los actos repetidos de inmersión y emersión –con simbolismo y efectos psicológicos equivalentes a las oposiciones antagónicas de oscuridad-luz, silencio-estrépito de otras ceremonias de pasaje- y con referencias a diversos tipos de agua, en especial al “agua viva” y a las “fuentes de agua de viva”, por oposición a la estancada, y las combinaciones de agua y luz, que permiten diversas especies de imágenes o reflejos hasta que se alcanza el modelo transparente y, más allá, la luz pura que permite todo tipo de transparencia, de actividad transcendente y de receptividad inferior. En este caso está presente la combinación en el medio cultural helenístico de elementos de espiritualidad semítica³⁶, y griega³⁷ que el *Apócrifo de Juan* dado su carácter de compendio doctrinal de la enseñanza barbelognóstica, después de haberse referido al Padre o Espíritu Invisible como «Luz inconmensurable, sin mezcla, santa, pura e inexpressable...¡Luz sin medida!»³⁸, dice así en relación con su primera emisión, Barbeló:

«¿Qué te podré decir sobre él, el Inconcebible? Es la imagen de la Luz. En la medida en que me sea posible de conocerle, porque ¿quién le conocerá jamás?, y en la medida en que pueda decírtelo te hablaré de él. Su eón es indestructible, está en reposo, descansa en el silencio. Es el que es antes que el Todo. Es, por consiguiente, la cabeza de todos los eones, más que cualquiera que le esté próximo. Porque ninguno de nosotros conoce cómo es lo sin medida., salvo quien ha habitado en él. Es él quien nos ha dicho estas cosas (Jn 1, 18). Él se percibe en su propia luz que le rodea, es fuente de agua de vida (Apoc 22, 1), luz llena de pureza. La fuente del Espíritu fluyó desde el agua viviente de la luz y dispuso todos los eones y los mundos de cada clase. Conoció su propia imagen cuando la vio en el agua de luz pura que le rodea. Su intelección en acto se manifestó y se mantuvo firme en su presencia, en el resplandor de la Luz. Es la potencia manifestada que es anterior al Todo, la Preinteligencia perfecta del Todo, la luz que es semejanza de luz, la imagen del Invisible. Es la potencia perfecta, Barbeló, el eón perfecto de la gloria. Ella le

glorifica porque se manifestó fuera de Él y le conoce. Es la primera Inteligencia (*énnoia*), su imagen. Ha sido el primer Hombre, que es Espíritu virginal, el triple Varón, el de la triple potencia, el triple nombre, la triple generación, el eón que no envejece, el andrógino que surgió de su Preinteligencia»³⁹.

Estos escritos en algunos de sus momentos más elevados, permiten incluso recuperar el sentido más antiguo y primitivo de las prácticas de misterios en los que “el secreto de los secretos” o “el no conocimiento del conocimiento”, es decir, la experiencia simple, antes que su expresión, enseñan más que la revelación y el conocimiento y este estado de simplicidad se logra por el ritual secreto como se continuará viendo que ha sido cultivado por los gnósticos⁴⁰. En este sentido la *Pistis Sophia* y *El libro del gran discurso iniciático* prolongan, pero al mismo tiempo superan a sus parientes gnósticos dentro del género iniciático.

II. Los escritos de los códices de Askew y de Bruce

En la *Pistis Sophia* redactada entre mediados y el fin del siglo III se deben distinguir los libros I, II y III más centrados en relatar la actividad de Sabiduría caída y su arrepentimiento en forma paralela a como se conoce didácticamente por la enseñanza valentiniana -advirtiéndose al mismo tiempo como en el plano de la fe ya los *Salmos de David* y las *Odas de Salomón* anticipaban prefigurativamente la profundidad de la comprensión gnóstica-, la liberación de Sabiduría como el antecedente e inicio de la liberación de los espíritus. Los acontecimientos en relación con Pistis Sofía se aplican a los pneumáticos en cautiverio por las potencias arcónticas por la falta primordial y rescatados a partir de la conversión de Sofía. El sentido de los hechos se precisa mediante el diálogo sobre varias *palabras* transmitidas por el Señor y su significación profunda, así como por el tratamiento del significado y de la necesidad perentoria del cumplimiento de los ritos intramundanos de iniciación inseparables de los misterios de la Luz e imprescindibles para lograr la liberación. Sobre los mencionados misterios -tanto en el sentido de acto ritual como de símbolo que proyecta su verdadero núcleo oculto más allá de lo que manifiesta⁴¹- aparecen referencias en estos libros y con mayor detalle en el libro IV -que es un poco posterior y aspira a ser directamente litúrgico-, aunque siempre en un grado de enseñanza y praxis inferiores al material del *Libro del gran discurso iniciático*.

El conjunto de la obra trata desde la perspectiva gnóstica las revelaciones del Resucitado cumplidas durante once años y llevadas a su profundidad última a partir de una gran epifanía de luz de la que ha sido inundado el Salvador. Por el tiempo y la modalidad de este tipo de enseñanza, se advierte la intención de llenar la laguna histórica y doctrinal que va desde la muerte de Jesús de Nazaret a la conversión de Pablo con su pretendida visión en el camino de Damasco, inadmisibles para judeocristianos y probablemente para los gnósticos -años 31 a 42-. Respecto de nuestro tema y de la donación del conocimiento por parte del Cristo Resucitado de lo

verdaderamente real, momentos que se hacen efectivos por el cumplimiento de los misterios de la luz, se anticipan algunas ideas de interés que podrán colaborar en un mejor entendimiento de los ritos esotéricos:

1° Que las liturgias sobre el culto espermático considerados por algunos gnósticos como los “borboritas” o “sucios” como el *secretissimum secretum* merece el rechazo y la condena de los auténticos creyentes gnósticos⁴².

