



FUNDAMENTOS DE LA EDUCACIÓN BÁSICA

Francisco García Bazán

(ANCBA-CONICET)

1. PLANTEAMIENTO GENERAL DEL ASUNTO

Comenzamos con lo más próximo e inmediato: la instrucción. Espontáneamente admitimos la necesidad de ser instruidos, de poseer medios apropiados y organizados para afrontar las necesidades de la vida. En concreto, para resolver los obstáculos que se le presentan a la existencia personal y la coexistencia colectiva. Pero lo propio del hombre --mujeres y varones--y en la base de la elección y ejecución de estos medios y recursos útiles que le permiten ser instruido, está la educación.

Educación, es un sustantivo verbal que deriva de la primera acepción del verbo latino *educō* (*educare, gr. anatrephō*), criar, alimentar, por eso la acción educativa se inicia en el contacto del neonato, del recién nacido con el pecho materno y la lactancia incluyendo los nexos interactivos entre la maternidad, la familia y el hogar.

Más adelante, porque el ser humano es viviente intelectual, se hace presente la segunda acepción de *educō* (*educere, gr. exago*), como *e-ducō* un verbo compuesto de *ducō* y la preposición *e-ex* “salir afuera”, hacer salir, sacar del seno materno, conducir, guiar, acciones que adquieren sentido como actividad obstétrica (*ob-sto: lo que queda enfrente firme*), en la que interviene la partera, que “está enfrente” como comadrona para ayudar a la parturienta (derivado de *pario, peperī, partum*) a poner al infante en el mundo. Así la educación tomando esta segunda acepción del vocablo y vinculándola al joven Platón en relación con la docencia filosófica pública de Sócrates, puede interpretar ésta en su aspecto coparticipativo como una especie de “mayeútica” (*maieutiké*), el oficio propio de la comadrona o comadre (*maieútría*), que participa del parto o parición como segunda madre. En el sentido intelectual metafórico, es el maestro el que permite hacer emerger, como exteriorización en la luz natural el conocimiento embrionario. Y es el padre el que celebra la operación exitosa del vástago recién nacido, alzándolo en el aire, como emergido en la luz pública y realizando la operación ante testigos sociales. Pero toda esta escenificación doméstica progresiva, no sólo se aparta de la discreción de la maternidad, sino que observada a fondo, es el triunfo de una anomalía física, puesto que el apogeo del ser humano no se da en la exteriorización de la luz pública, sino en la reminiscencia interior oculta que ilumina a la pública y mundanal. Esta preferencia comunitaria del éxito de lo aparente ante lo real, es el que reclama la corrección platónica de la afirmación de dos mundos o planos ontológicos, señalando que la verdadera luz que ilumina al sujeto viviente que conoce no es la claridad sensible, sino la luz del orden inteligible.



Radica en lo descrito la base de la auténtica educación que exige el fenómeno instrumental de la instrucción, ya que los juegos de palabras no siempre mienten, sino que a veces se recurre pedagógicamente a ellos para que el orden transitorio humano retorne al paradigma y que éste sea su compañero inseparable. Sin embargo, el sentido del *educo* es subsidiario de la legitimidad original del primero, porque verdaderamente se “sale afuera” no bajo la luz del cosmos transitorio, sino de la diafanidad incontaminada y transparente del orden inteligible, el “mundo de las ideas”. Son las ideas, los modelos reales y sus recíprocas relaciones permanentes, las que muestran una ordenación fundamental, que es no parcial sino universal, porque abarca sustancialmente unidos el centro y la periferia del mundo en eterna correlación*.

II. LA DOCTRINA DE PLATÓN

Luego de su primer viaje a Sicilia, alrededor de los años 387-388 a. de C., Platón estableció su escuela de filosofía en el jardín del héroe Academos¹. Se hallaba el filósofo en su juventud madura y hacia aquel reducto de sabiduría concurrirán durante casi cuarenta años los más diversos admiradores de sus dotes de pensador: científicos formados, de la estatura de un Eudoxo de Cnido², filósofos reactivos a su espiritualismo o realismo fenoménico, de la talla de un Aristóteles de Estagira³, adeptos pitagorizantes como su sobrino Espeusipo⁴, el segundo guía de la Academia, y platónicos dualistas o de orientaciones más o menos piadosas provenientes de diversos puntos geográficos: Jenócrates⁵, Hermodoro⁶, Heráclides del Ponto⁷ y Filipo de Opunte⁸. Pero también un caldeo se hizo presente en el ámbito escolar, según lo atestigua el *Indice Herculanense* de los filósofos de la Academia, algunos magos y el persa Mitridates, quien dedicó una estatua de Platón a las Musas⁹.

Si tenemos en cuenta la imagen de aséptico intelectualismo, aunque es cierto nimbada de una total libertad de reflexión, de la cual nos quieren convencer algunos críticos contemporáneos de la historia del pensamiento griego, como W. K. Guthrie¹⁰, y con anterioridad Harold Cherniss¹¹, la Academia no habría sido básicamente más que un centro de investigación, diálogo, enseñanza y reflexión profundas, en cuyo medio podían subsistir puntos de vista dispares, suscitados por la misma amplitud de miras del fundador. Las varias ramificaciones del pensamiento platónico en la Academia Antigua ratificarían lo dicho. A la postre, y como lo acepta más de un estudioso, la Academia se constituiría en el mejor antecedente de lo que debería ser la universidad ideal de los tiempos posteriores en un mundo controvertido en el cual después de más de veinte siglos de polémicas ideológicas es necesario por exigencias prácticas distinguir con precisión la vida del saber, de la propia de la religión y del arte¹².

