

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Juan Carlos Alby

Francisco García Bazán

Graciela Ritacco

Olivia Cattedra

Mariano Bonanno

Matilde García Losada

Marcela Coria



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones

Año VII – N° 8 – 2017

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES



**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones**

Alvear 1711 (3º piso)
C1014AAE Ciudad de Buenos Aires
República Argentina

Año VII – N° 8 – 2017

ANUARIO EPIMELEIA
Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones

Comité Académico:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), †Juan E. Bolzán (CONICET), †Alberto Caturelli (CONICET), André Coyné (Université D'Abidjan), Raffaele Farina (Pontificia Università Salesiana), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Stephen Gersh (Medieval Institute University of Notre Dame), John Glucker (Tel Aviv University), Jean-Pierre Laurant (Ecole Pratique des Hautes Études-Sorbonne), Grazia Marchianò (Università di Siena), †José Pablo Martín (CONICET), José Monserrat Torrents (Universitat Autònoma de Barcelona), Evangelhos Moutsopoulos (Universidad de Atenas), Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga), Birger A. Pearson (University of California-Santa Barbara), Kurt Rudolph (D. D. Philipps-Universität Marburg), Miguel Verstraete (Universidad Nacional de Cuyo)

Director:

Francisco García Bazán

Secretario:

Juan Bautista García Bazán

Comité de Redacción:

Juan Carlos Alby, Claudio Calabrese, Olivia Cattedra,
Patricia Andrea Ciner, †Hanna Chelmicki,
Andrea P. De Vita, Jorge F. Ferro,
Bernardo Nante, José María Nieva, Leandro Pinkler,
Graciela L. Ritacco de Gayoso,
Cristina Simeone, Cecilia Romana

LA CRISTOLOGÍA ARITMÉTICA DE LOS VALENTINIANOS

Juan Carlos Alby
(UNL – UCSF- UCAMI)

Resumen:

Los discípulos de Valentín le otorgan mucha importancia al desarrollo de Jesús antes del bautismo en el Espíritu. Como cualquier otro hombre *pneumático* necesitado de la “redención”, debía experimentar el crecimiento en edad y en sabiduría atravesando las etapas material y psíquica al igual que sus congéneres, en armónica coexistencia con el elemento espiritual. Los valentinianos establecen una graduación por etapas en el proceso de crecimiento del Hijo de Dios, por medio de la aplicación de una curiosa aritmología de la que existen antecedentes judíos, judeocristianos y ofitas. Se analizan en este trabajo los mencionados precedentes de esta especie de gematría así como su ascensión y perfeccionamiento por parte de estos gnósticos.

Palabras clave: Jesús, judaísmo, judeocristianos, ofitas, valentinianos

INTRODUCCIÓN

La vida del Logos hecho hombre fue objeto de consideración por parte de los valentinianos, quienes la distinguían cuidadosamente de la realidad del Logos pleromático. Este último era consustancial a los ángeles, a quienes transmitió la Gnosis de la que era poseedor desde el principio. Por el carácter heterogéneo de sus respectivas naturalezas, esta Gnosis no podía ser transferida a los hombres, ni siquiera a los *pneumáticos*, por hallarse estos en un estado completamente diferente del Logos-eón intrapleromático. Tal fenómeno sólo era posible si el Logos se humanaba, de donde surge la necesidad de la encarnación, entendida en clave gnóstica como sinónimo de “hacerse humano”. Es decir que, en este punto, los valentinianos apenas diferían de San Ireneo. La ejemplaridad del Logos pleromático preanunciaba la encarnación del Logos proferido fuera del Pleroma. Nos ocuparemos aquí de la aritmología empleada por estos gnósticos para describir las etapas del desarrollo del Verbo humanado, señalando los antecedentes judíos, judeocristianos y ofitas de esta gematría aplicada en sentido soteriológico.

I. ANTECEDENTES JUDÍOS

Llaman la atención las primeras líneas del Evangelio de Mateo, en las que se aplica el método interpretativo judío de asignarle valores numéricos a las letras. Al trazar la genealogía de Jesús, parte desde Abraham para demostrar a los judíos que en Jesús se cumple la promesa de Dios a Abraham, que él es el Mesías y que desciende de David: “Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham” (Mt 1, 1). En el v. 17 del primer capítulo, concluye:

«El total de las generaciones es, por lo tanto: desde Abraham hasta David, catorce generaciones; desde David hasta el destierro en Babilonia, catorce generaciones; desde el destierro en Babilonia, hasta Cristo, catorce generaciones»

Mateo construye la genealogía de Jesús en torno al número catorce, porque el nombre de David (דָּוִד) en hebreo tiene un valor de catorce: ד = 4, ו = 6, ד = 4. Por otra parte, David es el nombre decimocuarto que figura en la genealogía (Mt 1, 6).

El Targum Palestinense utiliza una expresión para referirse al tiempo mesiánico como el “tiempo de la salvación y de la consolación” (סְבִרִין קָץ פְּרִיקְמָא וְנַחֲמָא), *Qs pwrqn’ nchmt’*, traducida al griego por σωτηρία y παράκλησις, respectivamente. Ambos términos aparecen unidos en 2 Co 1, 6: «Si sufrimos, es para consuelo y salvación de ustedes [...]». Estas acciones, como propias del tiempo mesiánico, aparecen atestiguadas en pasajes neotestamentarios que apelan a la esperanza cristiana:

«El poder de Dios, que se activa por medio de la fe, os protege para la salvación, dispuesta ya para ser revelada en el último momento (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ)» (1Pe 1, 5).

«Sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que anunciaron la gracia que os estaba destinada. Procuraban descubrir a qué tiempo (καιρόν) y a qué circunstancia se refería el Espíritu de Cristo que estaba en ellos [...]» (1Pe 1, 10-11).

«Bienaventurados vuestros ojos porque ven, y vuestros oídos porque oyen. En verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros escucháis y no lo oyeron» (Mt 13, 16-17).

El término “Consolador” (*Menahem*) uno de los títulos del Mesías, sugerido tal vez por Lm 1, 16. «Por estas cosas yo lloro, mis ojos derraman agua, pues se ha alejado de mí el Consolador, el que reanima mi alma». Resulta significativo que la palabra *Menahem* tenga el mismo valor numérico que *šmš*, “brote”, a saber, 138, pues este último término se refiere a la antigua designación del futuro rey de la edad de oro: «En aquel día y en aquel tiempo haré germinar para David un brote de justicia (*šmš šdqh*) y practicará el derecho y la justicia en la tierra» (Je 33, 15). En la tradición judía, este brote de justicia es interpretado de modo mesiánico, como puede leerse en el *Targum de Jeremías* 23, 5 y 33, 15, en que se traduce: “Suscitaré a David un Mesías de justicia”¹.

Más conocido y al mismo tiempo mucho más complejo resulta el caso de gematría que la interpretación mesiánica aplica a Gn 49, 10 respecto de *Šiloh* (שִׁילוֹה): «No se apartará el cetro de Judá ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga *Shiloh*» (Texto hebreo, TH). La expresión *yb’ Šiloh* (יְבֵא שִׁילוֹה) tiene un valor numérico de 358 al igual que la palabra *mšyh* (מְשִׁיחַ). De ahí las traducciones que identifican a Shiloh con el Mesías, como la de los LXX, ἕως ἄν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ; la de la Vulgata: *Donec veniant qui mittendus est*; la del *Targum de Onkelos*, «Hasta que venga *el Mesías, del cual es la realeza*»; la del *Targum Neofiti*, «Hasta que venga *el Rey Mesías del cual es la realeza*» y la del *Targum del Pseudo Jonatán*. «Hasta que venga *el Rey Mesías, el más joven de sus hijos*». La interpretación mesiánica es tradicional en el judaísmo y su antigüedad se encuentra atestiguada en el documento 4QBP (*Bendiciones patriarcales*) de Qumrán, conocido también como 4Q252:

« [No] se apartará un soberano de la tribu de Judá. Mientras que Israel tenga el dominio, [no] faltará quien se siente sobre el trono de David. Pues “la vara” es la alianza de la

¹ Cfr. Pérez Fernández, Miguel, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos*, Institución San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981, pp. 110 y 261.

realeza. [“los millares” de Israel son los pies, hasta que venga el Mesías de Justicia, el retoño de David (*šmš dwd*) Pues a él y a su descendencia les ha sido dada la alianza de la realeza sobre su pueblo por todas las generaciones eternas, que ha observado [...] la Ley con los hombres de la comunidad, pues [...] es la asamblea de los hombres de [...]»².

La expresión *šmš dwd* que encontramos también en 4QPesher Isaías³, no se encuentra en el AT, pero encuentra un eco en la tradición joánica ya que aparece en Ap 5, 5: «Ha triunfado el león de la tribu de Judá, el retoño de David (ἡ ῥίζα Δαυιδ)». Es precisamente en el Evangelio de Juan que Jesús se apropia por única vez del título de Mesías, en su diálogo con la mujer samaritana: «Yo soy, el que está hablando contigo» (Jn 4, 25). La interpretación mesiánica de *Šiloh* podemos encontrarla en Jn 9, 7, donde el autor del evangelio recurre a la conocida técnica exegética judía de ‘*al tiqrey* al interpretar Σιλωάμ, *Šiloah* en hebreo, como “enviado”: «Ve a lavarte en la piscina de Siloé, que se interpreta “enviado” (ἀπεσταλμένος)»⁴. Para lograr esta interpretación, Juan ha cambiado la vocalización de *Šiloah* por *šaluah* en orden a mostrar que Jesús es el “enviado”. Por su parte, tanto Mateo (21, 4-5) como Juan (12, 12-19) interpretan en clave mesiánica la entrada de Jesús en Jerusalén montado sobre un asno de acuerdo a la profecía de Za 9, 9: «[...] que viene a ti tu rey justo y victorioso, humilde y montado en un asno». Esto muestra la dependencia de la profecía de Zacarías y de los autores de los mencionados evangelios de la interpretación mesiánica de Gn 49, 10⁵.

Jerónimo –quien utilizará los mismos recursos hermenéuticos que los exégetas judíos– continuará esta tradición en base a la aplicación de la profecía mesiánica a Jesús inspirándose en Jn 9,7 y en el uso que el Nuevo Testamento hace del verbo ἀποστέλλω. De ahí que en la Vulgata leamos *qui mittendus est* referido a Jesús y en base a la semejanza fonética entre *Šiloah* y *Šiloh*.

II. ANTECEDENTES JUDEOCRISTIANOS

La Epístola del Pseudo-Bernabé es un documento judeocristiano fechado a partir del año 100 en base al conocimiento que el autor demuestra del Evangelio de Mateo. Presenta una actitud de rechazo hacia Israel por considerar que Dios no celebró una alianza con el mismo debido a que Moisés rompió las tablas y, por lo tanto, la historia del pueblo judío no prepara el advenimiento de Cristo. No obstante, utiliza el recurso de la gematría propio de la exégesis judía.

«Pues dice: “Y circuncidó Abraham a dieciocho y trescientos hombres de su casa”⁶. Así pues, ¿qué conocimiento le fue otorgado? Daos cuenta que primeramente habla de dieciocho y, tras un intervalo, de trescientos. Dieciocho se escribe mediante la *iota* (diez) y la *eta* (8): ahí tienes el nombre de Jesús, Y puesto que la cruz, representada por la *tau*, había de

² En García Martínez, Florentino, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 2009, p. 265.

³ Cfr. 4QPesher Isaías^a (4Q161 [4QpIs^a]), Frag. 8-10 col. III, 11-18, en García Martínez, F., *op. cit.*, p. 235.

⁴ Sobre el uso de la regla de ‘*al tiqrey*, Muñoz León, Domingo, *Derás: los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura*, Vol. I: *Derás targúmico y derás neotestamentario*, CSIC, Madrid, 1987, p. 96.

⁵ Para la discusión acerca de esta dependencia y su relación con el *Targum Palestinense* (TgP) y 4Q BP, véase Pérez Fernández, M., *op. cit.*, p. 129, n. 232, p. 129.

⁶ Cfr. Gn 17, 23 y 27.

comportar la gracia, habla además de trescientos. Así pues, manifiesta a Jesús con las dos primeras letras, y con la otra a la cruz”⁷.

El autor inicia aquí un midrash sobre la circuncisión en el que relaciona el número dieciocho y el trescientos con Jesús. La letra griega iota (I) equivale a 10, la eta (H) a 8 y la tau (T) a 300. Por lo tanto, el número 18 se refiere a Jesús debido a que IH son las dos primeras letras del nombre de Jesús en griego. Por otro lado, la T tiene forma de cruz. Como señala Muñoz León, la gematría o equivalencia en números de las consonantes de una palabra, es también una fuente de sentidos. Así, los trescientos dieciocho criados de Abraham se reducen, por equivalencia gráfica de los números, a Eliezer (Gn 14, 14). El *notariqon*⁸ emplea también la equivalencia de las letras de la palabra a la manera de un acróstico, en que cada letra es la inicial de una palabra⁹.

Podemos encontrar dos ejemplos del judaísmo cristiano heterodoxo entre los ebionitas y los seguidores de Elchasai o Elchai. Epifanio los une en una coincidencia referida a las medidas del Cristo antropomórfico que supuestamente fue visto por Elchasai, el autor de un libro que ha caído del cielo, según el testimonio de Eusebio de Cesarea al comentar la homilía de Orígenes al Salmo 82:

«También entonces dio comienzo a una nueva perversión la herejía llamada de los helcesaítas, que se extinguió apenas nacida. La menciona Orígenes en una homilía sobre el salmo 82, que pronunció en público y dice así: “Ha venido actualmente uno que se gloria de ser embajador de una doctrina atea e impía por demás, llamada de los helcesaítas, que se ha alzado recientemente contra las iglesias. Cuales sean las maldades que profiere esta doctrina voy a exponerlas para que no os atrape. Rechaza algunas cosas de toda la Escritura; utiliza, en cambio, pasajes tomados de todo el Antiguo Testamento y de los Evangelios; al Apóstol lo rechaza por entero. Y dice que el renegar la fe es cosa indiferente, y que el hombre apercebido, en caso de necesidad, renegará con la boca, aunque no en su corazón. Y poseen un libro del que dicen que ha caído del cielo y que quien lo escuche y tenga fe recibirá perdón de sus pecados, un perdón diferente del que Cristo Jesús dio”¹⁰.

El ángel que habría entregado el libro a Elchasai, se trataría del mismo Cristo a cuya figura le aplican números desmesurados que arraigan en una antigua tradición judía.

«Un tal Alcibíades, que vivía en Apamea de Siria, quien se consideraba a sí mismo más vigoroso e inteligente en trucos que Calixto, vino a Roma trayendo un libro y diciendo que cierto hombre justo llamado Elchasai lo había recibido de Seres de Partia. Se lo pasó a alguien llamado Sobiai como si [el libro] hubiera sido revelado por un ángel cuya medida era de 24 *schoenus* (σχοινίων) —esto es 96 millas— y cuya espalda era de 4 *schoenes* y de hombro a hombro medía 6 *schoenes*; las huellas de sus pies medían tres *schoenes* de largo, que equivalen a catorce millas, mientras que de ancho medían 1, 5 *schoenes* y tenían una altura de medio *schoene*. Dice también que había un ser femenino con él, cuyas dimensiones

⁷ Pseudo Bernabé (Ps.-Bern.) IX, 8, en Ayán Calvo, J. J. (introducción, traducción y notas), *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Fuentes Patristicas 3, Ciudad Nueva, Madrid, 1992, p. 193.

⁸ El *notariqon* se ha empleado en especial por los escritores para indicar el nombre del copista en forma de acróstico.

⁹ Cfr. Muñoz León, D., *op. cit.*, pp. 101s., n. 145.

¹⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica (HE)* VI, 38, 4, texto bilingüe con introducción y notas de A. Velasco-Delgado, vol. II, BAC, Madrid, 1997², p. 407s.

se correspondían con la del ser arriba mencionado y el ser masculino es el Hijo de Dios, mientras que el ser femenino se llama Espíritu Santo»¹¹.

Epifanio, por su parte, coincide con la descripción que hace Hipólito de las medidas:

«Ellos [los ebionitas] tienen tantas fantasías como Elchai y piensan que Cristo es una figura antropomórfica invisible para los humanos de 96 millas de alto, que equivalen a 24 *schoenes*, 6 *schoenes* de alto que equivalen a 24 millas, y que tiene también no sé cuánto de espesor, mientras que frente a él se yergue invisiblemente el Espíritu Santo con forma de mujer y con las mismas dimensiones»¹².

La coincidencia entre las noticias de Hipólito y de Epifanio nos da el indicio de que nos encontramos ante una tradición segura, la que a su vez nos invita a indagar de dónde obtuvo Elchasai el número que aplica a las medidas del Hijo de Dios. Las 96 millas equivalen a 142 km aproximadamente y, más allá de los paralelos que J. Kennedy intenta establecer con el Budismo Mahayana¹³, esta medida parece acercarse más a las enormes dimensiones que la tradición judía atribuye al tamaño de Dios en el libro conocido como *Shiur Qomah*, según el cual, las medidas de Dios de hombro a hombro son de 160.000.000 de *parasangs*, esto es, 864.000.000 de kilómetros. Pero aun así, estas dimensiones resultan incomparables con las del ángel que vio Elchasai, quien de hombro a hombro medía aproximadamente 35,52 km¹⁴. No obstante la diferencia entre las medidas, la literatura judeocristiana y la misma Biblia ofrecen otros ejemplos de la utilización de números para indicar las dimensiones de las figuras divinas, tanto de Cristo y de los ángeles¹⁵ como también de Adán¹⁶. Por su parte, el *Génesis*

¹¹ Hipólito, *Refutationes (Ref.)* IX, 13, 1-2, texto griego de la edición crítica de P. Wendland (*GCS* 26, 1916, repr. 1977. También en Luttikhuisen, G., *The Revelation of Elchasai*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, p. 44.

¹² Epifanio, *Panarion* XIX, 17, 5-6; texto griego de Holl, K., *Panarion (GCS 25)*, 1915 y (*GCS 31*), 1922.

¹³ Cfr. Stanley Jones, F., “La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas”, en Ayán Calvo, J. J., De Navascués Benlloch, P., Aroztegui Esnaola, M., *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. II, Trotta, Madrid, 2007, p. 294, n. 29.

¹⁴ Cfr. Cohen, M. S., *The Shiur Qomah: Texts and Recensions*, TSA 9, Tübingen, 1985, p. 123, líneas 72-73.

¹⁵ Así, por ejemplo, el ángel Metratón en *3Henoc* 9, 2 es a lo largo y a lo ancho igual que el mundo; en *3Henoc* 48C, 5 dice que mide de alto 70.000 *parasangs* (378.000 km); en *El Pastor* de Hermas, Comparaciones IX, 6 aparece un ángel más alto que una torre; en VIII, 1, 2, un ángel muy alto que poda un árbol, al que en VIII, 3, 3 se lo identifica con Miguel; del “Hijo de Dios” descrito en *4Esdras* 2, 43-47 se dice que apenas es un poco más alto que los confesores; la figura que aparece en el *Martirio de Perpetua y Felicidad* 10,8 se eleva por encima de la altura del anfiteatro; En *1Cr* 21, 16, el ángel del Señor aparece suspendido entre el cielo y la tierra sosteniendo una espada extendida hacia Jerusalén; el mismo puede ser identificado con el poderoso guerrero que según *Sb* 18, 16, de pie sobre la tierra portaba una espada afilada que tocaba el cielo; el *Evangelio de Pedro* 39 describe la resurrección de Cristo con una escena en la que dos hombres salen del sepulcro sosteniendo a un tercero; dos de ellos alcanzan el cielo con sus cabezas mientras que la cabeza del que es sostenido traspasa el cielo. Esta escena puede estar en relación con la de la *Ascensión de Isaías* 3, 16-17, en la que el ángel del espíritu Santo y Miguel abren el sepulcro del Amado y éste saldrá sentado sobre sus hombros. Al igual que en el *Libro de Elchasai*, el ángel del Espíritu Santo es aquí femenino. Cfr. Stanley Jones, F., *op. cit.*, pp. 293-295.

¹⁶ Según una tradición rabínica, Adán se extendía de punta a punta de la tierra antes de la caída. Después de pecar, el tamaño de Adán se redujo a 100 *ells*, que equivale a 50 metros, y cuando su cabeza se levantaba quedaba al nivel del trono divino. Algunos dicen que el gran tamaño de Adán y su rostro radiante pasmaron de tal modo a los ángeles que lo llamaron “el Santo”, volvieron temblando al cielo y preguntaron a Dios: “¿Puede haber dos poderes divinos, uno aquí y el otro en la tierra?”. Para tranquilizarlos, Dios puso su mano sobre Adán y redujo su altura a mil codos. Luego de que Adán comiese del fruto, Dios redujo aún más su estatura hasta sólo cien codos. Cfr. Einsestein, J. D. (ed.), *Otzar Midrashim*, Nueva York, ed., 1915, p. 78s., col. 428b. En otra tradición se afirma que Dios no redujo el tamaño de Adán, sino que le cortó innumerables trozos de su carne. Adán preguntó: “¿Por qué me disminuyes?”, a lo que Dios respondió: “Tomo solamente para dar de nuevo. Recoge esos pedacitos y

Rabbah anuncia la restauración de la plenitud de las cosas que fueron deterioradas por la caída del hombre, cuando llegue el hijo de Peres, es decir, el Mesías.

« [...] Pues en el versículo: “estas son las generaciones de Peres (Rt 4, 18), ‘generaciones’ lleva escritura plena, con *waw* (ו) y son las siguientes: su brillo, su inmortalidad, su estatura, el fruto de la tierra, el fruto del árbol y las luminarias”»¹⁷.

Estas seis cualidades que tendrá el Mesías simbolizan la restauración de todas las cosas en su venida mediante la inclusión de la letra ו que es el número 6.

Las mencionadas características numéricas que se relacionan con la estatura de Cristo o del Mesías nos inducen a vincular esta tradición con la cristología de Elchasai.

III. EL NÚMERO EN LA CRISTOLOGÍA VALENTINIANA

Los valentinianos adoptaron un criterio aritmológico que ya había sido anticipado por los ofitas de quienes dependen, según la conocida sentencia de San Ireneo: «Estas son sus enseñanzas. De ellas nació la escuela de Valentín, una fiera de muchas cabezas como la hidra de Lerna»¹⁸. La aritmología de los Ofitas tenía en cuenta la aplicación del número dieciocho a la vida de Jesús que siguió a su resurrección:

«Y tratan de probar que el Cristo descendió y ascendió, esgrimiendo el hecho de que según dicen sus discípulos, Jesús no hizo ningún milagro ni antes de su bautismo ni después de haber resucitado de entre los muertos; pues ignoran que Jesús estaba unido al Cristo, y el Eón incorruptible a la Semana, y confundieron el cuerpo del mundo con el animal. Después de la resurrección Jesús permaneció con los discípulos durante dieciocho meses, durante los cuales la Inteligencia descendió en él (*et sensibilitate in eum descendente*) y enseñó de manera que comprendiesen todas estas cosas evidentes a unos cuantos de entre sus discípulos, a los que juzgó capaces de entender tan grandes misterios»¹⁹.

La extraña expresión *sensibilitas* que añaden los Ofitas a la cifra 18 equivaldría – según A. Neander – a Ἐνθόμησις, es decir, Sofía, para aprender por cuenta propia en su humanidad, los misterios de la revelación. Pero *sensibilitas* traduce simplemente αἰσθησις y no tiene alcance personal, pues como en *Adv. haer.* I, 8, 2 alude al descenso del Cristo sobre Jesús, quien como hombre es iluminado por la Gnosis para la revelación inminente²⁰.

Los dieciocho meses aparecen mencionados también en la *Ascensión de Isaías* que afirma que en su descenso el Hijo quedará oculto a los mismos cielos para que no se sepa quién es: «Y cuando se haya apoderado del ángel de la muerte, ascenderá al tercer día (y

disemínalos por todas partes; donde los arrojés volverán a convertirse en polvo, de modo que tu simiente podrá llenar toda la tierra”; Cfr. Wistinezky, J. H. (ed.), *Sepher Hassidim*, Berlín, 1891-3, p. 290. Cfr. también Graves, R., Patai, R., *Los mitos hebreos. El Libro del Génesis*, Losada, Buenos Aires, 1969, p. 68.

¹⁷ Vegas Montaner, L. (ed.), *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, p. 155.

¹⁸ S. Ireneo, *Adversus haereses (Adv. haer)* I, 30, 15, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies*, Livre I, Tome II, édition critique, Sources Chrétiennes 264, Cerf, Paris, 1979, p. 384.

¹⁹ S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 14, p. 382s.

²⁰ Cfr. Orbe, A., “Cristología de los ofitas [S. Iren., adv. haer. I, 30, 11-14]”, en *Estudios eclesiásticos* 48 (1973), 191-230.

permanecerá en ese mundo quinientos cuarenta y cinco días»²¹. Con una modificación de cinco días, el *Apócrifo de Santiago*, de inspiración jacobita, afirma que la revelación de un escrito secreto que el Señor otorgó a Santiago y a Pedro tuvo lugar 550 días después de la resurrección e inmediatamente antes de la ascensión, cuando los Doce redactaban las “memorias” de lo que el Salvador les había dicho tanto de modo secreto como abierto²².

También Ireneo, al principio del libro I, denuncia la cuestión de los dieciocho meses:

«La emisión de los doce Eones estaría indicada en el hecho de que Jesús disputó con los doctores de la Ley a los doce años (Lc 2, 42-46) y en la elección de los doce Apóstoles: pues eligió a doce (Mt 10, 2; Lc 6, 13). Y los otros dieciocho eones están señalados en los dieciocho meses en los cuales, después de resucitar de entre los muertos, convivió con los discípulos, además de las primeras letras de su nombre, *iota* y *eta*, con toda evidencia manifestarían los dieciocho Eones. Igualmente los diez Eones estarían indicados en la *iota* inicial de su nombre, y por eso el Salvador habría dicho: “No pasará ni una *iota* ni un acento de la Ley sin que se cumpla” (Mt 5, 18)»²³.

Los valentinianos se apropiaron de la aritmología de los ofitas y la homologaron a la del Pleroma. Consideraban que en su crecimiento humano, Jesús comenzó a la edad de siete años el régimen de educación psíquica que se despliega en el plano racional, instruido como todo israelita en la Ley, hasta alcanzar a los doce años el derecho pleno de ingresar en la vida social judía. Los gnósticos del *Evangelio de Tomás*, conocedores de la numerología judía, se refieren al número 14 en relación con la manifestación del Cristo, según testimonio de Hipólito:

«”El que me busca me hallará entre los niños a partir de los siete años; escondido allí me manifestaré en el decimocuarto eón”. Pero esto no es de Cristo sino de Hipócrates, que afirma: “El niño de siete años es la mitad de padre”. Por esta razón, ellos, que ponen la naturaleza primigenia de todas las cosas en el germen primigenio, aprendiendo de Hipócrates afirman que, de acuerdo con Tomás, es en el año decimocuarto cuando se revela. Esta es su doctrina secreta y misteriosa»²⁴.

El texto citado por Hipólito del *Evangelio de Tomás* se relaciona con el *logion* del mismo que dice: «Jesús dijo: “No tardará en preguntar el hombre anciano de días a un niño pequeño de siete días por el lugar de la Vida y vivirá. Porque hay muchos primeros que serán últimos. Y llegarán a ser uno solo”»²⁵. En la simbología del mito escatológico gnóstico

²¹ *Ascensión de Isaías* 9, 16, en Diez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Cristiandad, Madrid, 2009, p. 608. Según Diez Macho, la frase entre paréntesis que hace mención a los quinientos cuarenta y cinco días no aparece en el texto conocido como SL², que corresponde a la parte del libro conocida como *Visión de Isaías*. Según R. H. Charles, esa frase no procede de los escribas etíopes sino que se remonta al texto griego en el cual se ha interpolado. Cfr. Diez Macho, A., *ibídem*, n. 16.

²² «[...] [Cuando] estaban una vez todos sentados y reunidos los doce | discípulos y recordaban lo que el Salvador dijo a cada uno, bien en secreto, o bien abiertamente y lo registraban en libros (y[o, sin embargo], escribía lo que está en es[te libro]), he ahí que el Salvador se manifestó [des]pués de haberse alejado de [nosotros] mientras lo contemplábamos, quinientos | cincuenta días después que hubiera resucitado de entre los muertos», *Apócrifo de Santiago* (ApocSant) (NHC I 2) 2, 10-21, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J. García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, Trotta, Madrid, 1999, p. 298.

²³ S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 3, 2, p. 51s.

²⁴ Hipólito, *Ref.* V, 20, 10-21, 8, en Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos. Textos II*, Gredos, Madrid, 2002, p. 34.

²⁵ *Evangelio de Tomás* (EvT) (NHC II 2) 33, 4, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *op. cit.*, p. 80.

caracterizado por el rechazo a toda escatología futurista, el niño es tipo del gnóstico perfecto mientras que el anciano lo es del dirigente eclesiástico. Dada la naturaleza psíquica de este último, el *logion* se refiere al ascenso del gnóstico en el que será interrogado por los arcontes del Demiurgo, es decir, el dios del Antiguo Testamento. Hipólito utiliza aquí una cita de Hipócrates que no aparece en otras fuentes. El niño de siete años está a la mitad de camino de ser padre, porque según la medicina hipocrática la emisión del esperma comienza a los catorce años. Es decir, en el niño de siete años la paternidad se halla escondida, mientras que a los catorce se revela. El esperma humano es símbolo del semen divino. Por lo tanto, la alegoría a la que alude Hipólito se orienta a que el niño de siete representa la naturaleza superior escondida, mientras que el varón de catorce significa la naturaleza superior revelada²⁶.