2° Que la quintaesencia de los ritos esotéricos o grandes misterios se encuentran contenidos en el *Libro de Ieu*, o sea, en el *Libro del gran discurso iniciático* según lo sostiene explícitamente este escrito: P. S. Libro II, 246, 20 y Libro III, 349 ss.

Efectivamente puede observarse las descripciones rituales de los misterios gnósticos que se encuentran en el Libro IV de la *Pistis Sophia*, el más tardío de los cuatro como se acaba de decir, combina elementos de los libros II y III de este escrito con material glosado del *Libro del gran discurso iniciático*.

3° Que los discípulos y seguidores que intervienen en el diálogo con Jesús durante los once años que median entre la resurrección y la ascensión definitiva del Señor, en cuyo transcurso completan el contenido del mensaje del Maestro y cuya interpretación más profunda reciben ahora después de la fotofanía de Jesús originada en el vigésimo cuarto eón y descrita al comienzo del Libro I de la *Pistis Sophia* son Juan, Andrés, Felipe, Mateo, Tomás, Pedro, Simón el Cananeo, María Magdalena, Marta, Salomé y María madre; pero que apóstoles son sólo cinco: Felipe, Bartolomé, Mateo, Juan y Santiago el Mayor, como se dice implícitamente: «Un poco de tiempo todavía, y te (=María Magdalena) haré tomar conocimiento con tus cinco hermanos y condiscípulos de todos los lugares de la altura»⁴³ y que la información esté clara precisamente en el *Libro del gran discurso iniciático*, última expresión de la interpretación esotérica: «Todos los apóstoles, Mateo y Juan, Felipe y Bartolomé y Santiago, respondieron con una sola voz, diciendo: “Oh, Señor Jesús, tú que vives...”»⁴⁴.

4° Los misterios de la Luz bajo su diversa forma y jerarquía son los que permiten el ascenso a los lugares establecidos. En efecto:

«Todo esto que te he dicho no sucederá ya, sino que tendrá lugar en la consumación del eón, es decir, con la disolución del universo. Y éste es el ascenso total del número (*arithmesis*) de las almas perfectas de las herencias de la luz. Por consiguiente antes de la consumación estas cosas que te he dicho no sucederán, pero cada uno se colocará en su lugar **197** en el que fue colocado desde el comienzo hasta que el número del conjunto total de las almas perfectas se complete. Las siete voces y los cinco árboles y los tres amenes y los salvadores mellizos y los nueve vigilantes y los doce salvadores y los del lugar de la derecha y los del lugar del Medio, cada uno quedará en el lugar en que fue establecido, hasta que ascienda el número total de las almas perfectas de las herencias de la luz. Y todos los demás arcontes que se

hayan arrepentido (*metanoein*) permanecerán asimismo en el lugar en que fueron establecidos hasta que ascienda el número total de las almas de la luz. Todos llegarán, cada uno en el momento en que reciba el misterio. Y todos los arcontes que se hayan arrepentido pasarán a través, y alcanzarán el lugar de los del Medio. Y los del Medio los bautizarán (*baptizein*) y les darán la unción espiritual (*pneumatikón*) y los sellarán con los sellos (*sphragís*) de sus misterios. E ingresarán entre los de todos los lugares del Medio. Y entrarán en el lugar de los de la derecha dentro del lugar de los nueve vigilantes y dentro del lugar de los salvadores gemelos y dentro del lugar de los tres amenes y de los doce salvadores y dentro de los cinco árboles y de las siete voces. Cada uno les otorga los sellos de sus misterios y entran en ellos **198** todos. Van al lugar de las herencias de la luz. Cada uno permanece en el lugar en tanto que ha recibido misterios de las herencias de la luz. En resumen, todas las almas humanas que recibirán los misterios de la luz precederán a todos los arcontes que se hayan arrepentido. E irán delante de todos los del lugar de los del Medio y de los del lugar de los de la derecha. Y precederán a los del lugar total del Tesoro de la Luz. En una palabra, irán delante de todos los del lugar <del Tesoro> y precederán a todos los del lugar de la primera disposición e ingresarán entre todos ellos e irán a la herencia de la luz según el lugar de su misterio»⁴⁵.

Es decir, en el conflicto cósmico entre los de la izquierda -o potencias tenebrosas descendentes- y los de la derecha -o potencias ascendentes- se benefician los que habiendo recibido los misterios pueden comprobar que la Luz se abre camino entre ambas, en el Medio, y de este modo se hace posible el ascenso.