Si tenemos, sin embargo, firme ante la mente otros valiosos elementos para la comprensión del hecho, a saber: 1º) la naturaleza heterogénea de los miembros académicos, como ya se ha apuntado; 2º) la importancia que en la Academia adquirió la actividad de tipo piadoso en relación con las Musas; 3º) la influencia que la organización de la sociedad pitagórica ejerció sobre Platón para la fundación de su escuela, la perspectiva cambia y la filosofía aspirante a la *sophía*



puede ser proclamada sin miedo a la confusión como la “música superior” y “la más bella y mayor de las armonías será con justicia una sabiduría (*sophía*) superior”, con frases del filósofo ateniense¹³.

La filosofía se considera de esta forma como el vértice de la cultura tradicional, de la *paideia* griega, y ella es mucho más que un simple ejercicio intelectual riguroso. Es un amor al saber que transforma a los sujetos, es aspiración de educación integral, actividad humana que aspira a ser última y completa, por lo tanto, cultivo armónico que permite a maestros y discípulos conviviendo en un medio que abarca a la totalidad de las aspiraciones humanas en el rango del intelecto, el sentimiento y la iniciativa personal, alcanzar una gradual y perfecta aproximación a la *sophía*. No en vano Apolo preside la Academia y la más venerada de las Musas, Calíope, patrocina la práctica filosófica. Lo que en el seno de la Academia se aspira a recuperar no es la filosofía entendida como una simple ciencia indagadora y exacta, sino como el saber riguroso que autorrealiza y que desde los prototipos logrados de los “sabios griegos” – sirvan como ilustraciones Tales o Bías --, las arcaicas corrientes órfico-pitagóricas iban transmitiendo como un modo de vida logrado orientado por el camino de la búsqueda intelectual, el modo de vida filosófica: la existencia común de los enamorados de la verdad¹⁴.

Más allá de los desvíos y de las infidelidades de las conductas que permitieron, ejemplificadas por la debilidad de Polemón --según noticia de Numenio de Apamea-- que la búsqueda sin capitulaciones de lo verdadero por parte de Sócrates, se convirtiera en proceso racional indefinido, una vez que se hizo carne entre los académicos la “famosa *epokhē*”¹⁵ --la suspensión del juicio-- y el escepticismo dominara en la Nueva Academia.

Describamos brevemente cuáles fueron el contenido y los alcances de esta escuela de filosofía cuya significación final ya hemos señalado, pero cuyo diseño formativo es amplio y concreto, que incluye desde el niño en el vientre de la madre hasta la madurez del joven y la ancianidad del adulto.

Platón es un ateniense que según propia confesión ha asistido en su juventud al más detestable de los crímenes. Ha experimentado sin paliativos las consecuencias de la arbitrariedad política incorporada en el proceso de condenación y muerte del más justo de los ciudadanos de Atenas: Sócrates. Platón es el filósofo a quien esta monstruosidad pública le ha empujado a recapacitar y sacar la inconmovible conclusión de que si una ciudad se comporta injustamente, es porque en ella prevalece el desajuste anímico de los ciudadanos que la componen y dirigen¹⁶. Si Sócrates revela el más profundo y verdadero amor hacia Alcibíades, el bello efebo y futuro hombre público mimado por el éxito, es, lo afirma él mismo, porque la paz de la ciudad exige el equilibrio anímico de sus conductores. Sólo el hombre político justo puede con su ejemplo y su palabra, gobernar promoviendo la justicia en la comunidad política, Pero el hombre es justo cuando su alma, lograda la medida, gobierna al cuerpo y el alma justa es el espejo en el que se refleja la inmutabilidad y eternidad ideal del intelecto. Permaneciendo en sí, en lo firme y no visible, que es superior y controla a lo mudable, Alcibíades, no dejándose seducir por lo exterior, ahuyentando la acción demagógica, internamente controlado, habilitará a las mejores facultades para conducir al pueblo ateniense¹⁷. Este ideal de educación que partiendo de la intimidad, exige la formación sólida de los conductores políticos y gobernantes, que siempre se proyecta en el beneficio de la polis, es uno de los objetivos



perseguidos por Platón, el más amplio, sin duda, con la creación de la Academia, y así lo ratifica la *República*.

Sabe el filósofo ateniense que desde la fuente de la sabiduría el hombre idóneo para las funciones públicas debe sacar sus energías, para gobernar debidamente a la ciudad, que es un reflejo del cosmos. Tampoco ignora Platón que para llevar a cabo esta tarea en un medio llegado a ser caótico, la tarea del conductor se asemeja mucho a las proezas de los héroes homéricos que cumplieron sus hazañas enfrentando un medio refractario. El buscador de la Verdad, basamento lejano del buen gobierno, debe dejar a un costado el desorden externo de la polis, girar sobre sí mismo y en recogimiento comenzar a recorrer las etapas de la conversión filosófica, del eros de la sabiduría, pues en una de ellas encontrará la respuesta que busca, El mortal que no se detiene en la exterioridad que extravía, sino que aspira a la concentración radical, expresada como Unidad, puede captar por el examen laborioso del cosmos que le circunda, que dicha unidad se manifiesta en el orden visible a través de medidas o determinaciones, relaciones, proporciones y armonías, presentes en la tierra y en el cielo. Los grandes saberes, los *mathémata* por excelencia, o sea, el estudio de la aritmética, la geometría, la armonía y la astronomía, constituirán una actividad formativa que realizada con extensión y rigor facilitarán a quienes las practiquen a fondo y en un medio escolar apropiado, una formación que les permitirá orientar con inteligencia, sensibilidad y energía a la ciudad, pues las mencionadas ciencias no son técnicas puramente racionales, aunque se aborden intelectualmente, sino expresiones conceptuales de un orden ontológico y, por tanto, imperativo, y cuya frecuentación moldea interiormente a sus cultores.