La presencia excepcional en él del Cristo psíquico, primogénito del Demiurgo, habría despertado una conciencia moral que no necesariamente se correspondía con la mesiánica, pero como en él –al igual que en todo hombre espiritual– coexistían los elementos psíquico y pneumático, el crecimiento moral interesaba a las dos naturalezas. Los docetas de Hipólito afirmaban que Jesús estaba revestido de tantas formas como los Eones del Pleroma. Es decir, Jesús fue recibiendo una forma de cada uno de los 30 Eones, y estas 30 formas se fueron manifestando a lo largo de su vida oculta que duró 30 años²⁷ o, más bien, 29, ya que Jesús predicó en el año trigésimo de su vida, representado por Sophía que es el Eón trigésimo. De esta aritmología también da cuenta Clemente de Alejandría al referirse a los trescientos codos de longitud del piso del Arca de la Alianza:

«Hay quienes dicen que los trescientos codos son símbolo del signo del Señor [la cruz] y que los cincuenta [el ancho del arca] son símbolo de esperanza y del perdón conforme a Pentecostés, y los treinta, como en otros [intérpretes del Antiguo Testamento], dan cuenta de los doce refiriéndose a la predicación, porque el Señor comenzó a predicar a partir de los treinta años, y doce eran los apóstoles; la construcción terminaba por un codo, porque el progresivo avance del justo termina en una unidad, en la unidad de la fe (Ef 4, 13)»²⁸.

Los valentinianos distribuían los 30 años de la vida oculta de Jesús entre los 12 de la infancia y los 18 de juventud que siguieron a su ingreso a la vida social de Israel. Por su parte, la vida pública de Jesús habría durado treinta meses durante los cuales consolidó la Iglesia de los espirituales. Estos treinta meses se dividían entre los doce que precedieron a la muerte en la cruz y los dieciocho de su vida en la tierra posterior a su resurrección. Estas cifras no resultan azarosas. Según una antigua exégesis de Is 61, 2: «El Espíritu del Señor me acompaña, por cuanto me ha ungido Yahvé [...] a pregonar el año de gracia de Yahvé y el día de venganza de nuestro Dios», que parece haber sido rápidamente asumida por los valentinianos, la duración del ministerio de Cristo sería de doce meses. Ireneo les cuestiona esta exégesis:

²⁶ Cfr. Monserrat Torrents, J., *op. cit.*, p. 34, n. 28.

²⁷ «De los treinta eones revistió treinta formas. Por esto vino aquel eterno a la tierra a los treinta años, manifestando en cada uno la forma de cada uno de los eones», Hipólito, *Ref.* VIII, 10, 8, en Montserrat Torrents, J., *op. cit.*, p. 230.

²⁸ Clemente de Alejandría, *Strómata (Stróm.)* VI, 11, 87, 2, en Merino Rodríguez, M. (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 17, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, p. 199.

«También dicen que sufrió el duodécimo mes, pues la pasión tuvo lugar después de un año de predicación tras su bautismo, y para probarlo, fuerzan el texto del profeta que escribió: “Para proclamar el año de gracia del Señor y el día de la retribución” (Is 61, 2; Lc 4, 19). Pero esos ciegos que pretenden haber llegado a las profundidades del Abismo, no saben a qué llama Isaías “año de gracia del Señor” y “día de la retribución”. Porque no se refiere a un día de doce horas ni a un año de doce meses; pues los profetas muchas veces hablaron en parábolas y alegorías y no en el sentido literal que captan los oídos, como ellos mismos lo confiesan»²⁹.

La crítica de Ireneo va dirigida aquí contra la hermenéutica gnóstica, en el sentido de que confiesan interpretar alegóricamente las Escrituras pero se aferran a la literalidad cuando les conviene. Pero lo paradójico es que Ireneo, más proclive a la interpretación literal, invoca en este caso la alegoría. Clemente de Alejandría también se hace eco de esa exégesis literal al referirse a los seguidores de Basíldes:

«Nuestro Señor nació en el año vigésimo octavo del reinado de Augusto, cuando se mandó hacer el primer empadronamiento. Esto es verdad, conforme al Evangelio de Lucas, que dice así: “En el año décimo quinto del emperador Tiberio, la palabra del Señor se dirigió a Juan, hijo de Zacarías” (Lc 3, 12). Y también [se dice] en el mismo [evangelio]: “Jesús cuando fue bautizado tenía treinta años” (Lc 3, 23). Y que predica durante un solo año, está escrito de la siguiente manera: “Me envió para anunciar un año de gracia del Señor” (Is 61, 2). Y tanto el profeta como el evangelio (Lc 4, 18-19) dicen lo mismo»³⁰.

Otros eclesiásticos optan también por la interpretación literal, en la misma senda de los valentinianos. Entre ello, Tertuliano³¹, Lactancio³² y Gregorio de Elvira³³.

El número 12 adoptado por los valentinianos para la cronología de la vida pública de Jesús era de un conocido valor simbólico entre los judeocristianos y los mismos eclesiásticos. Son numerosos los testimonios en que se aplica a los apóstoles. Por ejemplo, en el siglo IV Asterio el sofista en su *Homilía sobre los Salmos*, hace un comentario del Salmo 2, 2, orientándolo hacia la traición de Judas:

«El justo ha fallado. Ha acertado el reloj (ωθρολογειον) de los Apóstoles. Del día de doce horas (δωδεκάωρον) de los discípulos ha hecho un día de once horas. Ha privado de un mes al año (ἐνιαυτον) del Señor. Y por eso es en el Salmo undécimo donde se cuenta la lamentación de los Once sobre el Duodécimo»³⁴.

Como señala Daniélou, es posible que Asterio se refiera a un ejemplar de *Dôdekadôros* encontrado en Gabies que representaba a la vez el ciclo de doce horas y el de doce meses, pero que a diferencia del cuadrante solar antiguo que estaba adornado con los

²⁹ S. Ireneo, *Adv haer.* II, 22, 1, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies*, Livre II, Tome II, édition critique, Sources Chrétiennes 294, Cerf, Paris, 1982, p. 212s.

³⁰ Clemente de Alejandría, *Stróm.* I, 21, 145, 1-3, en Merino Rodríguez, M. (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata I: Cultura y religión*, edición bilingüe, Fuentes Patrísticas 7, Ciudad Nueva, Madrid, 1996, pp. 345ss.

³¹ Cfr. Tertuliano, *Adversus Iudaeos* 8; *Adversus marcionem* I, 19 y IV, 7.

³² Cfr. Lactancio, *Divinas instituciones* IV, 10, 18; 14, 11; *De mortibus persecutorum* 2, 1.

³³ Cfr. Gregorio de Elvira, *Tractatus origenis* IX, 11.

³⁴ Asterio el Sofista, *Homilías sobre los Salmos* XX, 14, en Daniélou, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, EGA, Bilbao, 1993, p. 105.

doce signos del Zodíaco y con las cabezas de los doce dioses del Olimpo; el que probablemente conoció el sofista se caracteriza por la sustitución de los doce dioses por los doce Apóstoles³⁵. Según Orbe, si en la interpretación valentiniana el año de gracia de la profecía de Isaías es de doce meses, el “día de la retribución” es de doce horas³⁶.

Los valentinianos conocían ya una sustitución del Zodíaco por los Apóstoles: «Los Apóstoles, dice Teódoto, han sustituido a los doce signos del Zodíaco; pues, mientras la generación está dirigida por estos, así también la regeneración está dirigida por los Apóstoles»³⁷. La sustitución de los cosmócratores por los Apóstoles fue tomada por los cristianos como el paso del destino a la libertad evangélica. Lo mismo se aprecia en el judeocristianismo de la literatura pseudoclementina. La *Homilía* II, 23 dice, a propósito de Simón el Mago:

«Su influencia en la enseñanza religiosa cristiana se consumó así. Hubo un cierto Juan que solía bautizar, el que de acuerdo con la doctrina de las parejas complementarias (*syzigías*) era también el precursor de nuestro Señor Jesús. Y así como el Señor tenía doce apóstoles correspondientes a los doce meses solares, así también Juan tenía treinta dirigentes de acuerdo con el número del mes lunar. Entre ellos había una mujer llamada Helena y esto no deja de tener significación, ya que una mujer es la mitad de un hombre, y esto hace que el número de treinta esté incompleto, así como sucede con el caso de la Luna, cuyo ciclo no alcanza el mes completo»³⁸.

También en la *Pístis Sophia* encontramos señales de este simbolismo astral. Allí los doce eones constituyen el día, y la hora del mediodía es Adamas, el duodécimo eón, en alusión al Salmo 90,6: “No temerás al viento demoníaco al mediodía”. Las doce regiones de los eones están por debajo de la decimotercera que es superior a ellos³⁹.

Otro pasaje de la *Pístis Sophia* interpreta Lc 22, 28-30: «Os sentaré sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel», como la restauración de las doce regiones celestes operadas por los apóstoles⁴⁰. No obstante la persistencia en el uso del número 12 por parte de este tratado, el libro I del mismo se abre con la afirmación de que Jesús pasó once (Μ̄Ν̄ΤΟῩΕ) años –no doce⁴¹– en conversación con sus discípulos para impartir su enseñanza secreta⁴². Orígenes, por su parte, interpreta este pasaje inspirándose en Gn 49, 27. Las doce tribus

³⁵ Cfr. Daniélou, J., *ibidem*, n. 1.

³⁶ Cfr. Orbe, A., *La unción del Verbo*, Analecta Gregoriana, Roma, 1961, p. 435.

³⁷ Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto (ET)* 25, 1, en Merino Rodríguez, M., (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Élogos proféticos. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, edición bilingüe, Fuentes Patrísticas 24, Ciudad Nueva, Madrid, 2010, p. 107.

³⁸ *Homilías pseudoclementinas* II, 23, en García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta, Madrid, 2003, p. 59. Cfr. también los *Reconocimientos* II, 8: «Pues bien, muerto Juan el Bautista (como sabemos), puesto que Dositeo había determinado la formación de su escuela con treinta de sus principales discípulos y una mujer que era llamada Luna (por lo que también parecía que este número de treinta quedó establecido de acuerdo con el número de días que corresponden al ciclo de la Luna), así este Simón, ansioso de mal y de fama, se aproximó a Dositeo», en García Bazán, F., *op. cit.*, p. 61.

³⁹ Cfr. *Pístis Sophia* 142, 7ss., en García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II: Pístis Sophia/Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007, p. 110s.

⁴⁰ Cfr. *Pístis Sophia* 90, en García Bazán, F., p. 81.

⁴¹ Como afirma, por ejemplo, Orbe, A., *Cristología gnóstica. Cristología gnóstica II. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, BAC, Madrid, 1976, pp. 526ss.

⁴² Cfr. *Pístis Sophia* I, 1, en García Bazán, F., p. 35.

representan a los pueblos celestes, los padres de las doce tribus son doce astros, en clara alusión al Zodíaco. Los doce Apóstoles juzgarán a los doce pueblos celestes. El alejandrino asimila a los doce patriarcas con los doce astros que presiden las regiones celestes⁴³.

Volviendo a los valentinianos, el número doce que señala el recorrido del sol en su ciclo anual coincide con el que Cristo recorrió entre el Bautismo en el Jordán y la Pasión en el Calvario. Pero a partir del Jordán Jesús no se manifestó plenamente a otros. Actuó como Mesías pero no como Unigénito de Dios. La completa epifanía sobrevendrá en los 18 meses posteriores a la Pasión en los que transmitirá a sus discípulos la enseñanza secreta, así como lo hizo con la instrucción pública durante los primeros doce meses.

CONSIDERACIONES FINALES

Los valentinianos se ocuparon con cierta preferencia, del tránsito de la vida de Jesús desde el bautismo hasta la ascensión. Resulta clave para entender cómo concebían estos cristianos los treinta años anteriores al bautismo en el desarrollo humano de Jesús, un texto de los *Extractos de Teódoto*:

«El elemento espiritual que asumió, y el psíquico, son manifestados de la siguiente manera: ‘El niño iba creciendo y progresaba en sabiduría’ (Lc 2, 40 y 52). En verdad, lo espiritual necesita de la Sabiduría, mientras que lo psíquico, necesita de tamaño (μεγέθους)»⁴⁴.

El término μεγέθους puede ser entendido como sinónimo de “crecimiento”, con lo cual los valentinianos estarían refiriéndose a un doble crecimiento aplicable a las dos naturalezas. Esto significa que el elemento pneumático no tuvo el don de la Gnosis desde el principio ni el elemento psíquico el de la *pístis*, en la persona del Salvador. El crecimiento de ambos elementos culminó en Jesús durante el bautismo en el Jordán a los 30 años, edad en que en los hombres concluye el crecimiento corporal. Resulta significativo que Lucas pase del v.52, al final del capítulo 2, directamente al capítulo 3 que se abre con la misión de Juan el Bautista y el bautismo del Salvador, como si ese momento señalara el límite cronológico del pleno desarrollo de Jesús. Este detalle no pasó desapercibido ni a eclesiásticos⁴⁵ ni a gnósticos⁴⁶.

Los valentinianos aplicaban una aritmología tomada de los Ofitas, de quienes heredaron posiblemente una cristología cuidadosamente elaborada, pero armonizada con la vida del Hijo en el Pleroma, aspecto que actúa a modo de ejemplaridad de la vida extrapleromática del Logos. El Hijo necesita de la Iluminación en cuanto Logos, tanto en su humanidad como en los miembros de la Iglesia pneumática. En tal sentido, los 30 eones que

⁴³ Cfr. Orígenes, *Comentario a Mateo XV*, 24.

⁴⁴ Clemente de Alejandría, *ET* 61, 2, en Merino Rodríguez, M., *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵ Así Justino, por ejemplo: «Y es que desde su nacimiento tuvo su propia fuerza. Luego fue creciendo según el desarrollo de todos los otros hombres, usó de los medios convenientes de vida, dio a cada crecimiento lo que le correspondía, alimentándose de toda clase de alimentos y permaneció oculto durante treinta años, hasta que apareció Juan [...]», *Diálogo con Trifón* 88, 2, en Ruiz Bueno, D. (versión, introducción y notas), *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1996³, p. 460.

⁴⁶ Los seguidores de Basílides le daban tal importancia al bautismo de Jesús que lo celebraban cada año el 6 o 10 de enero. Cfr. Clemente de Alejandría, *Stróm.* I, XXII, 146, 1, en Merino Rodríguez, M., *op. cit.*, p. 347. Cfr. Orbe, A., *Cristología gnóstica I. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 1976, pp. 503-505.

preceden la Gnosis del Logos en el Pleroma se corresponden con los 30 años anteriores a la recepción de la Gnosis por parte de Jesús en el Jordán y también a los 30 meses anteriores al bautismo de la Iglesia en Pentecostés⁴⁷. Los 30 años de vida oculta del Salvador tienen su correlato en la figura del niño de siete años del *logion* 4 del EvT, mientras que la analítica valentiniana los subdivide en los primeros siete años correspondiente a la vida animal propia de la materia, de los siete a los doce en cuanto al crecimiento en la naturaleza racional o psíquica que lo convierte en hijo de la Ley y de los doce a los treinta, el desarrollo individual en Sabiduría. A partir de la Iluminación recibida en el Jordán, transcurren doce meses de predicación pública durante los cuales tiene lugar la formación oculta de la Iglesia y culminan en la Pasión y muerte en el Calvario, el sacrificio del “Cordero de Dios” tal como lo anunció el Bautista en la presentación de la vida pública del Salvador (Jn 1, 29; cfr. Ex 12, 5). Luego de la resurrección sobrevienen los dieciocho meses de vida gloriosa y del *kerygma* gnóstico impartido de modo secreto sólo a los Apóstoles. Los 18 meses en los cuales la naturaleza divina del Verbo se revela, se corresponden con los 14 años a los que alude el EvT, edad en la cual la paternidad se hace manifiesta. El número 14 encuentra antecedentes judíos en cuanto a la gematría aplicada al nombre David, recurso que a su vez utiliza Mateo para signar las generaciones que preceden al nacimiento del Mesías. La asociación de Cristo con el Mesías es atestiguada en los textos judeocristianos y encuentra su precedente en la aritmología del nombre *Šiloh* conforme a la interpretación mesiánica de Gn 49, 10. Esta parádoxis en clave numérica aplicada a las figuras divinas puede ser abundantemente probada en la arcaica literatura elaborada por estos cristianos.

El número 30, tan recurrido por los valentinianos y por los docetas de Hipólito, culmina de modo perfecto en la reunión de las realidades divinas más elevadas según la siguiente aritmética: la suma del 8 que corresponde a la Ogdóada superior, más 10, propio de la Década del Logos, más el 12 que señala hacia la Dodécada del *Ánthropos*, según lo describe San Ireneo⁴⁸.

El caso particular de la cristología valentiniana, construida a partir del acopio de tradiciones religiosas y sapienciales que hunden sus raíces en el judaísmo antiguo, en la medicina griega y en el esoterismo judeocristiano, sirve como ejemplo de la vasta cultura que poseían los gnósticos, cuya teología alcanzó cumbres metafísicas imposibles de alcanzar por el resto de los cristianos.

Juan Carlos Alby

Facultad de Humanidades y Ciencias

UNL., Paraje “El Pozo” (3000) Ciudad de Santa Fe

Santa Fe

jcalby@hotmail.com

⁴⁷ Cfr. Orbe, A., *La unción del Verbo*, p. 437.

⁴⁸ «Esta es la desvariada doctrina de los 30 eones impronunciados incognoscibles. Este Pleroma, según ellos, invisible y espiritual, está dividido en los tres grupos de la Ogdóada, la Década y la Docena», *Adv. haer.* I, 1, 3, p. 33s. Cfr. también Orbe A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Analecta Gregoriana-Sígueme, Roma-Salamanca, 1988, p. 679.

DE NUEVO SOBRE PLOTINO Y EL NÚMERO (*ARITHMÓS*)

Francisco García Bazán

(CONICET-ANCBA-Universidad del Salvador)

Resumen:

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 antignostico 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.

Palabras clave: Aritmología, Dualidad, Unidad

* * *

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 inquiera: ¿"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 aquél 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

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*.

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 sobrepasa 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 Unidad 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 Intellecto, 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

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.

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 su nexo 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, aun 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” (*tò eínai*) --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” (*tó 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.

«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»⁶.

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)⁷.

Se completa de inmediato el significado que encierra la visión de lo Uno asimismo como una aceptación simple comparándola con el ejemplo de la percepción de la luz y teniéndose presente con esto la indicación de otro motivo platónico⁸. 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 repentina⁹. 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 luminosa¹⁰.

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 de todas las cosas, las que serán buenas en la medida en que sean más, con superior independencia¹¹. 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 reposo¹². Y es Potencia infinita, lo Infinito, pero no en sentido cuantitativo sino como

⁵ Pueden verse con anterioridad las conclusiones de R. Ferwerda en *Dionysius VI* (1982), 43-57, en contraste con *Plotino y la Gnosis*, pp. 157-158. Cf. especialmente F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos, Buenos Aires, 2005, 35-39.

⁶ Cf. V, 5, 6, 11-13 y ver más adelante.

⁷ Cf. *En V*, 5, 6, 14-17. Ver Plutarco *De Iside 75.381F in fine* (Babbit, F.C., p. 177).

⁸.(121) Cf. *Rep* 508^a-B.

⁹ Cf. capítulo 7.

¹⁰ Cf. cap. 8.

¹¹ Cf. cap. 9.

¹² Con *Sofista* 254D5 y posteriormente ver *Plotino y la mística de las tres hipótesis*, cap. II, p. 166 y ss.

plenitud metafísica o trascendente¹³, 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*)»¹⁴.

Está, igualmente, más allá de la belleza, corrigiéndose definitivamente la tradición platónica del *kalós kai agathós*¹⁵ y como el “Bien único y solitario”¹⁶ 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, condiciones 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. Del 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»¹⁷.

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

¹³ Cf. en la misma obra nn. 66 y 67 y p. 126

¹⁴ Cap. 11, 1-15.

¹⁵ Ver más adelante en *Plotino y la mística de las tres hipóstasis* el examen de V,5,12 y p. 215 y ss.

¹⁶ *Filebo* 63B 7-8.

¹⁷ Cf. *En V, 5, 13 in fine*.

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»¹⁸.

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 todo¹⁹, se trata, además, de explicaciones que remiten, indudablemente, a los anticipos ya facilitados en *Enéada* III, 8, 10 y 11²⁰.

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]) y 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 pasar²¹:

«Empero, cuando Platón dice “en el número verdadero”, y que el número está en la esencia, con ello afirmarí 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»²².

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

¹⁸ Cf. líneas 1 a 15.

¹⁹ Se trata de *epanabebekúian*, en *En II, 9, 1, 22*, correspondiente al *hyperbebekós* de V,5,12, 48, y III,8,9,31.

²⁰ Ver ya *Plotino y la gnosis*, p. 211. Ver sobre todo lo expresado *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, pp.73-84.

²¹ Citas de mención, pp.39-42.

²² Cf. VI, 6,4, 2-25.

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»²³. Y en este caso se agrega también que el número está como totalidad y preexiste al ser (uno) y a los seres (múltiples)²⁴.

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»²⁵.

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 subsistencia²⁶.

«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»²⁷.

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 medirse²⁸.

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.

²³ Cf. 5, 10-15.

²⁴ Cf. 9, 10-13.

²⁵ Cf. 9,30-45

²⁶ Cf. 10, 7-27 y 11, 15-16.

²⁷ Cf. 11 al final.

²⁸ Cf. 14, 40-50 al final y 16.

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 (*ápeirosarithmós*)? 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 irreal²⁹.

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 Jámblico de Calcis. Pero lo dicho en la medida de nuestras fuerzas lo hemos abordado en *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*³⁰, pequeño libro que espero que vosotros sigáis ampliando con nuevas contribuciones.

Francisco García Bazán

Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía

Edison 501 (1640) Martínez, Buenos Aires

fgbazan@hotmail.com

fundantardia@gmail.com

²⁹ 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 aperileptotes dynámeos*), F. García Bazán, “La presencia de Espeusipo en Plotino”, p. 14.

³⁰ Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.

LA OUSIA MATHÊMATIKÊ Y EL ALMA

Graciela Ritacco
(ANCBA)

Resumen:

Cuando Jámblico en *De Anima* 4-5 (recogido por Stobaeus, *Anthologii*, I.364-365) nos presenta la fórmula de Jenócrates que sostiene que el Alma es un número automoviente, junto con otras versiones acerca de qué sea el Alma, lo hace con la intención de clarificar cuál es la verdadera naturaleza del Alma. Su tratado *Sobre el Alma* posiblemente haya consistido en una recopilación didáctica de las opiniones circulantes acerca de la cuestión, con la intención de considerar y exponer los diversos problemas que se conjugan en torno de este tema. Es posible también que Jámblico quisiera además diferenciarse de la posición prevaleciente en Plotino, Porfirio y Amelio, quienes no destacan suficientemente --según sostiene Jámblico-- la distinción entre Inteligencia y Alma. Con los escuetos planteos que se enuncian en el comienzo del tratado queda delineada la hondura con que los platónicos abordaron este asunto. En ello va implícita la teoría de los principios, la mediación entre los opuestos, la relación entre lo indivisible y lo divisible, el movimiento y el reposo, la eternidad y el tiempo, la mortalidad y la inmortalidad, lo corpóreo y lo incorpóreo. Más aún, indagar los ámbitos de la realidad, su subsistencia y el modo de conocerlos, requiere --según Jámblico-- considerar el papel del número, de la extensión y de la armonía.

Palabras clave: Alma, armonía, cuaternidad, Jámblico, matemática, proporción, quadrvivium.

Jámblico enseñó y escribió sus obras entre finales del siglo III y comienzos del siglo IV posiblemente en Apamea, adonde Amelio había difundido previamente las enseñanzas aprendidas de Plotino, dejando allí al morir su importante biblioteca. La veneración que Jámblico despertó en sus discípulos se vio plasmada bajo una modalidad orgánica, sistemática, gracias a su influencia, y a la vez abarcativa de todos los ámbitos de la realidad, a partir de lo divino mismo pero sin excluir nada en la explicación totalizadora.¹ Resulta muy expresiva la calificación con que lo describe Proclo (*In Tim.* II 240) cuando dice de él que “ronda en las alturas”, casi que “vuela alto” (*meteôropolei*). Entre sus discípulos están Teodoro de Asinia Adesio y Eustacio quienes provenían de Capadocia, Eufracio de Grecia, y otros como Sopater, Dexippo y Hiereus, a su vez maestro de Máximo de Éfeso, quien transmitió a Juliano el Apóstata esas enseñanzas que tanta admiración le despertaron. Una tradición oral acerca del magisterio de Jámblico se trasmite a través de Adesio y Crisantio hasta *Las vidas de los Sofistas* de Eunapio.

Uno de los rasgos característicos observable en lo que nos quedado de los escritos de Jámblico es precisamente su preocupación por elaborar de manera escolar la transmisión de la sabiduría recogida a partir de las tradiciones más antiguas. Es bien sabido que el platonismo posterior desarrollado en la Escuela de Atenas escolastizó, de acuerdo con una disposición propuesta por el mismo Jámblico, el orden de lectura de los diálogos platónicos que debían estudiarse después de la asimilación de las nociones lógicas de Aristóteles junto

¹ *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*, ed. by E. Afonasin - J.Dillon - J. Finamore, Brill, Leiden, 2012.

con su descripción del universo.²

El tratado *Sobre el Alma* de Jámblico llega hasta nosotros gracias a la *Antología* recopilada por Estobeo³ en algún momento del siglo V, cuando estaba preparando una apropiada selección de textos utilizables posiblemente para la instrucción de su hijo. Festugière lo tradujo (*La Revelation d'Hermès Trismégiste*, III) en 1953 y Finamore-Dillon⁴ en 2002. Martone⁵ recientemente al italiano.

Tal como nos ha llegado, el tratado *Sobre el Alma* resulta una toma de posición acerca de qué sea el Alma mediante la descripción de variadas opiniones en torno del tema. El mismo Jámblico denomina a su obra con un término de uso aristotélico: una *pragmateia*, es decir una exposición erudita en torno al tema en cuestión, en este caso, el Alma. Lo reunido por Estobeo agrupa las opiniones acerca de diversos asuntos que pasaron a ser las cuestiones comúnmente presentadas por los comentaristas griegos de Aristóteles: diversas definiciones acerca del Alma; poderes del Alma como memoria o inteligencia; actividades y actos del Alma; el número de las Almas; su descenso y encarnación; la relación que tienen las almas con lo divino; muerte y destino del Alma posterior a la muerte; juicio, castigo y purificación del Alma.

Pero, aunque no encontremos expuesta en el tratado una sólida fundamentación, Jámblico ya deja entrever qué es lo que entiende por “Alma”, cómo se desarrolla su procesión y su retorno, cuál es su relación con el Intelecto y las variadas maneras en que se cumple la relación del Alma con el cuerpo, según se trate de quienes sean puros o de los que estén, en cambio, en proceso de mejoramiento, o bien padezcan su estadía en el cuerpo debido a un castigo [Stobeo, *Anth.* I. 49. 379-380]. La complejidad de este aspecto puede rastrearse en la extensa obra del Dr. García Bazán,⁶ pero uno de sus artículos trata especialmente del descenso del Alma según Jámblico, con especial atención a quienes lo han precedido durante el siglo III envueltos en sutiles polémicas, como es el caso de Plotino con los maestros gnósticos.

Frente a esta tripartición de las almas humanas (según se trate de hombres puros, castigados o en proceso de mejoría) resulta sugestivo el caso de quienes sobrellevan la pesadez del cuerpo, aunque sin sufrir las consecuencias de ello, porque su cometido consiste en ser salvadores de los restantes hombres. No pasa desapercibida la similitud esbozada con la misión de Cristo, al destacar la pureza de alma del *theurgo*, cuya misión consiste en purificar *theúrgicamente* a las otras almas. Parece imposible desconocer que al mismo tiempo que Jámblico trasmite sus enseñanzas rodeado por el círculo de sus discípulos, el cristianismo --con su predicación de la redención mediante el Verbo Encarnado-- está ya ganándose la atribución de “religión lícita” en el interior del Imperio Romano. Desde luego, cuesta poner

² G. Ritacco, “La interpretación del *Parménides* platónico en la Escuela de Atenas”, *Epimeleia* XVI, 31/32, 2007, pp. 47-64; “*El diakosmos inteligible: de Porfirio a Damascio*”, *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2012.

³ Ioannes Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Waschsmuth-O Hense, Berlin, 1884-1923, 6 vol.

⁴ Iamblichus, *De Anima*, ed. and trans. J. Finamore - J. Dillon, Brill, Leiden, 2002.

⁵ L.I. Martone, *Giamblico De Anima: i frammenti, la dottrina*, Pisa Univ. Press, Pisa, 2014. Agradezco a la Dra. M. Alesso haberme alertado acerca de este libro.

⁶ F. García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica”, *Syllecta Classica*, 8 (1997), pp.129-148. El A. destaca la mención a los gnósticos para quienes el descenso del Alma es debido a desvarío (*paranoia*) o desviación (*parékbasis*).

en duda la firme convicción pagana de Jámblico ejercida de modo teórico y práctico, o la de su admirador el Emperador Juliano,⁷ tanto cuanto es incuestionable la profunda fe cristiana de los Capadocios. Sin embargo pueden adivinarse los entrecruzamientos de algunos temas, según unos y otros: paganos y cristianos, buscando ahondar especulativamente los trasfondos divinos. En numerosas ocasiones parecieran superponer argumentos entre ellos, casi como si ninguno de los contendientes hubiera deseado extremar, al menos en el plano teórico, las posturas contrapuestas. No obstante ello, las encarnizadas disputas teológicas durante los siglos IV y V dan cuenta del enorme esfuerzo, presente en las dos caras de la polémica, por precisar y definir.