La importancia de la recepción y ejecución de los misterios es entonces sustancial para la liberación de la naturaleza y el cosmos y la recuperación de los repartimientos de la Luz:

«Por tanto ahora en verdad os digo que cualquier hombre que reciba aquel misterio del Indecible y se perfeccione y se perfeccione en todas sus caracterizaciones y todas sus configuraciones, es un hombre que está en el mundo, pero es superior a todos los arcángeles y será muy superior a todos ellos. Es un hombre que está en el mundo, pero es superior a todos los tiranos y será exaltado sobre todos ellos (...sigue la enumeración sucesiva con señores, dioses, luminarias, limpios, potencias triples, prepadres, invisibles, grandes invisibles prepadres, los del Medio, emisiones del Tesoro de la luz, la mezcla, el lugar entero del Tesoro...). Es un hombre que está en el mundo, pero él será rey conmigo en mi reino. Es un hombre que está en el mundo, pero él será rey conmigo en mi reino. Es un hombre que está en el mundo, pero es rey en la luz. Es un hombre que está en el mundo, pero no es del mundo. Y en verdad os digo: este hombre es igual que Yo y Yo soy este hombre, y en el momento de la consumación del mundo -o sea, cuando el Todo ascienda y cuando el número de todas las almas perfectas ascienda- reinaré en el medio del último auxiliador y reinaré sobre todas las emisiones de la luz (...). Y todos los hombres que reciban misterios en el Indecible serán reyes asociados conmigo y se sentarán a mi derecha y a mi izquierda en mi reino. Y en verdad os

digo: aquellos hombres son iguales a mí y yo soy igual a ellos (...). Os digo, pues esto sabiendo que os daré el misterio del Indecible, es decir, ese misterio soy yo y yo soy ese misterio (...) y vuestros tronos estarán en mi reino unidos al mío. Acerca de esto os he dicho una vez: “En el lugar en donde estaré, allí estarán también conmigo mis doce servidores” (Jn 12, 26). Pero María Magdalena y Juan el Virgen serán superiores a todos mis discípulos (...). Y todo hombre que encuentre la palabra del Indecible, en verdad os lo digo: los hombres que conozcan aquella palabra conocerán el conocimiento de todas aquellas palabras que os he dicho, las de la profundidad y las de la altura, las de lo largo y las de lo ancho. En resumen conocerán el conocimiento de todas las palabras que os he dicho y de las que todavía no os he dicho y que os diré según el lugar y según el orden en la disposición del Todo (...). Porque cuantos reciban el misterio del Reino de la Luz, cada uno irá y heredará el lugar en la medida de los misterios que haya recibido. Pero no conocerá el misterio del conocimiento del Todo y por qué todo esto existió, salvo que conozca la palabra única del Indecible, que es el conocimiento del Todo, y de nuevo claramente: Yo soy el conocimiento del Todo. E igualmente no es posible conocer la palabra única del conocimiento, salvo que reciba antes el misterio del Indecible. Pero de todos los hombres que recibirán misterios en la luz, cada uno irá y heredará el lugar en relación con los misterios que ha recibido. Sobre esto una vez más os digo: “El que crea en un profeta recibirá recompensa de profeta, y el que crea en un justo recibirá la recompensa de un justo” (Mt 10, 41). Es decir, cada uno irá al lugar según los misterios recibidos. El que recibe uno pequeño heredará lo que es pequeño y el que recibe un misterio superior heredará lugares elevados. Y cada uno tendrá facultad sobre los rangos debajo de él. Pero no tendrá facultad para ir a los órdenes que están por encima de él. En cambio permanecerá en el lugar de la herencia de la luz de mi reino, estando en una gran luz para la que no hay medida entre los dioses y todos los invisibles y estará en una enorme alegría y en una gran felicidad»⁴⁶.

Además, con insistencia en la topografía sagrada trascendente, pero con mayor precisión:

«Y todos los que reciben de los misterios en todos los lugares de la región del Indecible serán reyes similarmente y permanecerán también después de los que reciben el misterio del Misterio Primero. Son distribuidos de acuerdo con la gloria de cada uno de ellos, de modo que los que reciben los misterios superiores permanecerán en los lugares más altos, y los que reciben los misterios inferiores permanecerán en los lugares inferiores como reyes en la luz de mi reino. Estos solos son el lote (*kléros*) del reino de la primera región del Indecible. Aquellos además que reciban todos los misterios de la segunda región, que es la región del Misterio primero, permanecerán asimismo en la luz de mi reino, distribuidos de acuerdo con la gloria de cada uno de ellos, cada uno de ellos estando en el misterio según el que ha recibido. Y los que además reciben los misterios superiores permanecerán igualmente en los lugares elevados y los que reciben los misterios inferiores permanecerán en los lugares inferiores en la luz de mi reino. Éste es el lote del segundo rey para los que reciben los misterios de la segunda región del Misterio

Primero. Igualmente los que reciben los misterios de la segunda región que es la primera región de afuera, también permanecerán detrás del segundo rey, distribuidos en la luz de mi reino, según la gloria de cada uno de ellos. Cada uno de ellos permanecerá en el lugar según los misterios que ha recibido, de modo que los que reciben los misterios elevados permanecerán en los lugares elevados y los que reciben los misterios inferiores permanecerán en los lugares inferiores. Son éstos los tres lotes del Reino de la Luz»⁴⁷.