Los *mathémata*, no obstante, por más que de suma utilidad para el político, no son la totalidad del saber. Ellos, como la enunciación del orden biocósmico, son rematados e iluminados por el mundo ideal, ámbito de los principios, de lo realmente valioso, los que hechos carne en el gobernante instruido, le permitirán llevar adelante una vida virtuosa o competente¹⁸ en su misión. Pero el mundo de las ideas posee una estructura interna, una arquitectura íntima aprehensible por quien no volcado hacia la acción o aplicación social, sino concentrado, libera la intuición intelectual (*noésis*) y afina la potencia racional, Ésta es tarea del filósofo propiamente dicho, del dialéctico familiarizado con el arquetipo cósmico que es el tipo de cuanto es. De él derivan dentro de la cultura humana, la ontología, el lenguaje, y la explicación última de las grandes aporías abiertas por el pasado filosófico griego y que aquí encuentran una vía de solución, como se revela en el tratamiento de los grandes géneros del ser en el *Sofista*¹⁹, Pero el camino de la unificación reclama la unidad, la naturaleza del Uno/Bien, aspiración final y principio, inefable, el que sigue llamando al buscador de la seguridad última, frente al mundo indefinidamente cambiante. De este modo lo que en la *República*, “más allá de la esencia”, inundaba con su luz al mundo de las ideas²⁰, en el *Banquete* es Belleza extraordinaria²¹ y en el *Parménides* “sin nombre, definición, ni ciencia”²², en la *Carta VIIª* se enuncia con esta conmovida autoconfesión:

“Esto es lo que puedo decir sobre cuantos han escrito y escribirán y dicen saber sobre Aquello en que me ocupo con celo... no es posible, según mi opinión, que entiendan nada sobre el asunto. . . porque de ninguna manera es algo que se pueda decir como los otros saberes, sino que estando a menudo en compañía y conviviendo con él, una vez que surgió súbitamente en el alma, ya crece por sí mismo, como la luz que comienza a iluminar desde la chispa”²³.



Todo lo enunciado era hacedero en la mente de Platón y practicado en el pequeño orbe académico, con su espíritu de investigación y diálogo, su existencia de confraternidad, de *thyasa* filosófica puesta bajo el patrocinio de las Musas y la celebración de festividades que en el futuro incluiría los aniversarios del mismo Platón, en heroica apoteosis²⁴.

Lo dicho últimamente fue legado, pero el proyecto educativo visionario del filósofo debía demostrarse como modelo cristalizado en la polis, y si no lo concretó en la realidad temporoespacial, en las *Leyes* se torna visible el meollo de su escuela funcionando como un mundo político. Así lo enseña la *Epínomis*, apéndice que corona a las *Leyes*:

“Es necesario que toda figura, todo sistema numérico, toda combinación armónica, en fin, el concierto de todas las revoluciones siderales, revelen su unidad a quien se instruye metódicamente, y esta unidad aparecerá, si, lo repito, se aprende correctamente, con los ojos siempre fijos sobre la unidad, pues entonces se mostrará a la reflexión que un lazo natural único vincula todos los fenómenos”²⁵.

Y la ciudad, cosmos humano, refleja también esa unidad, viviendo según el modo correcto de una nueva generación que comienza a ser educada ya en el seno de la madre, puesto que “todos los cuerpos se benefician al ser movidos de forma no fatigosa, con toda clase de sacudidas y movimientos... la mujer que esté encinta deberá pasearse; modelará a su recién nacido como si fuere cera mientras él es tierno”. Ejercicios rítmicos, además, que igualmente deben seguir plasmando el alma y el cuerpo de los infantes: “los que deberían vivir continuamente mecidos como si estuvieran en un navío”, precepto, por añadidura, que la misma experiencia ha enseñado a las nodrizas y a las madres, las que con sus movimientos y canciones de cuna: “encantan en el sentido pleno de la palabra, a sus bebés, de la misma manera que se encanta a los bacantes frenéticos, por medio de este movimiento, que es una combinación simultánea de la danza y la música”²⁶. Actividad rítmica, la aludida, sumamente provechosa, que en la temprana niñez se completará con juegos y entretenimientos solicitados por el psiquismo infantil, que a partir de los siete años se continuará con el aprendizaje del manejo de las armas (arco, jabalina y honda) y que persistirá ejercitándose siempre en una doble faz instructiva, o sea, “formando el cuerpo por la gimnasia y el alma por medio de la música”, cada asignatura según la organización rítmica que le corresponde, ya que la meta de la educación ciudadana, el camino recto, cerrando nuestro periplo comparativo, se encuentra en: “vivir jugando, y jugando a juegos tales como son los sacrificios, los cantos, las danzas, los que nos harán capaces tanto de conseguir el favor de los dioses como de rechazar los ataques de nuestros enemigos”²⁷.

El ciudadano también se instruirá en el cálculo y estudio de los números, en la medida de las longitudes, de las superficies y de los sólidos y en el análisis del movimiento de los astros y de sus posiciones relativas dentro de este curso circular, e incluso, algunos, en el estudio minucioso y exacto de estas disciplinas, con lo que se estarán cumpliendo las necesarias etapas propedéuticas que levantan hacia la dialéctica. Pero el interés educativo fundamental radica siempre en un solo principio: en adaptar la existencia y los medios que posibilitan esta adaptación a la Unidad, principio coordinador que difunde por doquier, como reflejo de su perfección, el orden y la armonía, macro y microcósmicas. El hombre se realiza más que conociendo racionalmente estas verdades, participando de



ellas, dejándose invadir vitalmente por ellas, descansando en su ritmo invisible, o dicho de otra manera, recuperando la tácita medida de su armonía. Tal es el fin de la educación.