A mi modo de ver, quizás lo más interesante del tratado sea la presentación de la naturaleza del Alma. Al leerlo se desprende claramente que no se trata de un comentario al *De Anima* de Aristóteles, aunque las posiciones de Aristóteles y del aristotelismo estén expuestas allí en numerosas ocasiones. Podría decirse que la naturaleza del Alma es vista, según el argumento aristotélico, en cierta medida como forma ligada al cuerpo. Pero, aunque *kinêsin*, *gnôsin* y *leptotêta ousias* sean los rasgos más notables dentro del marco aristotélico, como bien registra Jámblico [Stobeo, *Anth.* I. 49. 362], le parece oportuno mejor añadir a estos rasgos algunos otros sutiles matices que especifiquen al Alma en la dirección hacia la que se dirige su interés.⁸ Por eso dice que el Alma es forma alrededor de los cuerpos (*eidôs...to peri tois sômasin*), poseedora de los distintivos rasgos de cualidad simple incorpórea (*poiôtês haplê asômatos*) y es también cualidad esencial perfecta (*poiôtês ousiôdês teleia*). Al colocar al Alma en torno (*peri*) de los cuerpos está indicando más bien su supremacía antes que su dependencia del cuerpo. Tesis que se conecta con otra perspectiva, no transmitida por tradición, pero que puede resultar convincente, nos dice, en cuanto se refiere al Alma como el concurso de todas las cualidades recapituladas y coronadas por una unidad (*hê tên syndromên tôn holôn poiôtêtôn kai to hên autôn kephalaion*), sea que se trate de una unidad derivada o preexistente (*eite to epigignomenon êi to proiûparchon*) [Stobeo, *Anth.* I. 49. 364]. No hay duda que, mientras para los aristotélicos la unidad anímica será derivada y posterior a la coordinación del cuerpo, para los platónicos es preexistente.

Es evidente que Jámblico ha acotado preventivamente la versión aristotélica con aclaraciones que le permiten introducir la caracterización del Alma desde una perspectiva platónico-pitagorizante,⁹ porque su intención es añadir cuidadosas precisiones a las definiciones corrientes en circulación acerca del Alma.

Llegamos así a la descripción del Alma como esencia matemática [Stobeo, *Anth.* I. 49. 364-365], algo que le interesa sobremanera a Jámblico¹⁰ porque le permite exponer sucesivamente las tres modalidades matemáticas, disponiendo las proporciones geométrica,

⁷ G. Ritacco, "Los divinos resplandores del Sol. El discurso de Juliano acerca del Rey Sol, como caso de interrelación entre lo divino, lo cósmico y lo humano", *Epimeleia* XVII, 33/34, 2008, pp.125-149; "Teología vs teúrgia ¿Ruptura o continuidad?", *Simposio Internacional Helenismo Cristianismo*, Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa- Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2008 CD-ROM ISSN 1851-6718.

⁸ Aristóteles, *De Anima* I.2. 403 b 25 ss.: *kinêsis, tõi aisthanestai*; en 404 b menciona lo que hace al Alma *gnôristikon*

⁹ O'Meara, *Pythagoras Revived*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

¹⁰ P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 2 ed., M. Nijhoff, The Hague, 1960; F. Romano, "Metafísica e Matematica in Giamblico"; J. Finamore "The Rational Soul in Iamblichus Philosophy" en *Syllecta Classica*, 8 (1997), 47-64 y 163-176.

aritmética y armónica cuidadosamente en orden (*dieukrinêmenôs*). No cabe duda entonces que, en su opinión, la mejor manera de describir al Alma es considerándola desde una perspectiva matemática, ya que el Alma es constitutivamente lo matemático mismo, puesto que el ámbito anímico reproduce --en su nivel-- lo expresado por la figura, el número y el acorde armonioso, sin que sea necesario excluir alguna de estas diversas variantes definitorias del Alma, sino más bien entrelazarlas entre sí, integrándolas. Es aquí donde Jámblico se hace eco de la tradición de la Academia Antigua y de sus enseñanzas no escritas,¹¹ aportando las precisiones necesarias que pareciera conocer a través de las objeciones de Aristóteles en la *Metafísica*, libros 13 y 14, en torno a la teoría platónica sobre los Principios: el Uno y la *Díada* Indefinida.

Podemos comenzar el repaso de la enunciación doxográfica que nos trae Jámblico por el inmediato sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo, quien coloca al Alma en la «forma (*en ideâi*) de lo extendido en todas las direcciones»¹² Figura (*schêma*) es, por tanto, uno de los modos de considerar al Alma. También para Severo el Platónico, el Alma es una *diastasis* geométrica, una figura extensa que se define mediante el límite, o sea el punto, y la primera extensión, que es la línea. Siguiendo la vía interpretativa platónica basada en el *Timeo* (35 a) Severo consideró que “lo indivisible, que permanece en la mismidad” es el punto y “lo divisible entre los cuerpos” es la extensión. Punto y extensión resultan por tanto principios de lo inteligible y de lo sensible respectivamente.¹³ A lo que Jámblico agrega que, si pretendemos dejar expuesta (*prostêsaito*) al Alma con mayor exactitud, de modo más puro y perfecto, corresponde considerarla más bien causa o principio de unificación del punto y de la extensión. Hasta acá la consideración geométrica del Alma.

Por otro lado, el número es otro de los géneros matemáticos que, para algunos pitagóricos, concuerda (*synarmozousin*) sin más ni más (*haplôs*) con el Alma. Jenócrates la define como número (*arithmos*) automoviente. Moderato el Pitagórico le atribuye al Alma el número, en cuanto contiene y abarca a las razones proporcionales (*logous periechousêi*). Para Hippaso, el pitagórico acusmático, Dios hacedor del mundo (*kosmourgou*) se vale del Alma-número como instrumento de particularización y distinción (*kritikon...organon*). Y, apoyándose en lo contado por Aristóteles, Jámblico presenta por fin la manera en que Platón propone como fundamento del despliegue (*proiipotithemenos*) del Viviente en sí el hecho de que el Alma proviene de la idea del uno y de lo primario del largo, ancho y profundidad. Lo que se corresponde con la determinación (*diorizomenos*) del uno [1] como intelecto, la *díada* [2] como ciencia, como opinión el número del plano [3] y el número del sólido [4] como sensación.¹⁴

En última instancia se trata del desenvolvimiento de la sagrada cuaternidad que precontiene la totalidad dentro de los primeros cuatro números.

Se muestra además, a través de esta concordancia, la perfecta consonancia entre *ta pragmata* y el modo en qué lo real es conocido. Las diversas modalidades por las que

¹¹ L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Alcan, Paris, 1908; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart, 1963; C.J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden, 1986; *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, ed. by D. Nikulin, State Univ. of NY Press, Albany-NY, 2012.

¹² Espeusipo, *Fr. 54* Tarán

¹³ Proclo, *In Tim.* II.153 Diehl

¹⁴ G. Ritacco, “De la matemática a la Teología”, *Aristóteles*, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1998, pp. 366-374.

accedemos al conocimiento son las necesarias etapas de recuperación, apropiadas para el retorno del Alma a la Unidad. Lo cual es posible porque la precedencia del Alma respecto de la constitución cósmica proviene de su naturaleza misma, en cuanto ella es la expansión de la Unidad --en verdad es el tercer Uno, Uno y Todo-- que se va conformando progresivamente por la extensión de la Unidad a través de la sucesión procesiva que conduce hasta la constitución sólida de los cuerpos, productos del Alma.¹⁵

Resultará más accesible la explicación con el aporte de las noticias referidas a la valoración simbólico-cosmológico-religiosa de los primeros diez números, que sintetiza en cierto modo la visión académica llamada “esotérica” porque no fue publicada por escrito. Síntesis que se encuentra en la compilación, preservada junto con el *corpus* de obras de Jámblico, llamada “*La Teología Aritmética*”.¹⁶ Se encuentra allí un centón de opiniones con algunos párrafos tomados de Nicómaco de Gerasa y también de Anatolio, obispo de Laodicea, quien posiblemente haya sido, antes de ser obispo, maestro de Jámblico en Cesarea. Leemos ahí que todo en el universo está direccionado para completarse, tanto en general como en particular, mediante la progresión natural terminada por la *tétrada*, tal como ocurre con todo lo que es numérico, o dicho más brevemente, en todo lo natural. El hecho de que la década, que es el *gnomon*, se encuentra ya consumada en la *tétrada* junto con los números que la preceden: 1-2-3, resulta significativo para la armonía aportada por la completitud que encierra la década. De ese modo es con la *tétrada* que se alcanza el límite de la corporeidad y de la tridimensionalidad. En consecuencia, asimilar lo verdadero mediante el conocimiento científico por medio del *cuadrivium* de las ciencias matemáticas es lo mejor y lo menos susceptible de conducirnos al error [20]. De modo que la *mónada* es descubierta por la aritmética, la *díada* por la música, la *tríada* por la geometría y la *tétrada* por la astronomía [21]. Comprendemos, entonces, la razón que llevaba a jurar, tal como acostumbraba Pitágoras, y también a todos los admirados por su descubrimiento, diciendo: «No, por él que legó a nuestra generación la *tetraktýs*, fuente que contiene las raíces de la naturaleza siempre fluyente». La expresión “naturaleza siempre fluyente” opera como metáfora de la *década* porque es como si la *década* fuera la naturaleza eterna y perdurable de todo y de todas las clases de seres. Ocurre así porque la multiplicidad del universo está completa y posee el límite armonioso y más bello de todos cuando concuerda con la *década*. Las “raíces” de la *década* son los números que alcanzan para formar la *tétrada*: 1-2-3-4. Estos números son los límites y, a la vez es como si fueran las fuentes, de las propiedades del número. La *mónada* formula la mismidad vista como absoluta; la *díada*, la diferencia, que ya es algo relativo; la *tríada*, la particularidad y lo impar en sí; la *tétrada*, la paridad en sí [22-23].

Resulta esclarecedor asimismo un párrafo de Jámblico, *apud* Simplicio, *In Cat.* 135, donde puede apreciarse su interpretación intelectual (*noera*)¹⁷ de las categorías habilitada

¹⁵ G. Ritacco, “Entre la misología y el filósofo-Baco. Damascio, *In Phaedo*”, en *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento* 2012 ISSN 1853-7596 (revista digital); “El juego de la Mismidad y la Diferencia. Damascio y el Areopagita” *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento* (revista digital) 2015, ISSN 1853-7596.

¹⁶ *Theologoumena Arithmeticae*, ed. N. Festa, Teubner, Stuttgart, 1975; *The Theology of Arithmetic*, attributed to Iamblichus. Translated from the Greek by R. Waterfield, Grand Rapids, 1988, IV *On Tetrad*

¹⁷ J. Dillon, “Iamblichus’s *Noera Theoria* of Aristotle *Categorie*”, *Syllecta Classica* 8, 1997, 65-77. Jámblico difiere de la interpretación habitual de las categorías, al aplicarlas, en función de los diferentes niveles ontológicos, “pitagóricamente” a lo inteligible de manera alegórica, adonde pueden admitir los contrarios simultáneamente. Contrapone por tanto Porfirio vs. Arquitas.

para tolerar simultáneamente a los contrarios:

«La Unidad, en virtud del poder que la caracteriza -desde donde es engendrado todo lo que posee cantidad- se extiende homológamente atravesando todo, a la par que delimita cada cosa a partir del proceso emanativo mismo. Esto ocurre así porque la completamente indivisible Unidad se expande por todas partes, de modo de instaurar lo continuo como consecuencia de su capacidad procesiva única, sin límite e indivisa. Por tanto produce también lo discreto, cuando se detiene en su procesión en cada una de las formas, recortándolas para proporcionarles su unidad. De manera que la causa una y principalísima comprende simultáneamente estos dos actos [movimiento y reposo] y produce las dos clases de cantidades [continuas y discretas]. Así en virtud de su completa identidad, sea adonde fuere, en lo parcial y a la vez en la totalidad, pone en acción a lo continuo; en cambio, por la mismidad de cada parte consigo misma engendra lo discreto, preservando la totalidad en cada una. Lo continuo se establece por la unificación correlativa de la cantidad inteligible. Así como se establece lo discreto por la unión de lo recíprocamente separado. O sea que debido a la acción estática de la Unidad se produce lo discreto, en tanto que por su acto emanativo se produce lo continuo. Debido a que la Unidad, a la vez, es fija y procede, engendra a ambos, tanto a lo discreto como a lo continuo. Debido al poder o capacidad de las medidas inteligibles [la Unidad] contiene en uno y lo mismo, simultáneamente ambas clases de cantidades, las que son estáticas y las que proceden.»

Hasta aquí nos hemos encontrado, enunciados por Jámblico en su *De Anima*, con la distensión geométrica y con la valencia germinal del número, nos resta considerar la riqueza de la multiplicidad coordinada armónicamente, pues todo esto en conjunto configura al Alma. La secuencia de geometría, aritmética, armónica, planteada por Jámblico, cobra sentido desde el momento en que por obra del Alma se instala el grado hipostático que *more geométrico* se expande extensionalmente para hacer lugar a la aparición del cosmos. Proceso que resulta comprensible a partir del desenvolvimiento multiplicativo de la unidad numérica, tal como lo enuncia Platón, pero que carecería de la perfección integral, si la proporción armónica no recogiera el despliegue del todo en un acorde sintetizador, puesto que la armonía implica y contiene al intervalo.

Veamos pues ahora al Alma-armonía, pero no la ínsita en (*enidrymenên*) los cuerpos, sino la armonía matemática. Hablando sencillamente, se trata de lo que Moderato atribuye (*anaferei*) al Alma en virtud de ese logro (*apergazomenên*) de simetría y familiaridad (*prosêgora*) aplicado a sea lo que fuere discordante, logro que es el acorde armónico. Por otra parte, Timeo Loco le atribuye al Alma la afinación en tanto ella es mediedad y trabazón o atadura (*mesotêta kai syndesin*)¹⁸ en los seres, las vidas y la generación de todo. Pero, mientras Plotino, Porfirio y Amelio han enseñado que la armonía se encuentra en las razones (*en logois*) que preexisten esencialmente; unos cuantos platónicos y pitagóricos prefieren la armonía que está entretejida con el cosmos y que es inseparable del cielo [Stobeo, *Anth.* I. 49. 364-365]. Ya veremos cómo Jámblico insinúa una conciliación de ambas versiones.

Hemos recorrido hasta aquí apenas una parte de la doxografía acerca de la naturaleza del Alma presentada con estilo conciso por Jámblico, pero me detendré sólo en estas

¹⁸ Platón, *Timeo* 43 D

opiniones. Considero que las tres modalidades matemáticas sirven para abarcar comprensivamente al Alma según sus rasgos más esenciales y enuncian la posición adoptada por el mismo Jámblico, a partir de bases pitagórico-platonizantes a las que adhiere, pero sin desdeñar recurrir también a Aristóteles. De alguna manera lo que sigue es algo así como un corolario derivable de la esencia matemática del Alma. A continuación Jámblico nos invita a sacar algunas conclusiones:

«Avancemos, entonces, elevémonos hasta la esencia por sí misma incorpórea (*epi tèn kath' hautên asômaton ousian*), e iremos también en este caso separando en orden las opiniones acerca del Alma.»

Hay algunos que declaran a esta clase de esencia, o sea al Alma, homeómera, idéntica y única, de manera que en cualquier parte de ella está la totalidad. Éstos colocan (*enidruousi*) en el Alma individual, parcializada (*en têt meristêt psychêi*) el cosmos inteligible, dioses y demonios, el Bien y todos los géneros más altos, superiores a ella. Quienes sostienen esta postura muestran que todo está en todos de la misma manera (*en pâsin hêsautôs panta*), pero en cada uno de modo apropiado a su esencia (*oikeiôs mentoi kata tèn autôn ousian en hekastois*).¹⁹ Con matices diversos comparten esta posición acerca del Alma, Numenio, Plotino, Porfirio y Amelio.

Sostienen en definitiva que el Alma, en cuanto a la integridad de su sustancia (*kata tèn holên ousian*), en nada difiere del Intelecto, ni de los dioses, ni de los órdenes superiores. Pero precisamente ésta es la mayor dificultad que encuentra Jámblico para compartir la posición de Plotino acerca de la relación entre las hipóstasis Inteligencia y Alma. En verdad, como a Jámblico le interesa presentar su punto de vista en contraposición con otras variantes, fuerza en cierto modo la concepción de Plotino²⁰ que es más matizada de cómo la describe esta esquemática fórmula. De inmediato Jámblico enuncia su propia visión que, al desconectar cada hipóstasis de la siguiente, otorgándole amplia autonomía a cada una de ellas, le permitirá justificar los recursos en particular de índole *theúrgica*, que se vuelven imprescindibles, para asegurar el retorno del Alma a la Unidad.²¹

Por tanto la posición que difiere de la recién enunciada, o sea la opinión que difiere de la de Plotino, es la tesis perteneciente a Jámblico, quien considera al Alma separada (*chorizei tèn psychên*), generada como una hipóstasis diferente, en un segundo lugar después del Intelecto (*hês apo nou genomenên deuteran kath' eteran hypostasin*). Nos advierte Jámblico, además que no debiera confundirnos que se reconozca que el Alma está dotada de capacidad intelectual, en la medida en que ella está equipada también con su intelecto (*to de meta nou autês exêgeitai hês exêrtêmenon apo tou nou*), pero sin que ello implique que el Alma subsista en el Intelecto, ni se trata tampoco de una restricción que le impida al Alma subsistir según ella misma, autosuficientemente (*meta tou kat'idian hyphestêkenai autotelôs*). Jámblico --consciente de lo peculiar de su postura-- recalca que el Alma no permanece unida a la hipóstasis superior Inteligencia, sino que al estar separada posee una completa

¹⁹ Porfirio, *Sentencia* 10

²⁰ F. García Bazán, *Plotino y la Mística de las tres Hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Bs.As., 2011.

²¹ G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State Univ. Press, 1995; "Eros and Arithmos. Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus", *Ancient Philosophy* 19 (1999), 121-143.

independencia.

De una manera terminante afirma, como vimos, el rango autónomo y autosubsistente del Alma, que se distingue de todos los otros órdenes que la preceden. Una vez aclarado esto, le asigna los caracteres que considera más apropiados para ella. Lo esencial del Alma (*idion de autêi tês autês tês ousias horon*) reside en que es medio entre lo divisible y lo indivisible (*to meson tôn meristôn kai ameristôn*), es decir entre los géneros corpóreos y los incorpóreos. Además es la totalidad de las razones universales (*plêrôma²² tôn katholou logôn*). Por otro lado, el Alma conjuntamente con las Ideas, está al servicio de la demiurgia (*tên meta tas ideas hypêresian tês demiurgias*). Ella es la vida (*zôên*), que proviniendo de lo Inteligible (*apo toû noêtoû proelthoûsan*), posee el vivir desde sí misma (*par'heautês echousan*). Jámblico agrega asimismo que la procesión caracteriza al Alma, porque es por medio de ella que proceden la totalidad de los géneros realmente existentes hacia una sustancia de grado inferior (*tên aû tôn genôn holou toû ontôs ontos proodon eis hypodeesteran ousian*).

Una vez dicho esto, es cuando Jámblico reconoce, con la sobriedad expositiva de los escuetos datos que acaba de transmitirnos, que él adhiere a una larga tradición. Vale pena observar cómo, de esa tradición, valora el hecho de que sea expresión de lo verdadero. Debería asombrarnos esto, cuando habitamos tiempos de extrema relativización de la noción de verdad, reemplazada por otras nociones más manejables para su utilización y operatividad.

Si se inspeccionan científicamente las opiniones que acabamos de mostrar --sostiene Jámblico-- se comprobará que Platón mismo, Pitágoras, Aristóteles, y todos los antiguos, cuyos grandiosos nombres son celebrados por su sabiduría, se han volcado plenamente a sostener la posición que él está mostrando acá con sutileza, señalando apenas algunos matices. Por nuestra parte -continúa Jámblico- intentaremos apoyarnos en estas mismas opiniones todo a lo largo de este tratado (*pragmateian*) que se atiene a lo verdadero [Stobeo, *Anth. I. 49. 365-366*].

La importancia de la presentación del Alma como mediadora queda confirmada también porque en el comentario al *De Anima* de Aristóteles, atribuido a Simplicio,²³ se le asigna a Jámblico en tres oportunidades haber colocado al Alma en un rango intermedio. Simplicio nos dice que Jámblico le adjudica a nuestra Alma dotada de racionalidad (*kat'auto to logikon*) la medianía (*en mesotêti*) entre los límites extremos de los vivientes, ya que a veces se asemeja a la vida sensible, a veces en cambio a la vida inteligible. Todo lo mismo que en el Alma es fragmentario (*ho merismos*) está también presente y fusionado con lo íntegro y acabado (*meta tês eis to ameriston synaireseôs*). Mientras el Alma se lanza hacia afuera (*hê probolê*) retorna a la par hacia sí misma (*meta tês eis heautên epistrophês*), de modo que combina sus alejamientos de sí (*hê heautês apostasis*) con la residencia en sí misma (*meta tês en heautêi monês*), morada que va disminuyendo cada vez que el Alma se inclina hacia lo exterior (*amydroumenês hote eis to exô repei*). De modo que el Alma permanece en sí al mismo tiempo que se está transformando (*menêi hama kai metaballêi*), puesto que nuestra Alma es un medio entre aquello que solamente permanece y lo que es cambiante en todo (*dia tên tôn monôs te menontôn kai pantêi metaballomenôn*). El Alma

²² Finamore (p. 92) señala que este vocablo es introducido por Jámblico en el Platonismo, por ej. en *De Myst. I.8*

²³ Cf. Pseudo Simplicio, *In De Anima* 5-6; 89-90; 240-241 Hayduck; Simplicius, *On Aristotle On the Soul I.1-2.4*, trans. by J.O. Urmson, notes by P. Lautner. Véase C. Steel, *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus*, transl. by Haasl, Brussels, 1978.

comparte y participa (*epikoinônousa*) de cada uno de los extremos, en cuanto está de alguna manera dividida (*merizetai*) pero a la vez permanece como si fuera indivisible (*hoion ameristos*); simultáneamente que se genera (*ginetai*), subsiste ingenerada (*agênetos hyparchei*); por tanto de algún modo se corrompe (*phtheiretai*) aunque su incorruptibilidad esté resguardada (*aphthartos diasôzetai*) [Ps. Simplicio, *In De Anima* 5-6].²⁴

Por otro lado, la *Teología Aritmética* [30] nos hace saber que la *tétrada* es principio no sólo del Alma sino también de la corporeidad. Pues al sostener que la criatura viviente está animada se afirma a la vez que el universo está ordenado armónicamente. La perfecta armonía parece subsistir en virtud de las tres concordancias: la cuarta, la quinta y la octava. Si gracias al número cuatro el universo está compuesto tanto de cuerpo como de alma entonces es verdad que todas las concordancias se perfeccionan por este número cuatro.

Algo más se agrega sobre esto a propósito del número seis en el extracto tomado de Anatolio. La *hékada*, llamada “andrógino” y “matrimonio”, es alabada porque expresa que el universo no sólo está dotado de Alma sino que además es armónico gracias a ella. Pues el Alma le proporciona al cosmos su totalidad y permanencia, perfecta salud, belleza y también excelencia [43-44]. Esto puede concretarse porque toda Alma es armónica por la combinación de los intervalos más elementales. Dado que, cuando el Alma está presente, se reconcilian los opuestos que han sido asumidos por la criatura viviente. Esos opuestos son ordenados y entonados tanto como sea posible y puestos en correspondencia unos con otros para proporcionar salud al compuesto, que no podría existir si careciera de algo armónico. La *hékada* está constituida de manera tal que lo completamente diferente resulta reunido y aunado mediante el seis [45-46]. Por consiguiente este número seis subsiste como base de todos los acuerdos [47]. Los pitagóricos, siguiendo a Orfeo, consideraron a la *hékada* un “compuesto de miembros u órganos (*melos*)” en cuanto el cosmos mismo está dividido también en partes pero se mantiene armonioso (*emmeles*), como un organismo complejo, gracias a ella, la *hékada*. [48].

Como vemos tanto el cuatro como el seis parecieran describir la medianía del Alma con su rango de acorde armónico, número y extensión, que se conjugan para equilibrar las manifestaciones visibles de la Unidad en el cosmos.

Para concluir me detengo ahora en el párrafo que Jámblico le dedica precisamente al Orfismo.²⁵ Anatolio califica a nuestra Alma dividida, separada de lo superior, como “la más bella armonía”, aquella de la que habla Platón, justamente porque armoniza incluso a los contrarios. Ella ha producido el vehículo apto para transportarla, pero lo conduce y lo gobierna. Preexiste a lo corpóreo aunque permanezca unida a ello, siendo incorpórea. No debemos menospreciar a sus manifestaciones visibles, divididas, somáticas, aunque la relación con el cuerpo se preste a confusión y pareciera inclinarnos hacia la epifenomenalidad que hace del Alma una consecuencia.

El párrafo de Jámblico que voy a presentar ahora ha llamado la atención porque no es fácil ubicarlo en el conjunto del tratado *Sobre el Alma*. Advirtamos que Estobeo lo puso

²⁴ Puede verse también Damascius, *Commentary on Plato's Phaedo*, ed. with transl. by L.G. Westerink, Wiltshire, 2009.

²⁵ G. Ritacco, “*Orphica: ¿Psychagogía o religión?*”, *Epimeleia* XIII, 25-26, 2004, pp. 7-23; “La *katábasis* del alma. Imaginario órfico en Proclo”, *Problemas del imaginario en la cultura occidental*, H. F. Bauza (compilador), Bs.As., Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010, pp. 141-151

inmediatamente después de la referencia a las opiniones verdaderas. Dado el profundo respeto de Jámblico por las tradiciones más antiguas y más piadosas, y su convicción de que las oposiciones que son notorias en lo sensible y meramente físico son, en cambio, asimilables y compatibles desde un punto de vista superior y causal, me inclino por entender que no invalida a la *ousia mathemathike* inteligible y separada que la comparemos con el aire, el calor o el frío.

Dice entonces Jámblico lo siguiente. Nos recuerda en primer lugar que algunos de los “físicos” entretejen (*synyphainousin*) los contrarios en una reunión (*synodon*) de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Pues atestiguan que nombramos el “vivir” (*zên*) a partir del “hervir” (*anazein*), debido al calor; como nombramos a partir del “enfriarse” (*anapsychestai*)²⁶ al “Alma” (*psychê*), debido al frío. Al mismo tiempo, en ambos casos, sea por el calor o por el frío, los físicos consideran Alma al aire aspirado (*anapneomenon aera*). No obstante el enfoque somático que acaba de exponer, rememora la venerable enseñanza órfica presentándola armoniosamente. Según la versión transmitida por Aristóteles se nos cuenta que en los poemas órficos²⁷ se dice que, cuando respiramos, el alma penetra en nosotros traída por los vientos desde el universo. Por otro lado, parece que Orfeo mismo sostenía que el Alma existe separada y única (*chôris ...kai mian*), si bien se producen, a partir de ella, muchas divisiones y numerosos soplos intermedios (*pollas kai mesas epipnoias*) que descienden (*kathêkein*) a las Almas particulares (*epi tas meristas psychas*) desde el Alma universal (*apo tês holês psychês*)²⁸ [Stobeo, *Anth.* I. 49. 366]. Y éstas, justamente, divididas y particularizadas son nuestras Almas.

Admitamos entonces, al hablar del Alma, la conciliación de los contrarios, la mediación entre los opuestos, la oposición y complementariedad entre lo indivisible y lo divisible, el movimiento y el reposo, la eternidad y el tiempo,²⁹ la mortalidad y la inmortalidad, lo corpóreo y lo incorpóreo.

Bien sabe Jámblico, con su estilo sobrio y mesurado, que nada podemos concluir acerca de cómo los dioses crean al cuerpo o cómo lo dotan de vida, apenas sabemos que todo tiene su existencia a partir de los dioses, pero se nos escapa cómo es la procesión que desciende desde ellos [In *TimFr.* 88].

Graciela Ritacco

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Av. Alvear 1711, 3º, (1014) CABA

glritacco@gmail.com

²⁶ Platón, *Cratilo* 399 E

²⁷ *Orph. Fr.* 27 Kern. Aristóteles, *De An.* I.5. 410 B ss.

²⁸ Cf. Stobeo, *Anth.* I. 49. 376.

²⁹ G. Ritacco, “La perennidad del legado patrístico: tiempo y eternidad”, *Studia Patristica*, Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015 (en prensa); “Instantaneidad, medianía y Alma. Dionisio del Areópago y la Escuela de Atenas”, *El acontecimiento y lo sagrado*, J. C. Scannone, R. Walton, J.P. Esperón (eds.), EDUCC, Córdoba, 2017, pp. 39-58 (edición digitalizada).

EL SÍMBOLO DE *HIRAṆYAGARBHA*

Olivia Cattedra
(CONICET-FASTA)

Resumen:

El mundo de la India tradicional participa del símbolo como su lenguaje metafísico y así propone un entendimiento más significativo, profundo y evocador del pensamiento y la conducta de este “espejo del mundo”. El artículo trata de hacer explícita la proposición.

Palabras clave: Cosmología, hermenéutica, hinduismo, simbología, tradición.

La India antigua y clásica expresa sus enseñanzas a través de símbolos encadenados según un orden jerárquico operativo y ordenador que, similar al neoplatonismo, refleja el modo en que los planos ontológicos superiores absorben, informan e influyen en los niveles inferiores¹; este ordenamiento es conocido en la tradición upanisádica como la doctrina *saṃvarga*²

En este trabajo buscamos mostrar cómo el ser absoluto, Brahman, se despliega hacia el devenir a través de distintos planos y uno de ellos es aquel centrado en torno al símbolo *Hiraṇyagarbha*, al cual el *Rg Veda* le dedica varios himnos, que tendrán sus ecos en la literatura posterior.

Etimológicamente, *Hiraṇyagarbha* se traduce como el germen o huevo de oro. De acuerdo con las fuentes antiguas, se trata, en primera instancia, del demiurgo, el “creador” de este mundo. En un sentido más amplio, simboliza una instancia de la conciencia colectiva vinculada a la liberación gradual así como al retorno espiralado que se manifiesta tanto a través de la noción de los ciclos cósmicos como del circuito transmigratorio individual.

