

En este número:

ARTÍCULOS

Claudia Jáuregui

Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia

Sandra V. Palermo

El “misterio incomprensible” de la vida
Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel

Alice Haddad

O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4)



DOSSIER

El pensamiento de Proclo y su proyección medieval
Intelecto y actividad demiúrgica

Claudia D’Amico

Presentación

Malena Tonelli

Algunas observaciones sobre la tríada ser-vida-intelecto
en Plotino y en Proclo

José Manuel Redondo Ornelas

El lenguaje como instrumento demiúrgico
Proclo: metafísica del lenguaje y teúrgia

Lucas Oro Hershtein

Las fuentes neoplatónicas del *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābīʿ*) de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī. Una introducción a la recepción de los textos de Plotino y Proclo en el pensamiento ismāʿīlī

Lela Alexidze

The Demiurge in Ioane Petritsi’s Commentary
on Proclus’ *Elements of Theology*

Victoria Arroche

Las sustancias inteligibles y su operación en el
Comentario al Libro de las causas de Tomás de Aquino

Ezequiel Ludueña

La naturaleza intelectual del Principio según Bertoldo de Moosburg

Claudia D’Amico

La recepción de la noción procleana de *authypóstaton*
en Nicolás de Cusa

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Centro de
Investigaciones
Filosóficas

-
Buenos Aires
-
Argentina

Vol. 47
N°1
Otoño 2021

ISSN 0325-0725
e-ISSN 1852-7353



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 47

N°1

Otoño 2021

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Fernando Bahr | UNL | CONICET

Julio Montero | UBA | CONICET

Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

CONSULTORES ACADÉMICOS

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia

Cristina Lafont | Efraín Lazos | Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines

Eleonora Orlando | Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina | Carlos Thiebaut

Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rff@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *ERIH PLUS*, *DIALNET*, *EBSCO*, *LATINDEX* (Catálogo), *REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, *SCIELO* (Argentina), *THE PHILOSOPHER'S INDEX* y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2021

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

CLAUDIA JÁUREGUI

Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia _ 7

SANDRA V. PALERMO

El “misterio incomprensible” de la vida: Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel _ 29

ALICE HADDAD

O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4) _ 55

DOSSIER El pensamiento de Proclo y su proyección medieval. Intelecto y actividad demiúrgica

CLAUDIA D’AMICO

Presentación _ 69

MALENA TONELLI

Algunas observaciones sobre la tríada ser-vida-intelecto en Plotino y en Proclo _ 73

JOSÉ MANUEL REDONDO ORNELAS

El lenguaje como instrumento demiúrgico. Proclo: metafísica del lenguaje y teúrgia _ 95

LUCAS ORO HERSHTEIN

Las fuentes neoplatónicas del *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābīʿ*) de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī. Una introducción a la recepción de los textos de Plotino y Proclo en el pensamiento ismāʿīlī _ 115

LELA ALEXIDZE

The Demiurge in Ioane Petritsi’s Commentary on Proclus’ *Elements of Theology* _ 149

VICTORIA ARROCHE

Las sustancias inteligibles y su operación en el *Comentario al Libro de las causas* de Tomás de Aquino _ 167

EZEQUIEL LUDUEÑA

La naturaleza intelectual del Principio según Bertoldo de Moosburg _ 185

CLAUDIA D'AMICO

La recepción de la noción procleana de *authypóstaton* en Nicolás de Cusa _ 207

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

LUIS FERNANDO BUTIERREZ

Heidegger y la identidad personal (L. Carrera Aizpitarte) _ 225

VIVIANA SUÑOL y LIDIA RAQUEL MIRANDA (eds.)

La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano (M. E. Avena) _ 228

RICARDO IBARLUCÍA

Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin (Y. Benitez Ocampo) _ 231

—

COLABORADORES

LELA ALEXIDZE es profesora de Historia de la Filosofía (Antigua, Medieval y Renacentista) en la Universidad estatal de Tbilisi (Georgia), Facultad de Humanidades, Instituto de Filosofía. Es autora de libros y artículos sobre neoplatonismo (Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Damascio), aspectos filosóficos de la patrística griega (versión georgiana del Corpus Dionisiaco y sus escolios), la recepción georgiana medieval de la filosofía griega antigua, la filosofía de Ioane Petritsi y el platonismo bizantino tardío (Georgios Gemistos Plethon). Tradujo textos selectos de Plotino, Porfirio y Jámblico del griego al georgiano y el comentario de Petritsi a los *Elementos de teología* de Proclo del georgiano al alemán (junto con Lutz Bergemann). lelaalexidze@hotmail.com

VICTORIA ARROCHE es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de Historia de la Filosofía Medieval y de Introducción al Pensamiento Científico en esa misma Universidad. Su línea de investigación gira en torno de la tradición platónica en la Edad Media, especialmente la recepción e incorporación del pensamiento de Proclo en la teoría política de los siglos XIII a XV. yosoyvictoria@hotmail.com

CLAUDIA D'AMICO es profesora titular regular de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de La Plata, profesora asociada regular de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires e investigadora principal del CONICET. Su área de especialización es la recepción de la tradición platónica en el pensamiento medieval, con particular atención en la filosofía de Nicolás de Cusa. Fue presidenta de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos inscripta en el ISNS (2011-2015). Es fundadora y directora del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires desde 1998 y directora de la revista científica *Patristica et Mediaevalia* desde 2019. claufabidamico@gmail.com

15

ALICE BITENCOURT HADDAD es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal Fluminense (Niterói-RJ, Brasil), donde se desempeña en el área de la Filosofía Antigua, y es miembro del Laboratório Aporia (Núcleo de Estudios en Filosofía Antigua de la universidad). Es profesora del Programa de Posgrado en Filosofía de la UFF y colaboradora del Programa de Posgrado en Lógica y Metafísica de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es magister y doctora por la UFRJ. Su proyecto de investigación actual estudia la noción de *physis* en la obra de Sexto Empírico, con particular interés en el cuestionamiento al concepto de *Natureza Regente* tal como se encuentra en la obra *Contra los Físicos* (M. 9-10). alicecorreio@gmail.com

CLAUDIA JÁUREGUI es profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires e investigadora independiente del CONICET. Sus investigaciones actuales se relacionan especialmente con el estudio de la filosofía teórica de Kant. Es autora de *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant* (Buenos Aires, 2008) y de numerosos artículos sobre filosofía moderna, particularmente sobre filosofía kantiana, publicados en prestigiosas revistas académicas de circulación internacional. claujaure@yahoo.com.ar

EZEQUIEL LUDUEÑA es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la cátedra de

Historia de la Filosofía Medieval y de Latín Filosófico. Obtuvo tres becas del CONICET, ha dictado cursos y conferencias en diversas universidades de Latinoamérica y publicó diversas traducciones comentadas de textos de la tradición platónica antigua y medieval. Entre sus trabajos principales se encuentran *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg* (2013), la introducción y la traducción del *Banquete* de Platón (2015) y el volumen *Eriúgena* (2016). eze.ludu@gmail.com

LUCAS ORO HERSHTEIN es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad es becario postdoctoral del CONICET (Instituto de Filosofía-UBA). Ha sido becario en la Córdoba Near Eastern Research Unit (Universidad de Córdoba), la Casa de Velázquez, la Munich School of Ancient Philosophy (Ludwig-Maximilians-Universität München), el Seminar für Arabistik Islamwissenschaft (Georg-August-Universität Göttingen) y el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo (CCHS-CSIC). Sus estudios se enfocan en las perspectivas metafísicas de diferentes formas de islam y judaísmo, medievales y contemporáneas, así como en sus interpolinizaciones. l.oro.hershstein@gmail.com

SANDRA V. PALERMO es investigadora adjunta de CONICET y profesora adjunta de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Sus ámbitos de investigación son el idealismo alemán, en particular Kant y Hegel, y el neoidealismo italiano. Ha publicado *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)* (Milán, 2011) y *Critica e metafisica. Scaravelli lettore di Kant* (Pisa, 2012). Ha editado *Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*, en "Il Cannocchiale" (número especial), Napoli 2014. Actualmente trabaja sobre la noción de razón como organismo en Kant y Hegel. svsur@yahoo.it

6 1

JOSÉ MANUEL REDONDO ORNELAS es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en Filosofía de la religión por la UNAM y la Universidad de Lampeter (Reino Unido). Imparte clases de filosofía antigua (Antigüedad tardía, Edad Media y Renacimiento) y de religión griega en la UNAM. Es miembro investigador del grupo Foro di Studi Avanzati "Gaetano Massa" y de la Sociedad Internacional de Estudios sobre el Neoplatonismo (ISNS). Recientemente concluyó una estancia posdoctoral de investigación en el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), acerca de la recepción que hace Marsilio Ficino, en el renacimiento italiano, de la filosofía platónica de Proclo. Su principal tema de investigación es el neoplatonismo. gukumatx@prodigy.net.mx

MALENA TONELLI es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de Historia de la Filosofía Antigua en esa misma universidad y de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de La Plata. Su línea de investigación gira en torno de la tradición platónica en la Antigüedad Tardía, especialmente la recepción del pensamiento de Platón en Plotino y en Proclo. malenato@hotmail.com

Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia

CLAUDIA JÁUREGUI

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

DOI: 10.36446/rlf2021173

17

Resumen: En la demostración del principio de la Primera Analogía de la Experiencia, Kant arriba a la controvertida conclusión de que la sustancia ha de poseer una permanencia absoluta. Algunos autores han considerado que esto supone la existencia de una única sustancia. Los objetos de nuestra experiencia cotidiana no serían propiamente sustanciales, sino que serían más bien estados por los que pasa esa sustancia única. Contra este punto de vista, propongo, en este trabajo, una interpretación según la cual el mejor modelo para comprender las Analogías de la Experiencia es aquel que deja abierta la posibilidad de una pluralidad de sustancias que existen en el espacio-tiempo, sin comienzo ni fin. Me propongo demostrar además que, de acuerdo con este modelo, los objetos de nuestra experiencia cotidiana contarían como auténticas sustancias.

Palabras clave: Kant, sustancia, monismo, analogías, permanencia.

On the Possibility of a Monist Interpretation of the First Analogy of Experience

Abstract: In demonstrating the principle of the First Analogy of Experience, Kant arrives at the controversial conclusion that the substance must possess an absolute permanence. Some authors have considered that this implies the existence of a single substance. The objects of our daily experience would not be properly substantial, but rather would be states through which that unique substance passes. Against this point of view, I propose, in this work, an interpretation according to which the best model for understanding the Analogies of Experience is one that leaves open the possibility of a plurality of substances that exist in space-time, without beginning or end. I also intend to demonstrate that, according to this model, the objects of our daily experience would count as authentic substances.

Key-words: Kant, substance, monism, analogies, permanence.

8 |

1. Introducción

Uno de los aspectos más controversiales contenidos en el argumento que Kant propone para la demostración del principio de la Primera Analogía de la Experiencia es, sin duda, la tesis de que la sustancia permanece de un modo absoluto, es decir, que nunca puede sufrir un cambio que signifique para ella un comienzo en la existencia (*i.e.* nunca puede haber un tiempo, en el que la sustancia exista, que haya sido precedido por un tiempo en el que ella no existía) o que signifique su completa aniquilación (*i.e.* nunca puede haber un tiempo, en el que la sustancia exista, que sea seguido por un tiempo en el que ella haya dejado de existir) (*KrV* A185-186 = B228-229).¹ La sustancia es, pues, absolutamente permanente. Todos sus cambios han de ser considerados como meras alteraciones (*Veränderungen*), es decir, como pasajes de un estado a otro.

¹ Como es habitual, las referencias a la *Crítica de la razón pura* se harán empleando las letras A y B para indicar respectivamente la primera y la segunda edición del texto, seguidas de los correspondientes números de páginas. El resto de las obras kantianas se citarán de acuerdo con la edición de la Academia de Ciencias de Berlín.

Esta tesis es, sin duda, controversial ya que entra en conflicto con la permanencia relativa que parecen poseer los objetos de nuestra experiencia cotidiana. Ellos, por cierto, permanecen siendo los mismos cuando pasan de un estado a otro. Por ejemplo, si un leño es arrojado al fuego, se seca y su color se oscurece. Pero cuando sigue quemándose por un tiempo suficiente, se produce, al parecer, algo más que un cambio de estado. El leño deja de existir y lo que quedan son solo cenizas. Los objetos de nuestra experiencia cotidiana comienzan a existir y dejan de existir, nacen y mueren. No parecen presentar, pues, la permanencia absoluta de la que Kant nos habla en este pasaje de la *Crítica de la razón pura*.

Teniendo esto en cuenta, algunos intérpretes sostienen que la Primera Analogía de la Experiencia supone una concepción monista de la sustancia.² De acuerdo con los ejemplos que aparecen en el texto (*KrV* A185 = B228), lo único que contaría estrictamente como sustancia sería la materia, ya que solo ella posee una permanencia absoluta. Los objetos de nuestra experiencia cotidiana, por el contrario, en cuanto son relativamente permanentes, deberían ser considerados como accidentes de esa sustancia única.³ Por ejemplo, el leño y las cenizas serían distintos estados por los que la materia pasa, que poseen, en cuanto estados, una existencia transitoria, es decir, pueden comenzar a existir o dejar de existir en algún punto del tiempo.

En el trabajo que presento a continuación, intentaré mostrar que la tesis de la absoluta permanencia de la sustancia es compatible con la existencia de sustancias múltiples, y que solo un modelo que deja abierta la posibilidad de una pluralidad de sustancias permite: a) volver inteligible la articulación de las tres analogías en su conjunto, b) comprender de qué modo podemos encontrar en lo fenoménico algo que represente no solo la unidad y permanencia absoluta del tiempo, sino también la unidad y permanencia absoluta del espacio-tiempo y c) comprender por qué los objetos de nuestra experiencia cotidiana pueden tener un carácter sustancial.

Para ello, reconstruiré el argumento de la Primera Analogía de la Experiencia, destacando el papel que en él juega la tesis de la absoluta permanencia de la sustancia, y analizaré luego distintos modelos posibles, referidos a la existencia de una o múltiples sustancias, a fin de determinar cuál de ellos resulta más compatible con esta tesis.

19

² Cfr. Hahmann 2009: 166-169, 186-195, Sanz 2005: 720-21, 728, Thöle 1998: 275; Westphal 2004: 161-164.

³ Cfr. Arias-Albisu 2011: 57.

2. El argumento para demostrar la Primera Analogía de la Experiencia

Para comprender por qué Kant arriba a la controvertida tesis de la permanencia absoluta de la sustancia, es menester analizar la Primera Analogía sin perder de vista que sus conclusiones se siguen de un largo y complejo itinerario que el autor comienza a recorrer mucho antes en el texto. Las tesis que se desarrollan en la Estética Trascendental, en la Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento y en el capítulo sobre el Esquematismo son absolutamente relevantes para comprender las conclusiones a las que Kant arriba al demostrar el principio de la Primera Analogía. La afirmación de que la sustancia ha de permanecer de un modo absoluto no se sigue, a mi entender, solo de la argumentación que Kant presenta en este texto, sino que es preciso evaluarla desde un marco teórico más amplio.⁴ Creo que los principales exponentes de la posición

⁴ La tesis de la permanencia absoluta de la sustancia es la conclusión de un argumento cuyas premisas se basan en ciertas tesis que Kant ha ido presentando en los capítulos de la *KrV* que preceden al de las Analogías de la Experiencia. Una de las premisas, por ejemplo, que desempeña una función central en la argumentación es aquella que establece el carácter imperceptible del tiempo. Esta tesis se sigue de las conclusiones a las que se arriba en la “Estética Trascendental”. Si espacio y tiempo poseen un carácter, a la vez, intuitivo y *a priori*, ellos no pueden ser más que condiciones subjetivas que conciernen a la forma en que la sensibilidad es afectada (*KrV* A25 = B41). En este sentido, no pueden ser ellos mismos objetos de percepción, sino formas bajo las cuales los objetos son percibidos. Por otra parte, la unidad que poseen las intuiciones del espacio y el tiempo, como queda claramente establecido en la Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento, se funda en operaciones de síntesis *a priori* realizadas de acuerdo con las formas de enlace concebidas en las categorías. No es posible pues, como lo sugieren algunos autores para quienes la unidad de la experiencia no requiere la permanencia absoluta de la sustancia, que esta función de permanencia absoluta la cumpla la estructura espacio-temporal. En efecto, la unidad de esta estructura no es, desde la perspectiva kantiana, independiente de la aplicación de las categorías; y de esto precisamente hablan las Analogías de la Experiencia (y la Analítica de los Principios en general): de la convergencia de condiciones sensibles y conceptuales, que constituye el fundamento de la unidad del espacio-tiempo y de la unidad de lo que en ellos se encuentra. Apelar pues a la unidad de la estructura espacio-temporal no es una alternativa ajena a lo que Kant está proponiendo en las Analogías de la experiencia, sino más bien una confirmación de lo que allí se está estableciendo. Asimismo, esta convergencia de condiciones sensibles y conceptuales que queda particularmente plasmada a través de la doctrina del esquematismo, supone que la permanencia es ante todo un esquema trascendental que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia. Es menester pues tener en cuenta que, cuando en la Primera Analogía de la Experiencia se habla de la permanencia que ha de poseer un objeto sustancial, no se está hablando —como lo sugieren también algunas interpretaciones que se

según la cual la permanencia de la sustancia no tiene por qué ser absoluta analizan esta cuestión desvinculándola, en gran medida, de los presupuestos de los que Kant está partiendo, y llegan, desde luego, a conclusiones diferentes de las que Kant propone.⁵

Para la demostración del principio de la Primera Analogía de la Experiencia, Kant propone dos argumentos –uno correspondiente a la edición de la *KrV* de 1781 y otro correspondiente a la edición de 1787– que, al parecer, consideró complementarios, puesto que, contrariamente a lo que sucede con otras partes del texto, el argumento presentado en la primera edición se mantiene en la segunda. Tomaré especialmente en consideración el modo en que la prueba se desarrolla en A, ya que, si bien en ambas versiones se sostiene la permanencia absoluta de la sustancia, esta última tesis aparece más destacada en el argumento tal como se lo presenta en la primera edición.

El principio que es menester probar aparece, en la edición de 1781 de la *KrV*, formulado de la siguiente manera: “Todos los fenómenos contienen lo *permanente* (*sustancia*) como el objeto mismo, y lo mudable, como mera determinación de aquél, es decir, [como] un modo como el objeto existe.” (*KrV* A182).⁶ Kant comienza el argumento subrayando que nuestra aprehensión de lo múltiple en el fenómeno es siempre sucesiva, y, por tal razón, la serie de nuestras percepciones siempre cambiantes es insuficiente para determinar relaciones de simultaneidad o sucesión en el *objeto* de tales percepciones. Dicho de otra manera, el orden de nuestras percepciones resulta insuficiente para determinar relaciones temporales que sean objetivas. Estas últimas requieren algo permanente. Sin ello, no hay relación temporal alguna. Lo permanente es el *substratum* de la representación empírica del tiempo mismo.⁷

I 11

oponen a la tesis kantiana de que la sustancia ha de permanecer de un modo absoluto– de una determinación empírica que él adquiera por el mero hecho de ser re-encontrable en situaciones perceptuales diferentes.

⁵ Tal es el caso, a mi entender, de la posición defendida por Strawson [1966] 2006: 122-132.

⁶ En B, el principio es formulado como sigue: “En todo cambio de los *fenómenos* permanece la *sustancia*, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza” (*KrV* B224). Las citas de la *Crítica de la razón pura* se harán siguiendo la traducción de M. Caimi. (I. Kant 2007, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue).

⁷ Esta tesis, que aparece en el argumento propuesto en la primera edición de la *KrV*, es ciertamente oscura, ya que se está aludiendo a la representación *empírica* del tiempo mismo. Creo que su significado se aclara en la medida en que ella es puesta en el contexto general de la demostración del principio de la primera analogía. Allí Kant transita, como se verá más adelante, desde la permanencia del tiempo, como representación a priori, a la necesidad de un substrato *en los fenómenos* que represente *empíricamente* la permanencia del tiempo mismo que no es, desde luego, empíricamente dada.

La permanencia expresa, en general, al tiempo como correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo (así como la simultaneidad no es un modus del tiempo mismo, ya que en él no hay partes simultáneas, sino que todas son sucesivas) (*KrV*A183 = B226).

Hasta aquí, Kant ha destacado que el orden subjetivo de nuestras percepciones resulta insuficiente para determinar las relaciones temporales entre los estados de un objeto. Esta tesis resulta fácilmente comprensible a través de los ejemplos que se presentan. Si observamos las distintas partes de una casa, el orden sucesivo de nuestras percepciones no coincide con las relaciones objetivas de simultaneidad que guardan entre sí esas partes (*KrV*A190 = B235). Por lo tanto, el primer orden resulta insuficiente para determinar el segundo orden. También resulta fácilmente comprensible que las relaciones temporales requieran algo permanente para ser determinadas. Resuena, en esta tesis, la antigua idea de que el cambio supone permanencia. Pero Kant agrega algo más. Lo permanente es el tiempo, ya que todo cambio ocurre en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia. Esta tesis es ciertamente oscura, ya que bien podría decirse que ninguna determinación temporal es aplicable al tiempo mismo, sino solo a lo que está en el tiempo. Solo lo que en él se encuentra puede ser considerado como permanente, sucesivo o simultáneo. A esto se suma una dificultad adicional. Kant describe las partes del tiempo como sucesivas. Hay pues una vacilación entre atribuir al tiempo mismo o a sus partes los caracteres temporales de lo que está en el tiempo, y, a la vez, negárselos. Creo que la caracterización del tiempo como substrato permanente está haciendo referencia a su necesaria unidad. Diferentes tiempos que se sucedieran unos a otros, o diferentes cursos temporales que fueran coexistentes, quebrarían la necesaria unidad de la experiencia. Todo objeto de una experiencia posible ha de presentarse en un tiempo que es uno e idéntico. Ahora bien, la permanencia del tiempo, entendida como unidad, no necesariamente ha de interpretarse de un modo estático, a la manera del lecho de un río sobre el cual fluye la corriente de los sucesos.⁸ Podría perfectamente considerarse que la permanencia del tiempo hiciera referencia a una unidad fluyente, que es permanente porque el flujo no comienza ni termina en ningún lado.⁹ Si el flujo tuviera un comienzo absoluto o se detuviera en algún punto, se quebraría la necesaria unidad de la experiencia. Es

12 |

⁸ Caimi 2012: 423. Düsing 2015: 143.

⁹ Melnick 2006: 213-220.

condición, pues, de una experiencia posible que el tiempo fluya sin principio ni fin, siendo *siempre* (permanentemente) uno y el mismo.