El inconfundible “idealismo platónico”, por consiguiente, no es un racionalismo abstracto, que caprichosamente se desdoble en un realismo de las ideas, como artificiosamente se lo podía representar Aristóteles; es, en cambio, un espiritualismo pleno de vida creadora, como lo sostiene el Extranjero en el *Sofista*: “Pues qué, ¿nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen absolutamente ningún lugar en el ser en sí?”²⁸. Y es la enseñanza tradicional de los números transmitida por el pitagorismo como raíces ocultas que plenifican el mundo de la manifestación, anímico y físico o biofísico, la que plenifica a estas realidades inferiores con el esplendor de una vida concentrada. De una vida que se desarrolla por imitación o participación como un orden que palpita con proporción, ritmo y armonía. El hombre está llamado a tomar conciencia de esta realidad principio de la armonía que lo excede y lo impregna y de ser posible experimentarla en sus niveles más inmanifiestos y potentes. Tomar conciencia de ella es experimentarla obrando en la interioridad y actualizarla de este modo, proyectarla orgánicamente, posibilitando la convivencia comunitaria en orden. La filosofía es así guía educadora y la educación puerta y camino que conduce al hombre hacia su realización completa a través de la vida filosófica, que abre el ámbito de la metafísica²⁹.

La tradición filosófica fiel a la inspiración de Platón, conservará estas ideas como una herencia de valor permanente.

III. LA TRADICIÓN PLATÓNICA

Será Espeusipo, primer escolarca de la Academia después de la muerte del Maestro, quien dejará el primer testimonio de este interés en su afición por vincular estrechamente al Uno y a la diada indefinida, haciendo proceder a la segunda del primero, el que está sobre el ser, lo bello y lo bueno³⁰. Pero será especialmente Plotino, en el siglo III° d. de C., el que transitando por la misma senda por la cual han seguido las *Memorias pitagóricas* de Alejandro Polihistor³¹, Eudoro de Alejandría³², Nicómaco de Gerasa³³ y Moderato de Gades³⁴, quien expondrá una doctrina aritmológica tan elaborada en sus resonancias metafísicas como es la siguiente:

“Hemos dicho, entonces, que es necesario ascender a lo Uno, lo verdaderamente Uno, pero que no es unidad como las demás cosas, que siendo múltiples son unidad por participación en lo 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. En verdad en este punto es preciso lanzarse en lo Uno y no ya ponerse junto a Él, sino quedarse firme por entero como teniendo miedo de alejarse lo mínimo y deslizarse en una dualidad. Caso contrario habrías poseído dos cosas, en las que no está lo Uno, porque son posteriores. Porque lo Uno no quiere contarse con otro, bien sea uno o de cualquier cantidad, ni en absoluto contarse; ya que Él es medida, no lo medido, ni tampoco es igual a los demás números para estar junto a ellos; de lo contrario habrá algo común en Él y en los que se cuentan con Él y esto será anterior a Él; sin embargo Él de nada necesita.



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, cuantitativo el que facilita la cantidad entre las demás cosas... Por consiguiente, también la naturaleza que hay en las cosas que tienen el número cuantitativo se orienta a la unidad, 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, pero nacida 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, será cualquiera de ellos preferencialmente? Si, por lo tanto, no es ninguno de ellos, entonces el dos manteniéndose igualmente parece no permanecer. ¿Cómo, entonces, son diferentes? y ¿cómo el dos es unidad? si asimismo es la misma unidad la que está comprendida en uno y otro. En rigor debe decirse que participan de la unidad primera, pero que son diferentes de ésta que participan, e igualmente que el dos, en cuanto unidad participa, pero de modo diferente: porque tampoco un ejército y una casa son unidad de la misma manera” (Enn., V, 5, 4).

En pocas palabras. Lo Uno, el Bien o lo Primero, es Unidad en sí, en el sentido más propio. De esta manera no es un número, ni esencial (los del orden inteligible), ni cuantitativo o matemático (los que instituyen la vida ordenada en el cosmos psicofísico). Sin embargo, todos, inmediata o mediatamente participan de su unidad suma. ¿Cómo es esto posible? Por una simplicísima razón. Lo Uno en sí excede a los números esenciales, a los componentes de la tetraktys (1.2.3.4, interpretamos), porque cada uno de ellos no es simple, sino compuesto. Cada uno de ellos es una unidad singular; una esencia: unidad, dualidad, trinidad, cuaternidad, diferente del Uno, pero afín con El. Diferentes, porque no son lo Uno, afines porque todos como unidades participan de la Unidad en sí. De esta manera lo Uno no es número esencial, pero los sobrepasa porque cada uno de ellos en tanto que es una entidad singular y distinta participa de la unidad, la que la otorga Aquello que de nada la recibe: lo Uno. El 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 ellos tienen entre sí algo diferente, lo que cada uno de ellos es: unidad, dualidad, trinidad, cuaternidad, que les impide confundirse mutuamente como unidades esenciales, pero cada uno de ellos tiene también algo en común, puesto que todos cuatro son unidades. Y todos ellos tienen algo en común porque su unidad no les es propia, sino ajena, participada, surgida del fontanal único. Pero lo que tienen en común no es aquello de lo que participan, el Uno, que, en realidad, está más allá de ellos: sino algo otro, que se mantiene oculto en sus determinaciones esenciales, y que es lo que les permite y los coacta a ser seres participados: el sustrato indeterminado sobre el que se levantan sus perfiles eternamente inconfundibles, la materia inteligible o espiritual o la diada indefinida, como se la quiera llamar. Por eso Plotino ya pudo decir con Aristóteles: “las ideas y los números provienen de la diada indefinida y del Uno”. Porque el mundo inteligible o Intellecto, como segunda hipóstasis o imagen del Uno no es más que eso, el reflejo o refracción de lo Uno en la materia inteligible, la que como soporte de la primera multiplicidad arraigada en lo Uno, es *tolma* o audacia separadora³⁵. Por este motivo también en cada compuesto esencial es posible distinguir su interna composición más amplia, la mónada y la diada indefinida, forma y materia, Aunque no debe olvidarse que el Intellecto o Noûs es un cosmos, unidad arquitectónica y que, por lo tanto, cada una de sus entidades ideales conservará