La estudiosa americana Wendy O’Flaherty describe: «*Hiraṇyagarbha*, un término preñado de sentido, es un sustantivo compuesto, cuyo primer elemento significa “oro”, y cuyo segundo elemento significa “vientre, semilla, embrión o niño” que en el *Rg veda* y, posteriormente, viene a significar “huevo”; este último significado se torna prominente en el mito cosmogónico del huevo de oro que se separa en dos mitades llegando a ser cielo y tierra, mientras que la yema es el sol. En el himno actual las funciones del compuesto actúan rectamente; el dios es el embrión dorado o semilla. Luego es englobado en un compuesto posesivo: él es el dios que posee la semilla dorada o huevo. Sâyana sugiere que el compuesto puede ser interpretado posesivamente, aun en este caso haciendo posible incluir diversos niveles de significado al mismo tiempo: “Él, en cuyo vientre la semilla o el huevo de oro existe como un embrión”. Esta semilla de fuego se ubica en las aguas de la matriz; y también es el embrión con el cual las aguas quedan preñadas. Y así también Agni, es el niño de estas aguas, aunque también el dios que derrama su semilla en las aguas. Estos son conceptos

¹ Cf. Gordon White D. 1984, “Why gurus are heavy...”, op. cit. pp. 41-43

² Cf. *Chând up 4.1.4* y también en Deussen P. *Sixty up. op. cit., pp. 118 ss.*

entretejidos más que opuestos; en los Vedas posteriores, el padre es específicamente identificado con el hijo. Más aun, el huevo es tanto una imagen femenina (que es fertilizada por la semilla y contiene el embrión que es como la yema) y una imagen masculina (los testículos que contienen la semilla). De este modo el rango de significaciones puede considerarse un continuo de imágenes natales andróginas: semilla (huevo masculino) vientre (huevo femenino) embrión y niño³

En el presente trabajo consideraremos tres momentos del pensamiento indio que reiteran y amplían las enseñanzas implícitas en el simbolismo de *Hiranyagarbha* permitiendo observar lo siguiente:

- En el mundo védico predomina la noción de semilla, con toda la fuerza biológica que el término sugiere, preparada para el despliegue descendente hacia el mundo natural.
- Las *Upaniṣads* refuerzan este criterio mostrando una naturaleza demiúrgica que se acentúa en el caso de las *Upaniṣads* teístas. En estos casos, *Hiranyagarbha* se muestra dependiente del ser supremo, al que eventualmente denominan Prajâpati, Indra, Brahmâ, Viṣṇu o Siva, según el caso.
- En un tercer momento, ya en la época puránica caracterizada por una abigarrada complejidad mítica, la dimensión de *Hiranyagarbha* se torna barroca y entretejida, y bidireccional: *Hiranyagarbha* continua siendo el lugar desde el cual se crea descendentemente “este mundo” en un sentido, y en el otro se constituye como el espacio al cual concurren a descansar las almas que obtuvieron una determinada liberación relativa, que se han replegado en este plano junto con todos los residuos en relación con su destino no resueltos, los que conformarán las semillas a partir de las cuales el próximo advenimiento será su efecto o florecimiento. La iconografía clásica representa estos aspectos en la clásica imagen del Viṣṇu durmiendo sobre *Śeṣa* que luego analizaremos. Y así se instala el tema del retorno.

2. LA METAFÍSICA DE HIRANYAGARBHA. EL PLANO ONTOLÓGICO

La noción implícita en el símbolo de *Hiranyagarbha* contempla otros nombres, como por ejemplo, *îvaghana*, “la totalidad o el compendio de vida”. En ambos casos la representación es “el huevo del mundo”, idea que adquiere una naturaleza cosmogónica.

Por otro lado, este nivel donde comienza el devenir, depende del plano del Ser según propone la doctrina *saṃvarga*, y en otro aspecto, se presenta como la idea del mundo psíquico colectivo, del alma del mundo en términos amplios, que en la terminología de la India se denominará plano de lo sutil.

Al explorar las implicancias de *Hiranyagarbha*, es posible suponer que este símbolo describiría en el mundo indio lo que en la filosofía antigua occidental se comprende como “el alma del mundo”. ¿Es correcta esta analogía?, ¿Cuál sería el acercamiento apropiado de este símbolo en términos occidentales?, ¿Se trata del mismo plano ontológico? Intentaremos algunas breves respuestas introductorias a estas inquietudes al final del trabajo.

Las implicancias védicas del símbolo se encuentran completamente desarrolladas y expuestas en la metafísica clásica del *Vedânta*. El ordenamiento ontológico subyacente a las

³ O’Flaherty W., 1981, *The Rig Veda*, op. cit. p. 27

Upaniṣads culminan en los comentarios al *Brahma sūtra*, en especial aquellos de Śaṅkara. Este último tratado constituye parte de la exposición clásica y ya madura del *vedānta advaita*.

Un análisis insoslayable de tales comentarios se debe al Dr. García Bazán, quien distingue los cuatro órdenes descendentes desde el ser –*brahman*– hacia el devenir en estos términos:

«...El *brahman* irradia o desprende de sí mismo a cuanto le está subordinado. La sabiduría trascendente como no-dualidad, emite sus rayos por doquier...pero el objeto producido por el Brahman, sus efectos o resultados, revelan dos estadios o planos fundamentales: el estado no manifestado (*avyakta avyākṛita*) y el manifestado...el primero de ellos se considera como el estado causal del segundo, como su misma posibilidad de ser...»⁴. Y entonces se describe el plano del ser manifiesto *Īśvara* o *Mâyâ*, dos nombres que aluden a un mismo plano con ciertos reparos pues *Īśvara* tendrá que ver con las derivaciones teístas en cuanto *mâyâ* constituye un término específicamente más abarcador⁵

El nivel analizado es «el estado antecedente de aquel estado cósmico en el que nombres y formas están manifestados...» De modo que en el siguiente escalón descendente ya se advierte el ordenamiento del cosmos con otros dos aspectos correlativos: uno interior que aporta orden y dirección, y otro exterior, «constituido por un conjunto ordenado de realidades sensorceptivas».

«Por este motivo, una vez que la reabsorción del mundo-efecto del *Brahman* se aproxima, los espíritus de los que en ese periodo han alcanzado cierto grado de conocimiento van, junto con *Hiranyagarbha*, el gobernador del mundo, hacia lo que es más alto que este, es decir, al puro lugar supremo...»⁶, más adelante no vacila en detectar a *Īśvara*, *Hiranyagarbha* y *virat* como los tres planos colectivos del ser manifiesto, el gobernador del cosmos y la manifestación sensible.

Lo antedicho confirma el espacio ontológico del simbolismo de *Hiranyagarbha* como el plano del ser que da lugar a la manifestación cósmica sutil. Es el germen del cosmos, en “este mundo”, presidiendo “este *kalpa*”, la síntesis total y plena de la vida. Dos de los nombres del símbolo en cuestión replican dentro de una significación entrelazada que en su conjunto dan cuenta de un ciclo espiralado ininterrumpido: la doctrina de los ciclos cósmicos.

Hiranyagarbha: Germen de oro: tiene que ver con las semillas (o causas activas) de las liberaciones parciales, llamadas semillas de oro, en relación a la luz de un nuevo amanecer.

Jīvaghana: Totalidad del viviente: la semilla de la vida y con ella su connotación biológica de totalidad y plenitud de vida en potencia a ser desplegada.

Sin duda, he aquí el germen de éste mundo, aquello a partir del cual el nuevo orden, el nuevo latido se desarrollará, representando en más de un sentido, un punto de partida, una célula inicial, un origen que ya tiene ciertos condicionamientos determinados porque en un sentido espiralado, las semillas son en realidad los residuos tanto pendientes como resueltos, del ciclo previo. Este germen resulta central al cosmos, y por tanto coincide con el

⁴ Cf. García Bazán, F. (1981), *Neoplatonismo y Vedānta*, op. cit., p. 142.

⁵ Cf. Cattedra, O. (2011), “Tradición, mito e historia: del vedānta al budismo”, p. 111

⁶ Cf. García Bazán F., op. cit. p.143.

simbolismo del centro del mundo, aunque por su forma ovoide, muestra ya cierta tendencia a la polarización, es decir, a la escisión en la dualidad, por ejemplo, cielo y tierra. «Se trata aquí de ese “germen” espiritual que, en el orden macro cósmico, está designado por la tradición hindú como *Hiranyagarbha*, es decir, el embrión de oro, y este germen es real y verdaderamente el *Avatâra* primordial»⁷, coincidiendo con otras expresiones de lo germinal y seminal por ejemplo el grano de mostaza del que habla las enseñanzas de la *Chândoyga Up*⁸.

El himno del *Rg Veda* 10.121 se dedica a él:

«...1. En el comienzo surgió *Hiranyagarbha*: Nacido como único Señor de toda la existencia. Afirmó la tierra, y estableció el cielo. ¿A que Dios adoraremos con nuestras oblacones?

2. ¿Quién nos ha dado el aliento (*âtman*), la fuerza, cuyos mandamientos todas las criaturas, aun los brillantes dioses, deben obedecer?

Aquel, para quien la vida es una sombra y asimismo la muerte... ¿A qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

3. Aquel que por su poderío llegó a ser el rey del mundo, de todos los que respiran y de los que sueñan despiertos, de todo hombre y de toda bestia, el Señor eterno, ¿A qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

4. Aquel cuyo poder y majestad hizo elevar las altas cumbres nevadas, el océano pleno de Rasa y los lejanos ríos, aquel cuyos brazos extendidos abrazan las regiones distantes (el cielo y la tierra) ¿A qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

5. Aquel que hizo el cielo brillante y a la tierra permanente, que fijó las estrellas, el cielo del cielo, y que midió el aire que impregna los espacios ¿A qué Dios adoraremos con nuestras oblacones?

6. Aquel a quien acuden con el corazón tembloroso las dos armadas⁹ buscando sus apoyos, aquella de más allá del sol que viene a elevarlo los rayos de su luz ¿A que Dios adoraremos con nuestras oblacones?

7. Y las que traen las aguas superiores, portando el universo como un embrión, dando vida a Agni, a quien el Uno, único principio de vida de los dioses... ¿A que Dios adoraremos con nuestras oblacones?

8. Aquel que en su poderío abraza las aguas portadoras de *daksa*, que instalan el sacrificio, aquel que para los dioses es el único Dios, ¿quién es este dios a quien honramos con nuestras oblacones?

9. ¡Quiera él perdonarnos! El, que generó la tierra y engendró el cielo, el dios de las leyes verdaderas, que engendran a las aguas brillantes. ¿A que Dios adoraremos con nuestras oblacones?

10. Ningún otro más que tú, Oh Prajâpati, tiene soberanía sobre todos los seres, quieras Tú donarnos nuestros deseos, cuando te dedicamos la oblación...quieras Tú otorgarnos maestría sobre la riqueza...»¹⁰.

⁷ Cf. Guéron, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, op. cit. p. 191

⁸ Cf. También Deussen, en *Sixty Up.*, p. 117, con relación a *Chând up* III.19 relaciona la explicación de este fragmento con *Rg Veda* X.121 y *Rg veda* X. 129, *tucchena âbhu apihitam yad âsi*, “el poderoso cuya vitalidad está encerrada en una capsula”, en referencia al huevo cósmico y al embrión de oro.

⁹ Según Villar Liébana 1975, *Himnos Vedicos*, se refiere al cielo y a la tierra

¹⁰ Seguimos, en principio la traducción de Varenne y de O’Flaherty.

Ahora bien, el himno al Germen de Oro concluye con una oración a Prajâpati¹¹. ¿Qué encontramos detrás de esta aparente contradicción? El proceso interno de las “máscaras de dios” inherente al particular “politeísmo” védico¹², puesto que otro nombre de este himno es el himno a “¿Qué?”. O sea, acerca de qué y quién es el dios al que debe adorarse y la primera respuesta es, en cierto sentido, “fáctica” o descriptiva: la semilla y germen de la vida. Luego, ese germen será el señor de los nacidos, entonces se lo identificará con Prajâpati (en el *Rg veda*) y ya en un segundo momento con los nombres específicos de los dioses que encabezan las distintas corrientes teístas: Indra, o con Viṣṇu o con Śiva-Rudra dentro de las *upaniṣads* teístas y de los *purâna*.

O’Flaherty¹³ rescata la fuerza creativa original del himno. Y la relación con Indra surge como consecuencia de otro himno vinculado a *Hiraṇyagarbha*, el *Rg Veda* II.12, que propone una serie de preguntas cuya respuesta constante es Indra, con una connotación demiúrgica. En este sentido, la adición del simbolismo en la figura de Indra resulta enriquecedora, pues él es el rey del cielo védico, el cual, a su vez, se debería entender como el espacio intermedio (es decir, el mundo sutil) entre el ámbito espiritual- celeste y la tierra.

Indra acompañado por toda su parafernalia mayestática y guerrera permite que Varenne lo vincule con *Hiraṇyagarbha* en un mismo plano de referencia que sería el señor del cielo y de "este" mundo. En este sentido, Varenne se suma a la perspectiva de los teólogos brahmanes, quienes, según sus diferentes *sâkhâ*, van mostrando la predominancia de una u otra divinidad en un sentido monoteísta sin que lo sea estrictamente. En realidad, se trata de la preeminencia de distintas divinidades en el contexto de diferentes escuelas sacerdotales, no de un politeísmo. Por otro lado, el problema del aparente politeísmo hindú es un tema académico aún no resuelto.

En otra perspectiva, posiblemente ya superada, tanto Radhakrishnan como Dasgupta observan en este texto un desarrollo de las ideas monoteístas y monistas; ambas dirigidas a depurar lo que los primeros indólogos consideraban un profuso politeísmo que deriva en la noción de *viśvedevas*. Por un lado están los himnos a los dioses, alabanza a las formas diversas parten de otra premisa: buscar el origen lindante del ser. En realidad, el trasfondo del así llamado politeísmo védico no ha sido un tema de fácil comprensión para los estudiosos occidentales y mucho menos para los indólogos de la primera época¹⁴.

Lo interesante de estas disquisiciones es el espíritu de las mismas que apuntan a una experiencia crucial y siempre vigente del viviente, Radhakrishnan la describe de este modo: «...Los anhelos del corazón humano no pueden satisfacerse con un panteón pluralista. Emerge la duda de cuál es el verdadero dios y el Uno-Real: *kasmai devasta havisa vidhena* (¿A quién ofrecer la oblación?) ...»¹⁵. Radhakrishnan recuerda que, según la perspectiva hindú, se trata de una época de debilitamiento de la fe, atestiguado por tal pregunta y confirmado por el remate del himno: «...Una oración para fortalecernos en la fe, no cabe en tiempos de fe inquebrantable...»¹⁶. Este autor considera que este himno pertenece al “ocaso

¹¹ Deussen identifica directamente en el Himno X.121 a Prajâpati con *Hiraṇyagarbha*, *Sixty Up.* p. 317 n. 4

¹² Ésta es precisamente la tesis de A. Danielou, cf. *Dioses y mitos de la India*, *op.cit.*

¹³ *Op. cit.* p. 26

¹⁴ Danielou (2009) *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Girona; Flood G. (1997), *El hinduismo*, Ed. Cambridge, Madrid

¹⁵ Radhakrishnan, S (1977) *Indian Philosophy*, ed. London 1977, vol I, p. 90-93

¹⁶ *Ib.*

de los dioses”, y que conducirá a los poetas védicos a las puertas de la especulación unitiva, monista o monoteísta, «...La aparente vacilación entre el monoteísmo y el monismo tanto de la filosofía occidental como oriental, ocurre aquí por primera vez en la historia del pensamiento. El mismísimo informe, impersonal, puro y desapasionado ser de la filosofía es honrado por el cálido corazón emocionado del hombre, como una deidad tierna y benevolente. Y ello es inevitable. La conciencia religiosa tiende a tomar la forma de diálogo, de comunicación de dos voluntades, finita e infinita. Hay una tendencia para hacer a Dios por encima y frente al hombre. Pero tal concepción de Dios como Uno entre lo múltiple no es la suprema verdad de la sabiduría...por lo tanto, para cubrir las demandas tanto de la religión popular como de la filosofía, el Espíritu Absoluto es indiscriminadamente llamado El o Ello...»¹⁷. El hombre debe creer en lo último, buscar la armonía, la esencia. Deussen refiere que los pensadores védicos llegaron a esta conclusión desgarrando el velo de lo múltiple y alcanzando el substrato unificante. Desde lo literario, F. Tola advierte diversos estratos dentro del himno, al punto que sugiere que las últimas dos estrofas habrían sido agregados posteriores.¹⁸ En todo caso estas disquisiciones académicas no siempre son útiles y solo manifiestan una tensión entre las interpretaciones de fondo y forma.

En la misma línea de O'Flaherty y la función cosmológica preponderante en el mundo védico con la imagen del huevo cósmico y de oro, C. Conio insiste en el aspecto del huevo cosmogónico, recuperando al mismo tiempo un aspecto común de las cosmologías orientales, añadiendo los poderes psíquicos:

«...Ya se ha considerado la imagen del huevo cósmico como parte de las cosmologías de tipo acuático...el huevo es por sí mismo un símbolo biológico, signo de fecundidad y, por ende, uno de los más universales. Ello no solo en relación a la generación sino también como principio de metamorfosis: signo y figura de una pertenencia, de una custodia preciosa, a la cual se agrega todo lo que es divino y regio. La figura del huevo que se encuentra en la *Chând. Up.* III. 19,1, por ejemplo, no está ligada al tema del agua ni al germen vital, sino que recuerda en forma bastante directa al sol, del cual conserva el esplendor, cuando se divide en dos mitades: una de oro y la otra de plata. El sol es el primer elemento fecundante, que calienta e ilumina, su fuerza generatriz y su fulgor argentino y áureo se proyectan fácilmente sobre la imagen del huevo. El que, además, representa una totalidad determinada y divisible, pues se abre en las dos mitades que representan el cielo y la tierra...en la cosmología puránica, el huevo figura como una totalidad escindible, de la cual derivan no sólo los elementos del cosmos (la tierra con su atmósfera, los montes y los humanos) sino también entidades psíquicas como el deseo, (*kâma*), la cólera (*krodha*), el placer (*rati*). Tales fuerzas psicofísicas vienen a considerarse, a su vez, factores de generación, potencias cósmicas, a la par de *manas*, el pensamiento, y *vac*, la palabra. El huevo que contiene en sí todas las posibilidades evolutivas del pensamiento, también recoge en sí mismo al tiempo, *kala*, que posiblemente se considere entonces en su aspecto de orden cosmológico...»¹⁹.

¹⁷ Dasgupta, citado por Radhakrishnan op. Cit. P. 96-7

¹⁸ Cf. F. Tola, *Himnos del Rig Veda*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 287

¹⁹ Cf. C. Conio, *Mito e filosofía nella tradizione indiana*, op.cit. p. 77-78.

Se trata del pasaje no sólo de lo Uno en tanto cosmos a la vida múltiple como forma sensoperceptiva en toda su potencia; sino del ser al devenir en todos sus planos, bajo la imagen de una vida generativa y potente.

- La idea de lo Uno hacia la dualidad: cielo-tierra, sol-luna, oro-plata, etcétera.
- Lo Uno como origen igual al sol, símbolo clave de los indoeuropeos y contrapuesto a los rasgos simbólicos drávidas que pueden considerarse de carácter lunar.
- Las fuerzas intrínsecas que se desprenden de la escisión dual de cielo y tierra, y que ya en un plano ontológico inferior, asumen naturalmente la entidad de fuerzas psíquicas (deseo, cólera, placer, pensamiento, palabra) que permitirán la dinámica interna que provoca y explica cómo la dualidad se transforma en triplicidad y aún más, en multiplicidad.

3. *HIRANYAGARBHA EN LAS UPANANISADS INTERMEDIAS*

El símbolo de *Hiranyagarbha* reaparece en los textos intermedios y específicamente en la *Māṇḍukya up* que es la gran síntesis metafísica, y en aquellas otras que, como la *Śvetâśvatara up.*, y la *Maitrî up.*, ya presentan una orientación teísta.

La *Māṇḍukya upaniṣad* en su carácter de tratado clásico, confirmará el aspecto relacionado con la forma cósmica de la U, del cuerpo sutil cósmico.

En este texto clave, *Hiranyagarbha* será el correlato cósmico del segundo estado de conciencia, *Taijasa*, simbolizado a su vez por la U del OM²⁰. De este modo lo ratifica Śaṅkara en el comentario a las *kârikâ* de Gauḍapâda, I.1: «*Taijasa* es idéntico a *Hiranyagarbha*...»²¹; «...*taijasa* se manifiesta en la mente individual mientras que *Hiranyagarbha* la primera vida manifestada, lo hace en la mente cósmica».

Por otro lado, en el mismo texto se confirma la función de *Hiranyagarbha* como cuerpo sutil cósmico, por consiguiente, da lugar al vehículo de transmigración constituido por los cuerpos sutiles particulares de aquellos individuos que no alcanzaron la realización parcial, que solo participaron de los ritos y que están ligados al aspecto de la memoria en tanto y en cuanto el cuerpo sutil está hecho de *vâsanâ* y *samskaras* y éstas, como nos informa Vyâsa, se alojan en la memoria.

En la *Śvetâśvatara Up*, tratado que bien podría clasificarse como una *upaniṣad* teísta del ciclo sivaíta, la expresión *Hiranyagabha* se refiere claramente al demiurgo comisionado por la divinidad suprema para crear el mundo, o dicho en términos de P. Deussen, el «intelecto cósmico como presupuesto del mundo»²². El texto específico es reiterado dos veces:

SU III.4: «Quien, como fuente y origen de los dioses y regente sobre ellos, como el dios Rudra y como el gran vidente, en el comienzo crearon a *Hiranyagarbha*: quiera él otorgarnos lúcida inteligencia».

²⁰ Ib. p. 256n

²¹ Cf. Martin C., 1998, *Conciencia y realidad*, p. 118, n.6

²² Cf. *Sixty Up.* p. 312/7

SU IV: 12 «Quien, como fuente y origen de los dioses y regente sobre ellos, como el dios Rudra y como el gran vidente, contemplaron a *Hiranyagarbha* cuando nació: quiera él otorgarnos lúcida inteligencia»

En la *Maitrî up* VI.8 se identifica al *âtman* con los dioses y sus poderes, entre ellos *Hiranyagarbha*²³, el alma de este mundo.

Ahora bien, la presencia de estas dos *upanişads* es particularmente elocuente. Tanto la *Śvetâśvatara* como la *Maitrî up* ocupan un lugar destacado en el desarrollo de la filosofía interna al cuerpo upanisádico. En efecto, son tratados barrocos en el tránsito de lo estrictamente metafísico hacia lo teológico. L. Silburn²⁴ nos recuerda que es justamente en la *Śvetâśvatara up* donde surge la noción del alma individual y con ella, la preocupación por la transmigración así como la dimensión temporal. Es este el momento en que el pensamiento indio se aleja del tiempo mítico y cósmico del ritual védico ingresando en un campo concreto vinculado a preocupaciones individuales centrales a la dimensión “humana” de la historia del hombre y su necesidad de un dios personal. Por su parte, la *Maitrî up* instala el tema de la transmigración interna y la relevancia del proceso de razonamiento superior *-tarka-* dentro del proceso meditativo para evitar idealizaciones que podrían distraer la psique de un recto camino de elevación y comprensión.

Desde luego, las mencionadas correspondencias se hacen aún más explícitas en las *Upanişads* tardías, como por ejemplo en la *Nṛsimha Uttara Tâpanîtya Upanişad* I: «Este *âtman* es cuádruple... el segundo estado que experimenta lo sutil, *Taijasa, Hiranyagarbha...*»²⁵, texto en el cual ratifica la noción de alma onírica en sus dos niveles: microcósmica y macrocósmica.

En un tercer momento, ante la síntesis medieval del hinduismo, el mundo puránico despliega este simbolismo en –por lo menos– las tres aristas: se confirma el aspecto demiúrgico, se elabora el “reposo” y adquiere relevancia el aspecto vinculado al retorno.

Recapitulando, de este modo podemos resumir la dinámica completa en torno a este símbolo:

En primera instancia, desde el mundo védico se plantea el aspecto “creador” cuya naturaleza se devela dependiente del plano causal e irradiante hacia el mundo natural; en el otro extremo y según la época escolástica, en los *sûtra*, encontramos la explicación ontológica completa. En el lapso intermedio se evidencian los detalles que despliegan las fases del simbolismo: El primer dato es el ser creador, que adquirirá formas teístas específicas. Entonces es necesario plantear la pregunta:

¿Desde dónde crea? ¿Cuál será su “materia”? ¿Cómo surge la creación? Se propone la siguiente respuesta: de lo anterior, del residuo previo. Y ese residuo, ¿Cómo está compuesto? Por la sumatoria de los seres individuales que han logrado una liberación parcial y descansan en ese plano, el mundo de los Padres, que a su vez supone una cierta “disolución” de lo individual, y por lo tanto anuncia tenuemente la presencia de la red interdependiente y colectiva y por esto mismo la referencia a lo ancestral. Aún así, ¿Cómo se comprende esta anterioridad si todavía no ha tenido lugar la creación? Desde luego no se trata

²³ Cf. R. Hume, *The principal Upanişads*, p. 429 y 454

²⁴ Cf. Silburn A. (1948), (trad), *Svetâśvatara up*.

²⁵ Cf. *Sixty Up.*, p. 838

de una anterioridad temporal, sino causal y con especial referencia a la doctrina de los ciclos cósmicos que incluye el símbolo de lo restante (Śeṣa). La materia será la materia predada, gracias a la cual entra en devenir la creación y porque crea, irradia y da lugar al descenso y encarnación individual cosa que naturalmente implica, cíclicamente, el retorno y regreso de las almas individuales. La iconografía y textos medievales son insistentes en este sentido. Entonces:

- a) Un aspecto demiúrgico: para volver a descender como *Viṣṇú/Brahmâ- ânanda* desde el ombligo- loto.
- b) Un estadio de reposo y de residuo: esta noción aparecerá bajo la imagen de Śeṣa, lo restante. Ahora bien, la idea implica tanto el orden cósmico como el individual; entonces el aspecto cósmico de Śeṣa se transformará, acaso en contacto e interacción con otra tradición medieval, en el símbolo particularizado de *Kuṇḍalinî*, que representará las potencias encapsuladas del orden individual listas para ser desplegadas (o no) en un ascenso liberador. En este punto converge la dimensión psíquica individual en contacto con la universal, lo que se hará particularmente evidente en el estado de sueño²⁶.
- c) Un aspecto soteriológico parcial. Por lo antedicho, el estadio de reposo en Śeṣa se revelará como consecuencia de un ascenso gradual y de una liberación relativa y parcial.

El retorno se comprende al captar un entretejido continuo de estos tres temas insertos en aquella doctrina fundamental del mundo hindú de los ciclos cósmicos. Esta doctrina encuentra sus raíces en la cosmología védica. Tiene sus antecedentes en el mundo indoeuropeo y propone un orden cósmico que actúa correlativa y correspondientemente en distintos niveles de significado. En primer lugar en una ley natural u orden universal; en segundo caso los principios normativos que rigen el orden moral y social a través de las acciones humanas y esencialmente la ritual, y las regulaciones del orden social en sí mismo (Arnau 2012: 24-25). Estos ciclos que tienen un orden diurno, lunar y solar se inscriben en ciclos más grandes que hacen a los *kalpas*, *manvantaras* y *yugas*: «...El *kalpa* es el ciclo de la creación y destrucción del mundo, que viene a ser considerado el día del dios creador *Brahmâ*. El mundo es creado cuando *Brahmâ* despierta y se destruye cuando él se repliega a dormir, del mismo modo que el mundo parece vivo cuando llega el sol en el amanecer y desaparece en el ocaso. Los *manvantaras* o periodos de *Manu* están regulados por un *Manu* particular –un progenitor de la raza humana- y cada *manvantara* está asociado a un determinado grupo de dioses. Se dice que un nuevo *Indra*, por ejemplo, nace en cada *Manvantara*. Finalmente, los *yugas* determinan el nacimiento y la caída del *dharma*, entendido éste como las reglas propias que dependen de la conducta de cada clase social así como los estadios de la vida en cada individuo...»²⁷.

En términos del *kalpa*, *Brahmâ* es esencialmente *Hiranyagarbha* que toma el nombre de *Brahmâ* como el creador y, ya en los textos teístas el nombre del dios creador en cada

²⁶ A raíz de esta identidad que tiene muchas connotaciones, se comprenden las distintas calidades de las experiencias oníricas y las diversas interpretaciones que de éstas se derivan en la psicología actual de Occidente.

²⁷ Cf. González Reimann, L. (2002), *The Mahâbhârata and the yugas*, op. cit., p. 3-4

subtradición como podrá ser Viṣṇu en algunos casos o Śiva-Rudra. Muy sugerentes ciertas referencias cruzadas que identifican a *Hiraṇyagarbha* con Patañjali y a este con *Adiśeṣa*. Es decir, en la época escolástica donde se conforman las *darśanas*, Patañjali, el posible autor del *Yoga Sûtra* es identificado con *Hiraṇyagarbha*, quien en este caso debería ser entendido como el principio de la revelación, siempre no-personal (*apauruṣeya*), para un periodo cósmico específico²⁸. Aún más, en otros testimonios tradicionales de carácter oral²⁹, se considera a Patañjali una encarnación, «de la serpiente del infinito, *Ananta*, también llamada Residuo Primordial o *Adiśeṣa*. Antes de crear el mundo, Viṣṇu reposa sobre la Serpiente del Infinito, la naturaleza primordial y caótica de la cual surgirá el cosmos...»³⁰.

Ascenso y liberación gradual, relacionados tanto con el *apavarga* como con el *krama mukti* por otro lado. Se trata de las trayectorias individuales que gracias al ritual y las enseñanzas han logrado cierta purificación, elevación y sabiduría y, por consiguiente, liberación, aunque incompleta. Al morir, es decir, al dejar el cuerpo grosero, el alma continúa por el camino de la luz (BSB IV ii 18) hacia el *Brahmâ loka* y sigue por el camino de los dioses, donde distintas deidades van conduciendo el alma por las rutas superiores de la luz y el sol (*Brahma sûtra bhâsya* IV, iii 10).