El argumento ha establecido, hasta aquí, que toda relación temporal objetiva requiere algo permanente, y que esto permanente es, en definitiva, el tiempo mismo. Pero, agrega Kant, el tiempo no puede ser percibido (*KrV* A183 = B226). Ha de haber, pues, en los fenómenos, algo permanente que constituya el substrato de toda determinación temporal, y en lo cual todo cambio pueda ser considerado como un modo de su existencia. De lo que se sigue que:

[...] en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir, la sustancia (*phaenomenon*), pero todo lo que cambia, o puede cambiar, pertenece solo al modo como esta sustancia o estas sustancias existen, [y pertenece,] por tanto, a las determinaciones de ellas (*KrV* A183 = B227).

Así pues, la imperceptibilidad del tiempo conduce a la conclusión de que debe haber algo permanente *en los fenómenos* que represente la permanencia del tiempo que no puede ser percibida en sí misma. Es el objeto fenoménico, concebido bajo la categoría de sustancia, el substrato permanente que representa la permanencia del tiempo, y que hace posible toda relación temporal objetiva.

Esta conclusión no deja, por cierto, de ser problemática. La imperceptibilidad del tiempo nos lleva a afirmar que, en todo cambio de los fenómenos, la sustancia —el objeto mismo— es el substrato permanente que hace posible toda relación temporal, confiriéndole así unidad a la experiencia. Algunos intérpretes, sin embargo, consideran que la sustancia, en el fenómeno, es tan imperceptible como el tiempo.¹⁰ En efecto, solo los estados cambiantes de la sustancia son perceptualmente dados. Por el contrario, ella misma, como substrato permanente, no puede ser percibida. Contra esta interpretación, creo que, aunque podamos únicamente percibir los estados cambiantes del fenómeno, ellos son solo parte de una experiencia posible en cuanto los *pensamos* como estados de una sustancia que permanece. El objeto fenoménico es necesariamente sustancial, y solo en la medida en que lo es, puede ser un *objeto* percibido. Así pues, si bien el aspecto sustancial (y permanente) del objeto no es, en rigor, perceptualmente *dado*, lo dado debe ser conceptualizado bajo la categoría de sustancia (y accidente) para que cuente como parte de una experiencia posible. Dicho de otra manera, el objeto fe-

I 13

¹⁰ Hahmann 2009: 110; Sanz 2005: 719.

noménico, pensado como un substrato que permanece a través de sus estados cambiantes, es un objeto *percibido*. Hay, por tanto, en los fenómenos, algo permanente —el objeto mismo— que representa la permanencia del tiempo. El tiempo, en cambio, nunca puede ser un objeto de percepción porque él es la condición sensible bajo la cual son dados los objetos percibidos. La imperceptibilidad de la sustancia, en el fenómeno, no es pues equiparable a la imperceptibilidad del tiempo. Mientras que este último no puede de ningún modo ser percibido, el objeto sustancial es un fenómeno *dado a la percepción*, cuya permanencia puede proporcionar una representación *empírica* de la permanencia imperceptible del tiempo.

De este modo, Kant logra probar que es condición de la determinación de las relaciones temporales objetivas —y, por tanto, condición de una experiencia posible— el principio según el cual todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y lo mudable como un modo en que el objeto existe.

Ahora bien, el autor no se limita a afirmar la necesidad de que los fenómenos contengan lo permanente (la sustancia) como condición de posibilidad de la determinación de las relaciones temporales objetivas, sino que subraya que, para que esa condición se cumpla, la permanencia en cuestión ha de ser absoluta. Ningún cambio de la sustancia puede significar su comienzo *ex nihilo* ni su completa aniquilación, sino meramente su transición de un estado a otro.

14 |

Esta permanencia absoluta de la sustancia ha sido supuesta, en todo tiempo, no solo por los filósofos, sino también por el entendimiento común. En efecto, en la medida en que nos hallamos ante una condición de toda experiencia posible, su necesidad ha sido sentida desde siempre (*KrV*A184-185 = B227). La expresión *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, da cuenta precisamente de que la permanencia absoluta de la sustancia ha sido aceptada desde la antigüedad (*KrV*A186 = B229). Nunca, sin embargo, se advirtió que la proposición que afirma que en todos los fenómenos hay algo permanente, en lo cual lo mudable no es otra cosa que una determinación de su existencia, es una ley pura de la naturaleza que requiere ser demostrada no de un modo dogmático, meramente a través de conceptos, sino mediante una deducción de la posibilidad de la experiencia misma.¹¹

—

¹¹ Kant subraya que la proposición “La sustancia es permanente” es tautológica, ya que la permanencia es el fundamento por el cual aplicamos la categoría de sustancia al fenómeno. No se trata, pues, de demostrar, por meros conceptos, esta tautología, sino de demostrar que, *en todos los fenómenos* hay algo permanente —la sustancia— y que lo cambiante son sus determinaciones. Esto, lejos de ser una tautología, es un juicio sintético *a priori* que debe ser

3. *¿Requiere la necesaria unidad de la experiencia que la sustancia posea una permanencia absoluta?*

La tesis de que la permanencia absoluta del tiempo ha de ser representada por una (o varias) sustancias, cuya permanencia es también absoluta, no deja de ser controversial. ¿Demanda la necesaria unidad de la experiencia que la sustancia sea absolutamente permanente? ¿No podría una permanencia que fuese solo relativa ser suficiente como condición de posibilidad de la determinación de relaciones temporales entre los fenómenos?¹²

Para tratar de elucidar esta cuestión recordemos primero cuáles son los pasos que nos han llevado progresivamente a la tesis mencionada, con el fin de analizar si el resultado podría haber sido otro. El argumento establece que las relaciones temporales objetivas requieren algo permanente, y que eso permanente es, en definitiva, el tiempo mismo. El tiempo es pues el substrato permanente en el que la sucesión y la simultaneidad pueden ser representadas como sus determinaciones. Pero esa permanencia absoluta del tiempo –su necesaria unidad– no puede ser en sí misma percibida. Debe haber, pues, algo permanente en los fenómenos que represente al tiempo en general. ¿Podría, por ejemplo, una única sustancia, que tuviera un comienzo absoluto en un punto del tiempo y que dejara por completo de existir en otro, representar la necesaria unidad del tiempo que es, en sí misma, imperceptible? Esta alternativa parece ser, sin duda, la más fácil de desechar. Tanto el comienzo absoluto de esa sustancia, como su completa aniquilación, estarían respectivamente precedidos o seguidos por un tiempo vacío. Difícilmente podría ella representar, en los fenómenos, la permanencia absoluta del tiempo, ni constituir una condición de la necesaria unidad de la

I 15

demonstrado tomando en consideración las condiciones de posibilidad de la experiencia. La aclaración que Kant presenta pone de manifiesto que la demostración de las analogías de la experiencia va más allá de la cuestión que se resolvió con la doctrina del esquematismo, i. e. cómo es posible la aplicación de las categorías a las intuiciones empíricas. Aquí esa aplicación, y la función mediadora del esquema trascendental, ya están dadas por supuestas, y se avanza hacia la formulación de leyes puras de la naturaleza que determinan que esas condiciones formales puras han de estar, por decirlo de alguna manera, plasmadas en los fenómenos para que ellos cuenten como objetos de una experiencia posible. Curiosamente, Van Cleve parece pasar por alto esta aclaración que aparece en A 184-5 = B 227-8, ya que considera que, si Kant está haciendo referencia a la categoría esquematizada, la formulación del principio de la primera analogía (B) es problemática debido a que su primera cláusula (“En todo cambio de los *fenómenos* permanece la *sustancia*, [...]”) es analítica. *Cfr.* Van Cleve 1999: 106.

¹² Contra la necesidad de una permanencia absoluta *cfr.* Strawson [1966] 2006: 129 y Bennett 1966: 199-200.

experiencia. Pero si, en lugar de una única sustancia con una permanencia relativa, tuviéramos un encadenamiento de varias sustancias relativamente permanentes sucediéndose unas a otras, la posición kantiana parece más difícil de defender. Alguien podría argumentar que ninguna sustancia, por sí misma, puede representar el flujo del tiempo sin principio ni fin. Pero que *la serie* de sustancias que entran y salen de la existencia puede representar empíricamente la permanencia absoluta del tiempo.

Creo, sin embargo, que hay buenas razones para concluir que esta última posibilidad es insostenible. Supongamos que tenemos una serie de sustancias –A, B, C– tal que A comienza a existir en t1 y deja de existir en t2, B comienza a existir en t2 y deja de existir en t3, y C comienza a existir en t3 y deja de existir en t4. Nada existe en t2 –i.e. en el momento en que B comienza a existir– que ya existiera en t1. Y nada hay en t3 –i.e. en el momento en que C comienza a existir– que ya existiera en t2. Tenemos pues un flujo segmentado, cuya unidad surge por adición de unos segmentos con otros. Pero este flujo segmentado difícilmente puede representar la unidad necesaria del tiempo. La *sucesión* de las existencias de las sustancias que conforman la serie debería explicarse gracias a una regla de síntesis que, dado el marco teórico en el que nos estamos moviendo, debería ser la categoría de causa y efecto determinando el orden sucesivo de las existencias según el principio de la Segunda Analogía. Pero de acuerdo con este principio, la sucesión entre fenómenos supone la permanencia de algo que sigue siendo lo mismo a pesar del cambio. Si nada permanece en la transición entre t1 y t2, o entre t2 y t3, no hay manera de dar cuenta de la conformación de la serie. Las relaciones de sucesión han de fundarse en algo permanente, y no hay nada permanente en esta serie segmentada que permita dar cuenta del encadenamiento de las sustancias que se eslabonan en ella.

16 I

Por lo que vimos hasta aquí, la defensa de la tesis de que una permanencia meramente relativa de la sustancia bastaría como condición de posibilidad de la necesaria unidad de la experiencia, no logra sostenerse si tenemos en cuenta los dos modelos recién propuestos: el de una única sustancia con una permanencia relativa y el de una cadena de sustancias, relativamente permanentes, que entran y salen de la existencia en un orden sucesivo. Pero tal vez alguien podría aducir que la experiencia nos enfrenta con una situación bastante más compleja que la que queda representada en cualquiera de estos dos modelos. Lo que se nos presenta es un entramado de sustancias que entran y salen de la existencia de modo tal que cuando alguna (o algunas) de ellas comienza a existir, otras (que han comenzado a existir en un tiempo precedente) siguen todavía existiendo, y cuando alguna (o algunas) de ellas deja existir, siempre hay otras que perduran en la existencia. De esta manera, no se da una serie de sustancias que se suceden de un modo

lineal –lo cual es por cierto un modelo sumamente simplificado– sino un complejo entramado de sustancias que entran y salen de la existencia, siendo el entramado, en su conjunto, el que permanece de un modo absoluto.

Para elucidar si este modelo podría constituir una objeción al planteo kantiano, deberíamos admitir, en primer lugar, que esta pluralidad de sustancias fluye –por así decirlo– en un tiempo que es siempre uno y el mismo. Por ejemplo, la sustancia A comenzaría a existir en t1, la sustancia B comenzaría a existir en t2 –mientras la sustancia A todavía sigue existiendo– y la sustancia C comenzaría a existir en t3 –cuando la sustancia B todavía sigue existiendo, pero la sustancia A ya dejó de existir–. Una interpretación de este tipo es propuesta por P. Strawson ([1966] 2006: 122–132). El autor concuerda con Kant en que es condición de posibilidad de la experiencia que podamos establecer la diferencia entre 1) las relaciones temporales que guardan entre sí los objetos de nuestras percepciones y 2) las relaciones temporales entre los miembros de la serie (subjética) de las percepciones mismas. Para ello, a su entender, es preciso que algunas cosas o procesos percibidos sean re-encontrables en situaciones perceptuales diferentes, de modo tal que su permanencia sea representada como perteneciendo a un orden temporal objetivo diferente del orden temporal subjetivo de las percepciones que tenemos de ellos. No hay, según Strawson, ningún argumento independiente que justifique que ese orden objetivo deba ser espacial. Sin embargo, la idea de una sucesión meramente temporal de representaciones de la forma “Ahora A, ahora B, ahora C...” no parece alcanzar para trazar la diferencia entre una ruta experiencial subjetiva y el mundo objetivo a través del cual ella transcurre. Si completamos, en cambio, esta serie agregando consideraciones espaciales, lograremos contrastes tales como “aquí ahora”, “aquí de nuevo más tarde”, que impliquen un marco espacial duradero a través del cual es posible una ruta experiencial, precisamente porque son posibles otras rutas experienciales diferentes. Solo esta estructura espacio-temporal de las cosas como un todo es absolutamente permanente. Pero, admite Strawson, la estructura no es perceptible en sí misma. Es preciso que su permanencia sea representada de alguna forma empírica en nuestra percepción real de los objetos. Ello se logrará en la medida en que seamos capaces de identificar los mismos lugares –y por ende los mismos objetos– en diferentes momentos. Gracias a la aplicación de criterios de identificación encarnados en conceptos bajo los cuales subsumimos los objetos de nuestras percepciones cambiantes, percibimos algunos objetos como poseedores de una permanencia de la que carecen las percepciones que tenemos de ellos. Para todo esto, no se requiere, por cierto, que la sustancia permanezca de un modo absoluto. Según Strawson, Kant solo logra demostrar que todo el entramado de la naturaleza ha de ser algo permanente. Pero esta permanencia no representa

I 17

para nosotros en la experiencia ninguna cosa que perdure absolutamente, sino más bien una pluralidad de objetos re-identificables, relativamente permanentes, que, en sus relaciones recíprocas, producen la única estructura duradera.

La interpretación de Strawson es, por cierto, interesante. Creo, sin embargo, que la conclusión a la que arriba no se sigue de presupuestos kantianos, y, por esta razón, no constituye, en rigor, una objeción al planteo que Kant está realizando. En efecto, Strawson considera que los objetos de nuestra experiencia son considerados como permanentes en la medida en que son re-encontrables en situaciones perceptuales diferentes. Su permanencia se determina, pues, en función del modo en que *de hecho* se dan las percepciones que tenemos de ellos. Así considerada, la permanencia no es un esquema trascendental, sino una determinación empíricamente fundada. Por otra parte, en ningún momento Strawson parece estar tomando en cuenta que los conceptos que permiten re-identificar objetos son conceptos puros, y que esos mismos conceptos puros fundan la unidad –la permanencia absoluta– de la estructura espacio-temporal que Strawson sí admite. Dicho con otras palabras, el autor está tratando de resolver el problema que se plantea en la Primera Analogía desvinculándolo de las tesis que Kant ya ha venido demostrando en la *KrV*. A esto se agregan otras dificultades. En este modelo, ninguna sustancia representa la permanencia absoluta del tiempo, ya que todas ellas poseen una existencia meramente relativa. La permanencia absoluta del tiempo es representada por todo el entramado de las sustancias relativamente permanentes. Solo el entramado en su conjunto posee una permanencia absoluta. Ahora bien, cabría preguntarse cómo se teje el entramado de sustancias relativamente permanentes que entran y salen de la existencia. Seguramente ellas estarán entrelazadas por relaciones de sucesión y simultaneidad. Así pues, la permanencia absoluta del entramado resultará del conjunto de estas relaciones. Lejos de ser la condición de posibilidad de estas últimas, la permanencia absoluta será su resultado contingente. Esto es coherente con la idea de que la permanencia es una determinación empírica que atribuimos a los objetos que son re-encontrables en situaciones perceptuales diferentes. Pero no es coherente con los presupuestos de los que Kant está partiendo. Al admitir presupuestos que no son los kantianos, este modelo revierte las relaciones de fundamentación que Kant establece no solo en la Primera Analogía de la Experiencia, sino a lo largo del desarrollo del texto de la primera *Crítica* que antecede a la Analítica de los Principios. Si tomamos en cuenta el marco teórico en el que Kant se está moviendo, parece que, efectivamente, debemos sostener que la permanencia de la sustancia ha de ser absoluta. Ninguno de los tres modelos presentados (el de la una sustancia relativamente permanente, el de una sucesión de sustancias re-

18 |

lativamente permanentes o el de un entramado absolutamente permanente de sustancias relativamente permanentes) es totalmente adecuado para volver representable, en los fenómenos, la permanencia absoluta del tiempo que no puede ser percibida.

4. ¿Conduce la tesis de la absoluta permanencia de la sustancia a una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia?

Una vez que hemos admitido que la tesis de la absoluta permanencia de la sustancia se sigue efectivamente de los presupuestos de los que se está partiendo, resta elucidar si ella conduce necesariamente a la tesis de un monismo sustancial. Por cierto, los ejemplos que Kant propone en el texto parecen ir en esta dirección. Los objetos de nuestra experiencia cotidiana, cuyas transformaciones podrían llevarnos a considerarlos como relativamente permanentes, no contarían como genuinas sustancias, sino como estados transitorios por los que pasa una sustancia única. Teniendo en cuenta estos ejemplos propuestos por Kant, y teniendo en cuenta que las Analogías en su conjunto están dando cuenta de las condiciones de las relaciones temporales entre objetos externos (ya que en el sentido interno no hay permanencia), podríamos pensar que esa sustancia única es la materia, y que los objetos físicos particulares constituyen sus accidentes.

I 19

Creo que este monismo sustancial es perfectamente coherente con la tesis de que la sustancia ha de permanecer de un modo absoluto en cuanto ella representa, en los fenómenos, la permanencia absoluta del tiempo que es en sí misma imperceptible. Una única sustancia que fluye sin principio ni fin vuelve representable la unidad del tiempo y asegura que la experiencia sea una y la misma sin quebrarse en ningún punto. Sin embargo, este modelo monista no es, a mi entender, totalmente coherente con los textos. En la Primera Analogía misma, Kant habla de una pluralidad de sustancias:

Por tanto, en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir, la sustancia (*phaenomenon*), pero todo lo que cambia o puede cambiar, pertenece solo al modo como esta sustancia o estas sustancias existen, [y pertenece], por tanto, a las determinaciones de ellas (*KrV* A184 = B227).

Además de este pasaje de la Primera Analogía, la Tercera Analogía contiene, en su formulación misma, la referencia a una pluralidad de sustancias. En la primera edición, el principio afirma que “todas las sustancias, en la medida en que son simultáneas, están en integral comunidad (es decir,

acción recíproca entre ellas)” (*KrV* A211). Y en la segunda edición se establece que “todas las sustancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca” (*KrV* B257).

En efecto, las relaciones de simultaneidad son difícilmente comprensibles si pensamos en una única sustancia absolutamente permanente. Por un lado, ella no sería coexistente con ninguna otra sustancia porque no habría otra sustancia. Pero, por otro lado, tampoco sería fácil pensar en estados coexistentes de esa única sustancia. Para determinarlos de esa manera, tendríamos que poder, antes que nada, diferenciarlos. Y no contando, en este nivel del análisis, con conceptos empíricos que permitan establecer esas diferencias, y no pudiendo hacerlo tampoco tomando en cuenta su posición temporal —ya que, si son simultáneos, la posición temporal es la misma— el único recurso para diferenciar estados que ocurren a la vez es tomar en consideración que la sustancia se extiende en el espacio, y que sus partes guardan, por tanto, entre sí relaciones recíprocas de exterioridad. Así pues, si suponemos que la sustancia es solo una, debemos al menos admitir que ella se extiende en el espacio, y que sus partes, que son exteriores las unas a las otras, pasan por estados que pueden ser determinados como coexistentes. Ahora bien, Kant afirma en un pasaje de la Segunda Antinomia (*KrV* A435 = B463) que lo real que ocupa un espacio abarca en sí una multiplicidad de elementos que son exteriores los unos a los otros, y que este compuesto real no es un compuesto de accidentes, sino de sustancias. Así pues, si admitimos que la sustancia ha de encontrarse en el espacio —y hemos de admitirlo ya que la demostración de la tercera analogía así lo requiere— hemos de admitir también que se compone de partes exteriores las unas a las otras que son ellas mismas sustanciales. No es casual, pues, que, en la Tercera Analogía, Kant haga referencia explícita a una *pluralidad* de sustancias en el espacio. El argumento para demostrar las condiciones de posibilidad de las relaciones de simultaneidad requiere abandonar la interpretación monista que podría seguirse de las tesis que se desarrollan en las dos primeras analogías, en las cuales el énfasis está puesto en el tiempo como condición sensible.

Si queremos comprender las tres Analogías en su conjunto, el mejor modelo es, por tanto, a mi entender, aquel que deja abierta la posibilidad de una pluralidad de sustancias, exteriores las unas a las otras, que fluyen en el tiempo sin principio ni fin. Aun en el caso de que se quiera sostener que la Primera Analogía de la Experiencia es compatible con la existencia de una única sustancia, es preciso admitir que esta sustancia espacial ha de poseer partes que son ellas mismas sustanciales, con lo cual la posibilidad de la existencia de múltiples sustancias no puede ser eliminada. Cada una de estas múltiples sustancias ha de poseer una permanencia absoluta, es decir,

ninguna puede comenzar a existir en un punto determinado del tiempo, ni ser aniquilada en otro. La absoluta permanencia que ellas poseen, y las relaciones de exterioridad que guardan entre sí, permiten representar en los fenómenos no solo la permanencia absoluta del tiempo, que no puede ser percibida, sino más bien la permanencia absoluta del espacio-tiempo, que tampoco puede ser percibida.

Ahora bien, alguien podría preguntarse si no se requeriría un argumento adicional para sostener que esta pluralidad de sustancias representa un tiempo que es uno y el mismo.¹³ Creo que si todas las sustancias permanecen de un modo absoluto, es decir, si sus existencias no son sucesivas, ellas deben coexistir *al mismo tiempo*. En la Estética Trascendental, Kant menciona el axioma del tiempo según el cual los tiempos diferentes no son simultáneos sino sucesivos (*KrV* A31 = B47). No es necesario, por tanto, un argumento para establecer por qué los diferentes tiempos en que las sustancias existen han de estar sincronizados en un único tiempo que los abarque, ya que, si ellas coexisten, esto significa que sus “diferentes” tiempos no son diferentes, y que el tiempo de su existencia es uno y el mismo.

Este modelo, que admite una pluralidad de sustancias, permite asimismo comprender mejor por qué Kant agrega, en la formulación (B) del principio de la Primera Analogía, la referencia a la conservación del *quantum* de la sustancia. Muchas veces se ha objetado que esta referencia supone una introducción, en la formulación del principio, de una afirmación que corresponde a otro nivel de análisis que no es el de los principios trascendentales del entendimiento. Creo, sin embargo, que la tesis de la conservación del *quantum* se sigue directamente de la tesis de que la sustancia ha de poseer una permanencia absoluta, y que ya está, por ende, de algún modo, presupuesta en las consideraciones respecto de la Primera Analogía que Kant presenta en la versión de la primera edición de la *KrV*.¹⁴

Ante todo, es menester tener en cuenta que la formulación del principio en la segunda edición admite dos interpretaciones: o bien que algún aspecto cuantificable de la sustancia se mantiene a través de todos sus cambios, o bien que la cantidad de sustancias se conserva a través de todos los cambios.¹⁵ Me inclino a pensar que la tesis kantiana responde a la segunda de estas inter-

I 21

¹³ Hahmann toma en cuenta este problema para argumentar a favor de la existencia de una única sustancia (2009: 23-24).