Por todo esto como se anticipó poco antes (en punto 2º) la doctrina completa se encuentra en el *Libro del gran discurso iniciático*, aunque dentro del marco setiano y de la familia de transmisores, todo esto se vincula a la gran tradición adámica por la vía de la cadena de visionarios bíblicos:

«Los misterios de estos tres lotes de la luz son excesivamente numerosos. Los encontraréis en los dos grandes *Libros de Ieu*. No obstante os daré y os hablaré sobre los grandes misterios de cada lote. Los que son superiores a cualquier lugar son las cabezas, según el lugar y según el orden, que recibirá el género humano total en los lugares elevados, según la región de la herencia. Por tanto no necesitáis el recuerdo de los misterios inferiores, sino que los encontraréis en los dos *Libros de Ieu* que Henoc escribió cuando hablé con él del Árbol del Conocimiento y del Árbol de la Vida en el Paraíso de Adán»⁴⁸.

Más adelante la información se ampliará en el Libro III:

«Porque incluso para los justos mismos que nunca han hecho mal y que no han cometido pecados en absoluto, es necesario que encuentren los misterios que están en los *Libros de Ieu*, que he instado a Henoc a escribir en el Paraíso cuando hablé con él desde el Árbol del Conocimiento y desde el Árbol de la Vida. Y lo he compelido a colocarlos en la roca (*pétra*) de Ararad (Gén 8, 4) y he colocado al arconte Kalapataurôth, que está por encima de Gemmut, sobre cuya cabeza están los pies de Ieu y que gira en torno de todos los eones y del Destino, he colocado a este arconte para que custodie los *Libros de Ieu* a causa del Diluvio (*kataklysmós*), para que ninguno de los arcontes tenga celo de ellos y los destruya –los que os daré cuando haya terminado de hablarles de la dispensación del Todo»⁴⁹.

Pero bien entendido, los *Libros de Ieu* de los que tan respetuosamente se habla, tienen que ver con los misterios superiores que plenifican por completo enlazando al hombre de luz interior con la potencia del Salvador⁵⁰ y en este libro III se trata con preferencia de los misterios del perdón que son los primeros que se deben recibir y ejecutar y que mediante los bautismos y sus correspondientes actos, las unciones, los sellos y los vestidos de luz liberan del Destino el que gobierna por sus arcontes tanto la constitución cósmica como la antropológica, evitando los castigos, el retorno al cosmos y las incorporaciones⁵¹. Y ante estas novedades del mensaje se advierte asimismo una nueva adaptación que recoge la más antigua tradición sapiencial gnóstica. La “llave de las Escrituras” que los falsos maestros arrebataron impidiendo el acceso al Reino de los Cielos, en este escrito se ha

transformado en “llave de los misterios” que liberan del Destino y permiten el acceso al Reino de la Luz:

«En verdad, os digo: todo lo que ha sido asignado a cada uno por el Destino, bien sea bueno o malo, o si es todo pecado, en una palabra, todo lo que les ha sido asignado les llegará. Por esto he traído la llave de los misterios del Reino de los Cielos, o de otro modo ninguna carne en el mundo se salvaría. Porque sin misterios ninguno irá al Reino de la Luz, bien sean justos o pecadores. Por tanto por esto he traído de este modo las llaves de los misterios al mundo, para poder liberar a los pecadores que crean en mí, y me obedezcan para que pueda liberarlos de las ligaduras y de los sellos de los eones de los arcontes y para que los pueda ligar a los sellos, a los vestidos y a los órdenes de la luz. De este modo a quien libere en el mundo de los lazos y de los sellos de los eones del arconte, será liberado en la altura de los lazos y de los sellos de los eones de los arcontes. Y al que ate en el mundo dentro de los sellos y de los vestidos y de los puestos de la luz será atado en la Tierra de Luz dentro de los puestos de la herencia de la luz. Por tanto a causa de los pecadores me he atormentado y les he aportado los misterios, para poder liberarlos de los eones de los arcontes y atarlos dentro de las herencias de la luz. No sólo a los pecadores, sino asimismo a los justos, para poder otorgarles los misterios para que sean ganados por la luz, porque sin misterios no es posible ser adquiridos por la luz... Porque he dicho a todos los hombres que deben buscar los misterios del Reino de la Luz que los limpiarán y harán puros y los llevarán a la luz. A causa de esto, pues, Juan el Bautista profetizó sobre mí al decir: “Os he bautizado ciertamente con agua de arrepentimiento para el perdón de vuestros pecados. El que viene detrás de mí es más fuerte que yo, en su mano tiene el biello. Limpiará su hera. La paja ciertamente la quemará con fuego que no se apaga. Pero su trigo lo recogerá en el granero” (Mt 3, 11-12; Lc 3, 16-17; Q 3, 16b-17). La potencia que estaba en Juan profetizó sobre mí, sabiendo que traería los misterios al mundo y purificaría los pecados de los pecadores que tuvieran confianza en mí y me obedecieran y yo les haría ser límpida luz y los ganaría para la luz»⁵².

Y ratifica María Magdalena como colofón de este libro III:

«Mi Señor, veo que hemos conocido abiertamente y con seguridad y claramente que has traído las llaves de los misterios del Reino de la Luz que perdona los pecados a las almas y las purifica y las hace límpida luz y las recibe en la luz»⁵³.