Desde la perspectiva del viviente habría un avance espiritual, aunque no una liberación. El conjunto de los vivientes que se encuentran en esta situación dan lugar al antedicho residuo.

Paralelamente, lo que se describe en el plano colectivo se corresponde con lo particular. Entonces, y en forma similar y análoga, cuando el sujeto va a dormir a la noche y carga con los residuos diurnos, igual le sucede al morir y transmigrar: renace con lo aprendido y reconocido en la vida anterior³¹, llevando en sí su *karman* de arrastre y esto mismo que sucede a nivel individual, en el ciclo de lo diurno como en el ciclo de lo vital, también sucede colectivamente a nivel cósmico. El nuevo ciclo tendrá que ver con los residuos del anterior. Este es al aspecto reflejado por la iconografía –recurrente– de Viṣṇu/*Hiraṇyagarbha* reposando en *Śeṣa*.

En síntesis, *Śeṣa* configura el residuo psíquico cósmico almacenado y de hecho es el efecto que a su vez, cíclicamente, dará lugar como causa a un nuevo mundo: y éste es el núcleo del símbolo de *Śeṣa* y sus repercusiones tangenciales que conectan el macrocosmos y el microcosmos:

«...La visión cíclica del mundo encuentra expresión en dos niveles: el nivel microcósmico, esto es, el proceso cíclico que afecta al individuo, y el macrocósmico, que se refiere a los ciclos más amplios de las transformaciones sociales y de la creación y destrucción del mundo...»³².

Hemos considerado como se resuelven los niveles micro y macrocósmicos confluyendo en la unidad de *Brahmâ* mismo (nacido del sueño de Viṣṇu/*Hiraṇyagarbha*) quien encarna sistemática y cíclicamente. Este aspecto ha sido tratado por Madeleine

²⁸ S. Satyananda (2008:7), *Cuatro capítulos sobre la libertad*, Bihar India, impreso en Colombia, 2008.

²⁹ Ib.

³⁰ Pujol, O. 2009, op. cit., p. 21.

³¹ Cf. *Bhagavad Gîtâ* VI: 41-45

³² Cf. González Reimann, op. Cit., p 3

Biardeau³³ quien agrega algunos elementos significativos: enfatizará las correlaciones correspondientes (macrocosmos-microcosmos) y entenderá que el proceso del fin del mundo –es decir la asimilación en *Hiranyagarbha*-- debe visualizarse como un proceso de reasimilación yóguica, en virtud de la trasposición del yoga individual al yoga divino. Este análisis es situado en la época puránica y mediante la relectura del cuerpo *upanisádico*³⁴. Desde luego, se trata de Brahmâ como divinidad personal, encarnando la función demiúrgica derivada del símbolo de *Hiranyagarbha*. Otra vez, comprendiendo todos estos niveles dentro de un mismo plano y alternando sus significados, esto que ocurre en el plano cósmico se traduce individualmente como el renacimiento del individuo en una nueva vida en la cual sus potencialidades se encuentran encapsuladas: *Kuṇḍalinî*.

A su vez, la idea de germen se traspone, en el orden individual con el nudo cardíaco al que se refieren las *upanišads*, y que se manifiesta como un centro a partir del cual se produce la irradiación del ser, así como su renovación en cada micro-ciclo vital.

En ese mismo sentido, *Hiranyagarbha* posee ciertas resonancias con el principio ígneo, llamado Agni entre los dioses védicos justamente por su capacidad irradiante e iluminativa llevando el simbolismo con un paso más hacia el Sol como corazón del mundo. Como germen de vida en el cosmos y en el hombre, es *piṇḍa*, la semilla espiritual indestructible el núcleo de inmortalidad. En cuanto a la serpiente que se enrosca o porta el huevo del mundo es nada más que la mismísima *Kuṇḍalinî* sólo que bajo su formato de *Śeṣa*, tal como se presenta en el dibujo de la época puránica. En sus equivalencias iniciáticas, el centro del corazón designado por *Hiranyagarbha* en el plano individual responde al segundo nacimiento (el primero es, desde luego el biológico), y el segundo corresponde a «lo que propiamente se puede llamar la regeneración psíquica que se opera en el dominio de las posibilidades sutiles de la individualidad humana», en tanto que el tercer nacimiento, «al efectuarse directamente en el orden espiritual, y ya no en el psíquico, es el acceso al dominio de las posibilidades supraindividuales»³⁵.

Como ya indicamos, la identidad *Śeṣa- Kuṇḍalinî* es fundamental porque es la que permite establecer la continuidad simbólica de dos temas vinculados a una idea indoeuropea central: el retorno. En su aspecto ascendente los que van retornando gradualmente y esperan el final del ciclo cósmico en el seno del alma del mundo sutil como un residuo (*Śeṣa*) lo que la iconografía define como un sueño, especialmente el sueño de Viṣṇú sobre las aguas intemporales, en una espera, *apūrva* de algún modo, y luego de este sueño estabilizador, concentrante e imaginativo, el nacimiento descendente desde el ombligo³⁶, del *brahmânanda*, otra forma del huevo cósmico que dirigido por el Brahmâ de cuatro rostros -- es decir, orientado a las cuatro direcciones del espacio concreto--, da lugar, hace florecer concretamente, el nuevo ciclo en su doble sentido: cósmico e individual. Para el individuo, este retorno a la encarnación estará acompañado de sus posibilidades latentes a desarrollar. La tradición también tardía y propia de la gran complejidad del hinduismo medieval que se

³³ Biardeau concebía una visión integrativa del universo hindú, por lo tanto, cuando considera este simbolismo introduce una nueva dimensión para este análisis, y lo hace desde la perspectiva del mundo del yoga.

³⁴ Cf. Biardeau, M. 2005, *El hinduismo, antropología de una civilización*, op. cit, p.129

³⁵ Cf. Guénon, R. 1976, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires, p.194

³⁶ En este punto se pueden apreciar, además, los movimientos verticales del ascenso concentrado hacia este mundo, y del descenso dispersante desde el mismo.

apropiara de esta noción y la desplegará, será la antropología tántrica con su base en *Kuṇḍalinī* --la enroscada-- símbolo concreto de las posibilidades del individuo en estado de potencia y desde luego, potencia que está a la espera de ser desarrollada por el esfuerzo consciente del mismo individuo.

Todas estas interpretaciones están incluidas en el mundo de *Hiranyagarbha* según ya nos adelantara la etimología de O'Flaherty. *Hiranyagarbha* debe comprenderse como la sumatoria de todos los cuerpos sutiles, es decir, de la totalidad de aquellos vehículos responsables del continuo kármico que en el hombre se simbolizan en la dimensión de la U de la síntesis representada por la formulación AUM. Y este embrión de oro está gobernado, regido por Viṣṇú --según lo refieren las representaciones iconográficas-- pues este dios representa la energía de *sattva*, es decir, la cualidad luminosa, centrípeta y unificada de la energía, y en todos los casos representa un grado intermedio³⁷ con la inclusión sintética de todos los cuerpos sutiles, vehículos en la memoria colectiva.

L. González Reimann avanza en su análisis y describe este proceso en un contexto más preciso del hinduismo que mientras que remite al *Mahâbhârata* y en relación a los ciclos cósmicos, esclarece la presencia teísta que se insinuaba en el *Rg Veda*:

«...El vaisnavismo se apropió del rol creador de Brahmâ explicando que el dios que se despierta y se va a dormir es Nârâyana Viṣṇu (MBH 12.328.89) de todas maneras, la participación de la figura de Brahmâ fue incluida en la narrativa vaisnava, donde es el mismo Brahmâ el que se dice que nace y emerge desde el ombligo de Visnú cuando este se despierta al final de la noche cósmica (MBH 12.335.19-20); noche que Viṣṇu transita reclinado sobre la serpiente Śeṣa (la del resto), también denominada *Ananta* (infinita). En otra variante de la versión, es Brahmâ quien duerme en el loto primordial (*âdipadma*) durante la noche (MBH 3.186.76. Debe señalarse que el sueño de Visnú durante la noche cósmica se dice que es un “sueño yóguico” (*nidrâyoga*; Mbh 12.335.17, 57; o *yoganidrâ*, MBH 1.19.13; 12.47.39). Los sueños y el despertar de Viṣṇu se conectan, además, con el ciclo anual establecido por las lluvias monzónicas, tal como se desprende de las inscripciones del año 423/424 CE, que se refieren al despertar de Viṣṇu luego de la estación de las lluvias...»³⁸.

4. ALGUNAS ANALOGÍAS EN RELACIÓN CON OCCIDENTE

Según lo visto, *Hiranyagarbha* no es el señor del mundo, sino el creador y demiurgo de “este” mundo. P. Deussen lo identifica en un momento dado con el *noûs* neoplatónico ¿Es correcta esta analogía?, ¿Cuál sería el acercamiento apropiado ante este complejo simbólico indio desde Occidente y con qué distinciones?

Según lo expuesto, *Hiranyagarbha* se presenta como el demiurgo y el espacio de reposo de las almas entre los ciclos cósmicos; por consiguiente, se podría entender este símbolo en correspondencia con la noción occidental de alma cósmica o alma del mundo.

Ahora bien, ¿En qué horizonte mental podríamos pensar tal analogía? A título enunciativo, podríamos insinuar introductoramente tres:

³⁷ Cf. Danielou, A. op. cit., p. 99.

³⁸ Cf. González Reimann, L. (2009), “Cosmic cycles, Cosmology and Cosmography” op. cit., p. 415

- a) *Hiranyagarbha* análogo al alma del mundo en Platón resulta claro, y, sin duda, fácilmente conjeturable.
- b) Aunque en el mundo neoplatónico el tema se complica debido a la misma complejidad de la hipóstasis del alma.
- c) En relación con la visión moderna de la psicología profunda, por ejemplo, la idea de lo inconsciente colectivo en Jung, permitiría la posibilidad de correlación, pero que se acota o neutraliza a causa de algunos detalles que intentaremos señalar.

En Platón la semejanza con la noción del alma del mundo parece más directa. Francisco Lisi³⁹, erudito en el platonismo, observa que Platón es conocido como el fundador de la ontología occidental, lo que es correcto en sí mismo, pero conduce al descuido de otros temas igualmente importantes, y uno de ellos es la psicología de Platón, la cual se expresa en relación con el tema del alma del mundo. Los estudios sobre el punto no son muy originales y en general repiten las interpretaciones usuales, pero no ahondan en los detalles. Así, Lisi observa que los diálogos parecen no coincidir a primera vista, pero considerados con mayor atención, ofrecen distintos aspectos de la complejidad del alma. Esta complejidad será analizada y detallada con mayor precisión por Plotino siglos más tarde. Aun así la psicología platónica es muy rica y una de las nociones que se derivan de ella es el problema de la reencarnación. Por esta razón, Lisi analiza el tema del alma del mundo en Platón y ubica dos fuentes: la *Republica* y el *Timeo*. En la *Republica* encontramos tres alegorías vinculadas al tema del alma y en el *Timeo* se expone tanto la noción de Demiurgo como su función en tanto causa eficiente (28c 3-5), aunque el texto parece no profundizar en la naturaleza específica en tanto que demiurgo, sin embargo, éste es concebido, «como una causa eficiente y noética que también incluye la voluntad»⁴⁰. Expresa Lisi que: «El alma del mundo aparece como la combinación de un principio estable e indivisible con otro que cambia y si es divisible. Ambos son incorpóreos y la característica fundamental de su mezcla es la magnitud. Asimismo, se describe el alma del mundo como una línea curva en orden a conformar siete círculos desiguales (36 d 1-6)»⁴¹ previos tanto al cuerpo como a las formas (puras).

Dentro de su análisis Lisi avanza distinguiendo a partir del texto del *Timeo* y en relación a niveles internos del alma del mundo, en los que distingue cinco momentos claramente descendentes:

- La unión de la existencia indivisible con la divisible y la creación de una existencia intermedia.
- La unión de la naturaleza de la similitud indivisible y de la naturaleza de la similitud divisible y la creación de una naturaleza intermedia de similitudes.
- La unión de la naturaleza de lo diferente indivisible con la naturaleza de lo diferente divisible y la creación de una diferencia intermedia.
- La unión de la naturaleza intermedia de lo diferente con la naturaleza intermedia de lo semejante.
- La unión de esta última naturaleza con la existencia intermedia.

³⁹ Cf. *Etudes Platoniciennes*, F. Lisi, «Individual soul, world soul and the form of Good in Plato's Republic and Timaeus», op. cit. p. 105-118

⁴⁰ Ib.p. 108

⁴¹ Ib., p. 109

Estos cinco pasos permiten ver como el alma del mundo desciende sin perder su naturaleza eterna, alentando y dando vida al mundo sensoperceptible con sus formas.

Asimismo en la descripción de la creación de las seis clases de almas dentro del universo, cuatro inmortales y dos mortales, la narrativa del *Timeo* deja bien en claro que el demiurgo creará las almas humanas a partir de los residuos de las sustancias previas, y en este caso la noción de remanencia convoca sugestivas analogías con los elementos residuales a los que hace alusión el mito indio⁴².

Tal resto, interpreta Lisi, siguiendo a Taylor y a Cornford, serían los, «ingredientes originales utilizados en la composición del Alma del Mundo, es decir, los intermediarios conocidos como Existencia, Identidad y Diferencia»⁴³.

En Plotino el panorama se presenta más complejo, porque dentro de la hipóstasis del alma deben tenerse en cuenta distintos aspectos. F. García Bazán explica que antes de contemplar el mundo del alma en Plotino es preciso considerar lo siguiente:

El alma en sí misma, el alma universal, el alma del mundo y el mundo, por una parte, y el alma indescensa, el alma particular y el cuerpo individual viviente por la otra⁴⁴.

Para considerar en relación a qué nivel del alma podría entenderse en correspondencia la noción de *Hiranyagarbha*, debemos tener en cuenta el primer apartado.

Una característica numinosa que distingue el ámbito del alma es que, «asciende y desciende por la planicie de la verdad»⁴⁵, sugiriendo una doble actividad que da cuenta de cierta ambigüedad en la naturaleza inteligible intelectual del alma y que «... parece ser para Plotino lo más genuino de su tercera hipóstasis»⁴⁶; el alma se “mueve” hacia arriba y hacia abajo. Los distintos niveles del alma constituyen un problema desde tiempos pretéritos dentro de la tradición de Plotino, aunque éste le presenta soluciones efectivas⁴⁷. El alma en sí, sería el nivel en el cual el alma una y total permanece indivisible y contempla al intelecto. He aquí una zona superior, un alma arquetípica que tiende a permanecer como naturaleza psíquica en el intelecto, contemplando⁴⁸; y esto es útil, sirve y beneficia al hombre en su proceso espiritual, pero no explica el movimiento hacia el devenir universal.

Cuando necesitamos comprender la aparición del universo y el mundo es preciso considerar la segunda movilidad de esta alma: la descendente. El momento en que por así decir, deja de contemplar el intelecto. Esta alma ya como alma del mundo, que mantiene la conexión y apertura hacia la hipóstasis superior en contemplación prístina, de repente dirige su mirada hacia abajo y permite, cataliza, el descenso de la multiplicidad, desde luego en forma ordenada, que va bajando por las formas, cantidades, cualidades e ideas junto con los grandes géneros de lo que es, lo idéntico, lo diferente, el reposo y el movimiento. En un

⁴² Ib. p. 110. Hemos traducido por “alma humana” la expresión que Lisi utiliza en inglés como “human mind”, op. cit., p. 110

⁴³ Ib.

⁴⁴ Cf. García Bazán F.(2011), *Plotino y la mística de las tres hipostasis*, p. 243, y 239

⁴⁵ Ib. p. 243.

⁴⁶ Ib. p. 246.

⁴⁷ De hecho, Porfirio seguirá con estas inquietudes, Cf. Smith, A 1974, *Porphyry's place in the neoplatonic tradition*. op. cit. p. 7

⁴⁸ Cf. García Bazán, op. cit., p. 246.

primer movimiento, este descenso no incluye la memoria “individual”, aunque si la memoria eterna que posibilita la recuperación interior⁴⁹.

El descenso sigue su procesión y a través de sus etapas inferiores en reflejos y sombras, aparece el tiempo como una dilatación de la intensidad de la vida anímica⁵⁰. Entonces, el tiempo sigue siendo imagen de la eternidad pero imagen confusa porque el movimiento que rige es descendente, debilitante y multiplicador y en este descenso del alma en sí pasa a ser alma del universo y luego alma del mundo y de las formas que tienen que ver con el mundo, con la vida y vitalidad del mundo ordenado. He aquí el alma del mundo, en su descenso debilitada, reflejada y conectada con el tiempo y la memoria. Como lo señalaremos, éste último dato es crucial a la hora de la analogía con *Hiranyagarbha* en tanto que alma sutil cósmica.

En ambos horizontes se percibe una similitud importante en la bajada hacia el alma del mundo que luego informará a la materia.

Entonces, *Hiranyagarbha* se relacionaría con el alma del mundo. El nivel anterior, el alma del universo tiene todo en sí y se nos presenta más sintético, unitivo y elevado; en cambio, el nivel del alma del mundo, ya más cerca de la materia, presentaría en *Hiranyagarbha* las formas ideales no distinguidas dentro de sí, aunque potencialmente preparadas para dar lugar a la forma como la unidad de los cuerpos sutiles colectivos, es decir, como la forma macrocósmica de la U del AUM, lo cual lo diferencia del Brahman *saguna*, indicando un plano inferior.

De este modo se presenta *Hiranyagarbha*: en relación a los *kalpas* y a la memoria, pues en relación a la transmigración del cuerpo sutil individual y colectivo, éste está configurado por las huellas y cicatrices (*vâsanâ* y *samskâra*) que se almacenan en la memoria⁵¹; confirmando la función del karma de arrastre que es lo mismo que el aspecto causal del *Hiranyagarbha*, cuyo efecto será el próximo mundo, y la próxima vida de cada retorno particular, en perfecta analogía cósmica con el proceso onírico, en lo colectivo y en lo individual.

Algo semejante puede verse en Plotino, donde se concretará como las incorporaciones anímicas: «...De manera sintética deben distinguirse, según Plotino, dos tipos de incorporaciones anímicas: 1) la que se produce a partir del alma universal, cuando se reanuda un gran ciclo cósmico y después de una etapa de reposo para las almas particulares en la universal; 2) las incorporaciones sucesivas desde otros cuerpos y en otros cuerpos durante los ciclos diferentes que componen el periodo cósmico total⁵²...»⁵³

Por último, ¿Qué correspondencia habría entre el alma del mundo así entendida, y el inconsciente colectivo de Jung? A primera vista, no se trata del mismo nivel. El inconsciente

⁴⁹ Ib p. 248

⁵⁰ Ib. García Bazán, p. 247.

⁵¹ Según Vyâsa en su comentario al *Yoga Sûtra* IV.9.

⁵² Plotino admite la doctrina de ciclos cósmicos de modo similar a la India, cf. *Eneádas*, tomo II, traducción de J. Igal, p. 339

⁵³ Cf. García Bazán (2011), op. cit. p. 263.

colectivo de Jung pertenece a un orden psicológico y si bien tiene connotaciones colectivas⁵⁴, carece del aspecto del retorno que como hemos visto previamente, es fundamental.

En efecto, la formación del psicólogo no es metafísica, y su comprensión del mundo indio parece ser más acotada de lo que se ha supuesto hasta el presente⁵⁵, si bien es evidente que Jung ha tenido aciertos intuitivos, en función de los cuales hablará de lo psíquico colectivo desde un plano más cercano a la materia, a partir de una observación del proceso psíquico, (Nante 2004). La relación entre la psique cósmica y su inconsciente colectivo tendrá características culturales afianzándose en aquella zona de los arquetipos cuando estos ya participan del mundo de las formas primeras y constituyen entidades psíquicas. En realidad Jung, que parte de un método “empírico no experimental”⁵⁶, introduce sus experiencias de realidad psíquica y experiencia personal, en el mundo de la psique, entiende que la posibilidad de sanación estriba en la recuperación de la dimensión de lo numinoso, por eso dirá que, «los valores supremos residen en el alma... para la psicología el alma es *naturaliter religiosa*, posee una función religiosa...y en este sentido aspira, a recuperar el alma que la misma psicología fue perdiendo, y con ello, la apertura a una experiencia de lo sagrado...»⁵⁷.

Entonces, Jung se refiere a la psicoterapia como curación del alma entendiendo por ésta un sentido amplio, quizás fenomenológico aunque no precisamente ontológico e introduce en este plano la dimensión del inconsciente colectivo, si bien esta noción deba entenderse desde una visión psicológica y no ontológica, y quizás en este sentido habría que reconsiderar el comentario de C.G. Jung al *Bardo Thodol* así como su concepción acerca de *Kundalini*⁵⁸

CONCLUSIÓN

Alguna vez se dijo que todo símbolo es símbolo de totalidad. Ciertamente, meditar en los símbolos constituye un ejercicio espiritual y metafísico siempre renovado y valioso. Los símbolos son elocuentes y provocan reflejos especulares y ecos que impelen la comprensión interna. Esta experiencia se intensifica cuando tal ejercicio reflexivo entra en resonancia con las posibles analogías, semejanzas y diferencias sobre otros horizontes.

A través de *Hiranyagarbha* puede apreciarse como una cadena de significaciones que a pesar de su condición aparentemente distante y arcana, mantiene una potencia cuyo eco estimula a recorrer un entretejido de sentidos cada vez más transparente y acertado ante preocupaciones humanas claves.

⁵⁴ Cf. Eliade, M. (1961), *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, p. 11: «En los universos oníricos encontramos los símbolos, las imágenes, las figuras, y los acontecimientos que constituyen las mitologías. Descubrimiento debido al genio de Freud y sobre el cual todas las psicologías profundas han trabajado desde hace medio siglo. La tentación es grande y casi todos los psicólogos han sucumbido a ella, al hacer derivar las figuras y los acontecimientos de la mitología del contenido y la dinámica del inconsciente. Desde cierto punto de vista los psicólogos tienen razón; existe una posibilidad de homologar la función de las figuras con el resultado de los acontecimientos sobre los planos paralelos de la actividad inconsciente y de la religión y la mitología. Pero no debemos confundir la homologación con la reducción...».

⁵⁵ Cf. Magnone, p. 2018, “Jung e l’India luci e ombre di un incontro” op. cit. p. 59.

⁵⁶ Cf. Nante B., (2004), “El abismo de Dios en la psicología” op. cit., p. 134

⁵⁷ Ib.

⁵⁸ Cf. Evans Wentz W.Y., (2010) *El libro tibetano de los muertos*, reimp. ed. Kier, Buenos Aires, con los comentarios psicológicos de C.G.Jung.

Se ha dicho que la India piensa en forma cósmica, no obstante, ese pensamiento cósmico y colectivo adquiere un giro introspectivo e individual en el planteo de las enseñanzas upanisádicas y su énfasis en el conocimiento del sí mismo, concretado en la experiencia.

De ahí la importancia de lo vivido por el ser encarnado, que apremiado por el devenir dual y sufriente se ve urgido hacia la búsqueda espiritual y las preguntas que enmarcan tal búsqueda, fundamentalmente el misterio de la vida y las entreluces del destino: la naturaleza propia, lo predado y la tarea a cumplir o la misión a resolver y todo ello considerado en estados normales y extraordinarios que introducen otros tonos dentro del devenir destinal: el *âpaddharma* y los nudos del *dharma*.

En esta instancia, el símbolo de *Hiranyagarbha* contiene y transmite respuestas insistiendo en una causalidad vertical que apunta, bidireccionalmente, tanto a la unidad profunda y sintética de la vida, como a su dinámica una-múltiple, y a su despliegue o devenir múltiple, aunque interdependiente.

De este modo, la convergencia de los temas referidos a la circulación del alma y las almas, señalan dos niveles aparentemente desconectados aunque en realidad convergentes. En efecto, uno de los aportes más relevantes del símbolo considerado desde el punto de vista del viviente, es comprender la función de la memoria del alma en su confluencia individual - colectiva.

El retorno y las zonas ciegas del karma como repetición, más allá de la voluntad del hombre ante un destino en principio automático, desconocido y hostil, la conexión con los residuos psíquicos, la comunidad de las almas, el aspecto sutil y onírico de *Hiranyagarbha*, obligan a trascender la reflexiones individuales para entender la acción irradiativa del individuo, el trasfondo de las responsabilidades compartidas y su compromiso con el trabajo interno y particularmente en su gestión del tiempo y la memoria.

La profundidad de la comprensión define la posibilidad de libertad dentro de la conjunción de la vida individual y su impacto en la vida colectiva.

La realización parcial o ascenso unificante hacia el plano denotado por *Hiranyagarbha* y el posterior retorno dispersante que da lugar a la naturaleza de la individualidad según su participación en la memoria, configuran la paradójica dinámica de lo uno en lo múltiple.

En torno a la calidad y pureza de tal participación, de su misterio y de la función de los ecos, reflejos y sombras de la memoria del alma, se trazan las incorporaciones y trayectorias vitales acerca de las que la enseñanza upanisádica advierte: “sin memoria no hay mundo” (*Chând. Up.* VII.28)

Bibliografía

Fuentes:

- Olivelle P. (1996) *Upaniṣads: a new translation*; Oxford Univ. Press.
- Deussen P. (1980....) *Sixty Upanisads*, reed. Motilal, Delhi.
- Hume R. (1968) *The thirteen principal Upanisads* 2nd ed., Oxford, Printed in India
- Villar Liébana (1975) *Himnos Védicos*, Editora Nacional, Madrid
- Flaherty W. (1981) *The Rig Veda*, Ed. Penguin, England.
- Silburn A. *Śvetâśvatara Upaniṣad*, trad. bilingüe, Belles Lettres, Paris, 1948.

Obras de consulta:

- Arnau J. (2012) *Cosmologías de India: védica, sâmkhya y budista*. FCE, México.
- Biardeau M. (2005) *El hinduismo: antropología de una civilización*, Kairos, Barcelona
- Cattedra O., (2013) “Tradición, Mito e Historia. Del Vedânta al Budismo”, en J.J. Caerols, *Religio in Labyrintho, Encuentros y desencuentros de Religiones en sociedades complejas, Actas del IX Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Escolar y Mayo, Madrid, pp.75-87.
- Conio C. (1974), *Mito e filosofia nella tradizione indiana* Milano 1974, p. 13.
- Dasgupta S. (1980). *A History of Indian Philosophies*, Motilal, Delhi.
- Danielou A. (2009) *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Girona.
- Eliade M. (1961) *Mitos sueños y misterios*, Fabril Editores., Buenos Aires.
- Evans Wentz W.Y. (reimp. 2010), *El libro tibetano de los muertos*, Kier, Buenos Aires., con los comentarios psicológicos de C.G.Jung, Buenos Aires.
- García Bazán F. (1981) *Neoplatonismo y Vedânta I*, Ed. Depalma, Buenos Aires.
- García Bazán F. (2011) *Plotino y la mística de las tres hipostasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires.
- Flood G. (1997) *El hinduismo*, Ed. Cambridge, Madrid
- Gonzalez Reimann L. (2009), “Cosmic Cycles, Cosmology and Cosmography.” En *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Edited by Knut A. Jacobsen, 411–428. Handbook of Oriental Studies 1. Brill, Leiden.
- Gonzalez Reimann L. (2002) *The Mahâbhârata and the Yugas*, Peter Lang, USA.
- Gordon White D. (1984), «Why Gurus Are Heavy», en *Numen*, 31/1, 40-73.
- Guénon R.(1976), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires
- F. Lisi, (2007), «Individual soul, world soul and the form of Good in Plato’s Republic and Timaeus», *Études platoniciennes* 4, 2007, p. 105-118
- Magnone, P. (2018), «Jung e l’India: luci e ombre di un incontro», en *Quaderni Asiatici, Rivista di cultura e studi sull’Asia*, 121, Marzo 2018, pp. 59-80.
- Martin, C. (1997), *Conciencia y Realidad*. Trotta, Madrid.
- Nante B. (2004) «El abismo de Dios en la psicología», en *Epimeleia, Revista de Estudios sobre la Tradición*, XIII, 25-26, Univ.J.F. Kennedy, Buenos Aires, 125-138
- Nante B. (2016), «Imaginación y amor en tiempos de indigencia a partir de C.G. Jung», (en línea) Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos estilos del amor hecho historia” VI, 17-19 Mayo 2016. Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Pujol O. Dominguez, A. (2009) *Patañjali –Spinoza*, Pre-textos Indica, Valencia.
- Radhakrishnan S. (1977), *Indian Philosophy*, reed. Allen and Unwin
- Satyananda S. (2008:7) *Cuatro capítulos sobre la libertad*, Bihar India, ed. en Colombia
- Silburn L. (1988) *Kuṇḍalinî, energy of the depths*. State University of New York, NY
- Smith A. (1974), *Porphyry’s place in the neoplatonic tradition*, M. Nijhoff, The Hague
- Tola, F. (1968) *Himnos del Rig Veda*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

Olivia Cattedra

CONICET-FASTA

Gascón 3145 – Mar del Plata

ocattedra@gmail.com

LA DUALIDAD DEL COMPONENTE FEMENINO EN DOS DISCURSOS RELIGIOSOS: LAS FUENTES COSMOGÓNICAS Y LOS ESPACIOS EN LITERATURA FUNERARIA DEL REINO NUEVO EGIPCIO

Bonanno Mariano

(Instituto de Historia Antigua Oriental “Abraham Rosenvasser”

F.F.y L.- U.B.A)

Resumen:

La coparticipación sexual en el proceso generativo universal que de las fuentes egipcias se deduce es un dato de relevancia a la hora de realizar un estudio del componente femenino en las más conocidas cosmogonías egipcias. Si bien la deidad creadora aparece explícitamente con atributos externos masculinos, su parte femenina es su complemento y no obstante ello, la interrelación sexual es el desencadenante de la concepción. Si la vida era el resultado de la conjunción de los sexos, tenía el creador que integrar a ambos para la generación. Así, la mano o la boca, podían asimilarse al elemento femenino, activador de la potencia generatriz del dios. Pero el protagonismo de “lo femenino” excede las producciones cosmogónicas. La literatura funeraria por su parte, en la que la espacialidad es la variable que condiciona la presencia de ámbitos de transfiguración y aniquilación, es otro discurso en que la presencia del componente femenino, además de su carácter de complemento, es factor continente por antonomasia. Estos espacios continentales, son el contexto en los que se producen procesos contrapuestos pero necesariamente complementarios. Hay un punto desde el que se parte, inmovilidad, que es activado o por los rituales o por la presencia del disco solar en su paso por el mundo de los muertos, para concluir en un esquema de recurrencia cíclica permanente, renovación u objetivación, según el espacio que se trate. El presente trabajo propone un recorrido por dos tipos de discursos religiosos en los que se marca explícitamente no solo la complementariedad sexual, sino también la ambivalencia del rol femenino en ambos contextos.