impresas en sí esa organización y constitución total: forma/materia (1.2); existencia, pensamiento y vida o belleza (3, los futuros trascendentales) e identidad /diferencia - movimiento/reposo (4, los grandes géneros)³⁶. De esta construcción inteligible participa como su imagen el cosmos sensible y el hombre a través del alma como número semoviente, gran logos, vida en sí que se derrama ordenadamente en el tiempo y el espacio. Y no debemos olvidar como lo recuerda Sexto Empírico que entre estos platónicos que pitagorizan y ya anteriores a Plotino, los mismos procedimientos que les han servido para formar los números derivados de estos principios, les han servido también para construir el mundo y todos los seres que contiene. De aquí, en síntesis, la conexión progresiva del punto (1), la línea (2), el plano (3) y el sólido (4)³⁷. Algunos gnósticos naasenos casi contemporáneos de Plotino y nutridos como él de tradiciones neopitagóricas han dejado una hermosa muestra plástica de lo dicho en la sala B del famoso Mausoleo de los Aurelios que se conserva en Roma, en la calle Luigi Luzzatti 2B³⁸.

Las máspreciadas tradiciones metafísicas de Grecia reflorecen en Plotino. El impulso místico de Platón, su rigor lógico conjugado con la riqueza de matices de un intelecto poderoso, y la sensibilidad pitagórica por las expresiones más elevadas de la potencia rítmica: la poesía y la música entrelazadas en el vehemente deseo liberador.

Pero la liberación según la entiende Plotino no es ni mucho menos evasión cósmica. Es, según la tradición de la cual participa, concentración, recuperación de lo oculto por eliminación de lo que exterioriza, y mantiene en extraño, Torna hacia ti mismo, esculpe tu estatua. Es decir, limpia y pule, porque apartando la mirada de la multiplicidad que diversifica y mirando hacia ti mismo, te llegarás a descubrir como luz, como luminosidad invisible. De tal calidad es la fuerza luminosa de la fuente que te genera. No te aferres a la diversidad, que por su carácter plural es lo más desintegrado e inseguro. Toma el camino del ascenso o el de la profundidad, que para el caso significan lo mismo, esa senda que es la de la simplificación, y en cada peldaño, del hombre exterior al interior, de éste al universal, de aquél al esencial y de aquí a lo que “está sobre el hombre en sí”, encontrarás superior solidez y simultáneamente conocimiento más estable, sensibilidad más amplia y gozosa, determinación más fácil y robusta. Más inteligencia, más felicidad y la convicción de que alcanzas en cada grado la conquista de una existencia más suficiente y autónoma, te confirmarán paulatinamente que tu libre albedrío se convierte en libertad y que esta última en cada momento más libre de lazos se transforma en autosuficiencia, en liberación plena, en aquel “Vuelo del Único hacia el Único”, que intermitentemente se llega a experimentar mientras estamos en un cuerpo como “éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de contacto, detención”.

Visto el mundo desde esta perspectiva de absoluto, desde lo radicalmente “en Sí”, porque no hay ya otro en que pueda estar, el metafísico, al menos, contempla la realidad desde una perspectiva inusitada. Y crea espontánea y generosamente, con ese vigor y con esa originalidad que es dable advertir en Plotino y que emerge de haber residido en el origen no manifestado, tenaz, inenarrable, y por eso expresable de múltiples maneras, de la Unidad en sí³⁹.

Ahora bien. Plotino, como Platón, no es un simple maestro de la filosofía, no es el técnico de un saber que no se anime a trasponer sus límites. Su pensamiento se genera en una experiencia sustantiva y sus clases son un permanente llamado a la conversión filosófica, sinónimo de transmutación inteligible o espiritual.



Y Plotino se esfuerza por abatir obstáculos, así interpretamos sus polémicas intelectuales desde su raíz filosófica⁴⁰, y no ahorra empeños para que sus discípulos, persuadidos por sus razones, inicien el itinerario de la conversión, de la epístrofe o metamorfosis hacia el centro y progresen en esta marcha. Este progreso debe interpretarse como mucho más que intelectual. Es un método (*metá-hodos*) total que exige junto al comprender, la existencia virtuosa y que solicita la “huída del mundo”, como superación del apego a lo efímero. Como una estadía en lo sensible, sin que ella perturbe al hombre interior. Como un control del cuerpo y del alma particular y sus pasiones, no forzándola con dureza, sino gobernándola con serena espontaneidad: como el alma del universo guía a su cuerpo, la naturaleza y su orden inferior⁴¹. Un método, además, que requiere la orientación de un maestro filosófico, puesto que el amante de la sabiduría posee una disposición, un ímpetu natural hacia lo elevado, de que carece el común de los mortales. Pero un método, asimismo, a tal punto inspirado por la universalidad y el espíritu de generosidad que emana de lo Uno, que exige que en el momento oportuno el maestro y su enseñanza se difuminen hasta esfumarse y se cambien en un simple apoyo para que el discípulo crezca interiormente, librado al esfuerzo de una experiencia personal que será la base de la recepción de nuevas irradiaciones de lo Absoluto⁴².