¹⁴ Coincido en este punto con la posición de Allison 1983: 210.

¹⁵ “*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*” (*KrV* B224)

pretaciones.¹⁶ Si aceptamos que Kant está admitiendo un modelo que supone la existencia de una pluralidad de sustancias, la cantidad de ellas no puede aumentar ni disminuir, ya que este aumento o disminución significaría o bien el surgimiento de nuevas sustancias, o bien su completa aniquilación. Desde el momento en que todas ellas poseen una permanencia absoluta, su cantidad ha de mantenerse inalterada. De no cumplirse este requisito, todas o algunas de ellas poseerían una permanencia solo relativa. No podrían, por ende, representar empíricamente la permanencia absoluta del tiempo, ni podría el principio dar cuenta de la necesaria unidad de la experiencia.

Este modo de interpretar la Primera Analogía resulta además coherente con las consideraciones que Kant realiza en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, donde se establecen los principios metafísicos que surgen de la aplicación de los principios trascendentales del entendimiento al concepto empírico de materia concebida como móvil en el espacio. No quiero decir con esto que sea legítimo demostrar el principio de la Primera Analogía basándose en las tesis que Kant desarrolla en esta obra, ya que estaríamos incurriendo en una confusión entre principios trascendentales y principios metafísicos, y, por ende, en aquella confusión entre niveles de análisis que se le atribuye a Kant en relación con la afirmación de la conservación del *quantum* de la sustancia. Simplemente quiero subrayar que si los principios metafísicos surgen de la aplicación de los principios trascendentales al concepto empírico de materia, ellos deben ser consistentes con estos últimos, y su demostración puede aportarnos un indicio de cómo interpretarlos.

22 |

Por un lado, en el capítulo sobre los “Principios Metafísicos de la Dinámica” (AA MAN 04, 503), Kant afirma que el concepto de sustancia se refiere a algo que es el sujeto último de existencia, es decir, que no puede cumplir la función de predicado respecto de la existencia de otra cosa. Así pues, la materia, como móvil en el espacio, es la sustancia en este espacio. Hasta aquí podríamos pensar que Kant está adoptando una posición monista. Pero inmediatamente agrega que las partes de la materia deben ser también consideradas sustancias en la medida en que ellas son sujetos y no meros predicados de otras materias, y esto es así porque son móviles por sí mismas y existen en el espacio más allá de la relación que tengan con otras partes vecinas.

Por otro lado, en el capítulo referido a los “Principios Metafísicos de la Mecánica”, se establece que la cantidad de la materia es la cantidad de la sustancia, y que esta, como sujeto último en el espacio, no puede tener otra

—

¹⁶ Coincido en este punto con la posición de Thöle 1998: 275.

magnitud (*Größe*) más que la que concierne a la cantidad (*Menge*) de partes homogéneas exteriores las unas a las otras (MAN 04: 540-541). Pero como la materia es infinitamente divisible, su cantidad no puede ser inmediatamente determinada por el número de sus partes, sino que debe ser mecánicamente evaluada, a través de la cantidad de movimiento (a igual velocidad) (MAN 04: 538-539). A continuación, se presenta la primera ley de la mecánica, en la cual se establece la conservación del *quantum*: “En todas las alteraciones [*Veränderungen*] de la naturaleza corpórea, se mantiene la cantidad [*Quantität*] de la materia en total; ella no aumenta ni disminuye” (MAN 04: 541). Este principio, nos dice Kant al comenzar la prueba, tiene su fundamento en la metafísica general, ya que, en todas las alteraciones de la naturaleza, ninguna sustancia puede comenzar a existir ni dejar de existir. Ahora bien, en toda materia, el elemento móvil es el sujeto último de todos los accidentes que inhieren en ella, y la cantidad de estos móviles, exteriores los unos respecto de los otros, es la cantidad de la materia. Así pues, la magnitud de la materia, en relación con la sustancia, no es otra cosa que la cantidad (*Menge*) de sustancias de la cual se compone. La magnitud de la materia no puede pues aumentar ni disminuir, ya que esto supondría el surgimiento de nuevas sustancias o la aniquilación de las que ya existen. La cantidad de la materia se mantiene, por tanto, siempre la misma en su conjunto, aunque, por cierto, esta o aquella materia pueda aumentar o disminuir por adición o separación de partes (MAN 04: 541-542).

I 23

Vemos así pues, que las consideraciones que Kant realiza en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* respecto de la conservación del *quantum*, echan luz sobre el modo en que la formulación (B) de la primera analogía tendría que ser interpretada. Por un lado, debe haber la posibilidad de que el principio haga referencia a una pluralidad de sustancias. Y, a partir de allí, en segundo lugar, debe haber la posibilidad de interpretar que la cantidad de esas múltiples sustancias no puede ser incrementada ni disminuida porque esto supondría que ellas pueden comenzar a existir o dejar de existir en términos absolutos. Tal vez, las consideraciones que Kant realiza en MAN serían consistentes con una interpretación monista de la primera analogía, siempre y cuando se dejara abierta la posibilidad de que esa sustancia única a) se extienda en el espacio, b) posea partes sustanciales exteriores unas a las otras, y c) la conservación de su cantidad radique en la imposibilidad de que las sustancias que la componen comiencen o dejen de existir en términos absolutos. Dicho con otras palabras, las consideraciones que Kant realiza en MAN serían consistentes con una interpretación monista de la primera analogía que dejara finalmente abierta la posibilidad de que haya una multiplicidad de sustancias; con lo cual, sería difícil comprender en qué sentido seguiría siendo monista.

5. La permanencia absoluta de los objetos de nuestra experiencia cotidiana

Al comienzo de este trabajo había mencionado que solo una interpretación de la Primera Analogía de la Experiencia que deje abierta la posibilidad de la existencia de una pluralidad de sustancias permite: a) volver inteligible la articulación de las tres Analogías en su conjunto, b) comprender de qué modo podemos encontrar en lo fenoménico algo que represente no solo la unidad y permanencia absoluta del tiempo, sino más bien la unidad y permanencia absoluta del espacio-tiempo y c) comprender por qué los objetos de nuestra experiencia cotidiana pueden tener un carácter sustancial.

Hasta aquí he intentado establecer los primeros dos puntos mencionados. En efecto, si queremos comprender las tres Analogías en su conjunto no podemos pasar por alto que el principio de la Tercera Analogía resulta ininteligible desde una interpretación monista que niega lo que el principio establece expresamente, *i.e.* la relación entre múltiples sustancias. Asimismo resultan difícilmente comprensibles las relaciones de simultaneidad de las que el principio da cuenta, ya que la coexistencia de estados de una única sustancia solo puede establecerse si ellos pueden diferenciarse por relaciones de exterioridad. La sustancia ha de ser *espacio*-temporal. Pero una vez que se admite que las partes exteriores unas a las otras deben ser también sustanciales, la posición monista se vuelve insostenible. La Tercera Analogía solo puede comprenderse en términos de una pluralidad de sustancias que guardan entre sí relaciones de exterioridad y que fluyen en el tiempo sin principio ni fin. Solo este modelo representa empíricamente la permanencia absoluta del espacio-tiempo que es, por cierto, en sí misma, imperceptible.

24 |

Resta, sin embargo, analizar hasta qué punto el modelo propuesto permite resolver la tercera cuestión planteada, *i.e.* por qué los objetos de nuestra experiencia cotidiana serían sustanciales si su permanencia es, al parecer, solo relativa. Si la sustancia permanece de un modo absoluto, ellos no serían propiamente sustanciales, sino que serían estados por los que pasa lo único que puede contar en rigor como sustancia, *i.e.* la materia.

De acuerdo con lo que hemos venido viendo, sin embargo, los objetos de nuestra experiencia cotidiana son partes de la materia, y esas partes son tan sustanciales como la materia misma y han de permanecer de un modo absoluto. En este caso, las consideraciones que Kant realiza en MAN no solo dan un indicio de cómo habría de interpretarse esta cuestión, sino que ellas deberían proporcionar un fundamento para comprenderla, ya que los objetos de nuestra experiencia cotidiana son objetos físicos, y nos estamos moviendo, por tanto, en un nivel de análisis que supone un grado

de concreción aun mayor que aquel que corresponde al de los principios metafísicos de los que Kant habla en MAN. Así pues, podemos preguntarnos por qué, si los objetos de nuestra experiencia cotidiana son partes de la materia, y las partes de la materia poseen una permanencia absoluta, tendemos a considerar que ellos poseen una permanencia meramente relativa. Creo que puede responderse a esta cuestión de la siguiente manera: los objetos particulares, además de las determinaciones que poseen en tanto objetos materiales, poseen otras determinaciones que permiten diferenciarlos entre sí. Estos aspectos particulares quedan indeterminados por los principios trascendentales del entendimiento, de los que Kant habla en la *KrV*, y por los principios metafísicos, de los que Kant habla en MAN, y son, por ende, contingentes respecto de estos principios. Ciertas porciones de la materia presentan propiedades, empíricamente conocidas, que son pensadas a través de ciertos conceptos empíricos, y otras porciones de la materia presentan otras propiedades, empíricamente conocidas, que nos llevan a pensarlas a través de conceptos empíricos diferentes. Cuando estas partes de la materia cambian de estado, las propiedades empíricamente conocidas cambian también, y esto nos lleva, a veces, a modificar los conceptos empíricos a través de los cuales el objeto era pensado antes de sufrir ese cambio. Creo que es precisamente esta variación de los conceptos empíricos a través de los cuales pensamos los estados por los que van pasando los objetos de nuestra experiencia cotidiana lo que genera la apariencia de su permanencia meramente relativa. Si arrojamos al fuego un trozo de papel y una piedra, al cabo de un minuto el papel habrá dejado de existir y se habrá transformado en cenizas. La piedra, en cambio, seguirá siendo una piedra, en la que se habrá operado seguramente algún cambio de temperatura. Es totalmente contingente de qué conceptos empíricos disponemos para pensar las transformaciones por las que pasan los objetos de nuestra experiencia cotidiana; y es la aplicación de estos conceptos lo que genera la apariencia de una mayor o menor permanencia. Tanto el trozo de papel como la piedra son partes de la materia que cambiaron de estado. Es totalmente contingente que, en el caso del papel, poseamos un concepto empírico con el cual pensemos ese nuevo estado como si se tratara de un tipo de objeto diferente, y que se genere entonces la apariencia de que el papel dejó de existir y comenzaron a existir las cenizas. *Como partes de la materia*, los objetos de nuestra experiencia cotidiana permanecen de un modo absoluto y son propiamente sustanciales. Las partes pueden unirse o separarse. Pero nunca hay creación de partes nuevas ni destrucción de las ya existentes. La tesis de la absoluta permanencia de la sustancia es pues perfectamente coherente con la experiencia de una pluralidad de objetos sustanciales particulares, exteriores los unos a los otros, fluyendo en el espacio-tiempo sin principio ni fin. Nunca nos es dado en la experiencia el

I 25

surgimiento *ex nihilo* de objeto alguno, ni tampoco es posible experimentar su completa aniquilación. La experiencia cotidiana confirma la tesis de la absoluta permanencia de los objetos particulares. Ellos poseen pues un carácter propiamente sustancial. Su permanencia relativa es solo aparente y resulta de la contingente y cambiante red de conceptos empíricos a través de los cuales pensamos sus cambios de estado. Una vez que estos conceptos son dejados de lado, y tomamos en cuenta solo los aspectos formales puros de los objetos de nuestra experiencia cotidiana (*i.e.* el espacio-tiempo en el que son dados y los conceptos puros a través de los cuales son pensados), se pone de manifiesto que ellos encarnan adecuadamente el modelo de una pluralidad de sustancias que fluyen en el espacio-tiempo, sin principio ni fin, conformando una experiencia cuya unidad no se quiebra en ningún punto.

6. Conclusión

Sobre la base de los argumentos que he presentado a lo largo de este trabajo, es posible concluir que la tesis de la absoluta permanencia de la sustancia no conduce necesariamente a una interpretación monista de la Primera Analogía de la Experiencia. La existencia de una única sustancia es ciertamente coherente con lo que se establece en las dos primeras analogías, en las que el énfasis está puesto en el problema de la representación empírica de la permanencia absoluta *del tiempo* y de su unidad en el orden de la sucesión. Pero una vez que se comienza a atender a las condiciones de posibilidad de las relaciones de simultaneidad, es imprescindible atender también al carácter espacial de la sustancia. No es casual que Kant comience a hablar, en la tercera analogía, de una pluralidad de sustancias en el espacio. Y esto pone de manifiesto que la interpretación monista debe ser abandonada, y que la existencia de una pluralidad de sustancias tiene que ser compatible con la tesis de la permanencia absoluta de las mismas. He intentado demostrar que esa compatibilidad existe, siempre y cuando se deje de lado la posibilidad de sustancias que entran y salen de la existencia sucediéndose entre sí o conformado un entramado más complejo en el que su permanencia relativa se vea compensada por la permanencia absoluta del entramado mismo. Una pluralidad de sustancias, cuyas existencias se sucedieran unas a otras, constituiría una serie segmentada que difícilmente podría proporcionar una representación empírica de la permanencia absoluta del tiempo, es decir, de su completa unidad. Por otra parte, un complejo entramado de sustancias que entran y salen de existencia, de modo tal que en el tiempo siguiente siempre sigue existiendo alguna o algunas de las sustancias que existían en el tiempo precedente, proporcionaría un modelo en el cual la segmentación

del anterior tendería a desdibujarse, pero al costo de invertir las relaciones de fundamentación que Kant está estableciendo en el texto. En efecto, lo absolutamente permanente sería el entramado mismo, y esta permanencia absoluta sería *el resultado* de las relaciones de sucesión y simultaneidad entre las sustancias que lo componen. El texto establece, en cambio, que estas relaciones *suponen* la permanencia absoluta de la sustancia.

Habiendo dejado de lado estas alternativas, todo parece indicar que el modelo más adecuado para comprender las Analogías de la Experiencia, en su conjunto, es el que supone una pluralidad de sustancias coexistentes, exteriores las unas a las otras, que fluyen en el tiempo sin principio ni fin. Este modelo es consistente con la tesis de la permanencia absoluta de la sustancia, y es consistente, a la vez, con aquellos pasajes de las Analogías que nos hablan expresamente de una pluralidad de sustancias. El modelo, por otra parte, se corresponde con lo que establecen los principios metafísicos que surgen de la aplicación de las analogías al concepto empírico de ‘materia’, y permite dar cuenta, finalmente, del carácter sustancial de los objetos particulares que conforman nuestra experiencia cotidiana.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H.** (1983), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven - London: Yale University Press).
- Arias-Albisu, M.** (2011), “La concepción objetiva de la sustancia en la *Crítica de la razón pura* de Kant”, *Estudios de Filosofía*, 44 (diciembre): 39-60.
- Bennett, J.** (1966), *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Caimi, M.** (2012), “The Logical Structure of Time according to the Chapter on the Schematism”, *Kant-Studien*, 103: 415-428.
- Düsing, K.** (2015), “Zeit und Substanz in Kants Kritik der reinen Vernunft”, en Jáuregui, C., Moledo, F., Pringe, H. Thisted, M. (eds.), *Crítica y metafísica: Homenaje a Mario Caimi* (Hildesheim - Zürich - New York: Olms, 140-163).
- Hahmann, A.** (2009), *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz* (Berlin - New York: Walter de Gruyter).
- Kant, I.** (*KrV*), *Crítica de la razón pura*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007) (citado indicando edición A = B y número de página).
- Kant, I.** (*AA*) *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften*

¹⁷ Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto “Kant in South America” (KANTIN-SA. Grant Agreement N° 777786) subsidiado por MSCA-RISE (2017).

von der Deutschen/Göttingen Akademie der Wissenschaften (Berlin:Walter de Gruyter, 1902 ss.).

- Melnick, A.** (2006), “Kant’s Proofs of Substance and Causation”, en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 203–237).
- Sanz, G.** (2005), “Wie viel Substanz braucht Kant”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61 (3–4): 707–730.
- Strawson, P.** [1966] (2006), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason* (London – New York: Routledge).
- Thöle, B.** (1998), “Die Analogien der Erfahrung”, en G. Mohr y M. Willaschek (eds.), *Kritik der reinen Vernunft* (Berlin: Akademie Verlag, 267–296).
- Van Cleve, J.** (1999), *Problems from Kant* (Oxford: Oxford University Press).
- Westphal, K.** (2004), *Kant’s Transcendental Proof of Realism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Recibido: 26-02-2020; aceptado: 17-06-2020

El “misterio incomprensible” de la vida: Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel

SANDRA VIVIANA PALERMO
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Río Cuarto*

1 29

DOI: 10.36446/rlf2021176

Resumen: El objetivo del presente trabajo es analizar y determinar el estatuto y el lugar de la vida para la concepción hegeliana de la razón, como así también la relación entre tales caracteres y el despliegue sistemático. La hipótesis que se pone en juego es que el desdoblamiento del concepto de vida en la Lógica –en la cual la vida aparece como inmediata existencia de la idea que ha de ser superada en el conocer y en la idea absoluta, reapareciendo al mismo tiempo en la idea absoluta como lo que la define en su más íntimo carácter y en su especificidad– anticipa y recoge el lugar de la vida dentro del cuadro sistemático. En el sistema hegeliano, de hecho, la vida se presenta como momento constitutivo y genético mas no definitorio del espíritu, pues ha de ser superado por aquel y, al mismo tiempo, como la verdadera y más propia especificidad del espíritu.

Palabras clave: unidad orgánica, proceso, actividad, contradicción.

***The “Incomprehensible Mystery” of Life:
Place and Statute of the Figure of Organic
for the Understanding of Reason and
Absolute in Hegel’s Philosophy***

Abstract: The aim of this work is to examine and determine the status and place of life for Hegel’s concept of reason, as well as the relationship between such determinations and the systematic structure. The doubling of the concept of life in Logic, in which life appears as the immediate existence of the idea that has to be overcome in the idea of cognition and in the absolute idea and, at the same time, reappears in the latter, defining its very nature and specificity, anticipates and collects the place of life within the systematic framework; here it appears as a constitutive and genetic but not defining moment of the spirit, since it has to be overcome by it and, at the same time, as the true and most proper peculiarity of the spirit.

Key-words: organic unity, process, activity, contradiction.

30 |

1.

Las imágenes orgánicas atraviesan la obra de Hegel desde sus primeros esbozos¹ —en los que la vida asume el carácter cósmico-metafísico de unificación de opuestos (*cf.* *GW* 2: 341–348; *EJ*: 399–405)— hasta los textos de la madurez —en los que lo verdaderamente viviente no solo es el espíritu en su punto más alto (*cf.* *Enc.* §379Z; *GW* 12: 236) sino también la verdad. En tanto que proceso de realización de sí en lo otro de sí, la verdad es vida y es lo viviente; de ahí que, en el *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu*,

—

¹ Los textos de Hegel se citan de los *Gesammelte Werke* (1968 y ss.), in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum-Düsseldorf (Hamburg: Meiner). Los mismos serán citados como *GW*, seguido por el número del volumen y el número de página. A tales referencias seguirá la referencia de la traducción al español, allí donde la hubiere. Las siglas correspondientes a las traducciones al español se consignan en la bibliografía al final del texto. En el caso de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, se hará referencia al número del apartado.

Hegel ilustra el “desarrollo progresivo” de la misma a través de la diversidad de los distintos sistemas filosóficos, recurriendo al desenvolvimiento de la planta, que despliega y realiza lo que ella es en germen. Así como cada instancia del proceso de crecimiento de la planta comporta el desplazamiento y la negación de la instancia precedente, pero al mismo tiempo la implica y todas ellas, en su conjunto, constituyen los órganos de una única individualidad viviente, también la verdad se desplegaría, según el filósofo, en una serie de momentos contrapuestos y diferentes que constituyen su misma realización (*cf.* *GW* 09: 10; *FdE*: 57). Justamente porque implica exposición, proceso, intercambio y asimilación de lo otro de sí, movimiento de realización y actividad conforme a fin, la verdad se muestra como “sustancia viviente”.

En los últimos años muchos estudiosos han insistido sobre la importancia del modelo orgánico para la estructuración del idealismo hegeliano y para su concepción del concepto y del Absoluto. Dina Edmundts y Rolf-Peter Horstmann, por ejemplo, sostienen que la tarea de la filosofía, para Hegel, es el autoconocimiento de la razón y que el filósofo de Stuttgart piensa tal proceso en conexión con el modelo orgánico de desarrollo: “la representación fundamental que guía su [la de Hegel] concepción es que se debe concebir la razón según el modelo del organismo viviente” (Edmundts y Horstmann 2002: 11). También Thomas S. Hoffmann, en su *Hegel: Una propedéutica*, insiste en la importancia de la vida para la comprensión de la “ontología dialéctica” hegeliana. La obra del filósofo se desplegaría entonces a partir de la noción de vida que él desarrolla en los escritos juveniles, en los que lo viviente no es “‘ser’ en el sentido de algo que está ahí positivamente, sino ser en el sentido de relación” (Hoffmann 2014: 106); una relación que no puede ser comprendida bajo la lógica intelectual de la subsunción y que justamente por eso impone un nuevo modo de pensar el vínculo entre universal y particular, a partir del cual lo universal es tal solo como individualizado: la vida es *en* el viviente y, al mismo tiempo, el viviente individual se constituye en cuanto es él mismo la vida que es (*cf.* *GW* 02: 345-346; *EJ*: 399-400).

También Frederick Beiser reconoce en el concepto de organismo una figura clave para comprender el idealismo hegeliano que ha de ser definido, según el autor, como un “monismo vitalista” (Beiser 2003: 141). Tanto en su *Hegel* como en otros trabajos dedicados a la filosofía de la naturaleza hegeliana, Beiser sostiene que la visión orgánica del mundo, es decir la consideración del mundo como un “inmenso y singular organismo viviente”, es el fundamento del idealismo objetivo, la adquisición teórica a partir de la cual el filósofo de Stuttgart se propondría superar el dualismo kantiano-fichteano de sujeto-objeto y naturaleza-espíritu, en la medida en que tales opuestos pueden ahora ser pensados como “grados diferentes de organización y de-

sarrollo de una única fuerza viviente” (Beiser 2005: 105). Beiser insiste en que si bien el concepto de “organismo” es “*prima facie* una mera metáfora”, adquiere sin embargo un significado “más preciso y técnico” en la obra de Hegel (Beiser 2005: 95)²; significado que se articularía sobre la base de las disquisiciones kantianas acerca del *Naturzweck* y de la noción de “universal sintético”, esta última introducida por el pensador de Königsberg en el §77 de la *Kritik der Urteilskraft* con el objeto de dar cuenta de una estructura en la cual el todo contiene el “fundamento de la posibilidad de la forma del mismo y del enlace de las partes perteneciente a tal todo”, es decir, con el objeto de expresar la exigencia de una unidad capaz de enlazar en sí y consigo partes que de otro modo resultarían extrínsecas y contingentes respecto de aquella (AA 05: 404-410; CJ: 268-275). De nuevo, como para Hoffmann, el concepto de organismo, leído a la luz del concepto kantiano de *Naturzweck*, habilita un nuevo modo de pensar la relación universal-particular.