Palabras clave: Cosmogonía, coparticipación, sexualidad, funeralias.

INTRODUCCIÓN

La coparticipación sexual en el proceso generativo universal que de las fuentes egipcias se deducen es un dato de relevancia a la hora de realizar un estudio del componente femenino en las más conocidas cosmogonías egipcias. Si bien la deidad creadora aparece explícitamente con atributos externos masculinos, su parte femenina es su complemento y no obstante ello, la interrelación sexual es el desencadenante de la concepción. Si la vida era el resultado de la conjunción de los sexos, tenía el creador que integrar a ambos para la generación. Así, la mano o la boca, podían asimilarse al elemento femenino, activador de la potencia generatriz del dios. Pero el protagonismo de “lo femenino” excede las producciones cosmogónicas. La literatura funeraria por su parte, en la que la espacialidad es la variable que condiciona la presencia de ámbitos de transfiguración y aniquilación, es otro discurso en que la presencia del componente femenino, además de su carácter de complemento, es factor continente por antonomasia. Estos espacios continentales, son el contexto en los que se producen procesos contrapuestos pero necesariamente complementarios; resulta interesante mencionar por ello que “las palabras utilizadas para caverna, *orr.t*, como *tpH.t*, así como *DbA.t* -cofre, ataúd-, *XA.t* -cuerpo- y *HwAA.t* -putrefacción-, son palabras femeninas (...) que pueden ser un

reflejo subyacente del rol femenino en la naturaleza de la idea del renacimiento¹. Efectivamente, *orr.t*, *tpH.t*, *DbA.t*, *XA.t* y *HwAA.t*, a lo que sumamos *Htmj.t* -espacio o lugar de aniquilación-, son espacios en los cuales o dentro de los cuales sendos procesos de renovación se producen. Hay un punto desde el que se parte, inmovilidad, que es activado o por los rituales o por la presencia del disco según el caso, para concluir en un esquema de recurrencia cíclica permanente, renovación u objetivación, según el espacio que se trate. El presente trabajo propone un recorrido por dos tipos de discursos religiosos en los que se marca explícitamente no solo la complementariedad sexual, sino también la ambivalencia del rol femenino en ambos contextos.

1. EL COMPONENTE FEMENINO EN LOS MITOS COSMOGÓNICOS

Los mitos cosmogónicos tales como la Teología Menfita², la Teología de Heliópolis y la Teología Hermopolitana, que constituyen los sistemas teológicos principales del Egipto antiguo, son un buen ejemplo de la complementariedad sexual en general y del carácter ambivalente del componente femenino en particular .

Según la cosmogonía de Heliópolis, Atum creó de sí mismo la primera pareja de dioses sexualmente diferenciados y lo hizo a partir de su propia actividad física. La primigenia pasividad del creador fue interrumpida por su actividad masturbatoria que fue el punto de partida de la primera generación de dioses. El agente real y material que activó la potencia generatriz del demiurgo fue la mano (en realidad, en el caso puntual de la cita siguiente, el puño), gramatical y conceptualmente femenina, según los Textos de las Pirámides.

«Este es Atum quien viene siendo como el masturbador (*iwsAw*) de Heliópolis. Fue en su puño (*Dfa*) que puso su falo (*Hnn*). Él llegó al orgasmo (*ndmmt*) con él y su hijo e hija (*s3ty*) hermano y hermana (*snty*) Shu y Tefnut nacieron»³.

En épocas posteriores, a las Divinas Adoratrices -*dwA.t ntr*-, además del título de “Esposas del Dios” -*Hm.t nTr*- se las llamaba “Mano del Dios” -*Dr.t ntr*-⁴ en estrecha alusión al mito heliopolitano⁵. Pero la idea debe remontarse por lo menos al Reino Medio, ya que los sarcófagos procedentes de Asiut dan información sobre la composición de la Ennéada de Heliópolis y dan a una diosa como compañera de Atum: *Dr.t f*, literalmente “su mano”, personificada Djeritef⁶.

Fue la mano de Atum su compañera en el Nun y fue, como más tarde las Divinas Adoratrices, quien “lo satisfizo” (*Htp*). Las Divinas Adoratrices cumplen con sus deberes hacia el dios, ejecutando los ritos del culto que le dan fuerza y potencia. En el caso de las

¹ Onstine (1998:73).

² Se discute la cronología de dicha teología. Algunos estudiosos la atribuyen a la Dinastía XXV, momento en el que se produce una solarización de la religión y sobre todo en que se graba la inscripción que la ha preservado en su versión completa. Véanse Kemp (1996:42-43); Fazzini (1988:10).

³ TP 1248 a-d.

⁴ Leclant (1957:168).

⁵ Aunque en el caso de la cita la palabra es puño -*Dfa*- y no mano -*Dr.t*-.

⁶ Chassinat (1912:159-160).

princesas introducidas en la intimidad de los dioses se verifica una reinterpretación sexualizada de los actos tradicionales del ceremonial faraónico⁷.

Pero no solamente satisfacción sexual es lo que la mano femenina proporciona al dios; el uso ritual del sistro y el collar *menat* contribuyen a la complacencia y revigorización del corazón del dios, función trascendental de las Adoratrices Divinas para la conservación del orden divino preestablecido⁸.

Tal contribución al mantenimiento del orden universal -mAa.t- es la de mayor importancia en lo que se refiere a la función cósmica del elemento femenino en los mitos cosmogónicos. Si bien es cierto que durante el proceso de gestación la mujer actúa como receptáculo en el que se condensa lo mejor de las fuerzas generatrices de los dos sexos y se posibilita su desarrollo, con su aporte se garantiza el éxito del proceso generativo; pero no es menos cierto que, una vez desencadenado el mismo, su alteración o desequilibrio tiene al elemento femenino como punto de inflexión y restablecimiento⁹.

Sekhmet, Useret y Wadjet son diosas encargadas de la restauración de un orden alterado. Esto se repite en varios textos cosmogónicos; las diosas siempre cumplen ese papel trascendental de un eterno volver al estado primordial, no en alusión al caos primigenio sino al «... decreto que fue concebido por el corazón y salido de la lengua y que realiza la esencia de todas las cosas»¹⁰.

Para Westendorf¹¹ estos objetos representan la oposición macho-hembra. La connotación femenina del collar estaría dada por el propio término *mnj.t* y su relación con *mn.t* “*muslo*”, en tanto que la referencia masculina, en cambio, por la forma fálica del sistro. Nótese la clara diferencia entre el acto creativo descrito en los Textos de la Pirámides -por masturbación- y el papiro Brehmer Rhind en el que es la boca el artífice de la existencia de la pareja sexuada de Shu y Tefnut.

«Me uní a mi propio cuerpo y ellos (sus hijos) salieron de mí mismo, después que hube producido la excitación con mi mano cerrada y el deseo entró en mi mano y simiente cayó de mi boca».¹²

Tal generación bien puede representar el elemento femenino del dios; podemos identificar la boca con la vulva y reforzar así el carácter andrógino del creador.

Analizando las últimas dos citas, podemos identificar: en primer lugar y en referencia a la expectoración, a la boca con la vulva en donde se alojó el semen surgido de la masturbación y luego, y teniendo presente el papel femenino de receptáculo de las potencias generatrices, la expulsión -corolario de la interrelación de los sexos- de Shu y Tefnut.

Es posible la identificación de Tefnut -la Humedad- con la boca e incluso con la vulva por ser su componente esencial y por la sustancia líquida que en ellas ingresa. Por el

⁷ Leclant (1957:169).

⁸ El *menat* y el sistro estaban asociados con rituales de la diosa Hathor, cuyos epítetos incluyen “señora de la danza” y “señora de la embriaguez, del júbilo y de la música” y estaban asociadas ellas mismas con la música, el canto y el festival. Sacerdotisas de Hathor desde el Reino Antiguo en adelante y a lo largo de la historia egipcia son mostradas a menudo portando el sistro y el *menat*, Teeter (1993:76).

⁹ Lichtheim (1975:51-57).

¹⁰ Esto es, la creación original.

¹¹ Westendorf (1967:141ss).

¹² Faulkner (1933:cols.29,1-29,2,72) y Faulkner (1937:166-185).

contrario, la identificación de Shu -el Aire- con un elemento sexuado es más compleja, aunque tal vez el recorrido del espacio físico del semen del dios nos asista en este sentido.

La creación verbal de Ptah es una superación de la previa de Atum, por cuanto alcanza un alto grado de abstracción -el verbo creador- y supedita dicho acto a una pre-concepción mental. Por otra parte, pensamos que el hecho de bisexualizar al Nun constituye un uso sutil de los conceptos masculino-femenino; aquí la androginia no sólo caracteriza al creador, sino también al primigenio estado de lo no-creado.

Es interesante el uso de las formas respectivamente masculina y femenina del mismo vocablo (nnw) para denominar la naturaleza sexualmente diferenciada que integra la esencia divina de Ptah.

Nótese que aquí la referencia al estado primordial previo a la actividad del creador, se halla exenta de sexualización alguna; hecho que se contradice con la cita de la Teología Menfita en que aparece éste siendo hombre y mujer.

Tenemos entonces dos sistemas cosmogónicos bien diferenciados; en Heliópolis un dios auto-creado surgido del caos, de la indiferenciación, quien inicia con su creación solitaria y a partir de una concepción física, la individuación divina por sexos definidos. En Menfis, en cambio, una forma creativa más abstracta e intelectual es la que identifica a su demiurgo -Ptah- con el caos, le confiere caracteres andróginos y lo muestra trayendo a la existencia por la palabra al dios Atum del primer sistema.

Lo mismo ocurre en el relato Hermopolitana de la creación que, junto con los anteriores, constituyen los más importantes mitos cosmogónicos egipcios. Según esta cosmogonía, el Nun primordial se materializa en ocho criaturas, cuatro ranas y cuatro serpientes de ambos sexos que son parte constitutiva del mismo y no del universo creado¹³. Tal es así que una vez creado el universo, debían morir por ser justamente elementos de ese no-ser o caos primordial superado por la creación.

Esta cosmogonía es conocida en forma parcial, a partir del Libro de los Sarcófagos y del Libro de los Muertos, pero sobre todo desde su versión tebana del templo de Khonsu. Existe en esta concepción un caos habitado por criaturas bisexuales que engendran a la entidad creadora que puede ser o el huevo primordial del que el sol sale, o un niño demiurgo o un loto. Pero más allá de las dificultades de reconstrucción, queda claro que el caos es bisexual y el creador deviene en andrógino.

Dicha aseveración parece desprenderse de los nombres de tales entidades: Materia caótica (Nun), Espacio primigenio (Naunet), Lo Ilimitado (Huh) , La Sin Límites (Hauhet), Tinieblas (Kuk), Oscuridad (Kauket), Lo Escondido (Amon), Lo Oculto (Amonet).

Tal como sucede en la Teología Menfita, la sexualización andrógina se retrotrae al caos de lo no-creado. La diferencia estriba en el hecho de que no se da en la cosmogonía de Hermópolis una identificación del demiurgo con el caos, tal como Ptah-Nun-Naunet. El creador, por el contrario, aparece como la plasmación de la obra de los seres constitutivos del Nun y a partir de allí forma todo lo conocido. Su androginia reside en que, siguiendo el análisis de Troy, si en cada unión sexual se combinaban los dos corazones y el corazón con el que el niño nacía era aportado por la madre¹⁴), el creador, en tanto entidad divina masculina

¹³ Frankfort (1976:176).

¹⁴ Bryan (1997:45).

surgida del intercambio sexual de las ocho criaturas caóticas, lleva ínclito el corazón de sus progenitoras, en este caso.

No obstante, es importante señalar que Toth es también el dios de la luna, contraparte femenina del sol; con lo que se afirma su carácter andrógino. Si los rayos solares pueden asimilarse a los efluvios de semen, la significación de la luna tiene una estrecha vinculación con la placenta. Una asociación equivalente se da entre los astros (sol y luna) y el oro y la plata como metales identificados con lo femenino y lo masculino¹⁵. Esto explica que Atum, Ptah y posteriormente Ra, al que se identifica con el primero, siendo dioses de naturaleza masculina, no lo sean privativamente. Los tres, en tanto creadores universales, debían llevar en sí los dos sexos, ya que el crear esencias sexuadas era posible como consecuencia u obra de un ser consustancialmente masculino-femenino.

«Son (los dientes, esto es) el semen y (los labios, esto es) las manos de Atum. Y se originó la Ennéada de Atum por su semen y sus dedos. Pero la Ennéada (de Ptah) son los dientes y los labios en esta boca que nombró todas las cosas y de la que salieron Shu y Tefnut»¹⁶.

Aquí, la Teología Menfita y la de Heliópolis parecen corresponderse y en ambos casos la androginia del demiurgo está claramente manifiesta.

«Ptah-Nun el padre, el que creó a Atum.
Ptah-Naunet la madre, el que dio luz a Atum»¹⁷.

El creador universal es Ptah, quien se identifica con lo absoluto de lo precreado, con el Océano Primordial en su esencia masculina (Nun) y femenina (Naunet) Es decir que la Teología Menfita sexualiza en forma ambivalente al Nun o caos primigenio atribuyendo al creador una naturaleza andrógina. Así Atum, el demiurgo en la Teología Heliopolitana, es una derivación o predicación de Ptah quien aparece efectivamente identificado con el caos andrógino.

A la indiferenciación primigenia de este estado caótico, sigue la erección del demiurgo auto-creado que contiene en su esencia a ambos sexos si bien exteriormente se presenta con atributos masculinos. Según la mitología solar, el sol ingresaba en la noche por la boca de la vaca celestial, Hathor para reaparecer por la mañana desde su matriz. Por ello se le daba al sol el epíteto de “*toro de su madre*” (kA mwt=f), vale decir su propio padre; autoengendrado o creado de sí mismo.

¹⁵ Aufrère (1992:389-392).

¹⁶ Lichtheim (1976:54).

¹⁷ Iversen (1990:485).

RELACION DE LAS PRINCIPALES COSMOGONIAS

Cosmogonía	Precreación	Dios Creador		Creación
Heliópolis ¹⁸	Nun indiferenciado	Atum	Sexualidad Ambivalente	Shu y Tefnut Primera diferenciación sexual ¹⁹
Menfis ²⁰	Ptah-Nun masculino Ptah-Naunet femenino	Atum	Predicación de Ptah	
Hermópolis ²¹	Caos andrógino Nun-Naunet Kuk-Kauket Huh-Hauhet Amon-Amonet (criaturas caóticas sexuadas)	Toth	Andrógino	

2. LA AMBIVALENCIA FEMENINA DE LA LITERATURA FUNERARIA DEL REINO NUEVO EGIPCIO

La importancia de la diosa Nut en los mitos egipcios referidos al nacimiento diario del sol luego de recorrer su cuerpo durante las horas de la noche, es una constante en las representaciones de la tumbas reales de las Dinastías XVIII, XIX y XX. La dinámica de este movimiento implicaba la entrada por el oeste, la boca de la diosa, y su salida por el este, su vulva. De este modo, el difunto identificado con el sol, recorría el cuerpo de la diosa que albergaba a su vez el Oeste -jmnt.t- espacio por excelencia de los difuntos.

«La majestad de este dios descansa en esta caverna en el final de la oscuridad absoluta. Nacido será este gran dios en sus formas (xprw) de Khepri en esta caverna. Nun y Naunet, Heh y Hehet aparecen (xpr) en esta caverna en el nacimiento de este gran dios para que él pueda salir de la Dual, bajar en la barca de día y salir de los muslos de Nut»²².

Nótese que Duat -dwA.t o dA.t- es en este caso el espacio previo a los primeros momentos de luz. No obstante ello, tanto el Oeste como Nut y Duat pueden entenderse en

¹⁸ Ver Troy (1989:59-69); Tobin (1989:46-53, 57-64, 89-92, 113-122 y 195-215); Lesko (1991:91-95); Quirke (1992:22-30); Bickel (1994:33-53).

¹⁹ Las parejas heterosexuales nacidas a partir de Shu y Tefnut se repiten en las tres cosmogonías: Geb y Nut, Osiris e Isis, Seth y Neftis.

²⁰ Ver Breasted (1901:39-54); Wilson (1958); Frankfort (1976:50); Altenmüller (1975:cols. 1065-1069); Lichtheim (1975:41-57); Fazzini (1988:10).

²¹ Ver Sethe (1929); Yoyotte (1959 :51-62); Zivie-Coche (2009 :95-107).

²² Libro del Amduat, hora 12, Introducción.

determinados contextos como locaciones o intercambiables o identificables. Lo que debemos retener que los tres espacios son gramaticalmente femeninos; así *jmnt.t*, *nw.t* y *dwA.t*.

Este es Osiris, él rodea²³ la Duat
Wsjr pw Sn.f dwAt



Figura N° 1: Escena final del Libro de las Puertas
 Budge, W. (1905:Vol. II:303)



Figura N° 2: El ovalo de la Duat en el LdT
 (D, 2,3) Piankoff, (1954:Fig.116)

Aunque es real que la parte de la leyenda donde el sol es tragado por Nut aparece sólo una vez en los Textos de las Pirámides (§1417)²⁴, en las tumbas reales de Luxor la temática es recurrente y configura al Libro del Amduat y al Libro de las Puertas²⁵.

Pero Nut también posee una función análoga a la de contenedora del paso del sol por su cuerpo estrellado, y esta analogía hunde sus raíces en los Textos de las Pirámides, «yo soy Nut quien hará que este Osiris rey suba hacia mí; dámelo, para que yo lo abrace»²⁶.

Alusión a la tapa del sarcófago que representaba al cielo, Nut²⁷, y que constituye el primer momento en la escala ascensional del rey muerto²⁸. Si bien éste penetra en Nut,

²³ El término empleado en el Libro de las Puertas para describir la acción de Osiris es el verbo -Sn-, que más comúnmente se encuentra refiriéndose a la órbita solar (...), pero el término es también usado para describir la circunferencia de la tierra -Snt n tA-, Kaper (1995:180-181).

²⁴ Piankoff 1934;58.

²⁵ Excepción fecha del Libro de la Tierra y del Libro de las Cavernas. En el primero se describe el pasaje de Ra por el interior de la tierra -Aker-, desde el que es levantado a lo largo del texto y en la escena final por varios pares de brazos que provienen de Abismo, los brazos del Abismo, -nwn-, intercambiable funcionalmente con la Duat, espacio regenerativo y de castigo. La estructura del libro difiere de las anteriores por cuanto no hay divisiones ni puertas, lo que dificulta su interpretación. Lo cierto es que hay una temática recurrente, un contexto funerario signado por los movimientos originados por el paso del disco, y un protagonista que proyecta su capacidad genésica en el inframundo. En cuanto al Libro de las Cavernas, las divisiones no coinciden con las 12 horas de la noche y no tiene ninguna relación con las horas de la noche, Hornung (2006:29); aquí son 6 y hay una mayor profusión de textos que de imágenes. Se presentan escenas en donde se aniquila a los enemigos de Ra, pero con una violencia y una frecuencia nunca antes descritas. En este sentido, el Libro de las Cavernas es la pintura más cercana al “infierno” egipcio, aquí lugar de aniquilación -Htmj.t-

²⁶ Pir. 1341a-b.

²⁷ Pir. 883a-c.

²⁸ Pir. 250b, 531a-b, 623c, 1516a, 1688a-c, 1835a-b, 2234 -sólo en Faulkner (1969)-.

“saludos a ti, Ra, tú que atraviesas el cielo y cruzas a Nut...”²⁹, y todo su viaje es en sentido amplio a través de su cuerpo, “toma posesión de ella (la tierra), porque has abarcado la tierra y todas las cosas con tu abrazo, y has situado a este Rey como un Estrella Imperecedera que está en ti...”³⁰, lo cierto es que estricta y correlativamente asistimos al primer nacimiento del rey ya desde su tumba, “...habiendo sido dado tú a tu madre Nut en su nombre de 'Sarcófago’”³¹. Es de este modo como “Nut, la diosa del cielo, deviene en protectora del muerto, personificación del sarcófago; y como el sol, que estaba durante la noche en el cuerpo de la diosa del cielo Nut, el muerto en su sarcófago era concebido otra vez en una nueva y más gloriosa existencia”³².

El término sarcófago, tiene su origen en el griego *σαρκοφάγος* -*sarcophagus*-, palabra compuesta de *σαρκος* y *φαγος*, que podría traducirse como “devorador de la carne” o “devorador del cuerpo”. Según Küffer, uno de los conceptos, que en egipcio antiguo la palabra “ataúd” significaba, era embrión en el vientre materno³³.

También llamado *wet* en la lengua egipcia, palabra seguida por el jeroglífico para madera, indicando que esto representaba un tipo de vehículo de madera para las múltiples manifestaciones del difunto³⁴. Otras palabras, todas femeninas para sarcófago son *afdt* que literalmente significa “cofre”³⁵, pero también *sukhet*, en referencia al interior del cuerpo cubierto; *yit*, también un cuerpo cubierto más pequeño y *djebat*, un sarcófago rectangular³⁶.

Previamente mencionamos también al Oeste, el lugar en el que el sol se ponía y por ende extensivo a los cementerios y tumbas construidos en la orilla oeste del Nilo, reino de los muertos o necrópolis en sentido amplio. Atestiguado en los Textos de las Pirámides (Pir. 157b), Piankoff lo traduce como Cámara Oculta -*Chambre Cachée*-³⁷. Del mismo modo traduce Schott³⁸, para quien la “Cámara Secreta” es desde el Reino Nuevo la expresión para Inframundo -*Unterwelt*-.

La preeminencia del término *jmnt.t* o *jmn.t* como denominación general del espacio occidental u Oeste -tierra de los muertos- en el Libro de los Muertos, y en tanto espacio inclusivo, antesala -*dWA.t*- de la posterior emergencia del difunto como sol nuevo, podrían presentarse como términos intercambiables y asimilables. Hablando por supuesto en el sentido de traslación o extensión -funcionalidad- de procesos y no de desplazamientos espaciales concretos.

Otro espacio “continente”, ya en el contexto del Libro de las Cavernas, es justamente *orr.t*, como *tpH.t*, términos ambos que designan al espacio “caverna”. Específicamente en este texto, hay una marcada superioridad de menciones del primero respecto del segundo pero ambos refieren a un Más Allá dividido en cavernas.

²⁹ Pir. 543a.

³⁰ Pir. 782c-e.

³¹ Pir. 616d.

³² Piankoff (1934:57).

³³ Küffer (2012:4).

³⁴ Cooney (2010:233).

³⁵ Cooney (2007:4).

³⁶ Cooney (2007:233).

³⁷ Piankoff (1964:147).

³⁸ Schott (1958:348-349); *zS n at jmnt.t* -escrito para salir al Oeste- es la denominación del Libro del Amduat. Ver también *Wb I*, 86-87.

Ellas son recorridas por el disco solar quien va a “cuidar a Osiris habiendo penetrado en la región de Occidente”³⁹, pero además a iluminar cada una de las cavernas de la Duat=Occidente y a partir de aquí, conceder luz y calor a los justificados y estatuir castigos para los condenados.

La analogía de cualquier estructura cavernosa con el rol femenino o con su vulva como una especie de recipiente cósmico, es común prácticamente desde el Paleolítico Superior; como afirma Rappenglück, la caverna representa al mundo, (...) y era considerada como un modelo de cosmos espacio-temporal⁴⁰.

La diversidad de situaciones, partiendo del hecho mismo del recorrido del sol por cavernas oscuras y subterráneas emulando el viaje del bA en un marco de muerte y renacimiento, produce en el Libro de las Cavernas una conjunción de variados elementos para explicar, en primer lugar, la presencia de “lo femenino” en aquello que el espacio-sustantivo *Htmj.t* supone.

En efecto, en ninguna de las cosmografías⁴¹ funerarias hay tantas referencias - textuales como iconográficas- a este espacio de disociación ontológica o destrucción absoluta por antonomasia. Piankoff traduce *Htmjt* como “L`endroit de la destruction” o como “L`endroit de l`anéantissement”⁴², mientras que para Zandee⁴³, es el “place of destruction”. Hornung sostiene que *Htmjt* tiene el carácter de un “Vernichtungsstätte”⁴⁴ y según el Wb el término hace alusión al “Richtstätte in der Unterwelt”⁴⁵.

Si asimilamos este espacio a un *locus* ubicado en zonas profundas, en los niveles más bajos del espacio general de la Duat, la confirmación de la *Htmj.t* como zona particular del espacio inclusivo Duat se confirma. En una escala de índole cosmológica, ésta última forma parte de lo que Hornung denomina “una división tripartita del mundo en pt / tA / dAt”⁴⁶.

El vocablo *Htmj.t* debe enmarcarse bajo las variables *presencia del disco* y *objetivación*, asumiendo que la caverna, como espacio general, conlleva tiempo y espacio, iniciación y transformación⁴⁷.

La inclusión de *Htmj.t* a los vocablos femeninos referidos más arriba puede explicarse por lo mismo que incluiríamos a la Duat -dwA.t o dA.t-, en tanto espacio extraterreno por antonomasia y ámbito general del que *Htmj.t* es sólo una de sus partes constitutivas. Por ello, a la idea del “rol femenino en la idea del renacimiento”, debemos agregar uno eminentemente

³⁹ Libro de las Cavernas, primera división, primer registro.


⁴⁰ Rappenglück (2007:44).

⁴¹ Con *Cosmografía* se parafrasea el género de textos que, sobre todo en los llamados Libros de Nut y en el Libro del Día y de la Noche, ponen de relieve descripciones del mundo -*Weltbeschreibungen*-. En su calidad de adaptación funeraria para la vida en el Más Allá de los reyes muertos contiene también este género las llamadas guías del Más Allá -*Jenseitsführen*- y se encuentra además en los himnos solares desde la Dinastía XVIII, Voß (1996:377).

⁴² Piankoff (1942:1-11)

⁴³ Zandee (1969:169).

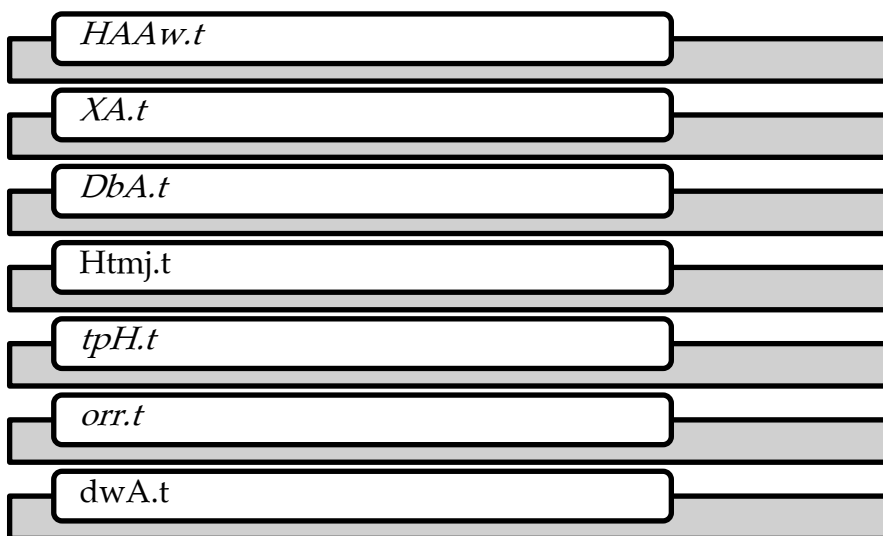
⁴⁴ Hornung (1968:15); también Werning (2004).

⁴⁵ , *Wb III* (1971:198).

⁴⁶ Hornung (1974:col.994). Cielo-Tierra-Duat; -*nn xmt nn.f m pt m tA m sdg dwAt*- Urk. IV 1071,9. Ocasionalmente *pt-tA-nwn* y *pt-tA-kkw smAw*; Hornung (1956:50); en el mismo sentido, Janak (2012:122).

⁴⁷ Rappenglück (2007:244-246).

destrutivo⁴⁸, en el cual, desde este espacio-tiempo del interior del cosmos -la caverna en general y la *Htmj.t* en particular-, y como consecuencia de la relación establecida entre el Más Acá (voliciones individuales y vida conforme a *maAt*) y entre el Más Allá (justificación o aniquilación según lo anterior), se generan las condiciones para la aniquilación. Lo que surge de inmediato es el carácter *continente* que recorre la terminología analizada. Efectivamente, *orr.t*, *tpH.t*, *DbA.t*, *XA.t* y *HwAA.t*, *Htmj.t*, son espacios en los cuales o dentro de los cuales sendos procesos de renovación se producen. Hay un punto desde el que se parte, inmovilidad, que es activado o por los rituales o por la presencia del disco según el caso, para concluir en un esquema de recurrencia cíclica permanente, renovación u objetivación, según el espacio.



Esquema de correlación ascendente entre el espacio extraterreno continente por excelencia, sus partes constitutivas “materiales”, su correlato ontológico y su proceso final concomitante en un marco de exclusividad semántica femenina

CONCLUSIONES:

La presencia del elemento femenino en ambos discursos se ha presentado a los efectos de entender no sólo su carácter de complemento, sino también la independencia de los procesos que éste contiene.