Ahora bien, el libro IV de la PS que es relativamente breve describe en resumen un rito peculiar para el perdón de los pecados, después de haber explicado el sentido de las especies purificadoras del fuego, vino, agua y sangre que ha traído el Salvador desde lo alto junto con algunas plegarias en la que predominan las expresiones místicas⁵⁴. La descripción del rito concluye de este modo: «Éste es el modo y este es el misterio que practicaréis para los hombres que crean en vosotros con sinceridad y que os sean dóciles con palabras genuinas. Y sus pecados y sus

iniquidades serán canceladas hasta el día en el que realicéis este misterio para ellos. Pero ocultad este misterio y no lo deis a nadie, salvo a aquél que haga todo lo que os he dicho en mis prescripciones. Por tanto este es el misterio verdadero del bautismo para aquellos a los que les serán perdonados los pecados y cuyas iniquidades les serán tapadas. Éste es el bautismo de la ofrenda primera que muestra el camino hacia el interior del lugar de la verdad y del lugar de la luz»⁵⁵.

Pero el *Libro del gran discurso iniciático*, como lo anticipa la misma *Pistis Sophia*, supera ampliamente estos contenidos en profundidad y en información. Y esto por diversas razones. La primera es porque la enseñanza y la descripción de los ritos o misterios que contiene el *Libro del gran discurso iniciático* ha sido confiada por Jesús a los “íntimos de los íntimos” de modo que puedan avanzar efectivamente con él por los diversos lugares del Pleroma o “Tesoro de la Luz” que custodia Ieu, hasta poder llegar a la Luz de las luces⁵⁶. Estos discípulos, además, son “los doce” inseparables de él: «Prestad atención, os lo he dicho a vosotros, los doce que me rodeáis todos con el sello y la cifra»⁵⁷. Y ellos, con superior precisión, son los considerados los “doce discípulos y discípulas”. Puesto que con esta explicación comienza la redacción del libro II: «Jesús dijo a sus discípulos que estaban reunidos con él, los doce discípulos y las discípulas (*mathétria*): Rodeadme, mis doce discípulos y discípulas, para que os hable de los grandes misterios del Tesoro de la Luz, éstos que nadie conoce, (que) están en el Dios invisible»⁵⁸.

O sea, que estos barbelognósticos o gnósticos perfectos tardíos, en los comienzos del siglo III siguen sosteniendo como otras fuentes cristianas, canónicas y extracanónicas, no sólo la importancia espiritual de las discípulas femeninas de Jesús, sino que incluso ellas numéricamente son superiores a los discípulos. Efectivamente, los apóstoles son “cinco”, pero las discípulas son “siete”, probablemente las “siete mujeres” que afloran en otros testimonios gnósticos⁵⁹.

El título genuino de este volumen es asimismo el del *Libro del gran discurso iniciático* tanto porque así figura en el manuscrito al concluir la primera parte⁶⁰ como porque del mismo modo lo confirma el contenido. La *Pistis Sophia*, sin embargo, como hemos visto, se refiere a él con la caracterización de los dos *Libros de Ieu*, denominación que se justifica en que Ieu, el Eón revelador por excelencia y el inspector del cumplimiento de los misterios de la Luz está en la raíz de toda manifestación de la divinidad Invisible y si esta revelación se refiere a los misterios más eminentes, con mayor razón⁶¹.

Pues bien, los cultos iniciáticos referidos y cumplidos como caminos insustituibles de liberación en este documento, se ofrecen en dos planos de realización.

El rito más accesible y que se cumple en una triple dimensión es el rito del perdón de los pecados, ampliando la corta exposición de que se hace eco el Libro IV de la *Pistis Sophia* y que abarca los tres ritos bautismales del bautismo de agua, el bautismo de fuego y el bautismo del Espíritu Santo, cuya participación tiene por fin

ser una necesaria iniciación preparatoria para recibir otros misterios superiores, cuando asimismo se ha cumplido un cuarto misterio de carácter cósmico, que concentra la potencia de los tres anteriores. Dice de este modo Jesús: «"Venid todos vosotros y recibid los tres bautismos, antes de que os hable sobre el misterio de los arcontes". Ahora vinieron todos, discípulos y discípulas, y todos juntos rodearon a Jesús»⁶².

Ahora bien, en los tres bautismos (*báptisma*) se ingresa con un sello (*sphragís*) y se participa de la cifra de las "siete voces" en ambas manos, se utilizan objetos sagrados (vasijas- copas o jarras-), vestidos incontaminados de lino y diferentes tipos de plantas y flores desde sarmientos de vid a crisantemos, que van variando de especies y usos durante el transcurso de las ceremonias. Los participantes, incluso los indirectos como proveedores de bienes, han de ser éticamente puros y estar alejados del mundo en cuanto a prácticas procreativas. Jesús actúa como guía y cabeza de la celebración o mistagogo ante un altar en el que coloca la ofrenda (*thysía*) y utiliza plegarias e invocaciones dirigidas al Padre ricas en términos y nombres desconocidos y vocablos místicos que se repiten, en una especie de glosolalia. De las celebraciones participa el grupo con ostentación de diferentes gestos que asimismo se van alternando con el avance de la liturgia, movimientos, orientaciones sobre el terreno y comportamientos determinados: aprensión de plantas con la boca y las manos, coronación con diversidad de tipos de plantas. Las sustancias materiales utilizadas (vino, agua, pan, incienso, miel, mirra, goma del lentisco, azafrán, ajenjo, etcétera) son o bien accidentales, o bien, indudablemente, el elemento básico del rito, pues una vez que se cumplen con el orden de sus instancias el ámbito queda ritualmente preparado para que se produzca la prueba de su eficacia y se confirme la capacidad receptiva del aparato conformado, y solicitada una prueba por Jesús, Zorokothora –el Eón receptor por excelencia- acepta otorgar la respuesta proveniente de las siete vírgenes de la Luz como estando de acuerdo con los misterios de la Luz, los que fiscaliza Ieu, el Eón preinteligible en relación con la totalidad pleromática –el Autoengendrador (¿)-, y se dan en cada uno de los tres casos los cambios visibles: la transformación del vino contenido en la jarra de la derecha de la ofrenda en agua de vida –verificación de la concreción del bautismo de agua-⁶³; una señal de cambio en el fuego del incienso proveniente de la Virgen de la Luz –comprobación de la efectividad del rito bautismal de fuego-⁶⁴ y una señal de aceptación paterna que otorga el mismo Padre y que se cumple sobre las jarras de vino y agua colocadas a derecha e izquierda de la ofrenda de incienso. Zorokothora asimismo llamado Zorokothora Melquisedec es el mensajero y se cumple asimismo la ratificación del cumplimiento del bautismo del Espíritu Santo⁶⁵. Los discípulos así bautizados con cada uno de los bautismos pueden asimismo de la ofrenda.