Parece moverse en una dirección similar Karen Ng, que en su reciente texto *Hegel's Concept of Life*, afirma que en Hegel la imagen del organismo no ha de ser entendida simplemente como una metáfora –la razón “no es como la vida, sino que es actividad dinámica y viviente en constante desarrollo” (Ng 2020: 3)–, y que la vida opera como “centro orientador” de la filosofía de Hegel permitiéndole articular un concepto nuevo de idealismo (Ng 2020: 3). Por último, dentro de esta contextualización general acerca del lugar de la figura del organismo en Hegel, no se puede dejar de citar el trabajo de Annette Sell, *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Aun restringiendo su campo de análisis a la idea lógica de la vida, este texto ofrece algunos puntos de apoyo interesantes, en la medida en que presenta la “vida natural como modelo para el movimiento del concepto y con ello para la dialéctica” (Sell 2013: 19), insistiendo, sin embargo, en que esto no implica ninguna naturalización del concepto o del pensar en Hegel³. La noción de vida posee, según la autora, un rol sistemático decisivo, como así también una función metodológica importante: “la vida, en sus diferentes formas, también en sus formas naturales, representa un pensamiento constitutivo para la lógica dialéctica” (Sell 2013: 196). Tampoco para Sell se trata entonces de un concepto simplemente metafórico, es decir, una imagen utilizada en lugar de otra cosa, pues en ese caso no tendría espacio en la lógica hegeliana; una lógica que pretende caracterizarse justamente mediante el

² Sobre el organismo animal como “modelo analógico” para la estructuración del sistema hegeliano, *cf.* Bodei 2014: 338-339.

³ Habla en cambio de “naturalización” del concepto en Hegel Songsuk Susan Hahn, para la cual la estructura orgánica es la base sobre la cual Hegel piensa el concepto (Hahn 2007: 11).

“concepto viviente” y no como exposición de formas conceptuales vacías, rígidas y muertas⁴.

Aun reconociendo la necesidad para una lógica como la hegeliana de contener una exposición del concepto de vida y, justamente en virtud de la convicción de que Hegel orienta su concepción de las determinaciones del pensar a partir del modelo de la vida natural como “*eigentliches Leben*”, Sell sostiene que tal orientación “se refiere al movimiento dialéctico del concepto que es en última instancia un concepto de la subjetividad” (Sell 2013: 18). También Beiser termina por aseverar la insuficiencia del concepto de organismo para dar cuenta de la filosofía hegeliana: “Para Hegel, el espíritu no es solo vida sino algo más: autoconciencia de la vida” (Beiser 2005: 110). En este sentido, para el autor, organismo es concepto fundamental pero no suficiente para dar cuenta de la especificidad de la filosofía hegeliana que no puede ser identificada con la filosofía de Schelling, teniendo su punto de confluencia no en la naturaleza sino en la filosofía, donde “espíritu” adquiere un significado fundamentalmente cultural e histórico.

Dentro de este complejo entramado interpretativo, el objetivo del presente trabajo es analizar y determinar el estatuto y el lugar de la vida para la concepción hegeliana de la razón, como así también la relación entre tales caracteres y el despliegue sistemático. La tesis que intentamos sostener es que la concepción hegeliana de la vida a partir de la estructura del *Zweck* como concepto especulativo que impone una nueva relación entre causa y efecto, universal y particular, todo y partes, permite un desdoblamiento de tal concepto; tal desdoblamiento, a nuestro modo de ver, halla expresión en la Lógica, en la cual la vida aparece como primera y más inmediata existencia de la idea que ha de ser superada en el conocer y en la idea absoluta y, al mismo tiempo, reaparece en el capítulo sobre la idea absoluta, definiéndola en su más íntimo carácter y en su especificidad. En segundo lugar, el desdoblamiento del concepto de vida en la lógica anticipa y recoge el lugar de la vida dentro del cuadro sistemático, donde la misma se presenta como momento constitutivo y genético mas no definitorio del espíritu, pues ha de ser superado por aquel y, al mismo tiempo, como la verdadera y más propia especificidad del espíritu.

A partir de los objetivos trazados, el texto se articula en cuatro partes: en primer lugar, se intenta poner brevemente en evidencia la existencia de

I 33

⁴ A este cuadro general debe sumarse el texto de Stefania Achella (2020) al cual tuvimos acceso solo al final de la redacción del presente texto. Tampoco faltan voces que nieguen la vocación “organicista” de la filosofía hegeliana (*cf.* Pippin 1989: 4, 61-62 y 66; y Kreines 2013: 111-154).

un doble movimiento razón-vida en la filosofía kantiana del cual la filosofía de Hegel se presentaría como una radicalización (§2); en segundo lugar, el trabajo analiza el lugar y estatuto de la vida en la *Ciencia de la lógica*, mostrando el desdoblamiento de la vida en tal esfera (§3); en tercer lugar, se intenta dar cuenta de las implicancias, en el nivel sistemático, de la doble ubicación de la vida en la esfera lógica, poniendo atención en el significado de tal desdoblamiento para la relación espíritu-naturaleza (§4); finalmente, el trabajo retoma la cuestión del doble movimiento razón-vida interrogándose acerca del significado de las adquisiciones precedentes para el concepto hegeliano de razón (§5). La doble ubicación de la vida parecería indicar una doble estructura de la razón en Hegel, en virtud de la cual la misma ha de ser pensada en los términos de lo orgánico y, al mismo tiempo, no puede agotarse en aquel modelo. En este sentido la razón no se presenta solo como *Zweck* o *Selbstzweck* sino que se comporta como actividad que *pone* y establece fines. Esta doble caracterización resulta fundamental para comprender la especificidad del concepto hegeliano de *Denken*, como fuerza que anima y estructura el mundo, mas que se realiza como tal solo en la subjetividad pensante.

2.

34 |

En los parágrafos 64 y 65 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant se pregunta acerca de las condiciones necesarias y suficientes para que un objeto sea considerado fin de la naturaleza. Tales condiciones, según el filósofo de Königsberg, responden a una reciprocidad de causa-efecto o parte-todo a la que el entendimiento no tiene acceso cognoscitivo, pues no la puede comprender sin contradicción. Para que algo pueda ser subsumido bajo el concepto de *Naturzweck*, escribe Kant, es necesario, en primer lugar, que “las partes (por su existencia y por la forma) solo sean posibles por su referencia al todo” (*AA* 05: 373; *CJ*: 233); en segundo lugar, que “las partes se unan para la unidad de un todo de suerte que entre sí sean alternativamente causa y efecto de su forma”. Esto significa que se necesita —aclara Kant— que todas las partes, tanto respecto de su forma como de su enlace o conexión, se produzcan entre sí, “formando así por causalidad propia un todo cuyo concepto pueda juzgarse, a su vez, inversamente, causa de ese cuerpo según un principio” (*AA* 05: 373; *CJ*: 233). Dicho de otro modo, el concepto de fin, más específicamente, de fin natural, requiere una reciprocidad causal todo-parte que en su más estricta inmanencia excluye que la cosa pueda ser entendida como “producto de una causa racional distinta de la materia (de las partes) del producto mismo; causa cuya causalidad (en la producción y enlace de las partes) se determina por su idea de un todo así posible” (*AA* 05:

373; CJ: 233). En este último caso estaríamos ante un producto del arte y no ante un producto natural que se pueda definir también fin de la naturaleza.

Según la *Analítica de la facultad teleológica de juzgar*, entonces, aquel objeto que haya de ser subsumido bajo el concepto de fin natural deberá presentarse no solo como organizado, sino además como autoorganizado (AA 05: 374; CJ: 234). A lo largo de la *Analítica* y de la *Dialéctica de la facultad teleológica de juzgar* Kant insiste acerca de la estructura lógica propia del concepto de *Naturzweck*, presentando la misma mediante la figura de la causa y efecto de sí (cfr. AA 05: 370; CJ: 230), mas también como relacionalidad recíproca de todo y partes (cfr. AA 05: 373; CJ: 233) y vinculando estas formas no intelectivas de relación al enlace de un universal que unifica consigo lo particular también en aquello que este último presenta como contingente y por lo tanto imposible de determinar *a priori* desde lo universal (cfr. AA 05: 404; CJ: 268-269). Sin pretender reducir la estrategia kantiana a una única línea argumentativa, se puede resumir la posición del filósofo de Königsberg afirmando que, para él, el concepto de *fin natural* resulta ajeno al entendimiento y sus leyes constitutivas, pues para acceder a él necesitamos recurrir a un “principio de la razón” (*Vernunftprinzip*) puesto a disposición de la facultad de juzgar, que sirve como principio regulativo y no constitutivo o determinante para poder reflexionar sobre ciertos objetos dados en la experiencia.

En este sentido, el concepto de *Zweck* es un concepto propio de la razón (cfr. AA 05: 372; CJ: 232) que sin embargo nosotros estamos autorizados a aplicar a ciertos objetos dados en la experiencia –más específicamente, a los seres organizados de la naturaleza– de forma solamente regulativa o reflexionante; es decir, mediante este predicado nosotros simplemente decimos que la *peculiaridad* de nuestras facultades cognoscitivas nos impone *juzgarlos* como articulados según fines, sin pretender sostener que los mismos *son* efectivamente (= objetivamente) fines de la naturaleza (cfr. AA 05: 397-398; CJ: 262-263). En otras palabras, recurrimos a un concepto habilitado por nuestra razón que la facultad de juzgar moviliza para darse una regla a sí misma en la investigación de ciertas leyes y formas empíricas de la naturaleza, y que por lo tanto no pretende ninguna validez objetiva.

Ahora bien, valdría la pena notar que este movimiento conceptual resulta inverso al de la *Crítica de la razón pura*, pues mientras que en la primera *Crítica* Kant se servía de la imagen del organismo para dar cuenta de la estructura de la razón (cfr. *KrV* A 834, 845; B XXIII, 862, 863; *CRP* 26, 846, 847)⁵, en la *Crítica de la facultad de juzgar* el filósofo recurre a la razón, por

I 35

—

⁵ Véase también AA 03: 264; *Prol.* 35.

lo menos a un concepto constitutivo de la misma –el de fin– para poder explicar a los seres organizados de la naturaleza. Este doble movimiento kantiano –de la razón al organismo y del organismo a la razón– resulta fundamental para encuadrar el enfoque que anima la concepción hegeliana. En primer lugar, Hegel no solo se servirá del concepto de organismo como relacionalidad recíproca de parte y todo, sino que además instaurará, sobre el concepto kantiano de “universal sintético” como *totum* –en el que el todo no es resultado de la suma de partes que tienen una consistencia por fuera del todo, sino fundamento de la forma y del enlace de las partes– su concepto de “universal concreto” (cfr. Beiser 2005: 96; Palermo 2017: 245-265). En segundo lugar, la reflexión kantiana acerca de la estructura del *Zweck* como concepto constitutivo de la razón y su íntima relación con el organismo viviente se presentará, para Hegel, como el perno sobre el cual hacer girar una nueva concepción de la razón y del pensar que permita, con Kant, ir más allá de Kant (cfr. Chiereghin 1990: 127-229) consintiéndole así superar las rígidas columnas de Hércules del criticismo.

Lo que intentamos decir es que también en Hegel encontramos un movimiento relacional de doble dirección entre razón y vida (u organismo)⁶; la diferencia entre ambos autores reside en que mientras que en Kant tal movimiento parece presentarse como “interrumpido”, pues allí donde se utiliza al organismo para dar cuenta de la estructura de la razón se introduce un “como” que hace de tal figura una imagen que vale analógicamente y allí donde se apela a la razón para dar cuenta de los organismos vivientes se le otorga al juicio que de allí resulta validez solo reflexionante, en Hegel, tal doble direccionalidad adquiere una decidida radicalidad ya a partir de los escritos jenenses. De hecho, en *Fe y saber* (1802), el filósofo articula la idea kantiana de que la noción de *Naturzweck* constituye un principio de la razón que encuentra en los seres organizados de la naturaleza sus ejemplos en la experiencia con la idea de que el organismo no es otra cosa más que “razón real” (*reelle Vernunft*) (cfr. *GW* 04: 342; *FyS*: 83). Por otro lado, tal solidaridad plasma una estructura sistemática en la que espíritu y naturaleza no se contraponen, sino que el primero eleva a verdad la segunda, conteniéndola como momento constitutivo de su generarse. Será por otra parte este constituirse del espíritu en un comercio constante con la vida uno de los motivos que permita considerarlo como viviente.

Desde este punto de vista, la radicalización hegeliana de esa doble direccionalidad razón-organismo que encontramos en Kant resulta decisiva

⁶ Estos términos resultan en general superpuestos en Hegel, mientras no parecería ser así en Kant; cfr. *AA* 05: 374; *CJ*: 235.

para la configuración del idealismo objetivo hegeliano⁷. En este sentido es suficiente con recordar que la concepción de la naturaleza como tal que tiene su ápice y su lugar de confluencia en la vida, como así también la consideración de la vida natural como realización sensible de la razón, resulta *pendant* imprescindible de la idea de la razón como “sustancia universal” que anima lo natural y lo espiritual y que exige un abandono de toda forma de dualismo. Así, escribe Frederick Beiser, en el enfoque hegeliano, la concepción organicista del universo resulta indispensable para poder superar el dualismo persistente entre sujeto y objeto propio del idealismo kantiano-fichteano cuya separación entre trascendental y empírico retomaría la oposición cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. En este sentido, el concepto de organismo y la estructura finalista que el mismo supone sería decisivo para pensar el pasaje de la necesidad a la libertad y por lo tanto para pensar la posibilidad del realizarse de la razón, y de la exigencia de libertad que la constituye, en el mundo (Beiser 2005: 104).⁸ Es importante subrayar, en este contexto, que la asunción del modelo orgánico como paradigma comporta la concepción no solo de la naturaleza sino también de la razón en términos organicistas. Lo que intentamos decir es que la superación del dualismo kantiano se le presenta a Hegel como posible solo a partir, por un lado, del abandono de la concepción de la razón como facultad de un sujeto determinado constituido como ente racional finito y sin ninguna garantía de isomorfismo respecto del mundo, y, por el otro, de la contemporánea consideración de la razón como estructura inherente tanto a la subjetividad como a la objetividad. Estructura que ha de ser pensada como “sustancia universal” tanto de las cosas como de lo espiritual, como “*Nous* que gobierna el mundo” y que lo habita en el sentido organicista de proceso de realización de sí en el mundo y con él (*cf.* *Enc.* § 24).

I 37

Lo que hace posible este enfoque es la lectura de *Natur* y *Vernunft* a la luz del concepto de *Zweck*. La vida con su estructura finalística deviene entonces concepto clave para la comprensión de la razón y del mundo. Desde este punto de vista, la íntima solidaridad reconocida por Kant entre razón y vida o razón y organismo lleva a Hegel a considerar la vida como concepto metodológicamente decisivo para comprender la razón, ya no como simple facultad, sino como principio y esencia de lo real (*cf.* *GW* 11: 21; *CdL*, 47). De ahí la presencia y el rol clave de la vida en las tres partes del sistema

⁷ Sobre el concepto hegeliano de idealismo objetivo, *cf.* Halbig 2007: 33-60 y Halbig: 2002; Illetterati 2007: 1-20 e Illetterati 2016: 105-132; Soresi 2012; Ferrarin 2016.

⁸ También Thomas Khurana habla del concepto de vida como “concepto crucial de transición” que apunta a garantizar el pasaje de la necesidad a la libertad (Khurana 2013: 19).

maduro. De ahí la necesidad, por otro lado, de la vida como momento de la lógica aun cuando, como el mismo Hegel reconoce, pareciera tratarse de un objeto “tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica” (*GW* 12: 178; *CdL*: 671). La pregunta que nos planteamos entonces es cuál es el significado y cuál el lugar de la vida en la Lógica, como así también qué implica tal ubicación de cara a la configuración del sistema y más específicamente, de cara a la relación entre naturaleza y espíritu.

3.

La cuestión de la aparición de la vida en el recorrido lógico puede responderse, en primera instancia, a partir de la consideración de la especificidad de la lógica hegeliana como “lógica especulativa”, es decir, como tal que no se ocupa de determinaciones de pensamiento entendidas como formas indiferentes al contenido, estructuras rígidas y vacías, ajenas a la materia que solo la realidad puede proveer, la cual siendo pensada como originariamente independiente y heteromorfa respecto del pensar –situada “en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido” (*CdL*: 35)–, resulta en última instancia inaccesible al mismo. En la medida en que “contiene el pensamiento, en cuanto este es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto esta es también el pensamiento puro” (*GW* 11: 20; *CdL*, 46), la lógica especulativa no puede abstraer de las formas reales, sino que es más bien la “red adamantina en la que transferimos todo material y solo así comenzamos a volverlo inteligible” (*Enz.* §246Z, *GW* 20, trad. nuestra).

38 |

Así las cosas, la vida no podía no hallar su lugar en el desarrollo de las determinaciones puras del pensar. Mas la vida, en la lógica, no solo responde al presentarse de esta última como reconstrucción y organización de lo concreto en el ámbito del pensar (*cf.* Illetterati 1995: 220–221); en la vida la idea tematiza su más íntima constitución. En la vida, la idea se aferra a sí misma en su inmediatez, se pone a sí misma en su estructura más inmediata, que no consiste en otra cosa más que en movimiento, devenir, actividad; más precisamente, automovimiento. Ahora bien, en tanto que movimiento que tiene su origen en sí mismo, la vida, escribe Hegel, es una “absoluta contradicción para la reflexión”, es para ella “misterio incomprensible (*unbegreifliches Geheimnis*), porque la reflexión no comprende el concepto, y no lo concibe como sustancia de la vida” (*GW* 12: 181; *CdL*: 673). En cuanto contradicción, la vida es inaferrable para el entendimiento mas es, al mismo tiempo, aquello donde “comienza lo que es verdadero” (*Enz.* §337Z, *GW* 20, trad. nuestra). Es por ello que la vida se presenta como el primer pasaje

del último momento de la lógica que es “la idea”. Esta última, como fundamento y sostén de todo el proceso precedente, accede a sí misma solo al final de tal proceso explicitando ahora su carácter más inmediato que es el de ser actividad y de actividad procesual; allí la idea accede finalmente a saberse como constituyéndose en tal actividad y con ella.

Tematizar su carácter de movimiento, devenir y actividad implica para Hegel, también, explicitar la contradictoriedad que habita y constituye la idea en tanto que vida o viviente. De hecho, a lo largo de toda la producción hegeliana, el concepto de vida aparece estrechamente vinculado al de contradicción y oposición. Decir que con la vida comienza la verdad significa decir que allí donde hay vida, hay también contradicción. La vida contiene la contradicción y se define como viviente aquella fuerza capaz de sostenerse en la contradicción. Tal superposición de vida y contradicción resulta no solo de la reapropiación hegeliana de la relación entre razón y antinomia en la primera *Crítica* —en virtud de la cual la razón ha de presentarse como la fuerza capaz de atravesar el *Abgrund* de la contradicción, no como facultad que sucumbe ante ella (*cf.*, *GW* 04: 336; *FyS*: 78; y *Enc.* §§ 48 y 48Z)— sino también de una lectura de la tercera *Crítica*, en la que Kant se pregunta acerca de la contradictoriedad posible del concepto de fin natural, que él define como causa y efecto de sí (*AA* 05: 370; *CJ*: 230). Insistiendo en el “doble sentido” en el que ha de ser tomada esta reciprocidad causal implícita en el concepto de *Naturzweck*, Kant intenta evitar la contradicción, pues aquí el efecto es al mismo tiempo causa de sí como efecto en una línea causal que Kant llama ideal y no real (*cf.* *AA* 05: 371; *CJ*: 230). Hegel, en cambio, asume radicalmente el parentesco entre fin natural y *causa sui*, presentando esta última como contradicción y, justamente por ello, como concepto estrictamente racional. No como el lugar donde la razón se disuelve, sino como el lugar donde la razón comienza a comprenderse a sí misma.

Ya desde los escritos de Frankfurt, la contradicción se presenta como la peculiaridad de lo viviente. Así también en la *Ciencia de la lógica*, Hegel vuelve a identificar positividad con quietud y por lo tanto con lo muerto y negatividad con actividad y por ende con lo vivo: “En efecto, frente a ella [la contradicción], la identidad es solo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener la contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso (*Trieb*) y actividad (*Tätigkeit*)” (*GW* 11: 286; *CdL*: 386). Criticando a todos aquellos que pretenden hacer de la contradicción algo que pertenece a la reflexión subjetiva y que es en el fondo impensable, Hegel afirma que “es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción” (*GW* 11: 286; *CdL*: 386); solo allí donde hay nega-

tividad, hay un sobresalir de sí, un modificarse, hay pues vida: “Por lo tanto algo es viviente, solo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción” (*GW* 11: 287; *CdL*: 387). Y en una de las *Vorlesungen der Logik* se lee: “la quietud es la muerte: en la muerte ya no hay más contradicción. Toda necesidad, toda actividad comienza con un dolor o con una necesidad” (cit. en Sell 2013: 128; trad. nuestra). La contradicción es diferencia, oposición, falta, carencia y al mismo tiempo exigencia de superarla, de cerrar el agujero. De ahí que ella sea, para Hegel, la raíz del automovimiento, dando lugar, de esa suerte, a una ontología no del ser compacto y quieto sino de la actividad.⁹

La idea kantiana de la reciprocidad causal propia del *Naturzweck* abre a Hegel la posibilidad de una comprensión verdaderamente especulativa de la vida; sin embargo, como se sabe, la teleología kantiana resulta insuficiente, pues, en la medida en que Kant hace de tal saber un juicio solamente subjetivo o externo, nada garantiza acerca del ser efectivo de los seres organizados de la naturaleza. De ahí que para Hegel fuese necesario proceder más allá de Kant. Y para ello el filósofo de Stuttgart se sirve de la obra aristotélica. El estagirita no solo inaugura la posibilidad de entender la “naturaleza como vida, es decir, como algo que tiene un fin suyo y una unidad consigo misma”, sino que además, ofreciendo un punto de apoyo teórico para pensar la actividad como “*energeia*” —como actuación de sí que es al mismo tiempo fin en sí mismo—, abre el camino para esa conjugación de razón y naturaleza —de pensar y real— que define el idealismo objetivo hegeliano. La estructura de la razón como *Tätigkeit*, que es *Wirken* —en el sentido de “efectividad activa (*tätige Wirksamkeit*), el escindir a sí mismo, este ser para sí, superar la unidad y poner la escisión” (*W* 19: 155; *Lec.*: 258; trad. ligeramente modif.)—, es la de una actividad que tiene su fin en sí, o, mejor aún, que es fin en sí y realización de aquel. Y como “fin en sí” tal *energeia* es, para Hegel, vida, pues “el profundo y verdadero concepto de lo vivo” es pensado como “un algo idéntico a sí mismo, que se repele a sí mismo y que, en su manifestación, permanece idéntico a su concepto”; es decir, concluye Hegel, como “la idea que se produce a sí misma” (*W*: 176; *Lec.*: 275).