En este sentido, en las palabras analizadas se detectan continuidades y puntos de contacto que son comunes procesos de contención, regeneración y muerte. Retomando el gráfico anterior, el efecto ontológico conlleva la dinámica que parte del nacimiento, transcurre en la regeneración y conversión diaria (y póstuma), y culmina con una el abrazo maternal de la diosa Nut (por ejemplo la figura de Nut pintada en el fondo de los sarcófagos)⁴⁹ quien en su carácter de madre del difunto regenera y sintetiza el *regressum ad uterum*.

⁴⁸ Probablemente el caso de Sekhmet sea el más paradigmático a propósito del poder destructivo femenino.

⁴⁹ Como por ejemplo en el sarcófago de Amenirdis de época libia o saíta, sobre el que estoy trabajando en mi estancia post-doctoral.

La dwA.t es el espacio continente de difuntos justificados y condenados; en este paisaje son comunes los paisajes compuestos por cavernas⁵⁰, *orr.t*, *tpH.t*. Los condenados de la dwA.t son ajusticiados en una zona especial que los contiene, la *Htmj.t*. Hasta aquí el carácter destructivo de “lo femenino” en las fuentes funerarias.

Respecto de su incidencia en el proceso de regeneración, tenemos un espacio personal continente, *DbA.t*, en el que el cuerpo, *XA.t*, del difunto es preservado de la putrefacción, *HwAA.t*, en un contexto eminentemente maternal. En este caso, la complementariedad sexual estaría dada por la relación establecida entre Ra y Osiris como dinámica permanente que evita no sólo su propia desintegración, sino también la del difunto que es un “Osiris” objetivado por el paso del disco solar o del carnero.

El discurso cosmogónico por su parte, más allá de diferencias en las concepciones y en el hecho de que el caos sea sexualizado o no, incluyó en una forma u otra a ambos sexos al momento de explicar la creación, siendo propenso a no desprenderse demasiado del imperio de lo concreto.


La concepción andrógina del demiurgo sintetiza en un ser la cosmovisión dual del universo que impregnaba su pensamiento y la trascendencia de la función femenina en el proceso creativo que hacía de la mujer un omnipresente objeto de culto. Dicha síntesis involucraba, de un lado, la vocación depositaria y generacional masculina, y del otro, la función femenina activadora de las fuerzas creativas, de receptáculo de la simiente y de brazo operativo para la “vuelta al orden”.

Referencias bibliográficas:

- H. Altenmüller, «Denkmal Memphitischer Theologie», *Lexikon der Ägyptologie I*, (1975), 1065-1069.
- S. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo. 1992.
- S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire. Orbis Biblicus et Orientalis 134*. Universitätsverlag. Vandenhoeck and Ruprecht. Freiburg / Göttingen, 1994.
- J. H. Breasted, «The Philosophy of a Memphite Priests», *ZÄS 39*. Leipzig, Berlin, 1901, 39-54.
- B. Bryan, «In Women Good and Fortune are on Earth: Status and Roles of Women in Egyptian Culture», en A.K. Capel y G. Markoe (eds.), *Mistress of the house, Mistress of heaven. Women in ancient Egypt*. Cincinnati Art Museum, Cincinnati, 1997.
- M. E. Chassinat, «La déesse Djeritef», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 10*. (1912). El Cairo.
- K. Cooney, *The cost of Death. The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period*. Leiden, 2007.
- K. Cooney, «Gender Transformation and the Egyptian Coffin: A Ramesside Case Study», *Near Eastern Archaeology 73/4*, 2010, 2-15.
- Erman; H. Grapow, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. 5 Vols. Akademie Verlag. Berlin, 1971.

⁵⁰ No sólo en el ya mencionado Libro de las Cavernas, sino también en la denominada Declaración de las Doce Cavernas (Declaración 168 del Libro de los Muertos) o el tardío Libro de Horus de época ptolemaica.

- R. Faulkner, *The papyrus Bremner-Rhind* (British Museum no. 10188). (Bibliotheca Aegyptiaca 3- Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth in Bruxelles), 1933.
- R. Faulkner, *The Bremner-Rhind Papyrus-III*, en *Journal of Egyptian Archaeology* 23, London. 1937.
- R. Faulkner, *The ancient Egyptians Pyramid Texts*. Oxford Univ. Press, Oxford, 1969.
- R. Fazzini, *Egypt Dynasty XXII-XXV* (Iconography of Religion. 16). Brill, Leiden, 1988.
- H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid, 1976.
- E. Hornung, *Nacht und Finsternis im Weltbild der Alten Ägypten*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgraden einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karl Universität zu Tübingen, 1956.
- E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Akademie-Verlag, Berlin, 1968.
- E. Hornung, "Dat", en. *Lexikon der Ägyptologie I*, (1974), cols. 994-995.
- E. Hornung, «Der Verborgene Raum der Unterwelt in der ägyptischen Literatur», en Loprieno, Antonio (ed.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, Colloquium Rauricum, Band 9 K G Saur. München-Leipzig, 2006, 23-34.
- E. Iversen, «The Cosmogony of the Shabaka Text», en Israelit Groll. S. (ed.) *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, 2 Vols. Jerusalem, 1990, 485-493.
- J. Janak, «The Structure of the Egyptian Pantheon», en Vacín Luděk (ed.). *Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*, Dresden, 2012, 119-127.
- O. Kaper, «The Astronomical Ceiling of Deir el-Haggar in the Dakhleh Oasis», *Journal of Egyptian Archaeology*, 1995, 175-195.
- Kemp, *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona, 1996.
- Küffer, «Zur Bedeutung des Sarges im alten Ägypten», en www.e-coffins.ch/images/stories/PDF/Bedeutung_des_Sarges.pdf, 2012
- J. Leclant, «Tefnout et les Divines Adoratrices thébaines», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung 15*. Wiesbaden, 1957, 166-171.
- L. Lesko, «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», en Shafer, B., E. (ed.). *Religion in Ancient Egypt: god, myths and personal practice*. Cornell University Press, New York. 1991, 88-122.
- M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A book of Readings*. Vol. I. University of California Press, Berkeley, 1975.
- S. Onstine, «The Relationship between Osiris and Re in the Books of Caverns», en *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 25, Toronto, 1998, 66-74.
- Piankoff, «The Sky-Goddess and the Night Journey of the Sun», en *Journal of Egyptian Archaeology* 20 N° 1/2, 1934, 57-61.
- Piankoff, «Le livre des Quererts. 1er tableau», en *BIFAO* 41. Le Caire, 1942, 1-11.
- Piankoff, «Le livre des Quererts. Seconde division – Cinquième division», en *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 42. Le Caire, 1944, 1-62.
- Piankoff, «Le Livre des Quererts Sixième division: fin du livre des Quererts», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 43. Le Caire, 1945, 1-50.
- Piankoff, «Quel est le "Livre" appelé [medjat jmy dwat]?», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 62. Le Caire, 1964, 147-149.
- S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*. The British Museum Press, London, 1992.

- M. Rappenglück, «Cave and Cosmos: A Geotropic Model of the World in Ancient Cultures», en Belmonte, J.A. y Zedda, M. P. (eds.), *Lights and Shadows in Cultural Astronomy*. Proceedings of the Société Européenne pour L'Astronomie dans la Culture, Conference 2005, Cerdeña, 2007, 241-249.
- K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie, historisch-biographische Urkunden*, 4 Vols. Hinrichs, Leipzig, 1906-1909.
- K. Sethe, *Amun um die acht Urgötter von Hermopolis. APAW 4*. Hamburg-New York. 1929.
- S. Schott, «Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie». *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 4*. 1958.
- E. Teeter, *Rediscovering the Muses. Women's Musical Tradition*. Kimberly Marshall (ed.), Northeastern University Press, Boston, 1993.
- Tobin, «Theological Principles of Egyptian Religion», en *American University Studies*, Serie VII Theology and Religion, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989.
- L. Troy, «The Ennead: The Collective as Goddess. A Commentary on Textual Personification». en *Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 20, Uppsala, 1989, 56-59.
- S. Voß, «Ein liturgisch-kosmographischer Zyklus im Re-Bezirk des Totentempels Ramses' III in Medinet Habu», en *Studien zur Altägyptischen Kultur 23*. Hamburgo. 1996, 377-396.
- Werning,  *und der Kopf des Atum – Kryptographie in den Jenseitskosmographien des Neuen Reiches*. (Ständige Ägyptologen Konferenz, Mainz), 2004.
- W. Westendorf, «Bemerkungen aus Kammer der Wiedergeburt' im Tutanchamun», en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 94*. Leipzig, Berlin, 1967, 139-150.
- J. Wilson, «The Memphite Theology of Creation», en Pritchard, J.B.: *The Ancient Near East: An Anthology of Text and Pictures*, Princeton University Press, Princeton, 1958.
- J. Yoyotte, *La Naissance du Monde. Sources Orientales I*. Éditions du Seuil, Paris, 1959.
- J. Zandee, «Death as an enemy», en *Studies in the History of Religion*, 5. Leiden. 1960.
- Ch. Zivie-Coche, «L'Ogdoade, élaboration et évolution d'une cosmogonie (suite): Thèbes, à l'époque ptolémaïque», en *Annuaire École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, t. 116, Paris, 2009.

Mariano Bonanno

Instituto de Historia Antigua Oriental «Abraham Rosenvasser»

FFyL. U.B.A.

mbonanno1971@gmail.com

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y LOS ESTUDIOS ORIENTALES EN LA ARGENTINA

Francisco García Bazán
(CONICET-ANCBA-FUNDTARD)

El reciente estudio del Prof. Juan Carlos Scannone “La filosofía de la religión en la Argentina” publicado en el volumen II de *Filosofía Iberoamericana del siglo XX*, Trotta, Madrid, 2017, nos introduce convenientemente en tema. Escribe así en lo que respecta al tópico:

A. INTRODUCCIÓN

«A. LOS “FORJADORES” EN LOS AÑOS TREINTA: METAFÍSICA RELIGIOSA Y EXPLÍCITA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

Entre los representantes de una *metafísica religiosa* se destaca el argentino Miguel Ángel Virasoro (1900-1967), quien elaboró –en diálogo con Hegel, Heidegger, Sartre, etc.-- una «fenomenología dialéctica» y una filosofía de la existencia originales, cuya base principal es la «intuición metafísica» (Virasoro, 1965) de *ser* y *serse*, de que emergemos *desde* el ser, *hacia* el ser tendemos y *en* él estamos.

Otro exponente de una metafísica religiosa es Ángel Vassallo (1902-1972) también argentino, quien –como Blondel– en la inmanencia descubre la trascendencia y, reinterpreta el *Cogito* cartesiano afirma: «pienso, luego co-existo con Dios», pues la subjetividad finita no se constituiría ni se conocería como tal sin la presencia fundante de la trascendencia.

B. SURGIMIENTO DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EXPLÍCITA Y SU CONTINUACIÓN POSTERIOR

Vicente Fatone (1903-1962) es uno de los primeros pensadores latinoamericanos a quienes se les atribuye una *explícita* filosofía de la religión (García Bazán, 1981*). Asimismo, de su «fenomenología de la religión –legítima filosofía--», afirma Caturelli que le «subyace una metafísica» (*ibid.*, 635). Se trata de un experto en la mística oriental y occidental, quien –invirtiendo la expresión de Schleiermacher-- denomina a la religión «sentimiento de absoluta independencia» (la de Dios con respecto a todo lo demás). De ahí que el conocimiento místico sea para Fatone trasobjetivo («Dios –o lo divino-- no es algo»), ni afirmativo ni negativo, sino que se da en la plegaria, al mismo tiempo Presencia, comunicación y silencio. Este «puede decirlo todo, precisamente porque ha renunciado a decir nada» (Fatone, 1955). Evidentemente que, como en Virasoro y Vassallo, su comprensión de Dios ha superado toda onto-teo-logía, aún más, como en el primero, no sólo es trasóntica, sino también trasontológica.

A la misma generación pertenecen otros filósofos espiritualistas que han escrito obras dedicadas específicamente a la filosofía de la religión, a saber los hispano-argentinos Luis

Farré (1902-1997) e Ismael Quiles (1906-1993). El primero publicó estudios históricos, así como sobre estética, axiología y antropología, que culminan en su filosofía de la religión (Farré 1969), dedicada tanto a la cuestión de Dios –encontrado sobre todo por la vía cordial (aunque racional) del «adentramiento» interior-- como también al fenómeno religioso, analizado en torno a ciertas palabras clave.

Asimismo Quiles (1906-1993), antes que Farré, había escrito una filosofía de la religión, cuya primera parte estudia fenomenológicamente –siguiendo a Scheler-- la esencia del fenómeno religioso, el objeto de la religión y el acto religioso; su segunda parte analiza críticamente las teorías sobre el origen y la esencia de la religión, poniendo énfasis en las de índole metafísica; y la tercera presenta, primero, las vías argumentativas e intuitivas hacia la existencia de Dios y su mutua convergencia, y, por último, la problemática filosófica de una eventual revelación sobrenatural. Con todo, estimo que las contribuciones principales de Quiles a la filosofía de la religión se hallan especialmente: 1) en sus obras más originales sobre la filosofía *insistencial* (Quiles, 1958; 1980, etc.), en las cuales presenta a la persona humana agustinianamente como «*in*-sistente en sí», como «*inter*-insistencia» (en relación con las otras personas o «*in*-sistencias») y como «*in*-Sistencia», en cuanto enraizada «en Dios concebido como Sistencia absoluta»; y 2) en los trabajos de su última etapa acerca del diálogo intercultural e interreligioso entre Oriente y Occidente (Quiles, 1968; 1971, etc.), pues en dicho diálogo juega un papel relevante la filosofía de la religión. Tanto Fatone como Quiles plantean una filosofía de la religión intercultural *avant la lettre*.

Víctor Massuh (1924-2009) sucedió a Fatone en la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Buenos Aires. Estudió, entre otros temas, el rito (Massuh, 1965) en cuanto acto religioso repetitivo, comunitario y simbólico, que cierra un *espacio sagrado* abierto al sacrificio; en el cristianismo no se suprime, sino que se interioriza, de modo que nuestra misma vida interior es el nuevo espacio ritual, sacrificial y sagrado. Contra la visión cerrada del nihilismo contemporáneo –a fin de superar las «agonías de la razón»--, Massuh propone una visión abierta, intentando la *experiencia extrema* de dicho recogimiento en libertad creadora (cf. 1975), opuesta a los fanatismos, tanto ideológicos como religiosos.

Actualmente Francisco García Bazán (nac. 1940) prosigue esa tradición de una filosofía de la religión «espiritual» y de seria investigación de las fuentes, fuertemente entrelazada con la historia y la fenomenología de las religiones. Se destaca tanto por sus trabajos históricos sobre el neoplatonismo y el gnosticismo, como por sus reflexiones especulativas sobre lo sagrado, que recuperan la tradición y la experiencia del mito y de la historia «como las dos formas originales e insustituibles en que el hombre ha sido invadido por lo sagrado, y que se complementan temporalmente en la ‘dialéctica de lo sagrado’» (García Bazán, 1999). Otro de sus importantes méritos es que ha sabido formar seguidores». ¹

¹ Ver con preferencia posteriormente: «Vicente Fatone y la Fenomenología de la Religión», en Homenaje al profesor Vicente Fatone en el centenario de su nacimiento, pp. 35-41, en Anales de la Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 2003.

José P. Martín, cuya muerte acaecida a comienzos del año 2016, truncó su carrera de investigador, publicó en el año 1985, en *Evolución de las ciencias en la República Argentina 1872-1972*, Sociedad Científica Argentina, un valioso trabajo de síntesis de 30 páginas de formato medio sobre el desarrollo de las Ciencias de la Religión en la Argentina, en el que no sólo tiene en cuenta al verdadero iniciador explícito de esta tarea en la Universidad de Buenos Aires, Clemente Ricci con sus seminarios de Historia de las Religiones durante 1933-1934 y 1936-1938, sobre «El origen de la religión», «La idea de Dios», «Dios y el mundo», y «La religión», llevados a cabo en el Instituto de Historia Antigua y Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras, sino que Martín también ofreció un inventario cuidadoso de los autores y trabajos de la disciplina durante el siglo XX a partir de esas fechas.

La primera parte de esa labor mencionada de Clemente Ricci está publicada en *El origen de la religión*, Facultad de Filosofía y Letras, Bs.As. 1939, 376 pp.

Esta actividad de investigación y enseñanza a la que nos estamos refiriendo, adquiere vigencia inusitada cuando se crea a fines de la década del 60 la Sección de Estudios de Filosofía Oriental en el Departamento de Filosofía de la misma Facultad de Filosofía y Letras. Lo que sigue es el registro de estos hechos.

B. CREACIÓN DE LA SECCIÓN DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA ORIENTAL (UBA).

«El 26 de junio de 1968, el a la sazón Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Dr. Juan Albino Herrera, a solicitud del Director del Departamento de Filosofía, Prof. A. Asti Vera, en atención a lo recomendado por el «Coloquio sobre la situación de los estudios orientales en las Universidades e Institutos de investigación de América Latina» reunido en la ciudad de Mar del Plata durante el verano de 1966 bajo los auspicios de la UNESCO, crea por Resolución N° 223, la Sección de Estudios de Filosofía Oriental que dependerá del Director de dicho Departamento. Desde esa fecha y como lo establecen los fines de su fundación, la citada sección ha distribuido su actividad entre la labor docente y de alta investigación y la de extensión universitaria. De esta forma se han desarrollado sendos cursos de Lengua y Pensamiento Hebreo a cargo del Prof. José S. Croatto y dos seminarios, para alumnos y graduados, respectivamente, sobre el pensamiento cosmogónico en Israel y Grecia. Tres cursos sobre lengua y pensamiento islámico dictados por el Prof. Osvaldo Machado Mouret. Tres cursos de Lengua y pensamiento mesopotámicos dirigidos por el Prof. Carlos A. Benito. Dos cursos de Filosofía comparada a cargo del Director de la Sección y un curso de sánscrito e Introducción a la Filosofía Hindú dictado por el Prof. Fernando Tola.

La actividad investigativa de la Sección, independientemente de la labor personal desarrollada por cada uno de los miembros de este cuerpo docente, estuvo bajo la responsabilidad del Prof. Armando Asti Vera, él mismo autor de diversos artículos sobre el tema quien dirigió durante el año 1969 bajo los auspicios del Fondo Especial para la Investigación Científica de la UBA, un grupo de investigación sobre Filosofía comparada. Las áreas de investigación abordadas y los trabajos realizados fueron éstos: a) Metafísica comparada: Lic. Francisco García Bazán «Gnosis y jñâna. La tradición metafísica del hinduismo y del gnosticismo»; b) Estética comparada, Lic. Carlos Asti Vera, «La estética de Plotino y del hinduismo»; c) Religiones comparadas: Sr. Daniel Álvarez, «Transmigración,

metempsicosis y reencarnación en el orfismo y el budismo»². Actualmente el Prof. José S. Croatto dirige a los profesores F. Lisi y María Parodi, quienes trabajan sobre «El mito cosmogónico en Génesis y en el Timeo» con el auxilio económico del Conicet».

La actividad de extensión universitaria se completó con dos ciclos de conferencias dictadas por los profesores de la Sección y de las Universidades Nacional del Uruguay y San Marcos del Perú en los meses de octubre de 1969 y junio de 1970 sobre los temas «El simbolismo en la filosofía y las religiones del Oriente» y «La concepción del hombre en la filosofía y las religiones del Oriente».

En la actualidad la Sección de Estudios de Filosofía Oriental ha incorporado mediante la asistencia económica de la Facultad de Filosofía y Letras y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas la que fuera biblioteca del difunto profesor Vicente Fatone, colección bibliográfica de 6.000 volúmenes, especializada en textos orientales, “de la que se dará una información detallada en próximos números”.

Lo expresado está publicado en la revista *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente*, Centro de Estudios de Filosofía Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1971, pp.197-198. Dirige la publicación el Prof. Armando Asti Vera, Director del Departamento de Filosofía y es su Secretario el Lic. Francisco García Bazán. En este primer número de la publicación colaboran: A. Asti Vera, «Fundamentos metafísicos del simbolismo oriental» (7-30), José S. Croatto, «Símbolo mítico y creatividad» (31-47), Fernando Tola, «El simbolismo del Tantrismo» (49-79), Osvaldo Machado Mouret, «El simbolismo en el pensamiento místico de los sufíes» (79-90), Francisco García Bazán, «El simbolismo maniqueo» (91-104), Carlos A. Benito, «El simbolismo, vida y muerte en las religiones de la Antigua Mesopotamia» (105-114), Nicolás Altuchov, «El lenguaje simbólico del Vedanta» (115-122). Una traducción bilingüe anotada de *Kaivalya Upanishad* por F. Tola (123-145). Comentarios bibliográficos de A. Asti Vera, Carlos A. Benito, Daniel Alvarez Acuña, F. Tola, F. García Bazán y C. Asti Vera.

En 1973 Marcelo Bórmida funda en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA el Centro Argentino de Etnología Americana, siguiendo una tradición de estudios que se remonta a J. Imbelloni (fundador y director de *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*). Volcado hacia las culturas religiosas de los indígenas de la América meridional publica *Scripta Ethnologica* y de su medio han surgido estudiosos como Fernando Pagés Larraya, Edgardo Cordeu, Mario Califano, Alfredo Tomasini. A esta lista se debe agregar como estudioso y promotor de los estudios religiosos, el nombre de Juan Adolfo Vázquez en Mendoza, San Juan y Universidad de Pittsburg. Ver su libro: *Literaturas Indígenas de América*, Almagesto, Buenos Aires, 1999.

² Ver el libro de F. García Bazán, C. Asti Vera y D. Alvarez Acuña, *Filosofía Comparada*, Sección de Estudios de Filosofía Oriental, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1972, 186 págs. En su solapa derecha se informa asimismo sobre algunas publicaciones de F. Tola y Carmen Dragonetti de circulación interna.

C. ESCUELA DE ESTUDIOS ORIENTALES DE LA UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Contemporáneamente a los hechos anteriormente referidos se crea en la Universidad del Salvador la Escuela de Estudios Orientales que además de su función docente universitaria sobre el pensamiento y cultura del Oriente, enseña las lenguas sánscrita, sumeroacádica, china y japonesa y que a fines de 1974 crea el ILICOO (Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente) dependiente más tarde del CONICET y que a fines de 1979 edita la publicación periódica, *Oriente-Occidente. Revista de Investigaciones Comparadas*, dirigida por Ismael Quiles y codirigida por Francisco García Bazán, con un Consejo de Redacción constituido por Francisco Jos Badiny, Walter Gardini, José Pablo Martín, Ricardo Mosquera Eastman y María Delia Terrén de Ferro. La revista mantiene su regularidad y espíritu original de investigación hasta 1984, en que sigue apareciendo esporádicamente. El Centro de Investigaciones Comparadas se mantiene hasta 1993 con sus principios fundacionales, una vez fallecido Ismael Quiles en esa época. La Escuela de Estudios Orientales continúa hasta el día de hoy con firmes propósitos de relanzamiento.

El ILICOO además de su valiosa biblioteca orientada a las investigaciones del campo de las religiones orientales ha publicado una selección de obras importantes para el estudio del orientalismo:

- Ismael Quiles: *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, 1976.
- Walter Gardini, *Influencias de Asia en las culturas precolombinas. Estado actual de las investigaciones*, 1978.
- F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, 1982
- José Pablo Martín, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, 1986.

La actividad de estudios de Filosofía Comparada se concreta asimismo en la celebración del Coloquio Internacional Oriente-Occidente realizado en diciembre de 1982 con la presencia de conocidos participantes no argentinos, como el japonés Hajime Nakamura y el australiano Arthur L. Bashan y en las colaboraciones en *Oriente-Occidente. Revista de Investigaciones Comparadas* que abarcan tanto traducciones directas del sánscrito de Olivia Cattedra, como artículos de Ismael Quiles, Francisco García Bazán, José P. Martín, Walter Gardini, Cristina M. Simeone, María Lydia Quintana de Azicri, Liliana García Daris, Jorge F. Ferro, Lydia S. Rossi y Francisco Veissman.

D. UNIVERSIDAD ARGENTINA J. F. KENNEDY Y ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES.

En el año 1991 se crea el Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones dependiente del Departamento de Filosofía y la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina John F. Kennedy. El Centro es dirigido por el Decano de Filosofía y Director de la Escuela de Graduados, Francisco García Bazán, se mantiene por diecinueve años. Durante este lapso publica *EPIMELEIA. Revista de Estudios sobre la Tradición*, I-XVII: 1992-2008 y cumplen funciones de investigación becarios e investigadores del CONICET y de la misma Casa de Estudios: Francisco García Bazán, Olivia M. Cattedra, Jorge F. Ferro, Laura C. de

Estrada, †Hanna Chelmicki, Paula Devita, Fernando Landro, Liliana García Daris, Cristina M. Simeone, María L. Quintana de Azikri, Luis A. Vittor.

Dándose por cumplidas las funciones de director del CIFIHIRE de su creador a mediados del 2009, la tarea se prosigue en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en donde se continúan publicando a partir de 2010 y hasta nuestros días los resultados de investigación de F. García Bazán (CONICET), †José Pablo Martín (CONICET), Graciela Ritacco de Gayoso (CONICET), Olivia Cattedra (.CONICET, Mar del Plata), Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe), Cristina Marta Simeone (CONICET), Claudio Calabrese (Universidad Panamericana-México-), Patricia Andrea Ciner (Universidad Nacional de San Juan), Fabián Ludueña Romandini (CONICET), Pablo Ubierna (CONICET), Diego Bentivegna (CONICET), María José Binetti (CONICET), José María Nieva (Universidad Nacional de Tucumán), Paula Savon (Universidad del Salvador), Bernardo Nante (Universidad del Salvador), Leandro Pinkler (UBA), Juan Bautista García Bazán (Universidad del Salvador), †Hanna Chodoviec de Chelmicki (Universidad del Salvador), Diego Gerzovich (UBA), Gabriela Müller (UBA), Liliana Semeraro (UBA), Rodrigo Núñez Bascuñán (UBA), Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa), Paola Druille (CONICET), Laura Pérez (CONICET), Roberto J. Walton (UBA), Laura Bizzarro (UCA), Horacio Esteban Correa (Univ. Abierta Interamericana), Emmanuel Taub (CONICET), Viviana Suñol (CONICET), Matilde García Losada (UCA), Valentín Romero (Universidad del Salvador), Hernán Scholten (UBA), Cecilia Romana (FUNDTARD) y los extranjeros, Elémire Zolla y José Antonio Antón Pacheco. En este sentido tiene razón Claudia D'Amico cuando escribe: «En el otro extremo que historiográficamente escapa a la filosofía medieval pero que, sin embargo, es insoslayable para el desarrollo de la disciplina, se encuentran los estudiosos sobre los primeros siglos de la era cristiana. En este sentido quisiera mencionar la línea de trabajo abierta por los argentinos Francisco García Bazán acerca de los estudios gnósticos, los evangelios apócrifos, el hermetismo y por José Pablo Martín y su rigurosa investigación y edición de las obras de Filón de Alejandría³. En este mismo período, las relaciones entre autores de la Patrística y los paganos tardo-antiguos merecen especial atención distintas líneas de trabajo: la de Graciela Ritacco, José María Nieva [y Pablo Caballero] respecto de Dionisio Areopagita, Proclo y el pensamiento bizantino; la de Patricia Ciner respecto de Orígenes y Plotino; la de Juan Carlos Alby sobre el pensamiento de Ireneo...»⁴.

Respecto a las noticias a que hemos aludido proporcionadas por los dos volúmenes de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, hemos de hacer dos cortos comentarios frente a la más antigua en un lapso de quince años de la *Historia de la Filosofía Argentina* de Alberto Caturelli: el haber centrado la atención sobre el núcleo de los estudios en relación con los fenómenos filosóficos que tocan a la religión (Historia de la Filosofía Antigua y Medieval) en la Universidad de Buenos Aires y, además, dando relieve importante a los profesores, antes que a las investigaciones y la calidad de la obra, exhibiendo simplemente el catálogo de títulos publicados.

³ Obra Completa dirigida por J.P. Martín y M. Alesso, en vol. III y IV, Trotta, Madrid, 2013 y 2016-

⁴ *Filosofía iberoamericana del siglo XX I: Filosofía teórica e historia de la filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 33/1), Trotta, Madrid, 2016, pp. 451-452.

Finalmente se debe tener en cuenta que desde hace algo más de cinco años bajo la orientación de Roberto Walton y Juan Carlos Scannone se cultiva la concepción de la fenomenología de la religión desde una perspectiva filosófica del fundamento antes que desde el punto de vista del estudio universal de las religiones tanto histórico como fenomenológico. Hay un libro que responde e ilustra este campo también cultivado en esta misma Academia: *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Editorial Biblos, Bs.As., 2015. Desde este punto de vista visceral la materia que fue eliminada del antiguo plan de estudios de la Carrera de Filosofía, *Filosofía e Historia de las Religiones* llenaba propedéuticamente ambos aspectos del saber, que de este modo se ha visto empobrecido abruptamente imponiéndose el punto de vista de lo superficialmente práctico sobre el fondo que da sustento y ordena los estudios, la teoría.

Francisco García Bazán

Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía

Edison 501 (1640) Martínez, Buenos Aires

fgbazan@hotmail.com

fundantardia@gmail.com

UNA ACTITUD ANTE LA MÍSTICA -- MIGUEL ANGEL VIRASORO --

Matilde Isabel García Losada
(FFyL UCA – CONICET)

Resumen:

Con el presente estudio se trata de delinear la actitud ante la mística, que es reconocible siguiendo el pensar sinuoso de Miguel Ángel Virasoro –filósofo argentino que hemos analizado en su vertiente existencial–.

El existente, el hombre, que es en su ser mismo libertad –libertad finita distendida– se desenvuelve tenso y sin salida en el ámbito de la propia inmanencia.