Ahora bien, cada uno de los bautismos ejecutados se completa y cierra con la recepción del sello, el nombre y la justificación correspondientes. Y el triple bautismo se amplía con otra ceremonia nueva e inmediata que completa, "el misterio del perdón de los pecados", que se inicia concentrando en un sello de

ingreso los tres sellos de cierre de los anteriores misterios y cumpliendo un nuevo rito que aporta otro sello de conclusión y que exige a los arcontes cósmicos que otorguen el perdón. De este modo tanto el aspecto individual como objetivo respecto del perdón se cumple, el mundo ante el apartamiento hacia la izquierda de los arcontes permite que lo inunde la luz y que se abran los caminos hacia el Pleroma. Los discípulos al estar provistos de sus sellos-contraseñas podrán seguir el itinerario de ascenso de Jesús y cuando estén por morir transformados en pura luz podrán alcanzar el Tesoro de la Luz⁶⁶.

Los vigilantes de las puertas del Tesoro de la Luz (=Pleroma) ven el misterio del que están revestidos sus portadores y los dejan entrar así como ascender por las diversas estaciones eónicas y cada uno dará su misterio cumplidos los ritos correspondientes, sello, cifra y nombre⁶⁷. El ascenso por la dodécada intrapleromática exige un cumplimiento por estadios, grados, lugares y rangos que son la contracara del orden del descenso según es descrito por las figuras, configuraciones y criptogramas que aporta la primera parte del Libro y que una vez que se van cumpliendo permiten la realización del “Misterio total del Tesoro de la Luz y del perdón de los pecados” y sólo cuando se dé este cumplimiento aparecerá Ieu, el gran Hombre⁶⁸ y será posible el traspaso a la Gran Luz que rodea a la anterior, en donde también está Ieu y la puesta en acción del Segundo Tesoro de la Luz que abren el acceso a las triples potencias de Luz, más allá es la experiencia de lo absolutamente desconocido.

En este manuscrito del códice de Bruce una especie de leccionario gnóstico injustificadamente censurado por la crítica reciente⁶⁹ se ha conservado el núcleo íntimo del esoterismo gnóstico hacia el que ya apuntaba el *Alógenes* como se ha señalado más arriba mostrando como oportunamente insinuara C. Schmidt, ampliada su interpretación por Günther Bornkamm, que la naturaleza propia del *mysterion* en cualquiera de sus indicios es “algo sobre lo que es necesario callar”, o sea que es connaturalmente en tanto que *árreton* (inefable) –*apórrethon* (incomunicable a los más), y que por eso, se debe agregar, opone lo *apócrifon* –por esencia inmanifiesto, oculto y replegado- a lo *apokalýpticon*, de manera no común, sino extraordinariamente, abierto, revelado o manifiesto. Que la experiencia de conocimiento real es intrínsecamente alteridad cognoscitiva o desconocimiento en sí mismo y que por eso la vía completa de salvación o liberación no debe confundirse con los recursos que hacen la tentativa de mostrar lo oculto, sino con aquellos otros que ahondan esos medios mediante el camino de la acción ritual, mística y sacramental de los ritos secretos, antes que la doctrina que de ellos deriva como un medio impotente de expresión o mostración de lo en sí mismo inmanifestable. La reserva esotérica, por una parte, en éste y otros escritos⁷⁰ es esencial, pero las etapas rituales o grados de iniciación son en él peldaños insustituibles como medios para alcanzar la salvación la que es “libertad (*-leútheros*) en la que no existe defecto”⁷¹, tanto liberación del mal -del pecado, del mundo y de los arcontes-, como de su posibilidad -traspaso de la plenitud- y logro de la permanente sobreplenitud. Y no se trata de un logro individual interior o subjetivo, sino real, por esto indisociable

de la vida en comunidad. De este modo la ilusión contrapotente es reducida a la impotencia por la potencia en sí misma que imperturbable permanece en su propio estado. Las tentativas individuales de salvación dentro de esta perspectiva están condenadas al fracaso y las versiones reflexivas o contemplativas de estos caminos experimentales tanto sean metafísicas como religiosas son muestras engañosas del mismo fracaso.