La finalidad interna aristotélica, articulada con la noción kantiana de *Naturzweck* como *causa sui*, deviene entonces, en las manos de Hegel, actividad que se autodetermina, que se realiza en el sentido de in-formar de

⁹ “Todo viviente activo tiene en realidad la contradicción en sí, siendo sin embargo al mismo tiempo la resolución (*Auflösung*) de la contradicción. Yo soy lo afirmativo, y al mismo tiempo lo negativo, y tengo el sentir de ambos. Este sentir es la fuente de toda actividad, la satisfacción es la resolución de la contradicción” (*GW* 23/1: 231, cit. en Sell, 2013: 127).

sí, autoconservándose y generando unidad consigo en todas sus relaciones; actividad de escindirse, diferenciarse y conservarse, de mantener su propia unicidad en ese movimiento y de producirse a sí mismo en él (*cf.* *W* 19: 176; *Lecc.*: 275). Al mismo tiempo, en virtud de la torsión operada por Hegel sobre el concepto kantiano de fin, tal concepto deja de ser un concepto constitutivo de la razón, en el sentido de que la razón como facultad posee tal representación o contenido, para transformarse en el concepto que define el ser mismo de la razón como *tätige Wirksamkeit*, como actividad que se realiza y que es solamente en este efectivo y concreto realizarse.

Si todo lo dicho anteriormente es cierto, la vida como idea en su existencia inmediata expresa la primera instancia en la cual la idea se aferra a sí misma como actividad, como movimiento de producción de sí que es al mismo tiempo movimiento de conservación de sí, en el *medium* de su escindirse, como contradicción y superación de la contradicción. Al mismo tiempo, en virtud de la articulación hegeliana de finalidad interna aristotélica y conceptos kantianos de *Zweck* y *Naturzweck*, la vida se presenta como concepto clave y decisivo de una concepción para la cual la razón no es otra respecto de la naturaleza sino que se encuentra en ella, pues comparte con ella una “parentesco estructural” (Sell 2013: 133). Ese doble movimiento que veíamos producirse en Kant, en virtud del cual se explicaba la razón a partir de la imagen del organismo y se explicaba el organismo recurriendo a un concepto constitutivo de la razón, es radicalizado en la perspectiva hegeliana: aquí la razón capta su propia estructura como fin en sí y, captándose de ese modo, se halla a sí misma en los vivientes naturales, que también son pensados sobre la base de aquella estructura. De aquí la modificación del estatuto de la lógica —que ahora es también metafísica— y la necesidad de la aparición en ella de la vida, identificada con la estructura lógica del *Zweck*. Al mismo tiempo, justamente porque la instancia en la que la relación finalística se muestra más inmediata y explícitamente es la naturaleza y sus formas vivientes, en la Lógica, como han puesto en evidencia varios intérpretes, el examen de la idea de la vida parece estar orientado a partir de los caracteres de la vida natural (*cf.* entre otros Düsing 1986: 280; Illetterati 1995: 232; Sell 2013: 118).

I 41

4.

Uno de los objetivos del presente trabajo es, como se dijo, leer, a partir del lugar de la vida en la lógica, el lugar y significado de la vida en el sistema. Sin necesidad de entrar en las discusiones acerca del estatuto de la lógica dentro del sistema, se podría decir que en Hegel la lógica se configura como exposición de un contenido en su hacerse forma

de sí (cfr. *Enc.* 237). Ese contenido, al cual Hegel se refiere, sustantivándolo en el concepto de “lo lógico” (*das Logische*), es “impulso”, “instinto” (*Trieb*) (cfr. *GW* 12: 238; *CdL*: 727) o fuerza que se afirma o realiza autocomprendiéndose como tal y tal proceso de autocomprenderse es la lógica. En este sentido, para Hegel, *das Logische* es vida cuyo movimiento no consiste más que en el proceso de saberse. Esto no ha de ser entendido en el sentido de una supuesta autosuficiencia de la lógica, ni de su actor principal, la idea, como si naturaleza y espíritu no fueran sino una suerte de fenómeno, de aparición externa de un drama que se lleva a cabo en otro escenario. Como dice Remo Bodei, analizando los famosos tres silogismos con los que se cierra la *Enciclopedia*, el orden de sucesión de los párrafos de la misma es solamente un orden didáctico y subalterno respecto al entero de la “razón que se piensa a sí misma”; lo cual no solo comporta que la progresión canónica del sistema enciclopédico –lógica, naturaleza, espíritu– no es vinculante, sino también que no hay *realiter* ningún pasaje entre la lógica y la naturaleza sino para la representación expositiva didáctica de la *Enciclopedia*, que no coincide con el sistema en cuanto tal (Bodei 2014: 352–361). Sobre todo, la lógica como razón que se piensa a sí misma, como pensar que se sabe, asume su valor solo como resultado de la experiencia de las ciencias (cfr. *GW* 11: 28; *CdL* 53)¹⁰ pues solo allí adquiere el significado de “universalidad *verificada* (*bewährt*) en el contenido concreto como realidad efectiva suya” (*Enc.* §574). Solo en ese retorno al propio inicio, en el que “lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual”, se alcanza la ciencia acabada y completa.

42 |

Por fuera de su conexión con las otras esferas en las que la idea se realiza, la lógica es entonces mirada unilateral y, en cierto sentido, incompleta. Incompleta, porque es expresión solo de una de las instancias o modos de realización de la idea; al mismo tiempo no se debe olvidar que, para Hegel, cada instancia o momento de la filosofía como ciencia es el todo del saber desde una perspectiva particular, “es la idea entera” (cfr. *Enc.* § 247Z). Cada momento de la idea es, a su vez, la idea completa. En este sentido, la lógica, en tanto que “forma pura del concepto que intuye su *propio contenido* como sí misma” (*Enc.* § 237), condensa y organiza tal contenido en el elemento del pensar puro, en la rarefacta transparencia de las formas inteligibles anilladas en un desarrollo necesario e inmanente, de suerte que aquí aparecen, en relación de continuidad, las categorías o esencias conceptuales que se despliegan en el mundo pero depuradas de tal realización.

¹⁰ Hay que reconocer que muchas veces es el mismo Hegel el que alimenta la idea de una cierta autosuficiencia o por lo menos superioridad de la lógica sobre las otras formas de exposición de sí de la Idea (cfr. en este sentido *GW* 12: 237; *CdL*: 726).

Si lo dicho es plausible, esto significa que la lógica es “reconstrucción” del movimiento total de la idea desde la perspectiva de las determinaciones puras del pensar. Hay, entonces, por un lado, una especificidad de la lógica; por el otro, las categorías lógicas, aun siendo primariamente expresión de una determinada estructura relacional desde la perspectiva del pensar puro, resumirían también los caracteres y conexiones de tal estructura en el ámbito natural y espiritual, es decir, mostrarían, en el tejido de las determinaciones puras del pensar, una estructura que habrá de encarnarse en objetos y formas del mundo. En virtud de la especificidad señalada, Hegel insiste sobre las diferencias entre perspectiva lógica y la perspectiva científica de la vida, tanto de la vida en conexión con el espíritu como de esta en cuanto vida biológica o natural (*cf.* *GW* 12: 180; *CdL*: 672). En virtud, en cambio, de la condensación lógica de formas naturales y espirituales, podemos decir que el lugar que cada categoría ocupe en la necesaria evolución lógica “corresponde” al lugar de tal estructura relacional en el todo sistemático de la razón que se sabe a sí misma. Es decir, el lugar de la idea lógica de la vida puede ser leído como perspectiva desde la cual comprender el lugar de la vida dentro del todo sistemático y por ende como ángulo a partir del cual comprender la relación entre vida y pensar. Para ello es entonces necesario determinar también qué está en juego en el pasaje de la idea como vida a la idea absoluta.

I 43

Como se vio, la vida es idea en su existencia inmediata, que a través de los tres momentos de la *individualidad viviente*, del *proceso vital* y del *género*, accede a constituirse como idea que se refiere a sí misma como idea, es decir, se desarrolla en la “*idea del conocer*”. Que este pasaje resuma, en el ámbito lógico, el movimiento sistemático de la naturaleza al espíritu, lo da a entender el mismo Hegel abriendo el capítulo sobre “la idea del conocer” con distintos párrafos dedicados a las diferentes ciencias del espíritu, como antropología, fenomenología y psicología, las tres ciencias del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia* (*GW* 12: 196-199; *CdL*: 687-689). No solo; Hegel escribe aquí explícitamente, no sin cierta incomodidad, que “en la conexión de esta exposición lógica, la *idea* de la *vida* es aquella de la cual ha surgido la idea del espíritu, o, lo que es lo mismo, aquella de la que ha sido probado que la idea del espíritu constituye la verdad” (*GW* 12: 196; *CdL*: 687).¹¹ Allí donde la

¹¹ Se intensifica en estas páginas la tensión entre esfera lógica y esfera de las así llamadas ciencias reales: por un lado, los dos niveles aparecen constantemente superpuestos, por el otro, Hegel insiste acerca de la diferencia entre ellos, acentuando una separación que corre el riesgo de llevar hacia una concepción de la lógica como autosuficiente: “Dado que representa tal resultado, esta idea [la idea del espíritu que surge de la idea de la vida] tiene en sí y por

idea elimina la individualidad abstracta y es idéntica consigo misma, es decir es, como género, igual a sí misma, la idea es el espíritu. La idea del conocer es entonces la idea como espíritu, aun cuando Hegel insista en que aquí el espíritu es considerado solo en la forma que compete a esta idea como forma lógica, no en sus concreciones empíricas (*GW* 12: 196; *CdL*: 687).

Ahora bien, lo que impone el pasaje de la vida al conocer es la irrealizabilidad, en el contexto de la vida, de una adecuada articulación de universalidad y particularidad, de suerte que la vida queda atrapada en el círculo de un eterno retorno de lo idéntico, sin historia ni progreso¹²: “[...] El viviente inmediato se media en el proceso del género consigo mismo y se eleva así por encima de su inmediatez, pero solamente para volver a recaer en ella. Así las cosas, la vida se despliega en principio solamente en el mal infinito de un progreso al infinito” (*Enc.* §221Z trad. nuestra, curs. nuestro). A través de la reproducción, el viviente singular intenta acceder a la universalidad del género, pero no hace sino reproducirse en un nuevo viviente singular, destinado a repetir el ciclo desde el inicio. Y la única instancia en la que el individuo supera su existencia inmediata e indiferente es entonces su perecer en la unidad negativa del género: “El viviente muere porque es la contradicción de ser *en sí* lo universal, el género, existiendo sin embargo inmediatamente solo como singular. En la muerte el género demuestra ser la potencia sobre el individuo inmediato [...] Pero el animal no accede a ser para sí en su género, sino que sucumbe a la potencia del género” (*Enc.* §221Z trad. nuestra; *cf.* también *GW* 12: 191; *CdL*: 682). Al mismo tiempo, este perecer de las particularidades separadas propias de la vida individual en el género es la superación de la individualidad y el fusionarse del género consigo mismo y con ello el hacerse por sí misma de la universalidad de la idea con lo cual esta deviene idea del conocer (*cf.* *GW* 12: 191; *CdL*: 681; *Enc.* §§ 221Z y 22).

La idea del conocer, escribe Hegel, es el *juicio* de la idea, la escisión de esa inmediatez que es la vida. Como tal, la idea del conocer se desdobra en idea teórica e idea práctica para recogerse nuevamente en la idea que se piensa a sí misma, es decir la idea absoluta, como “unidad de la idea de la vida y de la idea del conocer” (*Enz.* § 236Z, *GW* 20, trad. nuestra). La idea

sí misma su verdad, con la que puede después *compararse* también el aspecto empírico, o sea el *fenómeno del espíritu* (*Erscheinung des Geistes*), para ver cómo coincide con ella. Sin embargo, el elemento mismo puede comprenderse solo por medio de la idea y sobre la base de esta” (*GW* 12: 196; *CdL*: 687).

¹² “[...] y entre el mundo natural y el espiritual subsiste además la diferencia que, mientras el mundo natural solo retorna continuamente a sí mismo, en el mundo espiritual se da un progreso” (*Enz.* § 234Z, *GW* 20, trad. nuestra).

absoluta es “*forma pura*” en el sentido de que intuye su propio contenido como ella misma o que es contenido para sí. Y de esa suerte, escribe Hegel, la idea absoluta es fin (*Zweck*), pero como tal que recoge en sí la totalidad del proceso, de todo el movimiento que la ha llevado hasta allí —“la totalidad del *decursus vitae*” (*Enc.* § 237Z)—. Desde este punto de vista, la idea absoluta es un “retorno a la vida”, pero un retorno que ha superado la forma de su inmediatez y que por lo tanto es “libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad*” (*GW* 12: 236; *CdL*: 725).

La perspectiva lógica confirma entonces que la vida, aun resultando la primera, inmediata forma de existencia de la idea, no es su forma más alta y verdadera. Con la vida comienza lo verdadero, pero la verdad, como escribía Hegel en el *Prólogo* de la *Fenomenología*, no es moneda fija, lista para su uso e intercambiabilidad, sino que es un movimiento que se despliega en una jerarquía de formas cada vez más perfectas. En el progreso de esas formas, la vida representa el eslabón más alto: en tanto que actividad, movimiento de autoconservación de sí en lo otro de sí, la vida es lugar de emergencia de la idea, mas no fundamento, ni fin último. Y así como la vida lógica no es el momento más alto de la idea en el recorrido de las determinaciones puras del pensar, la vida biológica o natural no es el momento más alto en la estructuración sistemática. El espíritu se configura como la verdad de la naturaleza y por lo tanto de la vida, en la medida en que esta última aparece como el vértice al que la naturaleza accede. Al mismo tiempo, en tanto que verdad de la naturaleza, el espíritu la contiene, superándola y edificando su propia realidad a partir y desde la naturaleza y no contraponiéndose o enajenándose de ella.

I 45

Desde este punto de vista, el espíritu no es algo otro de la vida o de la naturaleza, sino que se presenta como una “segunda naturaleza” (*cfr.* *Enc.* §410), aun cuando esto no comporte ni identificación, ni reducción del espíritu a la naturaleza, como así tampoco una simple continuidad de grado entre espíritu y naturaleza, como si el primero fuese una complejización organizativa de la segunda. Revela el movimiento conceptual que Hegel tiene en mente el agregado al parágrafo 379 de la *Enciclopedia*:

El germen de la planta —este concepto presente en forma sensible— concluye su propio desplegarse con una realidad efectiva igual a él: la producción de la semilla. Lo mismo vale para el espíritu: también su desarrollo ha alcanzado su propia meta cuando el concepto del espíritu accede a su completa realización, o —lo que es lo mismo— cuando el espíritu accede a la plena conciencia de su propio concepto.

Esta identidad entre viviente y espíritu, basada en el hecho de que ambos consisten en una efectivización o realización de sí, de lo que cada

uno es en su propio germen, se rompe, sin embargo, porque solo en el espíritu, según Hegel, autoproducción y autolimitación se realizan de manera acabada y completa:

Este coincidir del inicio y del fin (*Dies sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfang mit dem Ende*), este volver a sí mismo del concepto en su propia efectiva realización, en el espíritu se presenta de manera más completa que en el simple viviente; de hecho, mientras en el viviente el germen producido no se identifica con aquello de lo cual deriva, en el caso del espíritu que se conoce a sí mismo, lo producido es una unidad con lo que produce (*Enz.*, § 379Z, *GW* 20, trad. nuestra).

Si en la primera cita se insiste en que la planta, como todo ser viviente, es concepto en forma sensible, es presencia sensible del concepto, y se compara el desarrollo de la planta con el desarrollo del espíritu, el segundo pasaje, en cambio, pone una diferencia jerárquica entre organismo y espíritu, porque solo el espíritu, en tanto que accede al pleno saber de sí, es concepto adecuado a sí mismo o concepto realizado acabadamente; instancia inaccesible para el organismo animal, porque, como ya sabemos, en el viviente natural, la reproducción no comporta una adecuación de la individualidad a la universalidad del género, sino una recaída en una nueva individualidad que abre así a una circularidad estática, a un eterno retorno de lo idéntico que es propio de la naturaleza. Ahora bien, después de haber puesto en evidencia la superioridad del espíritu sobre la naturaleza, Hegel parece volver a mezclar las cartas, estableciendo que justamente en tanto que coincidencia acabada de inicio y fin, el espíritu es lo verdaderamente *viviente*:

46 |

El desarrollo completo del espíritu no es otra cosa más que su elevarse desde sí mismo a su propia verdad, y las así llamadas facultades del espíritu no tienen otro sentido que el de constituir los escalones de esta elevación. Mediante esta autodiferenciación, autotransformación, y mediante la conducción de las propias diferencias a la unidad del propio concepto, el espíritu es verdadero y *viviente, orgánico* y sistemático, y solo mediante el conocimiento de su naturaleza la ciencia del espíritu es también ella verdadera y *viviente, orgánica* y sistemática (*Enz.*, §379Z, *GW* 20, trad. nuestra).

Pongamos ahora el foco sobre este *coup de théâtre* del discurso hegeliano. En primer lugar, puede ser interesante recordar que de este desdoblamiento de la vida en relación al espíritu ya daban cuenta las páginas del capítulo lógico sobre la vida. Allí Hegel, insistiendo sobre las diferencias entre perspectiva lógica y perspectiva científica de la vida, y después de haber

afirmado que en la naturaleza la vida aparece arrojada a la *exterioridad del subsistir* y tiene como presupuesto la naturaleza inorgánica mientras que la idea lógica de la vida tiene como presupuesto el concepto, afirma que en el caso del espíritu, el mismo mantiene una doble relación con la vida, la cual es por un lado *medio* para el espíritu que la contrapone a sí y por el otro es en unidad con el espíritu que es “individuo viviente” (GW 12: 180; CdL: 672). Se trata entonces de entender el significado de esta doble relación.

La primera parte de la cita enciclopédica refleja, sin dudas, en el contexto sistemático, la ubicación de la vida en el recorrido lógico: la caracterización lógica de la vida como existencia inmediata de la idea y como primer momento de la última instancia del recorrido lógico comporta, en el plano de las ciencias, la no exclusión de la naturaleza –y sobre todo de la vida como momento más alto de la misma– del movimiento propio del Absoluto y por lo tanto de la verdad. Al mismo tiempo, la incompletitud lógica de la idea de la vida, en virtud de la cual la misma necesitaba mediarse a sí misma a través del conocer teórico y práctico, resultando así realización insuficiente de la idea, anticipaba la definición del espíritu como verdad de la naturaleza y, desde este punto de vista, como instancia de “superación” de la misma. El espíritu supera la vida pues mientras que esta última queda atrapada en una circularidad horizontal y estática en la que no hay verdadera conjugación de universal y particular, el primero progresa hacia tal conjugación, de suerte que solo aquí se accede finalmente a la persona y por ende a la libertad.

I 47

En segundo lugar, justamente porque el espíritu se presenta como un volver a sí desde la naturaleza y como un mostrarse como la verdad de la misma, al mismo tiempo que se reconoce a la naturaleza una estructura finalista afín a aquella sobre la que se constituye el espíritu, es posible superar una concepción del espíritu como ajeno o contrapuesto a la naturaleza; es decir, es posible superar el dualismo naturaleza-espíritu, según Hegel vigente en la tradición trascendental de Kant a Fichte. El espíritu hegeliano no se define entonces por un “sacarse de encima” la naturaleza, ni puede constituirse por fuera de ella o independientemente de ella. El espíritu se constituye como tal solo en un constante hacer las cuentas con la naturaleza, solo en tanto que retorno a sí desde la vida natural, que no es sin su contemporáneo “retorno a la vida” (GW 12: 236; CdL: 725) que según Hegel define la idea absoluta. Desde este punto de vista, el primer significado que las palabras de la última cita del agregado al §379 arrojan es que el espíritu es viviente y orgánico justamente en tanto que se constituye solo en este constante comercio con su otro –la naturaleza y por lo tanto la vida natural–, en la irresoluble y al mismo tiempo soportada tensión dialéctica entre exterioridad y interioridad, entre necesidad y carencia y entre apropiación y asimilación.

El espíritu, aun en sus formas más altas, es siempre un constante retorno al otro –la naturaleza, la vida– y desde el otro.

En nuestra lectura el espíritu es viviente y orgánico, entonces, en dos sentidos diferentes: en primer lugar, porque no rechaza la vida natural, sino que esta es momento constitutivo suyo. El espíritu se hace tal a partir de la vida biológica, recogiéndola en sí, pero diferenciándose de ella, superándola, mas en un constante comercio con ella. En segundo lugar, el espíritu es viviente justamente en virtud de su constituirse mediándose con su propio otro, pues apropiación y asimilación de lo otro de sí, conjuntamente con autogeneración, autodiferenciación, autoorganización y reciprocidad parte-todo son caracteres definitorios de lo orgánico y viviente. El espíritu es procesualidad circular que vuelve sobre sí desde lo otro de sí. Tal movimiento se presenta como curvarse sobre sí misma de la causa, como reciprocidad de causa y efecto y siendo esto lo que define el concepto de *Zweck*, espíritu y vida parecen encontrar en él su lugar de confluencia. En este segundo sentido, el espíritu es organismo y viviente de una manera diferente a como lo es el viviente natural, pues, como vimos, mientras la vida natural comporta una “recaída” en un idéntico que es otro numéricamente distinto, el espíritu es fin completamente realizado, en el que meta e inicio coinciden acabadamente.

48 |

5.