Hay diferencias con Platón -- los tiempos han cambiado y la Roma de Plotino no es la Atenas de Platón—. Plotino hace más hincapié que Platón en la vida retirada del filósofo y su subestimación de la acción en beneficio de la teoría se proyecta en una clara distinción entre las funciones del filósofo y del político. La escuela plotiniana, más uniforme que la Academia, aspira a ser el umbral de la conversión espiritual o filosófica y difícilmente se la pueda interpretar como un semillero de guardianes de la ciudad. Se asemeja más al círculo intelectual influyente, que a una institución escolar capaz de transformar a un medio político social. Platón había aconsejado a Dión y Dionisio el Joven y sobre su prestigio de sabio pagó en más de una oportunidad el oneroso cargo del fracaso político de los hombres públicos. Plotino aspiraba con el auxilio de senadores amigos e incluso la ayuda imperial a construir una Platonópolis. Platón ansiaba que su modelo político-social sublimado por su aspiración al Bien, se proyectara en la realidad cambiante y riesgosa de la ciudad. La transformación política se mostraría así como la verificación de un aspecto de su doctrina. Plotino sólo quería trasportar sus intuiciones a la experiencia de un reducto artificial, ajeno a las contiendas políticas y sociales. Según lo entendemos en Occidente, la imagen de Platón educador, brilla con mayor limpidez y universalidad que la de Plotino⁴³.

IV. AMPUTACIONES PLATÓNICAS DEL MEDIOEVO CRISTIANO, LA MODERNIDAD PROGRESISTA Y LOS REFLEJOS PEDAGÓGICOS ACTUALES

En medio de la teoría filosófica del platonismo milenario se introdujo para corregirlo y a la postre opacarlo y arrinconarlo, la mentalidad judía y cristiana con sus intuiciones mayores: la creación del mundo, la exclusividad monoteísta y como consecuencia la improcedente tesis de la subordinación de la filosofía a la teología.

El primer sistematizador de estas ideas antihelénicas, el judío Filón de Alejandría, es preciso al respecto al entender la filosofía como el basamento reflexivo necesario, pero preparatorio, de la posibilidad de exégesis de la Sagrada Escritura que es la fuente de la verdadera filosofía. La formulación del principio



acomodador general de la “filosofía sierva de la teología”, tiene su origen en estos presupuestos del pensador y dirigente político de la comunidad judía de Alejandría. Por eso el autor cristiano que opera como puente hacia los pensadores cristianos, en el terreno ya preparado por ellos, --los llamados escritores eclesiásticos y apologistas como el autor de “*El Pastor de Hermas*”, Justino Mártir o Tertuliano-- es Clemente Alejandrino, el que escribe bajo inspiración filoniana 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»⁴⁴. Pero esta definición del escritor cristiano está siendo literalmente fiel a Filón y a la creencia de la superioridad de la enseñanza bíblica frente a la doctrina platónico pitagorizante, “el amor al saber es siervo de la Sabiduría”⁴⁵. De este modo Filón el judío, había escrito:

«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»⁴⁶. Y 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»⁴⁷, puesto que: «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 la información de 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 en *Adversus mathematicos* IX, 13: «Dicen que la filosofía es la práctica de la sabiduría, y la sabiduría la ciencia de los hechos (*prágmata*) divinos y humanos»⁴⁸, 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 lo expresado en n.46 más arriba con la confirmación de Gregorio el Taumaturgo. Esta situación ambigua será continuada por Casiodoro con la fundación del *Vivarium* e Isidoro de Sevilla en el cauce cultural y familiar de las *Etimologías*. En estos autores el *Plato Christianus* frente al griego con el temor visceral y



milenario al talento especulativo de los herejes gnósticos que ha hecho rodar cabezas insignes, como las de Prisciliano de Ávila y sus seguidores, es lo que se debe evitar en la aptitud docente para que el dogmatismo sinónimo de ignorancia y el totalitarismo mental no se imponga desde la enseñanza en los primeros años de la niñez y adolescencia, siguiendo la influencia pragmática y solapada del que es un ejemplo brillante el papa León I, codificador inteligente de la ortodoxia más que teólogo profundo (440-461)⁴⁹. Contrariamente la sabia distinción avanzada en el siglo I entre “autoridad espiritual y poder temporal” para evitar en las sociedades plurales los choques destructivos de las ideas y fomentar la libre diversidad universal parece ser orientación más apropiada⁵⁰.

Notas:

- Cfr. F. Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Librairie Hachette, París, 1934, p. 572, con apoyos en P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots, Tome A-D I y II E-K*, Éditions Klincksieck, París, 1968, p. 278 y 1970, pp. 352-353 y X. Delamarre, *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*, J. Maisonneuve, París, 1984. p. 291. Asimismo con anterioridad F. García Bazán, “Escuelas platónicas de filosofía y filosofía de la educación insistencial”, en *Segundo Coloquio Internacional: Filosofía insistencial y educación*, Depalma, Buenos Aires, 1983, 117-139.

¹ Cf. D. Ross, *Plato's theory of ideas*, Oxford, 1951, ps. 1-10; L. Robin, *Platon*, nouvelle, éd., París, 1968, ps. 6-8. Ver también W. Jaeger, *Paideia*, passim.

² Cf. F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966; E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, volume III/2 a cura di Margherita Isnardi Parente, Firenze, 1974, ps. 1018 y ss., y W. K. C. Guthrie, *A History of greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, ps. 447-457.

³ Cf. Aristóteles, *Met.*, 987b y ss., y mejor, los libros M y N, y J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972, ps. 25-31.

⁴ Cf. P. Lang, *De Speusippi Academici Sscriptis*, Bonn, 1965, pp. 26 y ss., y 53 y ss. La síntesis más equilibrada, en J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, ps. 11-22.

⁵ Cf. R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, ps. 10 y ss.; Dillon, o.c., ps. 22 y ss.; H. J. Kraemer, *Der Ursprung der Geissmetaphysik*, Amsterdam, 1964, ps. 35 y ss., y los comentarios de H. Cherniss a *De anima proc. in Tim.*, 1012D y ss., *Plutarch's Moralia*, London, 1976, XIII/1, ps. 163 y ss.

⁶ Cf. Simplicio, *In physicorum libros*, 247.30-248.20, y W. K. C. Guthrie, o.c., ps.