Con mayor o menor amplitud y riqueza de recursos las diferentes familias gnósticas son fieles a este enfoque que coloca en la cima a la iniciación mística como la posibilidad última de salvación o liberación. Éste, lo repetimos, es el sentido definitivo y emblemático de la expresión del valentiniano Teodoto, “No sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis” y es asimismo la clave final que permite la interpretación de conjunto de un Evangelio no narrativo, sino sapiencial y gnóstico, y aparentemente atípico, como es el *Evangelio de Tomás*, por eso a la pregunta de Jesús que los evangelios narrativos responden con la profesión de fe de Simón Pedro⁷², nuestro Evangelio da su propia clave en nivel sapiencial y mística :

«Jesús dijo a sus discípulos: “Hacedme una comparación y decidme ¿A quién me asemejo? Simón Pedro le dijo: “Te asemejas a un ángel justo”. Mateo le dijo: “Te asemejas a un filósofo sabio”. Tomás le dijo: “Maestro, mi boca no será capaz en absoluto de que yo diga a quien te asemejas”. Jesús dijo: “Yo no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has embriagado de la fuente que bulle, que yo mismo he excavado. Y lo tomó, se separó y le dijo tres palabras. Tomás les dijo: “Si yo os dijera una de las palabras que me ha dicho cogeríais piedras para arrojarlas contra mí y saldría fuego de las piedras que os consumiría”»⁷³.

NOTAS

1. Cf. *Diadokhé* y ver Ireneo de Lión, *Adv. Haer.*, Hipólito, *Elenchos*, Epifanio, *Panarion*.
2. NHC II, 2, 67, 27-30. Cf. A. Piñero, J. Montserrat Torrenst, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*, Madrid 2004², 39.
- 3Cf. EvF y ver F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, 128-132.
- 4 A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammad I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 2000², 330-331.
5. NHC VIII, 2, 136, 16-28.
6. Cf. Jn. 3, 22 y 4,2. Ver É. Nodet-J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 2002², pp. 69-75.
7. Cf. TestV 55, 8-9; 69, 7-28; EvE; ParSem 36 y 37; EvF 64, 23-31; ExtT 22; cf. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, 230, n. 21 y 158-159.
8. 45, 12-20 y 48, 15-35.
9. Cf. A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Trotta, Madrid, 2000, 326-328, 343 y 345.
10. ApocJn II 31, 22-25; EvE 55, 12; 63, 3, ver más abajo.
11. Véase EvV 24, 30-25, 6.
13. 66, 8-67, 28, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, 122-123.
14. Ibídem, 123 y n. 22.
15. 1, 1-5, 13 y 129, 26-132, 10.
16. 5, 14-7, 22 y ver F. García Bazán, “La literatura gnóstica en copto y el alegato antignóstico de Plotino: Aportes del *Códice de Bruce* y del *Zostriano*”, en *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, 379-392.
17. 8, 7...12, 18.
18. 13, 1- 57, 12.
19. 51, 19-53, 19, 335-339.

²⁰. 8, 7-12, 18; 13, 1-57, 12; 51, 19-53, 19.. 126, 21-127, 10. Es decir los cuatro Eones con sus luminarias: el que contiene a Solmis, Acremón, Ambrosio y “el que eleva alabanzas [a la triple raza]” y posee a Seldao y Elaine.

²¹. 126, 21-127, 10; 470-471.

²². Cf. Adv. Arium I, 49, 8-50, 23 y ver F. García Bazán, «Sobre la Trinidad y las tríadas en san Agustín y Mario Victorino, en M.E. Sacchi (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Mons. Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Buenos Aires 1997, pp. 315-329..

²³. 64, 11-86, 12.

²⁴. 86, 12-24; 88, 9-22, 397 y 401.

²⁵. Cf. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea fragmentos y testimonios*, Madrid 1991, fr. 1 y nota 7 y más recientemente en «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», *Anuario Filosófico* 33 (2000), 111-149.

²⁶. Cf. 59, 10-61, 20. Ver también 55, 15. Cf. el notable esfuerzo que representa la versión española de J. Montserrat Torrents sobre el texto de J. D. Turner y O. S. Wintermute, en *Textos gnósticos I*, 286-295. Aquí se ha seguido la posterior edición crítica de K. L. King, *Revelation of the Unknowable God*, Santa Rosa, CA, 1995, dotada de mayor precisión.

²⁷. Ver nota 31..

²⁸. Cf. 61. 20-66, 30. Ver n. 205.

²⁹. En relación con la última expresión cf. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, Intr II, 2: III,3 y Numenio, fr.12 y 15. más adelante n. 264.

³⁰. Cf. 45, 30-47, 5.

³¹. Cf. 49, 25-35. También 51, 6-35 y las referencias al triple Varón Divino, 53, 19-55, 11 y ratificación en 58, 6-59, 5. Puede verse lo dicho sobre estos dos *Apocalipsis* en *R.B.* 43 (1981) *N. E.* 4, p. 241, n. 16 y ps. 242-244 y *R. B.* 43 (1981) *N. E.* 4, p. 241, n. 16 y ps. 242-244 y *R. B.* 46 (1984), 1-2, ps. 224-226.

³². *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 261-263.

³³. 126, 1-127, 30. Ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 274, n. 31.

³⁴. Ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 274, n. 31.

³⁵. 2, 15-20; 26, 10-25; 39, 15-25.. Ver *Textos gnósticos I*, 352-356 y F. García Bazán, *La concepción pitagórica del numero y sus proyecciones*, Buenos Aires 2005.