Como reflexión conclusiva del recorrido precedente podemos decir lo siguiente entonces: el concepto de organismo, como bien sostienen Karen Ng y Annette Sell, no tiene un carácter simplemente metafórico o analógico en Hegel. Los conceptos de organismo y de vida –que aparecen en general superpuestos en el discurso hegeliano– cumplen una función metodológica y sistemática decisiva en el enfoque del filósofo de Stuttgart, permitiendo una articulación de la relación razón-mundo y espíritu-naturaleza que apunta a superar toda forma de dualismo. En Hegel, como se vio, la reciprocidad del movimiento kantiano entre razón y vida se radicaliza, articulándose en un doble sentido: por un lado, la vida orgánica y natural se presenta como efectiva realización de la razón, como “razón en forma sensible” (*Enc.* §379Z) o “razón real” (*GW* 04: 342; *FyS*: 83), de suerte que, no habiendo alteridad entre ellos, es posible acceder a una inteligibilidad completa y determinante del viviente. En los individuos vivientes la razón se halla efectivamente a sí misma, ya no, como en Kant, como facultad subjetiva, sino como fuerza que se despliega objetivamente. Por otro lado, justamente en tanto que fuerza que se despliega y en ese desplegarse

se autoconstituye, la razón es proceso de realización de sí. Por ello, ha de ser pensada como organismo viviente, pues, como aquel, no se presenta como una identidad estática sino *en itinere*, una identidad que se mantiene como tal aun en el proceso de autodiferenciación y enajenación de sí o comercio con lo otro de sí. Aquí movimiento no es disipación o dispersión de la unidad inicial sino que en tal despliegue la razón se mantiene siempre en unidad consigo y trabaja para ella misma. La razón hegeliana es proceso, en el que hay un mantenerse de la identidad inicial y es identidad concreta porque esta identidad se construye en el movimiento de su propio desplegarse.

Si la razón es organismo, también lo será el espíritu en tanto que instancia más acabada de realización de la razón. De ahí que, desde el punto de vista sistemático, la radicalización del movimiento de doble direccionalidad de razón-vida implique la consideración del espíritu como viviente. En el recorrido precedente, sin embargo, se intentó mostrar que el espíritu es viviente en dos sentidos diferentes que aparecían ya condensados en la doble ubicación de la vida en la esfera lógica. El espíritu es viviente porque es la verdad de la naturaleza, que tiene su génesis en ella y no se produce sin ella, siendo al mismo tiempo un constante retornar en la naturaleza y desde ella. Es decir, es viviente en el sentido de que “recoge” en sí la vida –como instancia mas alta de la naturaleza– volviéndola para sí. Y el espíritu es viviente en el sentido de que encarna la razón como *proceso* –movimiento, actividad– de realización de sí mediante lo otro de sí. En el primer sentido, como se decía en la lógica, la vida es un *medio* constitutivo del espíritu. En el segundo, el espíritu es viviente porque ahora la vida es, como también decía la lógica, toda una con él.

Cabe señalar, sin embargo, un punto de tensión en el cuadro recién delineado. En tanto que *fin en sí*, en tanto que movimiento circular de retorno a sí desde lo otro de sí, el espíritu es, se desarrolla y puede ser pensado como orgánico y como viviente. Al mismo tiempo, la verdad en tanto que proceso de realización de sí, no se realiza, en Hegel, en el espacio circular de un movimiento puramente orgánico sin dirección ni progreso, pues implica perfeccionamiento de sus formas y proyectualidad (*Enc.* §234Z). Es ahí donde la circularidad estática del *Zweck* –o más precisamente del *Naturzweck*–, con su inmanente reciprocidad de causa y efecto, de todo y parte, no puede agotar la realidad propia del espíritu, que no es solo *fin en sí*, sino también *para sí*. Ese para sí introduce un desnivel, un “contrapunto” en las palabras de Wladimiro Giacché (1990: 14), entre finalidad y subjetividad. El espíritu es organismo en tanto que *Zweck*, pero no es solo organismo. Es procesualidad circular, pero no es una circularidad congelada en un eterno retorno de lo mismo. El espíritu es la instancia capaz de “agujerear” la circularidad horizontal y por ende repetitiva del fin natural. La procesualidad orgánica, en este sentido, no agota la realidad del espíritu; y no lo hace pues

en el espíritu los términos en relación no se limitan simplemente a esa reciprocidad causal que los confinaría a una intercambiabilidad indiferente sin dirección ni movimiento escalar o “hacia delante”.

Desde este punto de vista, nos parece que el movimiento circular, en el cual el fin se recurva sobre el inicio, que caracteriza la estructura del organismo, convive en Hegel con la exigencia de un “progreso” hacia delante, con la necesidad de un *poner* fines y actuar en conformidad con ellos. Y si el espíritu, como se dijo, es instancia más acabada de expresión de la razón, también en esta encontraríamos el mismo desnivel en virtud del cual la razón parece presentarse como organismo y, al mismo tiempo, parece no dejarse agotar por la imagen de lo orgánico. En la *Vorrede* de la *Fenomenología*, de hecho, la razón es presentada ya sea recurriendo a la figura de la planta que es todo lo que está contenido en el germen de la misma, ya sea como un obrar en conformidad a fines que no necesariamente les son dados *ab initio*. Tal tensión ya ha sido evidenciada por Alfredo Ferrarin, quien subraya la existencia de dos modelos antagonistas de razón en Hegel: el “modelo orgánico” y el “modelo poiético o arquitectónico”: “en el modelo orgánico –dice el estudioso italiano– el cuerpo viviente tiene ciertamente una finalidad interna, mas la misma le es dada, y cada miembro de una especie lleva a cabo naturalmente su curso; en el modelo arquitectónico, en cambio, se presupone una individualidad que se distingue de la especie para producir algo nuevo” (Ferrarin 2016: 33).

50 |

Así expuesta –como tensión entre razón presentada como fuerza autónoma que opera *a través* del yo y que no puede no realizar lo que ella misma es en germen, y una razón como arquitecto que pone conscientemente fines resolviéndose en la subjetividad *de un* yo individual– la cuestión parece remitir, en parte, al menos, al tema de la apertura o del cierre del sistema; temática que obviamente excede los límites del presente trabajo. Es evidente, sin embargo, que la imagen del organismo parece presentar la verdad sí como proceso, mas como proceso cerrado y dominado por una necesidad preestablecida y a esta idea de un proceso congelado y ensimismado en su propia circularidad parece contribuir también la imagen hegeliana de la idea absoluta como “vida imperecedera” (*unvergänglichliches Leben*) (*GW* 12: 236; *CdL*: 725). La imagen del arquitecto parecería garantizar en cambio la apertura de un espacio de novedad, necesario para que el proceso no se congele en el movimiento puramente espacial de la circularidad.

Mientras que la figura del fin–organismo, presentando la razón como desarrollo de lo que ya es *ab initio*, expresa la idea de la misma como fuerza que se despliega objetivamente, la imagen de la razón que pone fines parecería dar cuenta del sujeto que en tanto que racional apunta en su obrar a realizar la razón históricamente. En este caso se pone en evidencia que

la razón no es sino en su efectivo encarnarse en subjetividades espirituales, individuos dotados de razón que obran en pos de un hacer de la razón la sustancia del mundo. Sin pretender desdibujar o anular la tensión señalada, quizás se pueda sugerir que todo el esfuerzo de Hegel reside en un habitarla, sosteniendo que la razón misma es un “tener juntas”, como “antagonistas-colaboradoras” (Bodei 2014), esas dos diferentes estructuras relacionales. Y es justamente desde esa tensión que la filosofía hegeliana sigue ofreciéndonos instrumentos para leer nuestro presente y los terribles desafíos que presenta.

BIBLIOGRAFÍA

- Achella, S.** (2020), *Pensare la vita. Saggio su Hegel* (Bologna: Il Mulino).
- Beiser, F.** (2003), “Hegel and Naturphilosophie”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 32: 135-147.
- Beiser, F.** (2005), *Hegel* (New York: Routledge).
- Bodei, R.** (2014), *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel* (Bologna: Il Mulino).
- Chiereghin, F.** (1990), “Finalità e idea della vita; La ricezione hegeliana della teleologia in Kant”, *Verifiche*, 19: 127-229.
- Düsing, K.** (1986) “Die Idee des Lebens in Hegels Logik”, en R. P. Horstmann y J. M. Petry (1986) (eds.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett Cotta, 276-289).
- Edmundts, D. y Horstmann, R.-P.** (2002), *G.W.F. Hegel: Eine Einführung* (Stuttgart: Reclam).
- Ferrarin, A.** (2016), *Il pensare e l'io: Hegel e la critica di Kant* (Roma: Carocci).
- Fonnesu L. y Ziglioli L.** (2016) (eds.), *System und Logik bei Hegel* (Berlin: Georg Olms).
- Giacché, W.** (1990), *Finalità e soggettività: Forme del Finalismo nella Scienza della logica di Hegel* (Genova: Pantograf).
- Hahn, S. S.** (2007), *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value* (Ithaca - Londres: Cornell University Press).
- Halbig, Ch.** (2002), *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System* (Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann).
- Halbig, Ch.** (2007), “Pensieri oggettivi”, *Verifiche. L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, 36 (1-4): 33-60.
- Hegel, G. W. F.** (*CdL*), *Ciencia de la lógica*, trad. de R. Mondolfo (Buenos Aires: Solar-Hachette, 1976) (cit. como *CdL* seguido por número de página).
- Hegel, G. W. F.** (*EJ*), *Escritos de juventud*, trad. de J. M. Ripalda (México: FCE, 1978) (cit. como *EJ* seguido por número de página).
- Hegel, G. W. F.** (*Enc.*), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de A. Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005) (cit. como *Enc.* seguido por número de parágrafo).

- Hegel, G. W. F.** (*FdE*), *Fenomenología del espíritu*, trad. de A. Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010) (cit. como *FdE* seguido por número de página).
- Hegel, G. W. F.** (*FyS*), *Fe y saber*, trad. de V. Serrano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007) (cit. como *FyS* seguido por número de página).
- Hegel, G. W. F.** (*GW*) *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Hamburg: Meiner, 1968 ss.).
- Hegel, G. W. F.** (1979) *Werke in 20. Bänden*, E. Moldenhauer-K.M. Michel (ed.) (Frankfurt: Suhrkamp).
- Hoffmann, T.** (2014), *Hegel: una propedéutica*, trad. de M. Maureira y K. Wrehde (Buenos Aires: Biblos).
- Horstmann, R.-P. y Petry, J. M.** (1986) (eds.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett Cotta).
- Illetterati, L.** (1995), *Natura e ragione: Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel* (Trento: Pubblicazioni di Verifiche).
- Illetterati, L.** (2007), “L’oggettività del pensiero. La filosofía de Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: Un’introduzione”, *Verifiche. L’oggettività del pensiero. La filosofía di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, 36, (1-4): 13-32.
- Illetterati, L.** (2016), “The Thought of Logic”, en L. Fonnesu y L. Ziglioli (2016) (eds.), *System und Logik bei Hegel* (Berlin: Georg Olms, 105-129).
- Kant, I.** (*AA*), *Gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1900 ss.) (cit. como *AA* seguido del número de vol. y del número de pág.; para la *Crítica de la razón pura* se usan las siglas tradicionales de *KrV* A y B para la segunda y segunda edición respectivamente, seguidos por el número de pág. de la edición original).
- Kant, I.** (*CJ*), *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. de P. Oyarzún, (Caracas: Monte Ávila-Latinoamericana, 1992) (cit. como *CJ*, seguida por número de página).
- Kant, I.** (*CRP*) *Crítica de la razón pura*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2010) (cit. como *CRP*, seguida por número de página).
- Khurana, T.** (2013) (ed.), *The Freedom of Life* (Berlin: August Verlag).
- Kreines, J.** (2013), “Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will”, en T. Khurana (2013) (ed.), *The Freedom of Life* (Berlin: August Verlag, 111-154).
- Ng, K.** (2020), *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic* (Oxford: Oxford University Press).
- Palermo, S. V.** (2017), “Conformità a scopo, contingenza e intelletto intuente. La critica di Hegel alla lettura kantiana di Spinoza in *Glauben und Wissen*”, *Rivista di Storia della filosofia*, 72, nuova serie, (2): 245-265.
- Pippin, R.** (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sell, A.** (2013), *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel* (Freiburg - Munich: Karl Alber).

Soresi, S. (2012), *Il soggetto del pensiero: Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*
(Trento: Pubblicazioni di Verifiche).

Recibido: 29-04-2020; aceptado: 08-09-2020

O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4)

ALICE BITENCOURT HADDAD
Universidade Federal Fluminense

DOI: 10.36446/rlf2021175

I 55

Resumo: Esta pesquisa se insere no contexto maior de um estudo sobre os *Contra os físicos* de Sexto Empírico. Procuramos compreender, neste artigo, a citação das *Memoráveis* de Xenofonte ali presente e sua relação com a teologia estoica, uma vez que esta é o alvo principal da crítica de Sexto. Para isso, abordamos o próprio texto de *Contra os físicos*, de Sexto Empírico; algumas anedotas em Diógenes Laércio e em Themistius (SVF 1.9); *De natura deorum*, de Cícero; e os *Discursos* de Epiteto.

Palavras-chave: *Memoráveis*, teologia, física, recepção estoica.

Xenophon's Socrates and the Stoicism (Memorabilia 1.4)

Abstract: This research is part of a study of Sextus Empiricus' *Against the physicists*. The present

paper aims to explain the passage of Xenophon's *Memorabilia* quoted by Sextus, and its link with the Stoic theology, since this is the main target of Sextus' criticism. For that, we deal with the following texts: Sextus Empiricus' *Against the physicists*, some of Diogenes Laertius' and Themistius' (*SVF* 1.9) anecdotes, Cicero's *De natura deorum* and Epictetus' *Speeches*.

Key-words: *Memorabilia*, theology, physics, stoic reception.

Em *Contra os Físicos*, no capítulo intitulado “Se há deuses”, Sexto Empírico afirma que Xenofonte teria um argumento a favor da existência de deuses. No contexto maior, o que Sexto vem fazendo desde o início da obra é lançar luz sobre a disputa em torno disso que ele considera o principal fundamento das físicas de seu tempo, a saber, o princípio eficiente. Como o princípio eficiente é reconhecido por vários pensadores e escolas como Deus, Sexto se detém por dois longos capítulos nesse assunto, especificamente na discordância em torno da origem da noção de “deus” ou “deuses”; em seguida, na discordância em torno da recusa ou defesa de sua existência. Xenofonte é enquadrado nesse último grupo, com um argumento atribuído a Sócrates nas *Memoráveis*. Neste trabalho pretendemos analisar o argumento de Xenofonte e a maneira como ele foi apropriado por Zenão e sua escola.

56 |

Contextualização

Antes de prosseguir, é preciso recuperar, de maneira muito breve, a maneira como Sexto encadeia seus argumentos nessa discussão específica sobre Deus ou os deuses, com vistas a mostrar, primeiro, que seu alvo preferencial nesse contexto é a física estoica, e que Xenofonte só é mencionado ali porque, em certa medida, inspirou o estoicismo (o que ficará mais claro, esperamos, no decorrer do artigo).

Lembremos que, ainda na introdução do livro, Sexto apresenta os pensadores que de alguma forma tratam do princípio eficiente (*poiktikè arkhê*). Elenca, nesta ordem, Homero, Anaxágoras, Hermótimo de Clazômenas, Parmênides, Hesíodo, Empédocles e, por último, os estoicos (*M.* 9.4-11¹). Cada um desses pensadores nomeia esse princípio de uma maneira:

¹ “M. 9” corresponde a *Adversus Mathematicos* 9, ou seja, *Contra os físicos* 1. *Memoráveis* abreviaremos com *Mem.*, *De natura deorum* com *ND*, o *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de

Proteus, *Noûs*, Eros, *Phília* etc. Os estoicos usam um nome que doravante será assumido por Sexto como um termo que unifica o que todos esses pensadores estão entendendo (segundo ele, claro) como princípio eficiente: *theós*, Deus. Segundo os estoicos (M. 9.11), haveria dois princípios: Deus e a matéria indeterminada (literalmente, sem qualidades – *ápoios hýlē*); Deus como aquilo que age, atua, cria (*poieîn*); a matéria como aquilo que sofre, padece, se altera (*páskhein; trépesthai*). Após essa apresentação, Sexto define que atacará esses dois pontos presentes nessa classificação (*diátaxis*), que ele considera ter sido elaborada pelos melhores físicos (M. 9.12).

O primeiro ramo da classificação é Deus, e é disso que ele irá tratar inicialmente. E a maneira como Sexto o aborda é interessante porque pressupõe uma diferença bem estabelecida entre a noção (*énnoia*) de Deus e Deus ele mesmo, se existente. Dessa maneira, ele parte de um dos maiores combates (senão o maior) que céticos e acadêmicos travaram com os estoicos: aquele que questiona a realidade daquilo que nos aparece tal qual nos aparece, com base na suposta evidência ou clareza daquilo que nos aparece. Desmembrando o problema em dois, Sexto, então, primeiro discute a origem da noção de Deus, como diferentes pensadores e escolas explicam o fato de representarmos Deus, para, em seguida, questionar tanto a afirmação de inexistência como a de existência de Deus ou deuses. O foco da argumentação contra os estoicos está, claro, na discussão sobre os que defendem a existência de Deus. E desse ponto em diante, boa parte da argumentação, mesmo que citando outros pensadores, tem uma matriz estoica. Afirmamos isso a partir do próprio texto de Sexto, quando cita estoicos, e a partir do confronto com o texto de Cícero *De natura deorum*, em que as mesmas estratégias argumentativas pela defesa da existência de Deus ou deuses são reportadas – e, mais do que reportadas, usadas – pelo personagem estoico Lucílio Balbo. Em Sexto (M. 9.60), são elas: (1) o consenso universal; também em *ND* 2.5 e associado a Cleanto em *ND* 2.13; (2) o arranjo ordenado do cosmo; também em *ND* 2.4 e associado a Crisipo em *ND* 2.16; (3) o absurdo da negação da existência da divindade – única estratégia em que não aparecem nomes, de nenhum pensador ou escola, e que não tem paralelo em *ND*; e (4) a derrubada dos argumentos oponentes, em que se expõem os argumentos estoicos contra os que afirmam a inexistência de Deus ou deuses – o primeiro deles em Sexto (M. 9.132) é analisado em detalhes por Balbo em *ND* 2.7-13, que o atribui a Cleanto; o segundo deles

I 57

Diógenes Laércio com *DL* e os *Stoicorum Veterum Fragmenta* com *SVF*. Essas abreviações são as comumente usadas na área dos Estudos Clássicos em geral, porém cabe esse esclarecimento para o leitor não acostumado.

em Sexto é atribuído a Zenão; Sexto lhe apresenta uma objeção e traz em seguida a resposta de Diógenes da Babilônia.

Esse quadro geral visa apenas a mostrar, já de início, que, com exceção da terceira estratégia (porque não podemos provar, embora suspeitemos de que ela também tenha origem estoica), todas as demais são remediadas a estoicos específicos, seja por Sexto, seja por Cícero. Como dissemos, mesmo quando temos outros pensadores citados, eles são citados a partir de um estoico.

A citação de Xenofonte se enquadra na segunda estratégia argumentativa, que trata do arranjo ordenado do cosmo. E é apenas dela que trataremos neste artigo, com o objetivo limitado de entender *por que* Xenofonte – um autor considerado muitas vezes como secundário pela literatura filosófica – e em que a passagem das *Memoráveis* citada por Sexto contribui para o argumento estoico da defesa da existência de deuses. Creio relevante esclarecer também que a sequência do *Contra os físicos* explora a importante influência do *Timeu* de Platão (M. 9.105–107) para essa mesma estratégia argumentativa estoica, porém deixaremos este assunto para um outro artigo, de modo a cuidar com mais detalhamento dessa outra dimensão do texto (recomenda-se, todavia, para a influência do *Timeu* na cosmologia estoica, Betegh 2003).

58 |

Xenofonte no Contra os Físicos (M. 9.94-95) e suas Memoráveis

O texto que Sexto reproduz é o seguinte:

Também Xenofonte, o socrático, propôs um argumento a favor da existência de deuses (*lógon eis tò eínai theoús*), atribuindo a prova (*apódeixin*) a Sócrates, que, investigando junto a Aristodemo, disse com estas palavras: “Dize-me, Aristodemo, existem aqueles a quem admiras por sua sabedoria? Claro, disse. Então quem são eles? Pela habilidade poética, admiro Homero; pela escultura, Policlete; e Zêuxis, a dádiva da pintura. E não é que tu os aprovas pelas coisas produzidas por eles, confeccionadas de maneira extraordinária? Sim!, disse. Se, então, uma imagem de Policlete ganhasse vida, tu não aprovarias muito mais o artífice (*tekhníten*)? Muito mais! Ora, enquanto miravas uma estátua, dizias que tinha sido confeccionada por um artífice; e mirando um ser humano que se move perfeitamente por ser animado, e bem organizado quanto ao corpo, não consideras ter sido confeccionado por uma inteligência extraordinária (*noú perittoú*)? Em seguida, mirando a posição e a utilidade das partes, primeiro, que aprumou o homem, deu-lhe olhos de modo a ver as

coisas visíveis; audição, de modo a ouvir as coisas audíveis. Qual a utilidade do odor, se não tivesse acrescentado as narinas; da mesma maneira, qual a utilidade dos sabores, se a língua, que os discerne, não tivesse sido produzida? Além disso”, continuou, “sabendo que possuis uma pequena porção de terra, que é muito abundante, em teu corpo; um pouco de água, que é abundante; e de fogo e de ar da mesma maneira; acreditas que só a inteligência (*noûn*), não estando em lugar algum, te alcança por pura sorte?” (*M.* 9.92-94 – esta e as demais traduções são nossas).

O trecho em questão é originado das *Memoráveis* 1.4, em síntese e com algumas variações. Antes de analisar a passagem, cabe notar que as *Memoráveis* têm uma clara intenção de defender Sócrates das acusações pelas quais foi condenado e morto; que Xenofonte inicia o texto retomando os argumentos dos acusadores e respondendo-os um a um. Então desde o primeiro capítulo abundam as cenas rememoradas de um Sócrates piedoso: que acreditava nas revelações divinas por meio da adivinhação (1.1.3); que chamava de insensatos aqueles que não enxergam a providência divina e creditam tudo à inteligência humana (1.1.9); que reagira à ilegalidade do processo contra os nove generais por causa de um juramento, e acreditando que os deuses vigiam as ações humanas (1.1.19); que chamava de loucos os que não obedeciam aos avisos dos deuses (1.3.4).

I 59

No capítulo 4, Sócrates não somente é caracterizado como piedoso, mas ele chega a procurar convencer Aristodemo, alguém que negligenciava os deuses, a sê-lo também. Segundo Xenofonte, esse Aristodemo “não sacrificava aos deuses nem recorria à adivinhação, mas ria daqueles que o faziam” (*Mem.* 1.4.2). É então que Sócrates inicia sua argumentação, considerada por Sexto um argumento a favor da existência dos deuses. No original de Xenofonte, o diálogo é mais extenso, insistente em certos detalhes. A descrição das partes do corpo humano e suas utilidades recebe especial atenção. Após a apresentação dos sentidos, e que se encontra em Sexto, o Sócrates de Xenofonte disserta sobre a utilidade das pálpebras, “que se abrem quando preciso e se fecham durante o sono”; dos cílios, que protegem a vista contra o vento; dos supercílios, que formam uma goteira por cima dos olhos para que o suor da testa não escorra sobre eles; o formato do ouvido, que permite que não se encha; os dentes, que na frente são cortantes e atrás triturantes; a boca, perto dos olhos e do nariz, recebendo o que parece apetitoso; e os canais das dejeções, repugnantes, afastados dos órgãos dos sentidos. Além disso, não parece casual, segundo a passagem, que os animais desejem se reproduzir, que as mães desejem alimentar seus filhotes e por eles tenham o maior amor e o maior temor de que morram. Toda essa argumentação (*Mem.*, 1.4.5-7) está fora do texto de Sexto.