490-491.

⁷ Cf. F. Wehrli, *Herakleides Pontikos* (Die Schule des Aristoteles, VII), Basel/Stuttgart, 1969, y H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980.

⁸ Cf. L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Spinomis*, Philadelphia, 1975, pp. 115-139.

⁹ Cf. F. García Bazán, “Platón, el platonismo y el Oriente”, en *Revista Nacional de Cultura*, 1/1, 1978, p. 54, y A. J. Festugière, en *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, ps. 188-189.

¹⁰ Cf. o.c., p. 446. De la misma opinión fueron Wilanowitz y Usener.

¹¹ Cf. *The Riddle of the Early Academy*, New York, 1945, pp. 60 y ss., concepción tampoco superada por P. Friedlaender, *Plato 1*, Princeton University Press, 1969, pp. 85 y ss.

¹² Cf. M. Howald, *Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum*, Berne, 1921, glosado por P. Boyancé. Ver nota mas abajo.

¹³ Cf. *Fedón*, 61, A, y *Leyes*, 689, D, además de *Laques*, 188C. Ver P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 262.

¹⁴ Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, ps. 190-191, para comprender la vinculación estrecha del modo de vida pitagórica con el académico, y téngase presente, entonces, Jámblico, *De vita pythagorica*, XXI-XXV. No en vano denomina Platón a Pitágoras *hegemonia paideias* (Rep., 600, A-B). Con lo expresado creemos que es imprescindible evitar la confusión lógica contenida en la fórmula prejuiciosa *recentiores, ergo deteriores* (cf. W. Burkert, *Lore and science in ancient pythagoreanism*, Cambridge (Massachusetts), 1972, 4). Al contrario, para las fuentes usadas por Jamblico ver Burkert, ps. 98 y ss., quien utiliza a E. Rohde e I. Lévy. Ver asimismo A. J. Festugière, o.c., ps. 437 y ss. Ver asimismo F. García Bazán, “Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica”, en Henry J. Blumenthal/J. F. Finamore, *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica*, volumen 8, A Journal Published by the Department of Classics of the University of Iowa 1997, pp. 129-147.

¹⁵ Cf. Numenio, fr. 24 (L. 1), *in initio* (E. Des Places, Numénus. Fragments, Paris, 1973, p. 62 y más reciente, F. García Bazán, *Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1991, 255-258). Sobre la transición ver H. J. Kraemer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 5 y ss. Para los testimonios posteriores que vinculan el platonismo a la Antigua Academia y Platón, ver E. N. Tigerstedt, *The decline and fall of the neoplatonic interpretation of Plato*, Helsinki, 1974, pp. 7-10.

¹⁶ Cf. “Platón, el platonismo y el Oriente”, pp. 45 y ss. Se advierte ahora que P. Friedlaender, o.c., ps. 33 y sp. desarrolló el mismo punto de vista.



17 Cf. Alc. 118D; 134A, 135E, y Fedón, 80B, y 84A.

18 Cf. Rep., 376C y ss. y 523C, 533A, con la observación referida a la aritmética: “Convendrá, por tanto, Glaucón, imponer esta enseñanza por medio de una ley y convencer a quienes deban ocupar los cargos de gobierno de la ciudad para que desarrollen su gusto por la ciencia del cálculo, pero no de una manera superficial, sino hasta alcanzar la contemplación de la naturaleza de los números sirviéndose de la inteligencia. Porque aquella no es de uso exclusivo de los comerciantes y traficantes, ni se ciñe tan sólo a las compras y a las ventas, sino que puede aplicarse a la guerra y a facilitar una vuelta del alma misma al mundo de la verdad y de la esencia” (525B), posición hecha todavía más explícita en Jámblico, *De vita pythagorica*, XVIII, y que ya era adoptada por Nicómaco de Gerasa, Int. arith., I, 3, 4, reuniendo a Andrócides el Pitagórico, Arquitas de Tarento y Platón y dando su significación plena en 1, 6, 1, doctrina que claramente remonta a Espeusipo, en Jámblico, *Theologum. Arith.*, p. 61, 8 Ast. (Lang, fr. 4, 12-17). Aristóteles, sin embargo, se opone tajantemente a esta concepción como pitagórica por contener implícitamente el concepto de *chorismós* o de trascendencia platónico (cf. Met., 1078b y ss. y 1080a y ss.: “los pitagóricos, por su parte, tampoco admiten más que un número, el matemático, pero no separado, sino que de éste se componen, según ellos, las sustancias sensibles”, interpretación ligeramente diferente a Met., 987b, 10, y ss. En este libro, bastante anterior, la polémica antiplatónica estaría amortiguada. Ver en general la buena síntesis de Burkert, o.c., ps. 31 y ss.

19 Cf. Platón, *Sofista*, 253B y SS., solución ontológica de la problemática lógica propuesta por Parménides entre las relaciones del ser, el pensamiento, el lenguaje, el devenir y el no ser y radicalizadas por Zenón de Elea. Aristóteles ratifica las diferencias frente a la solución platónica con su tesis: “el ser se dice de muchas maneras” (Met., 1003b, 5), y Plotino al punto de vista platónico: *Enéada VI*, 2, fecundado, nos parece, por platónicos pitagorizantes y gnósticos. Ver *Revista Bíblica*, 1981/4.

20 Rep., 509B-C, y 508D.

21 Cf. *Banquete*, 210E, 211C.

22 Cf. Parménides, 141E, 142A.

23 *Epístola VII*, 341B. Puede verse A. J. Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste*, IV, Paris, 1954, pp. 79 y ss.

24 Cf. P. Boyancé, o.c., pp. 261 y ss., enfoque que W. Burkert no rechaza por influencia de la comunidad pitagórica; Cf. o.c., p. 83, con n. 3, y p. 119 con n. 62.