³⁶. 2Henoc 22; Test XII (Lev) 8, 2-10, 18-67; ODSI. 11, 6-16, 24, 1-5.

- ³⁷. Platón, Symp. 201d-212c; Phaidr 249c- 252c, por ejemplo.
- ³⁸. 22, 15-25, *La gnosis eterna I*, 263.
- ³⁹. 26, 1 ss., *La gnosis eterna I*, *ibid* 263-264..
- ⁴⁰. Ver G. Bornkamm, voz *mystérion*, G. Kittel-G. Friedrich (eds.), en ThWzNT IV, 810ss. (esp. 818-820); W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l' antiquité*, Paris 1992; J.D. Turner, «Ritual in Gnosticism», en J.D. Turner & R. Majercik (eds), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures and Texts*, Atlanta (GA), pp. 83-139., J. D. Turner.
- ⁴¹. Ver *Enseñanza Verdadera...*
- ⁴². Libro IV, 147 [381], 5-20.
- ⁴³. P. S. II, 84 [187].
- ⁴⁴. I [2] 41, 10 ss., *La gnosis eterna*, p. 285.
- ⁴⁵. II, 86, 196, 20-198, 15.
- ⁴⁶. II, 96, 230, 5-235, 15.
- ⁴⁷. II, 99, 245, 15- 246, 20.
- ⁴⁸. 99, 246, 20-247, 7.
- ⁴⁹. III, 134, 349, 13-350, 3.
- ⁵⁰. III, 132, 339.
- ⁵¹. III, 110, 111, 112, 288-291; 115; 116,300; 128, 324-325; 130, 330-331; 132.
- ⁵². III, 133, 346, 10-348, 9.
- ⁵³. III, 135, 352, 13-17.
- ⁵⁴. IV, 141.
- ⁵⁵. IV, 142 al final.
- ⁵⁶. I [44], 89, 10-15, íb. 311: «A vosotros mismos, discípulos míos, os he hecho ingresar en los lugares de los más íntimos, en relación con vuestro orden, para que avancéis conmigo en todos los lugares a los que iremos, de modo que estéis a mi servicio en todos los lugares a los que iré y os pueda llamar “discípulos”».
- ⁵⁷. I [47-47], 92, 12-15, *ibídem*, pág. 313.
- ⁵⁸. II [54], 99, 7-15, *ibídem*, p. 317.

⁵⁹. *Sabiduría de Jesús, 2Apoc de Santiago*, ver García Bazán. «Las mujeres en la vida de Jesús. Perspectiva canónica y extracanáica», en Proyecto 45 (2004), pp. 157-184.

⁶⁰. *Pgôôme mpnoó nlogos nkata-mystêrion*: I [53], 99, 1-5.

⁶¹. Cf. como paralelo el *Evangelio de los egipcios* cuyo verdadero nombre es *El libro del gran Espíritu invisible*, su verdadero autor.

⁶². II [59], 105, 20-24, *La gnosis eterna* I, pág. 320.

⁶³. P. 321, descripción ps. 320-321.

⁶⁴. P. 323, descripción ps. 322-323.

⁶⁵. P. 324, descripción ps. 323-324.

⁶⁶. Ps. 324-325.

⁶⁷. P. 326.

⁶⁸. 328 [325-328].

⁶⁹. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, Madrid 1976, I, pp. 27-28 y II, pp. 525-528; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen ud Geschichte einer spätantiken Religion*, pp. 32ss. antiken

⁷⁰. «Estos misterios que os daré guardadlos y no dadlos a ningún ser humano, salvo que sea digno de ellos. No los deis al padre, a la madre, al hermano, a la hermana o al deudo (*syggenés*), o bien por alimento, bebida, una mujer, oro, plata o cualquier otra cosa de este mundo. No los deis a ninguna mujer u hombre que participe de la creencia (*pístis*) de estos sesenta y dos arcontes, o que los sirva. Tampoco los deis a quienes sirven a las ocho potencias del gran arconte, que son las que ingieren la sangre menstrual de su impureza y el semen varonil, diciendo: “Hemos conocido el conocimiento verdadero y oramos al Dios verdadero”, empero su Dios es malvado. Oíd ahora lo que os digo sobre su emplazamiento. Es la tercera potencia del gran arconte. También éste es su nombre, Tarikheas, el hijo de Sbaot, el Adamas. Es el enemigo del Reino de los Cielos. Su rostro es el de un cerdo. Sus dientes asoman de su boca y posee otro rostro de león por detrás. Preveníós ahora para darles a los humanos de esta creencia ni decirles el lugar de la luz ni los que están dentro de ella, porque éste es el Tesoro de la Luz y los que están dentro de ella, y es él el que Dios inasequible emitió», II, [55], 100, 8- [56], 101, 1, *La gnosis eterna* I, ps. 317-318.

⁷¹. I [2], 41, 5-7, p. 284.

⁷². Cf. Mt 16, 16-20; Lc 9, 18-21; Mc 8, 27-30 y ver F. García Bazán, “Rastros primitivos de filosofía cristiana: El Evangelio de Tomás y su estrato gnóstico de

comprensión”. En V.M. Fernández-C.M. Galli (eds.), *Dios es espíritu, luz, amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires 2005, pp. 732-760.

⁷³. Sent 13.



ANCBA 2020