Em seguida (1.4.8), Sócrates introduz o argumento da relação entre parte humana e parte do todo. Se parte da terra que há no mundo está em nosso corpo; se parte da água que está no mundo está em nosso corpo; por que apenas a inteligência (*noús*) seria exclusivamente nossa? Como os seres são mantidos em ordem? Como vimos, essa parte do argumento está em Sexto.

O mesmo não se pode dizer da sequência, quando Aristodemo levanta a questão de não ver os artífices dessa obra. É então que Sócrates replica, questionando que a alma também é invisível e nem por isso duvidamos de sua existência. Não acreditamos, em nos referindo a nós mesmos, que fazemos tudo ao acaso; pelo contrário, nos reconhecemos agindo com intenção, com *gnóme*. Esse é um termo de difícil tradução tendo em vista as implicações filosóficas envolvidas, porém aqui o que parece estar em jogo é a oposição entre a ação desejada, pretendida, intencional e a ação arbitrária, casual, impensada. *Gnóme* se opõe, aqui, à *týkhe*, ao acaso. Pois então: mesmo não vendo a alma, não deixamos de admiti-la, se a compreendemos como isso que comanda o corpo – Sócrates dirá que ela é a senhora (*kyría*) do corpo. O argumento é mais simples e persuasivo do que inicialmente pode parecer. Ninguém nega que faz escolhas, ninguém se enxerga agindo arbitrariamente, como se o próprio corpo fosse um estranho em movimento e incontrolável. O oposto é o que o ocorre. Após esse argumento convincente, Xenofonte migra pro contexto do mundo. Se o mundo também não nos aparece caótico nem arbitrário, mas como algo ordenado (*eutáktos ékhein*, 1.4.8), é porque ele não opera por meio do acaso, mas por meio de uma inteligência. Há, portanto, inteligência no cosmo, assim como há inteligência em nós.

60 |

Aristodemo responde, então, num outro tom, já não questionando a existência dos deuses, mas a necessidade de lhes oferecer culto, acrescentando, ainda, como justificativa, que eles não se ocupariam dos homens. A resposta de Sócrates, curiosamente ausente do texto de Sexto, defende um outro tema caro ao estoicismo, a concepção de que o homem seria especialmente cuidado pelos deuses, diferindo-se de outros animais em vários aspectos: por ficar de pé e assim poder ver mais longe, por ter mãos, por ter uma língua que lhe permite se comunicar, por um ininterrupto período para os prazeres do sexo até a velhice, por ter uma alma perfeita e capaz de reconhecer a existência dos deuses, por ter a capacidade de premunir-se contra intempéries e doenças, de desenvolver a força com exercício, de adquirir conhecimento, recordar-se do que viu, ouviu e aprendeu. Para esse Sócrates, os homens são superiores, em corpo e alma, aos demais animais.

Continuando, Sócrates faz menção aos costumes: por que as divindades se revelariam a todos os gregos, por meio da adivinhação, menos para Aristodemo? Se eles não pudessem distribuir o bem e o mal, como se acredita, nós já não teríamos descoberto esse engodo? Por que as instituições humanas

mais antigas e mais sábias são as mais religiosas? Por que as épocas mais lúcidas são as mais piedosas? Para concluir, Sócrates adverte Aristodemo acerca da onisciência e onipresença dos deuses, ocupando-se de tudo ao mesmo tempo.

O texto de Sexto, entretanto, é sintético, deixa de fora vários desses argumentos, e se concentra naquele de que Zenão de Cítio, segundo ele (*M.* 9.101), teria se apropriado: o argumento da relação entre parte e todo. Retomando então: por analogia, se há muita terra no mundo e um pouco em nós; se há muita água no mundo e um pouco em nós; como acreditar que nossa porção de inteligência também não existe em maior quantidade no mundo? Nas palavras de Zenão, “tomando Xenofonte como ponto de partida” (*apò Xenophòntos tèn aphormèn labèn, M.* 9. 101), “aquilo que lança a semente do racional (*logikoû*) é, ele também, racional (*logikón*); ora, o cosmo lança a semente do racional; logo, o cosmo é racional”. A passagem que Zenão realiza entre o argumento de Xenofonte e seu silogismo envolve muitos outros pontos doutrinários que no momento não poderíamos explicitar em detalhes. Pela sequência exposta por Sexto, a chave está na relação parte-todo, homem-cosmo; e na concepção de que o todo não se confunde com o conjunto ou o continente que abrange as diferentes formas de seres. Por isso ele diz mais à frente que não se pode comparar a relação cosmo-homens à vinha que contém (*periekhei*) uvas, como se os homens estivessem circundados pelo cosmo; não é uma relação *katà perigraphé* (*M.* 9.103), o homem como conteúdo, o homem incluído no cosmo. O cosmo, na visão estoica, é um *continuum* orgânico (*cf.* Gerson 1990: 167; e especialmente Boeri e Salles 2014: 266-268, que explicam o papel coesivo do *pneûma*), uma totalidade íntegra, racional, mas que percebemos de nosso ponto de vista, literalmente, parcial. Além disso, o cosmo é compreendido como perfeito, melhor do que nós - e Sexto cita o *Timeu* de Platão nesse sentido (em *M.* 9.105), como se a argumentação que aparece naquele diálogo, em 29d ss, servisse de sustentação para a tese estoica da perfeição do Todo. É importante assinalar que no *Timeu* a perfeição do cosmo é uma premissa, quer dizer, algo que se assume e que serve de ponto de partida para a afirmação, caracterizada como evidente ou clara (*saphés*), de que o demiurgo olhou para o modelo eterno (*tò aídion parádeigma*) ao fabricá-lo (*cf.* 29a1-6: “Se este cosmo é belo e o demiurgo bom, é claro que olhou para o [modelo] eterno; *se é o que não se permite dizer*, [olhou] para o que veio-a-ser. Ora, é absolutamente claro que olhou para o eterno, pois ele [o cosmo] é a coisa mais bela de todas as que nasceram, e aquele [o demiurgo] a melhor de todas as causas”). Se o cosmo é melhor do que nós, prossegue o raciocínio de Zenão a partir do *Timeu*, é preciso que seja animado e racional, pois o animado é melhor do que o inanimado, e o racional, melhor do que o irracional. É então o cosmo um vivente, inteligente, cuja racionalidade podemos auferir observando a regularidade, a orde-

I 61

nação, a funcionalidade e a organicidade das partes que a nós se manifestam. É claro que todo o raciocínio demandaria uma explicação com mais etapas e citações comprobatórias, porém o que se pretende para o momento é apenas tornar evidente que o texto de Xenofonte serviu como uma das bases para o desenvolvimento de uma doutrina que pensa o cosmo como totalidade perfeita e princípio gerador racional. Uma doutrina complexa, que assume mais premissas, evidentemente, do que Xenofonte, mas que parte dele, que o toma como ponto de partida (*aphormé*).

Podemos imaginar a importância de Xenofonte para Zenão a partir do que nos diz Diógenes Laércio em sua biografia. Nascido em Cítio, na ilha de Chipre, acaba em Atenas por acaso, quando sofre um naufrágio perto do Pireu após ter comprado púrpura na Fenícia. Senta-se numa banca de livros e começa a ler as *Memoráveis* de Xenofonte – segundo Diógenes, o segundo livro – e, encantado com Sócrates, sai em busca de homens como ele. Daí que lhe recomendam Crates e se inicia sua vida filosófica em Atenas (*DL* 7.2-3). Diógenes relata ainda uma outra versão, de Demétrios de Magnésia (7.31), que afirma que desde menino Zenão lia as obras dos socráticos que seu pai lhe levava de Atenas, quando lá negociava. E há, ainda, a versão de Themistius (*Or.* 23.295 D. Hard. em *SVF* 1.9): “A coisa mais famosa sobre Zenão e celebrada por muitos é que a *Apologia de Sócrates* o teria conduzido da Fenícia para o [Pórtico] pintado”. Não sabemos, contudo, a que *Apologia* o autor se refere, se de Platão ou Xenofonte. Essas diferentes histórias (especialmente a primeira) talvez nos apontem um indício, independentemente de sua veracidade (como diz Long 2001: 18): Zenão se encanta com o Sócrates de Xenofonte. Esse registro é mais um sinal de como o estoicismo, segundo a tradição, a partir da figura de Zenão, compreende e se apropria de Sócrates. Em outras palavras, e afirmando com mais rigor, o Sócrates estoico não é, ou não é somente, o Sócrates de Platão (para uma análise minuciosa e abrangente da diversa literatura socrática e sua relação com o estoicismo, recomenda-se Alesse 2000).

Essa passagem das *Memoráveis* que aparece cortada e resumida em Sexto Empírico é uma que chama bastante atenção dos intérpretes porque, independente de Sexto citar Zenão, ela é eivada de elementos estoicos. A semelhança com a teologia estoica é de tal modo impactante que levou alguns estudiosos a afirmarem que se tratava de interpolação (ver referências a autores e textos em Dorion 2016: 184¹). Não apenas o trecho do livro 1, cap. 4, mas também o do livro 4, cap. 3, em que novamente abundam elementos identificados com a doutrina estoica, argumentos referentes aos cuidados dos deuses para conosco, proporcionando-nos a luz, as estações, o alimento, a água, o ar, inclusive os animais de outras espécies, que não apenas serviriam de alimento, como nos auxiliariam na guerra, nos trabalhos etc. Cabe notar,

ainda, que em 4.3.13, Sócrates novamente afirmará, agora a Eutidemo, a importância de reconhecermos os deuses por meio de suas obras, já que eles mesmos são invisíveis.

Importantes estudiosos de Xenofonte e do estoicismo, todavia, questionaram a tese da interpolação (por exemplo, Dorion 2017: 54; Long 2001: 39 e DeFilippo e Mitsis 1994: 265). Nas palavras de Dorion (*loc. cit.*), Xenofonte que teria influenciado fortemente o estoicismo e não haveria nenhum argumento contundente para nos fazer concluir o inverso. Em apoio a essa interpretação, eu apontaria uma passagem nas *Memoráveis* que escapou da imputação de interpolação, no livro 2, cap. 3, em que Sócrates aparece conversando com Querécates, procurando persuadi-lo a ficar amigo do irmão, porque “ao que [...] parece, a divindade fez o par de irmãos tendo em vista uma maior utilidade recíproca do que aquela das mãos, dos pés, dos olhos, e de todos os outros pares que ele gerou para os homens” (*Mem.* 2.3.19). Portanto, mesmo numa conversa sobre outro assunto, sobre a importância da amizade entre irmãos, Sócrates assume como premissa a divindade inteligente e geradora com vistas a fins.

Mais do que mostrar a importância de Xenofonte ou do Sócrates de Xenofonte para o estoicismo, o que nos parece mais adequado seria afirmar que essa passagem das *Memoráveis* 1.4 guarda um argumento que ganha vida própria para além da obra em seu contexto. Sua apropriação pelos estoicos e seus adversários pode ser vista tanto em Sexto quanto em Cícero (como adiantamos na seção “*Contextualização*”). Aliás, várias são as semelhanças entre a discussão de Sexto sobre os deuses no *Contra os físicos* e o diálogo criado por Cícero em *De natura deorum*, são muitos os argumentos e pensadores citados em comum, o que indica uma fonte comum para ambos (teriam consultado um mesmo livro?), ou pelo menos que a discussão atravessou a escola estoica por várias gerações. Sobre a questão da suposta fonte de Cícero (e também de Sexto, já que expressamos a forte suspeita de serem a mesma), Boyancé (1962: 26) e outros (ver referências em Pease 1955: 46) levantam a possibilidade, considerando especialmente o livro 2, de ser o *Peri Theôn* de Posidônio. Claro, o próprio Cícero o menciona ao final do livro 1 (123) ao descrever criticamente a teologia de Epicuro, fornecendo, inclusive, o título e o lugar do livro em que Posidônio alude ao ateísmo do filósofo. Porém Boyancé defende que o *Peri Theôn* seja no máximo uma inspiração e não uma fonte no sentido de ter seus conteúdos transcritos ou transmitidos por Cícero. Apoiar-se, como argumento, no fato de Cícero normalmente citar pelo nome os autores cujas ideias ele expõe no momento em que expõe. E a verdade é que, no longo trecho do livro 2 em que ele apresenta a teologia estoica, o nome de Posidônio sequer aparece. Aparece em se referindo apenas ao planetário (um modelo do sistema solar) que ele teria construído

I 63

(ND 2.88). Há, ainda, estudiosos que defendem diferentes fontes, entre elas, além de Posidônio, o *Peri Theôn*, de Apolodoro; o *Peri Pronoías*, de Panécio; algum manual da Academia; alguma obra de Crisipo; alguma obra de Antíoco (ver Pease 1955: 47-48 para cada uma dessas hipóteses com indicação de bibliografia).

A possibilidade da fonte comum para Cícero e Sexto não é assunto supérfluo para nossa questão, uma vez que em *De natura deorum* (2.18), exatamente o mesmo argumento, o da origem da inteligência (*sollertia*) humana, é atribuído ao Sócrates de Xenofonte (*apud Xenophontem*) por Lucílio Balbo, o representante do estoicismo no diálogo:

E ainda da própria inteligência (*sollertia*) dos homens devemos considerar que existe alguma mente (*mentem*) e ela mesma penetrante e divina. Pois de onde o homem a “teria pego” (como diz Sócrates em Xenofonte) (*ut ait apud Xenophontem Socrates*)?

Aqui, pelo que vem em seguida, certamente o que está em foco é o argumento parte-todo que expressamente aparece, como já vimos no *Contra os físicos*, como ponto de partida para Zenão em sua exposição da doutrina da racionalidade cósmica.

64 |

Mais à frente (ND 3.27), em sua resposta, o personagem adversário de Balbo, o acadêmico Cota, cita novamente o Sócrates de Xenofonte (*apud Xenophontem Socrates*) e o argumento da origem da nossa inteligência, atribuída novamente ao cosmo (*mundo*). E assim temos bem consolidado que esse é um argumento referido ao Sócrates de Xenofonte bem antes de Sexto escrever seu *Contra os físicos*.

Aliás, tanto Sexto quanto Cícero (ou sua fonte comum), pelas passagens aqui citadas, expressam mais convicção quanto à autoria do argumento por Xenofonte do que os estudiosos modernos. Em Cícero, com muita clareza, em *De natura deorum* 1.31, Veleio, o personagem epicurista, afirma que “Xenofonte comete quase os mesmos erros [que Platão], embora com menos palavras; pois, em suas memórias dos ditos de Sócrates, ele representou Sócrates [*rettulit Socratem*] argumentando [...]”... Esse personagem crítico ao estoicismo ataca Xenofonte explicitamente. Ele nem inicia a frase com “o Sócrates de Xenofonte...”, mas com “Xenofonte” mesmo! Entretanto, não foram poucos os estudiosos modernos que retiraram de Xenofonte a autoria das passagens das *Memoráveis* em questão. Além de todos aqueles que as consideram interpolação estoica, há ainda aqueles que entendem que toda a passagem teológica, que aqui expusemos, teria sido retirada de Diógenes de Apolônia (por exemplo, Jaeger 1948: 174-175; Gerson 1990: 293-294, n. 47; além de outros referenciados por Dorion 2016: 185); e

outros que defendem que Xenofonte teria se inspirado nos escritos de Antístenes (por exemplo, Declava Caizzi 1966: 100-101; *cf.* também Jaeger 1995: 504, que cita alguns estudiosos). Claro que por trás dessa longa e complicada discussão está o problema-Sócrates. Que Sócrates seria esse que Xenofonte representa que não encontra paralelo em Platão? Um Sócrates “criacionista anticientífico” e que desenvolve uma teologia explicitamente antropocêntrica (nas duras palavras de Sedley 2007: 78-80). Um Sócrates que afirma a divindade e a importância da religiosidade, muito diferente do Sócrates do *Eutífron* de Platão, que primeiro quer saber *o que é* a piedade; que pergunta mais do que responde, que é mais inquieto e inquietante do que assertivo. Por outro lado, é preciso lembrar, como o fizemos inicialmente, que as *Memoráveis* são escritas com a intenção de apresentar um Sócrates piedoso, condenado injustamente. A verdade sobre o que é do Sócrates histórico e o que é apenas do Sócrates recriado por Xenofonte é, nos parece até então, inatingível. Isso, entretanto, não é uma questão nem para Sexto nem para Cícero. É *Xenofonte* ou *o Sócrates de Xenofonte* que é referido por eles, nunca entrando em debate a historicidade ou veracidade desse relato.

De qualquer forma, é interessante notar que em Epiteto, um estoico mais próximo temporalmente de Sexto, ou seja, já bem afastado de Zenão, e ainda por cima com um registro estilisticamente também muito afastado tanto do texto de *Contra os físicos* quanto do *De natura deorum* – o que nos faz hesitar em afirmar sua inspiração na suposta fonte comum de Sexto e Cícero –, encontramos a mesma referência a Xenofonte num contexto de argumentação em defesa da existência de Deus. O capítulo 6 do livro I dos *Discursos*, “sobre a providência” (*perì pronóias*), é praticamente uma reescrita do trecho das *Memoráveis* que aqui estudamos. Segue um pequeno trecho apenas para ilustrar a semelhança, embora valha a pena ler capítulo inteiro.

I 65

Se Deus tivesse feito as cores mas não a faculdade de vê-las, qual seria a utilidade disso? – Nenhuma. – Mas, ao contrário, se tivesse feito a faculdade porém não os seres sujeitos à faculdade da visão, do mesmo modo, qual seria a utilidade disso? – Nenhuma. – E então? Se ele tivesse feito ambas as coisas mas não tivesse feito a luz? – Nem assim haveria uma utilidade. – Então, quem juntou isso àquilo e aquilo a isso? Quem juntou a espada à bainha e a bainha à espada? Ninguém? Costumamos declarar acerca de uma dada construção, dentre outras coisas prontas, que a obra é, sem dúvida, de um artífice; e que não há coisa construída sem propósito.

O texto prossegue mencionando a utilidade do prazer sexual, assim como em Xenofonte; a importância do intelecto (*diánoia*) e nossa superioridade com relação aos demais animais; além do serviço que eles nos prestam.

Epiteto (ou Arriano, o escritor) não cita nominalmente Xenofonte aqui, mas certamente conheceu bem o argumento das *Memoráveis*. Por outro lado, assim como Zenão, que parte de Xenofonte para a elaboração de doutrinas marcadamente estoicas, Epiteto também dá um salto que o próprio Xenofonte não dá (*cf.* Dorion 2016: 196 e 205, muito arguto nessa observação). No fragmento 23 (94), retirado de Estobeu 4.53.29, atribui-se a seguinte afirmação a Epiteto: “Maravilhosa é a natureza (*phýsis*) e, como diz Xenofonte, amante do ser vivo (*philózzos*)”. A apropriação de Epiteto é muito sutil. Xenofonte de fato utiliza esse termo *philózzos* em *Memoráveis* 1.4.7, mas em se referindo ao sábio artífice (*sophòs demiourgós*) do mundo. A estoicização de Xenofonte ocorre quando Epiteto substitui a divindade pela *phýsis*. Em Xenofonte, o estudo da *phýsis* não é debatido por Sócrates (1.1.11), e é por ele condenado por pertencer ao âmbito do divino (*Mem.* 1.1.15), não sendo razoável nem útil se dedicar a ele. A ênfase está num Sócrates fundamentalmente preocupado com questões humanas, investigador daquilo que é necessário para a aquisição da virtude, conduzindo exames sobre a piedade, a beleza, a justiça, a sabedoria etc. (*Mem.* 1.1.16). No estoicismo, por sua vez, a teologia é parte da física (*DL* 7.132), e é Deus (ou uma de suas expressões) o próprio cosmo (*DL* 7.137) racional. E a composição material do cosmo é passível de ser estudada, assim como suas transformações – gênese e dissolução. A diferença de Xenofonte, também não há ruptura, pelo menos não tão marcada, entre física e ética, uma vez que a *phýsis* deve nortear nosso modo de viver, de acordo com a razão que atravessa todo o universo. Percebemos-nos integrados ao cosmo e agir conforme a natureza universal é justamente o que nos torna virtuosos (ver *DL* 7.88). Por isso, voltando a Sexto e ao que nos fez iniciar esta pesquisa, compreende-se que o Xenofonte que aparece no *Contra os físicos* é o que serviu de inspiração aos estoicos, e somente por isso que ele interessa a Sexto. Arrisco dizer que o Sócrates de Xenofonte também seria “contra os físicos”, cético quanto a assuntos considerados por ele não-humanos, porém quis a história da transmissão das doutrinas que justamente ele, e especificamente o texto das *Memoráveis* 1.4 (somado ao de 4.3), fornecesse os caminhos para a teologia natural estoica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alesse, F.** (2000), *La Stoa e la tradizione socratica* (Napoli: Bibliopolis).
- Betegh, G.** (2003), “Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24: 273–302.
- Boeri, M. D. e Salles, R.** (2014), *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

- Boyancé, P.** (1962), “Les preuves stoïciennes de l’existence des dieux d’après Cicéron (*De natura deorum*, livre II)”, *Hermes*, 90 (1): 45-71.
- Cicero** (ND), *On the Nature of the Gods, Academics* (Cambridge: Harvard University Press, 1951).
- Decleva Caizzi, F.** (1966), *Antisthenis Fragmenta* (Milano: Instituto Editoriale Cisalpino).
- DeFilippo, J. G. e Mitsis, P. T.** (1994), “Socrates and Stoic Natural Law”, em P. A. Vander Waerdt (1994) (ed.), *The Socratic Movement* (Ithaca: Cornell University Press, 252-271).
- Diôgenes Laêrtios** (DL), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (Brasília: UnB, 1987).
- Dorion, L.-A.** (2016), “De l’influence des *Mémorables* (I 4, IV 3) sur le *De natura deorum* (II) de Cicéron”, *Philosophie antique*, 16: 181-208.
- Dorion, L.-A.** (2017), “Xenophon and Greek Philosophy”, em M. A. Flower (2017) (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (Cambridge: Cambridge University Press, 37-56).
- Epictetus**, *The Discourses as reported by Arrian, The Manual and Fragments* (Cambridge: Harvard University Press, v. 1, 1956).
- Flower, M. A.** (2017) (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gerson, L. P.** (1990), *God and Greek Philosophy: Studies in the early history of natural theology* (London: Routledge).
- Jaeger, W.** (1948), *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936* (Oxford: Clarendon Press).
- Jaeger, W.** (1995), *Paidéia: A Formação do Homem Grego* (São Paulo: Martins Fontes).
- Long, A. A.** (2001), *Stoic Studies* (Berkeley: University of California Press).
- Pease, A. S.** (1955) (ed.), *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum: Liber Primus* (Cambridge: Harvard University Press).
- Platão, Xenofonte e Aristófanes**, *Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens* (São Paulo: Abril Cultural, 1972).
- Platon**, *Timée-Critias* (Paris: Les Belles Lettres, 1985).
- Sedley, D.** (2007), *Creationism and its Critics in Antiquity* (Berkeley: University of California Press).
- Sextus Empiricus** (M), *Against the Physicists, Against the Ethicists* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).
- Vander Waerdt, P. A.** (1994) (ed.), *The Socratic Movement* (Ithaca: Cornell University Press).
- Von Arnim, H.** (SVF), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, v. 1, 1905).
- Xenophon** (Mem.), *Mémorables* (Paris: Les Belles Lettres, 2015).
- Xenophon**, *Xenophontis opera omnia*, v. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1971).