25 Cf. Epínomis, 991E y 992 B. Ver asimismo 986D.

26 Cf. *Leyes*, 790C y ss.



27 Cf. Leyes, 803D.

28 Cf. *Sofista*, 248E, 249A, y cf. C. de Vogel, “À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon”, en P. M. Schuhl-P. Hadot (eds), *Le néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 7-16, con el interesante intercambio de ideas allí desarrollado.

29 Cf. Jámblico, V. P., XII, y los dos más notables de los *akoúsmata* que ahora no nos es posible comentar: “¿Qué es lo más sabio? El número”; y la fórmula de juramento: “por quien ha descubierto la *tetraktys* de nuestra sabiduría, ‘fuente que tiene en sí las raíces de la naturaleza que ininterrumpidamente fluye’”. Lo descrito Aristóteles lo ignoraba o era para él “música celestial”. Sin embargo, está presente en Filolao. Ver frs. 4, 5, 6, 7, 8, 11 y el comentario de C. de Vogel en *Philosophia* I, Assen, 1970, ps. 36 y ss. Espeusipo, que conocía bien a este autor (cf. Lang, fr. 4, 3-6), ilustró debidamente con su libro *Sobre los números pitagóricos* a todo el posterior platonismo pitagorizante. El neopitagorismo, con su frondosa literatura pseudoepigráfica, no sólo se revela como una revitalización del pitagorismo, sino asimismo como una fuente de inspiración básica para reanimar lo mejor del platonismo desfalleciente transmitido desde Espeusipo y florecer con Eudoro, hasta tocar a Plotino de lleno y alcanzar tangencialmente a los gnósticos. Razonablemente W. Burkert y H. Thesleff son más escépticos en sus soluciones, Cf. Pseudoepigrapha I, Entretiens sur l’Antiquité Classique, XVIII, Vandoeuvres-Genève, 1972, pp. 25 y ss. y 60 y ss. Junto con bibliografía más reciente como Johan C. Thom, *The Pythagorean Golden Verses –With Introduction and Commentary*, Leiden 1995 y F. García Bazán, *El número pitagórico*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2019

30 Cf. R. Klibansky-C. Labowsky (Edd.), *Procli Comm. in Parmenidem*, en *Plato Latinus* 3, London, 1953, ps. 38-41, y Aristóteles, *Met.*, 1092a, 9, y 1072b, 30, con la interpretación de Ph. Merlan en *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1968, pp. 132-133, y las sugerencias de Burkert, en *o.c.*, pp. 63-64.

31 Cf. Diógenes Laercio, *Vitae*, VIII, 25,

32 Cf. Simplicio, *In Phys.*, 181, 7, y ss., y H. Doerri, *Der Platoniker Eudoros*, en *Hermes*, 79, 1944, pp. 25-39, junto con Dillon, *o.c.*, pp. 114-135.

33 Cf. *Int. Arith.*, especialmente: I, 2, 4; I, 3, 1-2; I, 4, 1-3; I, 6, 1; II, 17, 1, y Dillon, *o.c.*, pp. 352-361.

34 Cf. *Simposio* (Simplicio), *In Phys.*, 230, 34, y ss., y E. R. Dodds, en *Classical Quarterly*, XXII, 1928, pp. 129 y ss.

35 Cf. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta. 1. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Depalma, Buenos Aires, 1982, I, 2. Ver asimismo *Enn.* V, 5, 5.

36 El paradigma o síntesis que el demiurgo tiene en su mente, según



Espeusipo y Nicómaco. De aquí deriva matemáticamente la década, el número perfecto, del que se valen todos los pueblos para contar y después tornar al uno, como refieren los diversos intérpretes, hasta Jámblico. Ver brevemente, Burkert, p. 72 y F. García Bazán, *El número pitagórico*, pp. 25-47.

37 Cf. Espeusipo (Lang, Fr. 4, 69-71); Plutarco, *Platonicae quaestionis*, 1002. A: Sexto Empírico, Adv. Math., X, 276-283. Otros testimonios de Aristóteles, Teofrasto, etc., en H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII/1, p. 40, n. a.

38 Cf. F. García Bazán, en *Conoscenza religiosa*, 1/2, 1979, pp. 47 y ss.

39 Ct. F. Garcia Bazan, en *Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial*, Buenos Aires, 1981, pp. 117-139.

40 Contra epicúreos, estoicos, peripatéticos, gnósticos y otros platónicos.

41 Cf, nota 39.

42 Cf. Enn., I, 3, 3.

43 Cf. para el primer comentario, P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umamesimo interiore*, Roma, 1970, pp. 34 y ss.

44. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos IV*, Roma, 1966, 244ss, con erudición sobre el contexto.

45. Cf. *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.

46. *Introducción a la aritmética* I.II, 3-4.

47. Glosa Jámblico en su Comentario 5-6 (F. Romano, Giamblico. *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano, 1995, pp. 206-209).

48 Ver I. von Arnim, SVF II (Stuttgart 1903-1979), p. 15, § 35 y 36.

49. Ver F. Garcia Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014 y en relación con las anteriores reflexiones cf. asimismo F. García Bazán, *Hitos escondidos de la cultura occidental. Consideraciones epistemológicas y filosóficas*, Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro, San Isidro-Provincia de Buenos Aires, 2018. Capítulo V: Hacia la consolidación medieval de la heresiología católica: Flavio Casiodoro Senador (pp. 63-77) y Cap. VI: Gnosis original, verdadera gnosis y gnosis herética. La gravitación heresiológica en Isidoro de Sevilla (*Etimologías* VIII,5, 1-70) (pp. 79-94).

50. Véase F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, capítulo 4: Esoterismo (pp.103-123) en la traducción portuguesa, *Aspectos incomuns do sagrado*, Paulus, São Paulo, 2002, pp.113-136.