Se propone en el presente estudio mostrar que Miguel Ángel Virasoro ha sugerido una salida del ámbito de la inmanencia, en y desde su actitud ante la mística. Adentrarse en el filosofar de Miguel Ángel Virasoro, para espigar su actitud ante la mística, conlleva acompañarlo en un camino sinuoso, que a su vez es andado y desandado, especialmente en la producción de madurez. Si a través de sus análisis de cuestiones que hacen a la mística –ámbito de la Presencia de lo divino– es reconocible un signo del interés del autor como existente; entonces habrá de considerarse que es el hombre Miguel Ángel Virasoro, el existente –que también es filósofo– el que sugiere, y que de este modo ha dejado tendido un puente hacia la mística.

Palabras clave: Existencia- existente, inmanencia, mística, transcendencia.

A través del presente estudio, nos proponemos delinear la actitud ante la Mística, que es reconocible siguiendo el pensar sinuoso de Miguel Ángel Virasoro –filósofo argentino que hemos analizado en su vertiente existencial¹.

En Miguel Ángel Virasoro la antropología filosófica es saber fundante, es antropometafísica.

Esbochemos sintéticamente su pensar filosófico, en lo que nos interesa resaltar: el existente, el hombre, (o también, el yo, la subjetividad) –que es libertad distendida hacia su

¹ Miguel Ángel Virasoro nace el 9 de abril de 1900 en la ciudad de Santa Fe - Argentina – y fallece el 17 de junio de 1966. Son sus padres, Joaquina Argento y Miguel Virasoro; su esposa María C. Regnasco; sus hijos: Miguel Ángel, Mónica Leticia y Loretta Clara. Realiza sus estudios primarios y secundarios en su ciudad natal, en el histórico colegio jesuita de La Inmaculada. Durante el período 1918-1930 ha realizado estudios universitarios –se ha graduado como abogado– y ha comenzado sus primeras publicaciones en *Inicial – Revista de la Nueva Generación*. Ha sido miembro de la Sociedad Kantiana de Filosofía y miembro titular del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social. Ha sido profesor adjunto –desde 1939– de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, cátedra en la que también ha profesado Carlos Astrada. En 1942 formó parte del Consejo Directivo de dicha Facultad. En ese mismo año publicó *La libertad, la existencia y el ser*, libro por el que recibe el Primer Premio Nacional de Filosofía, Crítica y Ensayos, correspondiente al trienio 1940-1942, otorgado por la Comisión Nacional de Cultura. En 1948 ganó por concurso la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En 1952 ha sido Vicedecano de dicha Facultad. En 1954 se hizo cargo del Instituto de Pensamiento Argentino. En 1956 se aleja de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en razón de los cambios políticos.

Ha sido profesor en la Universidad Nacional del Litoral. Desde 1960 ha pertenecido a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En distintos períodos, como profesor contratado, ha dictado las cátedras de Ética, Filosofía de la Historia, Antropología Filosófica, e Historia de la Filosofía Contemporánea. Ha participado en numerosos Congresos Nacionales –en el Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza en 1949 ha sido asesor de la Secretaría Técnica--; también en Congresos Internacionales (Bruselas 1953, México -XIII Congreso Internacional de Filosofía– 1963--, entre otros) . Cf. **Matilde Isabel García Losada; La Filosofía Existencial en la Argentina. Sus Introdutores.** Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1999. 152 págs. ISBN. 950-21-1352-7 Cf. cap. I.

propia plenitud– queda en virtud del método que ha adoptado Miguel Angel Virasoro –la intuición metafísica– en el marco de la inmanencia; desplegándose en pos de los arquetipos que constituyen la “trascendencia cenital o arquetípica” y que son autocreaciones inmanentes.

Desde el “abismo originario” –como también denomina Miguel Angel Virasoro a la trascendencia abisal o la trascendencia, (la trascendencia interior al yo), éste –el yo, la subjetividad, la existencia, el hombre– se despliega hacia sus autocreaciones o proyecciones inmanentes– la trascendencia cenital o arquetípica².

El existente, el hombre, (la subjetividad, el yo) que es en su ser mismo libertad – libertad finita distendida– se desenvuelve tenso y sin salida en el ámbito de la propia inmanencia.

Nos proponemos a través del presente estudio mostrar que Miguel Angel Virasoro ha sugerido una salida del ámbito de la inmanencia, en y desde su actitud ante la Mística.

En la presente ponencia, hemos de ofrecer el análisis de fuentes primarias, es decir la compulsión de los textos mismos, del autor³.

Adentrarnos en el filosofar de Miguel Angel Virasoro, a fin de espigar en él su actitud ante la Mística, conlleva acompañarlo en un camino sinuoso, y un camino andado y desandado.

Es desde nuestro acompañar al autor en ese filosofar sinuoso – en que habremos de adentrarnos en la producción de madurez de M.A. Virasoro.

Y es en ese filosofar serpenteante, –siguiendo la compulsión de los textos– en que habremos de detenernos en indagar lo que consideramos más significativo en orden a mostrar lo que es nuestra propuesta: ofrecer, siguiendo el desarrollo del filosofar de Miguel Angel Virasoro, una actitud ante la mística, sugerida más que explícitamente formulada.

La intuición mística, que M. A. Virasoro caracteriza como “la recepción de la trascendencia en la inmanencia”⁴ es la que corresponde a los “místicos creadores” de símbolos, agregamos nosotros, según su tradición, que aún en su “Noche Oscura” persisten en su anhelo de Presencia del Ser, Presencia de lo Divino, de lo Uno.

² Cf. **Matilde Isabel García Losada**; *La Filosofía Existencial en la Argentina.- Sus Introdutores-* Ed. Plus Ultra. Buenos Aires, 1999. 152 págs. ISBN. 950-21-1352-7 Cf. cap. II, en especial págs. 55 y siguientes. La trascendencia abisal y la trascendencia cenital constituyen los dos polos de la trascendencia vertical. Virasoro distingue, además, la trascendencia horizontal que se desenvuelve “en la coordenada existencial que es el hombre” de un modo multirradial; esos modos o aspectos de la trascendencia horizontal son la trascendencia del mundo, de la cultura y de la historia. Cf. *op. cit.* Cap. II, en especial p.58.

³ El método que seguimos en nuestra indagación es el que resulta de la correlación de dos criterios: el histórico genético y el sistemático. Y esto es así porque se considera a un pensar en su desenvolvimiento. En efecto, el criterio histórico-genético analiza al pensamiento desde un punto de vista dinámico, es decir, desde la perspectiva de un pensar en desarrollo. El criterio sistemático, atiende a la unidad virtual, latente, de la obra de un autor o autores. Unidad que en el despliegue del pensar de un autor no siempre es explícita. Hay que relacionar ambos criterios, integrarlos. Cf **Diego F. Pro** *Historia del Pensamiento Filosófico Argentino*. Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1973, 229 págs.

⁴ **Miguel Angel Virasoro**, *La intuición metafísica.-Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta-*. Ed. Lohle. Buenos Aires. 1965, 158 págs. Cf. p.154. Miguel Angel Virasoro distingue la intuición mística de la “intuición metafísica” la que es definida como “la percepción de algo universal que rebasa el yo, simultáneamente con la percepción del propio yo singular”. Cf. *La intuición metafísica.-Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta-*. Ed. Lohle. Buenos Aires. 1965, 158 págs. Cf. p. 13.

Son los místicos –reconoce Miguel Angel Virasoro– “creadores” de símbolos, –símbolos libertantes–, agreguemos.

Tratar de espigar en M. A. Virasoro, sus análisis acerca de la Mística, nos permite decir que por más que este autor no haya insistido a través de su obra en la temática, sus análisis son sugerentes.

A la luz de su filosofar M.A. Virasoro, no ha podido afirmar ni negar la existencia de una trascendencia transexistencial o en sí, ya que (por razones metodológicas su pensar filosófico ha quedado en el ámbito de la inmanencia⁵.

No obstante ello, sus análisis referidos a los místicos “creadores” y a su conocimiento de la Trascendencia como Presencia –según dejan entrever sus escritos– consideramos que son una muestra de que si bien, como filósofo no ha podido M. A. Virasoro afirmar la existencia de una trascendencia transexistencial o en sí –a la cual desde su filosofar no afirma ni niega, podemos decir que sus análisis son un signo de su interés como *existente y como filósofo* por esta temática.

Llegados a este punto demos un paso más:

Si a través de sus análisis de cuestiones que hacen a la Mística –ámbito de la Presencia de lo divino- análisis diversos que calificamos como sugerentes, es reconocible un signo de su interés como existente; entonces habrá de considerarse que es el hombre Miguel Angel Virasoro, quien es el existente --que también es filósofo-- el que sugiere, que ha dejado tendido un puente tendido hacia la Mística.

En efecto consideramos que M. A. Virasoro ha tendido un puente, ha sugerido que el existente, desde los místicos creadores, o mejor desde el reconocimiento de los testimonios de las experiencias de los místicos creadores habrá de poder, en y desde ellos, develar el enigma⁶.

Ese arcano de un algo más indescifrable que está ante el existente “con su enigmática Presencia de ausente”.

El existente, el hombre, dice Miguel Angel Virasoro:

«... en el acto mismo en que cree haber descubierto las distintas apariciones de la trascendencia descubriéndolas como autocreaciones y proyecciones inmanentes, ve surgir ,..., el sentimiento oscuro pero inacallable, la intuición de *un más allá, de un algo más indescifrable e inefable que simplemente está allí, rebasándola, sacudiéndola y conmoviéndola con su enigmática presencia de ausente*»⁷.

⁵ El método del filosofar de Miguel Angel Virasoro es la intuición metafísica. La intuición metafísica en cuanto “núcleo o momento privilegiado del método fenomenológico” debe atenerse a lo que se da, que debe aprehender tal como se da en los límites en que se da. Cf. **Miguel Angel Virasoro**, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Imprenta de la Universidad. 1963, 100 págs. Cf. p. 17.

⁶ “**Enigma**” sustantivo, del latín “*aenigma*” y éste del griego αινιγμα, de entre sus acepciones seleccionamos la siguiente: «Realidad, suceso o comportamiento que no se alcanza a comprender, o que difícilmente pueda entenderse o interpretarse» Cf. *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid, 23ª. edición 2014. Edición del Tricentenario.

⁷ **Miguel Angel Virasoro**, *La intuición metafísica.- Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta-*. Ed. Lohle. Buenos Aires. 1965, 158 págs. Cf. p. 151.

Ese enigma de una trascendencia transexistencial, que está ante el existente con su enigmática Presencia de ausente –Virasoro no lo ha dicho expresamente pero lo sugiere –ese enigma lo develan, lo han develado los místicos, los místicos, creadores de símbolos⁸.

Y el existente, que en su condición propia y desde ella acceda al reconocimiento de los testimonios de la experiencia de los místicos creadores habrá de haber transitado el puente que Miguel Angel Virasoro ha dejado tendido, ha caminado en su camino del pensar –un camino andado y desandado. Puente andado y desandado por Miguel Angel Virasoro como existente, como hombre y como filósofo aunados, pero un puente con la Mística, que como filósofo no ha podido –por razones metodológicas de su filosofar– sustentar teóricamente y ha dejado tendido desde un filosofar existencial sugerente.

Insistamos en lo siguiente:

No obstante el método adoptado, nuestro autor ha dejado abierta la posibilidad de “un conocimiento transontológico”, el conocimiento místico, o más precisamente “la intuición mística”⁹.

M. A. Virasoro nos ha dejado textos de por sí elocuentes de su búsqueda del ser más allá de la inmanencia; nos ha dejado textos sugerentes desde un pensar tal, que nos posibilita decir que Virasoro, para quien el existente es libertad; libertad que –en tanto existente– desarrolla como impulso hacia el ser en el ámbito de la inmanencia. El existente, que es en su ser mismo libertad, se desenvuelve tenso en el ámbito de su propia inmanencia.

Y así es que consideramos que Virasoro ha buscado una salida y la ha sugerido como puente hacia la Trascendencia.

Miguel Angel Virasoro, como existente, como hombre y como filósofo ha tendido un puente hacia el Ser como Presencia; puente hacia el Ser como Presencia-Presente, Uno.

Y desde su producción de madurez, en la cual es posible reconocer un pensar sinuoso y un pensar andado y desandado, nos ha ofrecido un pensar filosófico que es signo de su interés por cuestiones de la Mística a la cual se ha acercado.

⁸ No obstante el método adoptado M.A. Virasoro ha dejado abierta la posibilidad de “un conocimiento transontológico”, que advierte que “no sería racional ni tampoco intuitivo, sino místico” y fundado en la revelación, que es el modo necesario de brindárenos la Divinidad. *La intuición metafísica. Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta-*. Ed. Lohle. Buenos Aires. 1965, 158 págs. Cf. p.154. y siguientes (páginas dedicadas a diferenciar la intuición metafísica de la intuición mística). La aprehensión inmanente del ser está sujeta al método fenomenológico.

Dios como inefabilidad absoluta, o mejor, el conocimiento de Dios en cuanto tal, está fundado en la pura revelación. Virasoro, que distingue la intuición mística de la intuición metafísica, considera a la intuición mística, en sí misma, ininteligible; pero a ella –a la intuición mística-- la reflexión humana puede revestirla de caracteres externos de inteligibilidad.

La intuición mística tiene su fuente exclusiva en la revelación, cuya forma es la revelación personal, de Persona a persona; Persona absoluta de Dios y persona relativa del hombre, el existente. La revelación puede ser directa, como en los místicos creadores –[a través del toda de su obra, Virasoro se ha referido entre otros a San Agustín y Santa Teresa de Avila – o indirecta, a través de sus enseñanzas y de las doctrinas de las Iglesias y tradiciones asentadas en ellas. Cf. Miguel Angel Virasoro *La intuición metafísica.- Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta-*. Ed. Lohle. Buenos Aires. 1965, 158 págs. Cf. p.154. y siguientes; *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Imprenta de la Universidad. 1963, 100 págs. Cf. p.91.

⁹ Miguel Angel Virasoro, no obstante el método filosófico que ha adoptado, ha dejado abierta la posibilidad de “un conocimiento transontológico”, o “intuición mística”, que es el conocimiento que alcanzan los místicos creadores .Cf. Miguel Angel Virasoro. *ibídem*. Cf. nota 8.

Si bien Virasoro no ha llegado a justificar teóricamente el puente que ha transitado hacia la Mística, nos lo ha dejado tendido desde un pensar filosófico sugerente y abierto a mayores desarrollos.

El indagar la figura de Miguel Angel Virasoro en orden a su actitud ante la mística nos ha permitido ofrecer un pensar filosófico sugerente.

Nuestra investigación de la Filosofía existencial en Hispanoamérica –en la cual continuamos ahondando– a través de diferentes figuras representativas¹⁰ –entre las cuales Miguel Angel Virasoro es significativo– muestra que el tema de la Mística aparece, está presente, en el filosofar de algunos de sus representantes y ha asumido en ellos distintos desarrollos.

Matilde Isabel García Losada

FFyL. U.C.A. - CONICET

mgarcialosada@gmail.com

¹⁰ Nos referimos a representantes de la Filosofía Existencial en la Argentina, México y Perú. Nuestra investigación, continúa ahondando en figuras representativas de la Filosofía existencial en Hispanoamérica.

RESEÑA

GUGLIELMO CAVALLO. *Leer en Bizancio*. Colección Scripta Manent, dirigida por Antonio Castillo Gómez. Buenos Aires: Ampersand, 2017, 292 pp.

Este libro de Guglielmo Cavallo, filólogo clásico, paleógrafo latino, papirólogo y paleógrafo griego, erudito italiano nacido en 1938, sumamente prolífico y de larga trayectoria universitaria, nos ofrece un panorama rigurosamente documentado de las prácticas de lectura en los diez siglos de vida del Imperio Bizantino. Se trata de una obra hasta ahora inédita en español, publicada por primera vez en francés en 2006; esta traducción, a cargo de Antonio G. Natolo, con la colaboración de Ana Mosqueda para los términos y fragmentos griegos y latinos citados, se ha realizado, como indica la “Nota del autor”, sobre la base de esa primera edición y las sucesivas ediciones en griego y en italiano, que incorporaron agregados, correcciones, modificaciones y actualizaciones. El libro reúne los seminarios dictados por el autor en 2003 en *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Con esta publicación, una vez más se destaca el gran aporte de la editorial Ampersand y específicamente de la colección *Scripta Manent*, dirigida por Antonio Castillo Gómez (Universidad de Alcalá), a la historia social de la lectura, aquí, específicamente, en la cultura y la civilización bizantinas.

El libro comienza con una “Lista de ilustraciones” (pp. 9-14) y una “Lista de abreviaciones” (p. 14), a las que siguen una breve “Nota del autor” (p. 15), en la que se ofrecen las indicaciones ya señaladas acerca de esta traducción, y doce capítulos. Luego, se incluyen dos apartados que constituyen una inestimable contribución al lector: una “Actualización bibliográfica” (pp. 279-284), que contiene una selección de la bibliografía publicada sobre el tema en los años transcurridos entre la primera edición en francés y la actual en español, y un “Índice de nombres antiguos y bizantinos” (pp. 285-292). Además, el libro contiene cincuenta y siete ilustraciones en blanco y negro; de ellas, veinticuatro se han reproducido también en láminas a todo color, en papel ilustración, que permiten visualizar algunos de los aspectos sobresalientes mencionados en el texto.

El primer capítulo, “Una historia posible” (pp. 17-28), aborda el tema de las fuentes para la historia de la lectura en el milenio bizantino: la producción documental, las fuentes literarias, los catálogos e inventarios de bibliotecas y los libros producidos en la época (tanto los de contenido teológico, muy mayoritarios, como los de contenido profano). Nos detendremos un poco más extensamente en este capítulo dado que aquí se plantean algunas cuestiones que serán retomadas y desarrolladas luego más ampliamente en los capítulos siguientes. Mencionaré las cinco que considero de mayor relevancia: a) la idea, omnipresente en el libro, de que “la lectura no es una invariante antropológica” (p. 23) sino una práctica que cambia a lo largo del tiempo y en los diferentes lugares y que está íntimamente ligada a las competencias culturales del lector y su contexto; b) el hecho de que en la práctica de la lectura en Bizancio hay una indudable herencia grecorromana (sobre todo de la Antigüedad Tardía); c) la constatación de que la cantidad de lectores en Bizancio era en general relativamente pequeña e incluía a poquísimas mujeres, pertenecientes al más alto rango social; d) la concepción de la lectura, por un lado, como intensiva, a veces destinada a la

memorización, y dominada por la voz, tanto en lecturas individuales como públicas, con lo cual, en este último caso, la lectura se tornaba prácticamente una interpretación o una “exhibición vocal” (p. 24), una *performance*, y, por otro, como una actividad “libre, desligada de los tiempos, los lugares y las modalidades obligatorias” (p. 26); y, por último, e) la noción del libro como “depositario de un texto-autoridad” (sobre todo, naturalmente, las Sagradas Escrituras), de acuerdo con la cual, “aquello que está escrito tiene valor absoluto y exige obediencia”, de donde “proviene la mentalidad libresca de los bizantinos”, que se manifiesta, por ejemplo, en “el coleccionismo librario de los hombres de letras y eruditos” (p. 28).

El segundo capítulo, “La herencia grecorromana” (pp. 29-49), está dedicado al análisis de los puntos señalados como b) y d) en el párrafo anterior. Se señalan las rupturas y las continuidades que la práctica de la lectura presenta en Bizancio en relación con el mundo de la Antigüedad Tardía, en el cual la tradición grecorromana se fusionó con el pensamiento y la cultura cristianos, dando así origen a la civilización bizantina, que se consideraba heredera directa y legítima de la romana. También se aborda el tema de la enseñanza y el aprendizaje de las letras y las disciplinas que constituían la *enkýklios paideía* (o *paídeusis*), tema que será profundizado en el tercer capítulo, titulado “Aprender a leer y a escribir” (pp. 51-71). Se analizan aquí, en relación con el punto c) mencionado, los distintos grados de instrucción que podían alcanzarse gracias a los niveles de alfabetización constatables en diferentes grupos sociales. Sin embargo, la mera capacidad de leer no hacía de un individuo un lector, dado que para esto era imprescindible adquirir las competencias lingüísticas y culturales adecuadas, tema abordado en el cuarto capítulo, “Convertirse en lectores” (pp. 73-91). En este capítulo, el autor estudia los distintos tipos de lectores en Bizancio y la relación entre la capacidad lectora y el grado de instrucción adquirido en disciplinas como la gramática y la retórica. Ocupa una parte importante la cuestión de la lectura entre las mujeres, dado que en general éstas estaban excluidas del acceso a la cultura y eran capaces solamente de leer el salterio y alguna obra sencilla de edificación, con excepción de las pocas que tenían acceso a una cultura elevada.

De los lectores nos desplazamos hacia la lectura. El quinto capítulo, “Lo escrito, la voz, la imagen” (pp. 93-109), está dedicado al análisis de la trascendental importancia de la voz en la lectura, hasta el punto de que “era la voz la que daba sentido a lo escrito” (p. 94) y no los diferentes dispositivos gráficos como la puntuación y los signos diacríticos. Además de la voz, la imagen también desempeñaba un papel central en la lectura, dado que ilustra el texto y también lo que la lectura de éste evoca. Ahora bien, esta lectura en voz alta podía realizarse, como se ha dicho, tanto en privado como en público, en reuniones colectivas. A este último tipo está dedicado el sexto capítulo, “La lectura en escena” (pp. 111-129). Aquí, Cavallo analiza la lectura como una *performance* ante auditorios en general restringidos pero también, a veces, más amplios, y en especial la lectura de epístolas doctas en público, aunque también se mencionan poesías, novelas griegas en demótico, e incluso circulares imperiales y las realizadas en celebraciones litúrgicas. En todas ellas queda demostrado, una vez más, el papel dominante de la voz del lector-actor.

Además del predominio de la voz, otro rasgo decisivo de la lectura en Bizancio es su carácter intensivo o concentrado, el cual es abordado en el séptimo capítulo, “El cruce entre lectura y escritura” (pp. 131-156). La lectura intensiva tenía por objeto una “apropiación completa y plena del texto” (p. 131) y “muchas veces se efectuaba en el cruce entre lectura y

escritura” (p. 135), dado que un lector lingüística y culturalmente competente solía leer pluma en mano, de manera individual o colectiva, para enmendar el texto, para anotar comentarios, escolios o variantes textuales, para consignar un resumen, una paráfrasis, una transcripción, etcétera. Esto explica la notable actividad filológica y erudita de los bizantinos y el predominio de una lectura útil por sobre una placentera. Pero no todos en Bizancio eran lectores expertos. El octavo capítulo, “El lector común” (pp. 157-177), retoma la distinción realizada en el capítulo cuarto acerca de los diferentes tipos de lectores, centrándose aquí Cavallo en el lector común (la expresión, naturalmente, es de Virginia Woolf), ese lector “desconectado de las prácticas propiamente eruditas y literarias de una reducida minoría” (p. 158), que podía tener un variado grado de instrucción y que, como el erudito, practicaba una lectura intensiva y en vistas a la utilidad. No sorprende que los libros más leídos por estos lectores (funcionarios, eclesiásticos, etc.) hayan sido los “libros de Iglesia” (p. 170), que eran fácilmente comprensibles.

En el noveno capítulo, “Hábitos de lectura” (pp. 179-188), se señalan otras características, que se suman a las ya mencionadas, de la lectura en Bizancio, que era, de acuerdo con lo señalado en el punto d) del párrafo dedicado al capítulo primero, “una operación libre, diversificada según las situaciones, las circunstancias, la fisiología” (p. 180) que en general, cuando se trataba de una lectura individual, se realizaba en el interior doméstico, y cuyo acceso “se daba sobre todo a través de colecciones de libros privados” (p. 184). Pero también existía otro tipo de lectura: la lectura monástica, que más que individual era “una lectura colectiva, dirigida a la escucha de las comunidades” (p. 189); este aspecto es el estudiado en el décimo capítulo, el más extenso del libro, “La escalera al Paraíso” (pp. 189-238), cuyo título remite a la obra más leída en los monasterios, *Scala Paradisi*, de san Juan Clímaco (ss. VI-VII). Se destaca aquí la lectura de tipo ascética, una lectura intensiva, repetitiva y concentrada, muchas veces orientada a la memorización de pasajes de la Biblia. En el monaquismo tanto tardoantiguo como posterior, hasta el breve renacimiento de la época de los Paleólogos (ss. XIII-XIV), no existía una alta estima ni por el libro (sobre todo por el profano, mirado con desconfianza) ni por la cultura ni por la instrucción y la alfabetización de los monjes, que en general, salvo excepciones (hombres de cultura elevada, pertenecientes a una élite de literatos y eruditos), no tenían una formación que pudiera convertirlos en lectores competentes (por lo cual predominaba la lectura colectiva, sobre todo la que tenía por objetivo la edificación, en voz alta, por parte de los pocos que sabían leer en beneficio de los analfabetos o semianalfabetos). Las bibliotecas monásticas en el mundo bizantino, en las que predominaban los libros “de Iglesia”, aunque había obras profanas en calidad de bienes patrimoniales, se formaban sobre todo a partir de donaciones individuales; no existía en ellas una práctica de escritura y transcripción organizada o sistemática; estaban al servicio, sobre todo, de la liturgia; y no eran lugares de lectura individual (la cual muchas veces se realizaba en las celdas). Dado que el analfabetismo entre las mujeres era mucho más extendido que entre los varones, en los monasterios femeninos se dedicaba mayor atención a la instrucción (al menos, una básica) de las monjas. La última parte del capítulo está destinada a la mención de las lecturas explícitamente recomendadas para monjes y monjas: las lecturas devocionales, litúrgicas o individuales.

El breve undécimo capítulo, “Cuando el lector aparece” (pp. 239-244), retoma un tema ya mencionado en el capítulo séptimo pero abordado aquí desde otro punto de vista: el

de la presencia del lector en el texto tanto teológico como profano, evidenciada gracias a las marcas que el lector deja en un proceso de lectura en el que éste es interrogado por el libro, a sus actitudes, a sus anotaciones, pero no específicamente las notas marginales, los escolios o los comentarios eruditos, sino las notas que se relacionan directamente con el texto, en las que a veces “se mezclan notas eruditas y reacciones improvisadas” (p. 240). Y finalmente, en el duodécimo y último capítulo, “Y para terminar... el libro” (pp. 245-277), el autor estudia en profundidad el tema señalado como punto e) en nuestro párrafo dedicado al primer capítulo: el “rol fuertemente significativo” (p. 245) del libro en la sociedad bizantina –una sociedad con “una verdadera mentalidad libraria” (p. 249) que propiciaba el uso y conservación de los libros–, no sólo porque él era depositario de un texto-autoridad (divina o estatal) a la que incluso los analfabetos sabían que debían someterse y obedecer, en tanto tenía una autoridad coercitiva (concepción originariamente cristiana y jurídico-institucional surgida en época de Constantino), sino también por otras varias razones: porque el libro es el que “crea la figura del lector”, porque como objeto tiene “un valor elevado como mercancía” (p. 245), porque en él se funda la concepción del saber en los niveles de la alta cultura y porque tiene una gran importancia y utilidad para la salvación del alma. Se mencionan diferentes tipos de libros: las Sagradas Escrituras, el libro pedagógico, las compilaciones, el libro profesional y de uso técnico-práctico, el libro de poesía, el libro de astrología, alquimia, magia, etc.

Leer en Bizancio es un libro tan riguroso y bien documentado como ameno y atractivo. La gran erudición de Guglielmo Cavallo no le impide ser sumamente claro y didáctico en este recorrido de aproximadamente un milenio por un aspecto central en la historia cultural del Imperio Bizantino: la práctica de la lectura. Se trata, en definitiva, de una obra imprescindible tanto para los especialistas como para los lectores no especializados que se interesen por el tema.

Marcela Coria

Universidad Nacional de Rosario

coriamarcela@hotmail.com

INDICE:

ARTICULOS

JUAN CARLOS ALBY LA CRISTOLOGÍA ARITMÉTICA DE LOS VALENTINIANOS	4
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN DE NUEVO SOBRE PLOTINO Y EL NÚMERO (ARITHMÓS)	16
GRACIELA RITACCO LA OUSIA MATHÊMATIKÊ Y EL ALMA	25
OLIVIA CATTEDRA EL SÍMBOLO DE HIRANYAGARBHA	35
MARIANO BONANNO LA DUALIDAD DEL COMPONENTE FEMENINO EN DOS DISCURSOS RELIGIOSOS: LAS FUENTES COSMOGÓNICAS Y LOS ESPACIOS EN LITERATURA FUNERARIA DEL REINO NUEVO EGIPCIO	53
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN NOTAS: LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y LOS ESTUDIOS ORIENTALES EN LA ARGENTINA	66
MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA NOTAS: UNA ACTITUD ANTE LA MÍSTICA - MIGUEL ANGEL VIRASORO	73
MARCELA CORIA RESEÑA: LEER EN BIZANCIO DE GUGLIELMO CAVALLO	78

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

Mesa Directiva ANCBA 2017-2019

Presidente

Ing. Juan Carlos Ferreri

Vicepresidente 1°

Dr. Ing. Mario J. Solari

Vicepresidente 2°

Dr. Alberto C. Riccardi

Secretario

Dr. Angel Alonso

Prosecretario

Dr. Fausto T. Gratton

Tesorero

Dr. Luis Quesada Allué

Protesorero

Dr. Juan Carlos Forte

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

Académico Director

Dr. Roberto Walton

**SECCIÓN DE FILOSOFÍA
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES**

Director

Dr. Francisco García Bazán

Investigadores

Dr. Francisco García Bazán

Lic. Graciela Ritacco de Gayoso

Lic. Cristina M. Simeone

ANUARIO EPIMELEIA

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

**Es una publicación de la Sección de Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Av. Alvear 1711-3° Piso (C1014AE) CABA. República Argentina**

Los trabajos de las Octavas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones incluidos en esta entrega, se editan con la ayuda financiera de la Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía García Bazán-Marioni

ISSN: 2362 -535X