I 67

Recibido: 22-04-2020; aceptado: 17-06-2020

DOSSIER

El pensamiento de Proclo y su proyección medieval Intelecto y actividad demiúrgica

Presentación

CLAUDIA D'AMICO

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata*

DOI: 10.36446/rlf2021256

1 69

En las últimas décadas los estudios sobre la Antigüedad Tardía vinculados al desarrollo del pensamiento medieval tuvieron un lugar muy destacado. La filosofía de Proclo, en particular, y su recepción directa e indirecta en la Edad Media, son hoy uno de los principales focos de atención, así como lo fuera en décadas anteriores la recepción del *corpus* aristotélico.

Junto con la ampliación de la investigación sobre la Antigüedad considerando el período tardío, también se ha ampliado la concerniente a la Edad Media. En la actualidad ya no se aborda únicamente el pensamiento cristiano que hegemonizó el occidente latino sino que se ha instalado con gran fuerza la consideración de una pluralidad de mundos medievales. El presente *dossier* no pretende abordar ni la complejidad del pensamiento procleano en el marco de la última etapa del neoplatonismo de la Academia de Atenas ni la multiplicidad de su recepción, sino más bien ofrecer sólidas ejempli-

ficaciones de ambos a partir de un tema puntual de su filosofía: la naturaleza intelectual y demiúrgica.

El tema no es marginal. Proclo ocupa un lugar destacado en una historia de la filosofía que pone el foco en el despliegue y el retorno de lo espiritual uniendo con un hilo invisible la tradición platónica antigua y medieval con los ulteriores desarrollos del idealismo.

Dos artículos presentan el pensamiento de Proclo: el de Malena Tonelli y el de José Manuel Redondo Ornelas. En “Algunas observaciones sobre la tríada ser-vida-intelecto en Plotino y Proclo”, Tonelli estudia algunos pasajes de las *Enéadas* de Plotino y de la *Teología Platónica* de Proclo a fin de mostrar los diferentes modos en que cada uno de estos autores neoplatónicos integra esa tríada al ámbito intelectual. Redondo Ornelas, por su parte, en su artículo “El lenguaje como instrumento demiúrgico. Proclo: metafísica del lenguaje y teúrgia” presenta los principios fundamentales de la metafísica del lenguaje procleano, que reúne el tema de la actividad de los dioses con las preocupaciones éticas, rituales y soteriológicas de los seres humanos.

La recepción medieval se presenta en una perspectiva plural: en el mundo islámico y en los mundos cristiano, bizantino y latino.

70 | El estudio de un texto ismaelí de finales del siglo X –siglo IV de la Hégira– le permite a Lucas Oro Hershtein en “Las fuentes filosóficas del *Kitāb al-Yanābī* de Abū Ya‘qūb al-Sijistānī” reconstruir las vías de transmisión del Plotino y el Proclo árabes y la constitución de un léxico filosófico que sienta las bases del neoplatonismo islámico.

La recepción de Proclo en la cristiandad se presenta en primer lugar en el ámbito bizantino, que frecuentó el texto griego original. En el siglo XII, en Constantinopla, los *Elementos de Teología* llegan a manos de un posible discípulo de Italos, el georgiano Iohannes Petritsi, quien al regresar a su tierra natal redacta una versión y un comentario que pone en vinculación positiva el pensamiento de Proclo con el dogma cristiano. Lela Alexidze, quien realizó ya hace algunos años la edición crítica de ese comentario, presenta en este *dossier* un artículo titulado “The Demiurge in Ioane Petritsi’s Commentary on Proclus’ *Elements of Theology*” en el cual aborda el punto de vista del filósofo georgiano sobre el creador del mundo visible, es decir, el demiurgo del *Timeo* de Platón y su ubicación en relación con el ser y el intelecto.

Si exceptuamos la traducción de *Elementos de Física*, realizada en el círculo de Aristipo de Catania en el siglo XII que no tuvo gran difusión, la recepción latina de Proclo comienza en París con las traducciones de Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII e incluye, en primer lugar, la lectura atenta de Tomás de Aquino. Con todo, su recepción más profunda se da

sobre todo en los Países Bajos y en la Germania a partir de la obra enciclopédica de Enrique Bate y de la de los sucesores dominicanos de Alberto Magno, Teodorico de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Moosburg. Muchos tópicos presentes en los textos procleanos (por primera vez disponibles en latín) son puestos en relación con la autoridad de “san Dionisio” el del Areópago y con el pseudoaristotélico *Liber de Causis*.

Victoria Arroche, en su artículo “Las sustancias inteligibles y su operación en el *Comentario al Libro de las causas* de Tomás de Aquino”, muestra de qué modo en su comentario el Aquinate realiza un uso argumentativo de la cuestión de la esencia y la operación de las sustancias inteligibles en relación con el alma y su carácter auto-subsistente. Por su parte, Ezequiel Ludueña, en “La naturaleza intelectual del principio según Bertoldo de Moosburg”, aborda la *Expositio Procli* del dominico del siglo XIV, escrito que representa el testimonio más importante del interés que suscitó el pensamiento de Proclo en la Baja Edad Media. En ella, estudia especialmente la trascendencia absoluta del Principio que se encuentra más allá del plano intelectual, y que sin embargo tiene, según el mismo Bertoldo, una naturaleza intelectual ligada al proceso intratrinitario. Un tema semejante se aborda, para cerrar el volumen, en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En efecto, en mi artículo “La recepción de la noción procleana de *authypóstaton* en Nicolás de Cusa” procuro mostrar cómo el Cusano desplaza el carácter de “subsistente por sí” del ámbito procleano de las *hénadas* a la del principio primero considerado según una doble perspectiva: como principio intelectual y como principio supraintelectual.

I 71

Los estudios son resultado directo del desarrollo de un Proyecto financiado por el MINCyT (PICT 2016-4579) radicado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires al que pertenecen los investigadores argentinos (Arroche, D’Amico, Ludueña, Oro Hershtein, Tonelli). Las colaboraciones de los investigadores extranjeros (Alexidze y Redondo Ornelas) son fruto de un fecundo intercambio, y ellos generosamente aceptaron ofrecer sus contribuciones. Por último, agradezco a la prestigiosa *Revista Latinoamericana de Filosofía* la posibilidad de publicación de este volumen monográfico en un número único.

Algunas observaciones sobre la tríada ser-vida-intelecto en Plotino y en Proclo

MALENA TONELLI
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

DOI: 10.36446/rlf2021212

I 73

Resumen: En este artículo expondré las interpretaciones que Plotino y Proclo llevan a cabo de la tríada ser, vida e intelecto que Platón presenta en el *Sofista*. Me concentraré en algunos pasajes de las *Enéadas* y de la *Teología Platónica* para examinar los diferentes modos en que cada uno de ellos integra esa tríada en el ámbito intelectual con vistas a analizar la crítica que Proclo emprende del sistema plotiniano a propósito de la conformación del primer grado de generación.

Palabras clave: *Sofista*, segunda hipóstasis, tradición platónica.

Some Observations on the Triad Being-Life-Intellect in Plotinus and in Proclus

Abstract: In this paper I will study the different interpretations that Plotinus and Proclus carry out of

the triad being-life-intellect presented by Plato in the *Sophist*. I will concentrate in some passages of the *Enneads* and the *Platonic Theology* to examine the different ways in which each of them integrates this triad in the intellectual sphere in order to analyze, in the last part of the paper, the criticism that Proclus undertakes of the Plotinian system regarding the conformation of the first generation degree.

Key-words: *Sophist*, second hypostasis, platonic tradition.

Es una opinión generalizada que Plotino y Proclo ocupan un lugar destacado en la filosofía de la Antigüedad Tardía. Su influencia en la filosofía posterior se encuentra acreditada por numerosos estudios contemporáneos. Recientemente, una considerable cantidad de volúmenes colectivos ha examinado el modo en que estas figuras del llamado neoplatonismo han impactado en las reflexiones de filósofos posteriores, tanto de la Edad Media o del Renacimiento como en filósofos modernos o contemporáneos.¹

Como se sabe, la continuidad doctrinal entre Plotino y Proclo merece un análisis cuidadoso, puesto que si bien ambos presentan criterios teóricos que sirven para delimitar líneas comunes en muchos aspectos de su pensamiento, la lectura procleana de las *Enéadas* es, en general, polémica.

Respecto de Plotino, es habitual que se lo ubique como el fundador del llamado “neoplatonismo”, especialmente entre los estudiosos de la segunda mitad del s. XX.² De acuerdo con esto, podemos afirmar que la filosofía de Plotino no solo “inicia” una corriente, sino que también sintetiza, profundiza y, por tanto, reelabora las precedentes, pues, como afirman Santa Cruz y Crespo (2007:VII-XI), condensa los principales problemas sobre los que el platonismo discutió por más de seis siglos. En este sentido, Proclo recorre un camino similar. En las últimas décadas, los especialistas lo han ubicado en un lugar destacado dentro de los filósofos de la Antigüedad Tardía. Esto responde a varios motivos: por una parte, su indiscutible influencia en la filosofía posterior, especialmente a partir de las traducciones latinas de su

¹ Véanse, por ejemplo, Baine Harris 2002 y Gersh 2014 y 2019.

² La valorización de la filosofía plotiniana fue aumentando desde la segunda década del siglo XX en adelante. Cabe destacar el trabajo fundacional de Dodds 1928 a partir del cual se abrió una nueva perspectiva no solamente de la gravitación de Plotino en la historia de la filosofía sino también del interés teórico que las *Enéadas* suscitan. Respecto de la visión de Plotino como el iniciador de la corriente neoplatónica, véase, por ejemplo, Gatti 1996.

obra; por otra, en tanto fuente de numerosos pensadores antiguos de los que conservamos fragmentos y testimonios gracias a su obra. Actualmente, hay un acuerdo generalizado en que resulta clave comprender el pensamiento del autor en cuya obra se insertan textos que no conservamos en su totalidad. Generalmente, aquellas referencias se encuentran insertadas en un contexto de discusión por lo que el sentido de las citas debe ser evaluado en función del contexto. Por último, la filosofía procleana ha suscitado un interés por sí misma. Su compleja interpretación de lo real en clave henológica, que combina perspectivas científicas, místicas, poéticas y exegéticas, lo sitúa en un lugar central pues Proclo sintetiza su atmósfera intelectual y se nutre de sus contemporáneos y predecesores. Ciertamente, hay algunos puntos clave que él mantiene de la, ya desarrollada a su altura, “tradicción platónica”, sin embargo, como he señalado, en sus escritos hallamos numerosas críticas a la doctrina plotiniana.

En este sentido, como sostiene Radek Chlup (2012: 16), no es sencillo agrupar a pensadores en algunos casos divergentes en una escuela unificada ni establecer una jerarquía de importancia o lugares destacados.³ De hecho, no siempre determinado pensador disfrutó de la misma apreciación en diferentes ámbitos intelectuales. En este sentido, Harold Tarrant (2017: 30 y 37) observa que la preeminencia que actualmente se le atribuye a la figura de Plotino⁴ no se debe a que él mismo “hubiera reclamado tal papel” sino que fue su discípulo directo, Porfirio, y acaso el indirecto, Jámblico,⁵ “quienes pusieron al platonismo en el camino hacia Proclo” (Tarrant 2017: 30 y 37). Este autor destaca la tendencia de los últimos años a atender a las contribuciones de Plotino, Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo como un sistema de influencias a partir, de hecho, de los propios testimonios de la obra procleana, pero destaca que el platonismo que Plotino promovió no era en la época de Proclo la “corriente principal”. Esto se hace manifiesto si nos concentramos en los numerosos aspectos en los que su doctrina se distancia de la de Plotino.

Ahora bien, en cuanto al sistema de influencias que permite clasificar a diferentes pensadores (aún con una perspectiva crítica) como miembros de una misma tradición —el platonismo de la Antigüedad Tardía—, Chlup (2012: 16) propone una clasificación “geográfica” para designar la diver-

I 75

³ Véase, además, Athanassiadi 2006.

⁴ Véase, por ejemplo, Gersh 2019: 1-15.

⁵ Sobre la figura de Jámblico puede consultarse el importante trabajo de Shaw 1995 o el de Taormina 1999. Recientemente, en nuestra lengua, contamos con la gran contribución de José Molina Ayala 2012.

gencia teórica entre Plotino y Porfirio, de un lado, y Jámblico y sus sucesores, de otro. Mientras que los dos primeros, sostiene este autor, influyeron especialmente en el Occidente latino, pagano o cristiano, no fue tan profundo su impacto en el Este. Fue Jámblico quien “le dio al neoplatonismo una nueva dirección” y Chlup señala que, puesto que Proclo lo valoró mucho más que a Plotino, puede ser inscrito en lo que él llama “tradicón jambiliqueana oriental” y, en consecuencia, lo clasifica como miembro de un neoplatonismo oriental, “en oposición al neoplatonismo del Occidente latino inspirado en Plotino”.⁶

No es mi intención defender o cuestionar esta clasificación entre tipos de neoplatonismo, sino tomarla como punto de partida para el análisis que aquí presento. Ciertamente, Plotino y Proclo comparten la visión dinámica de la causalidad, incluyendo la subdivisión en el ámbito inteligible a partir de lo Uno, y los movimientos de procesión y retorno como ejes centrales de la actividad productiva. Asimismo, cada uno a su modo tiene a la filosofía de Platón como fuente última de la sabiduría que se proponen sintetizar y desplegar en función de otras corrientes con las que dialogan o polemizan.

En este marco teórico común, puede afirmarse que Proclo explicita su debate con Plotino en diferentes aspectos; sin embargo, solo me detendré en uno de ellos. Como Plotino, Proclo ha planteado un universo continuo desde un Uno que todo lo excede, pero multiplicó los eslabones en la cadena de intermediaciones aumentando el número de realidades incorpóreas. De este modo, se distancian las causas de los efectos y se complejizan los caminos de ascenso y descenso en un sistema sumamente sofisticado. Por mi parte, en línea con la interpretación más generalizada, entiendo que la necesidad de explicitar tales subdivisiones surge, para Proclo, de la deficiencia explicativa que el sistema hipostático plotiniano presenta a la hora de establecer el primer despliegue desde lo Uno. En efecto, uno de los planteos plotinianos que Proclo profundiza gira en torno de la constitución del ser como primer generado en una línea de continuidad con su generador que garantice, a su vez, la unicidad de todo lo real. De este modo, podría eludirse el problema de la separación que anula la eficacia causal y, por tanto, hace fracasar el sistema explicativo.

En este trabajo, examinaré este aspecto de la crítica procleana para intentar establecer cuál es el fin de esta distancia teórica. Tomaré las interpretaciones que cada uno de estos filósofos llevan a cabo de un pasaje del *Sofista*,

⁶ Sobre la influencia de Plotino en autores tanto paganos como cristianos, de lengua griega o latina, véase Emilsson 2017: 373-380.

en donde Platón plantea la tríada ser-vida-intelecto, ya que entiendo que es un buen ejemplo de este sistema de influencias, pues la lectura de la tríada en aquel diálogo por parte de Proclo se nutre tanto de la continuidad de doctrinas jambliqueanas⁷ cuanto de las implicancias teóricas de la de Plotino.⁸ Para ello, expondré brevemente el pasaje en cuestión del *Sofista* platónico; luego me valdré de algunos pasajes de las *Enéadas* para mostrar el modo en que Plotino inserta la tríada ser-vida-intelecto en su sistema; finalmente, si bien la tríada es expuesta y analizada en varias obras de Proclo, como en los *Elementos de Teología* o en el *Comentario al Timeo*, circunscribiré mi análisis de su interpretación a algunos tramos del Libro III de su *Teología Platónica*.⁹

1. Ser, vida e intelecto en el Sofista de Platón

De los pasajes clave del *Sofista* que tanto Plotino como Proclo interpretan en estos aspectos, tomaré solamente aquellos que se insertan en el contexto en el que Platón, en boca del Extranjero de Elea, emprende una crítica a los llamados “amigos de las formas” en función de su concepción estática de lo que es. En su distinción entre lo que es y lo que deviene, ellos habrían suscripto el movimiento a lo segundo. En contraste, el Extranjero, mediante las nociones de acción y pasión, sostiene que no es adecuado separar al ser del movimiento. En 248c1, el Extranjero afirma a propósito de los “amigos de las formas”:

EXTR. - No concorderán con nosotros en lo que acabamos de decir a los hijos de la tierra sobre la *ousía*.¹⁰

TEET. - ¿Por qué?

⁷ Véase, por ejemplo, Dodds 1963: XXII y 220-221. Para una caracterización sintética de la distancia de Jámblico respecto de la concepción triádica general de lo real en Plotino, véase Bréhier 1948: 475-476.

⁸ Véase Dodds 1963: 252-253.

⁹ La edición del texto del *Sofista* aquí utilizada es la de Burnet 1905. Las citas siguen la traducción de Cordero 2000 con algunas modificaciones. Para las *Enéadas*, sigo la edición minor de Henry y Schwyzer 1964-1982 y las traducciones de Igal 2000 (levemente modificadas) y de Santa Cruz y Crespo 2007 alternativamente. Consignaré en cada caso la traducción utilizada. Las citas y referencias a la *Teología Platónica* se hacen de acuerdo con la edición de Saffrey y Westerink 2003 y la traducción de Nieva 2016.

¹⁰ En todo este pasaje, Platón se vale del vocabulario de la *ousía* para referirse al ámbito del ser y al objeto de conocimiento.

EXTR. - ¿Establecimos una definición (*hóron*)¹¹ adecuada de las cosas cuando dijimos que en todo está presente la potencia de padecer (*páskhein*) o de hacer (*drán*), incluso en mínima medida?

TEET. - Sí.

EXTR. - A ello responden lo siguiente: el devenir (*genései*) participa de la potencia de padecer (*páskhein*) y de actuar (*poiéin*); pero –dicen– no corresponde a la *ousía* la potencia de ninguna de estas dos cosas (*Sof.* 248c1-7).

Para los amigos de las formas, la potencia queda del lado del devenir, no del ser. El lector podría esperar que el Extranjero mostrara que también debe haber potencia en el ámbito de lo que es, sin embargo, no retoma inmediatamente esa noción sino que se detiene en las nociones de “actuar” y “padecer” para introducir las de movimiento y reposo y aplicarlas, a ambas, a los dos términos: devenir y ser.

TEET. - ¿Acaso dicen algo consistente?

EXTR. - Algo sobre lo cual debe decirse que les rogamos que nos informen con más claridad: si están de acuerdo en que el alma conoce (*gignóskein*) y en que la *ousía* es conocida (*gignóskesthai*).

TEET. - Al menos, lo dicen.

EXTR. - ¿Y qué? «¿Dicen que conocer y ser conocido son una acción (*poiéma*), o una afección (*páthos*), o ambas cosas? ¿O bien uno es afección, y el otro es lo otro? ¿O ninguno de los dos tiene parte en ninguna de las dos en absoluto?». Es evidente que ninguno de los dos en ninguna de las dos, pues dirían lo contrario de antes.¹²

TEET. - Comprendo.

EXTR. - Pues dirían esto: si conocer (*gignóskein*) es hacer algo (*poiéin tí*), ocurrirá necesariamente que lo conocido (*gignóskomenon*) padece (*páskhein*). La *ousía*, que es conocida por el conocimiento en virtud de la razón (*katà tòn lógon*), al ser conocida experimentará movimiento (*kineísthai*) en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que eso no ocurre en lo estable.

TEET. - Es correcto (*Sof.* 248c8-e5).

Este pasaje ha generado numerosas controversias que no podré ana-

—

¹¹ Cornford 1935: 240 evita traducir *hóros* como “definición” y prefiere “a sufficient mark”. Respecto de la controversia que la asociación entre ser y potencia ha suscitado, véase Fronterotta 2008.

¹² Sigo la elección de Cordero 2000: 408, n. 196 de no terminar el parlamento de Sócrates en el punto anterior.

lizar aquí en profundidad. De todos, solo mencionaré un problema que podría tener relación con la interpretación que los platónicos posteriores ofrecieron. Cornford entiende que las tres posibilidades que el Extranjero plantea en este último pasaje resultan en los tres modos posibles de entender el conocimiento: puede ser o bien una acción o una pasión, puede ser ambas simultáneamente o ninguna. Para él, el siguiente parlamento corresponde a lo que los “amigos de las formas” responderían: si el conocimiento implicara una acción, el ser conocido sería afectado por ella por lo que se movería. Por tanto –responderían– el objeto de conocimiento no sería admitido en el ámbito de lo que es puesto que allí no puede haber movimiento. Cornford (1935: 240, n. 2 y 3) explica que, en este pasaje, Platón nos muestra que los amigos de las formas rechazan que el conocimiento sea una acción porque entraría en contradicción con el modo estático en el que comprenden al ser. Esta interpretación fue ampliamente discutida, especialmente por quienes entienden que Platón aquí está mostrando lo contrario: que él mismo defiende que el conocimiento es, efectivamente, una acción y que, por tanto, no debe excluirse al movimiento del ámbito del ser.¹³ Es evidente que esta perspectiva se asocia inmediatamente a la plotiniana o procleana, pues para ellos el conocimiento es actividad¹⁴ y coincide en el ámbito intelectual con el ser ya que entienden que no solamente se trata de una asociación aristotélica sino que esto es lo que Platón sostuvo en estos pasajes centrales del *Sofista*. En este sentido, me interesa destacar que, según esta lectura, las nociones de actuar y padecer relacionadas con la de conocimiento parecen dar lugar a la introducción del movimiento como una posible característica de la *ousía*, el objeto de conocimiento. Si así fuera, el argumento podría sintetizarse del siguiente modo: si lo real no actúa ni padece y el conocimiento es acción sobre un objeto que padece esa acción, tanto el conocimiento como su objeto deberían excluirse del ámbito de lo real. Entiendo que es por esta consecuencia inaceptable que Teeteto encuentre, en el siguiente parlamento, que esto es decir algo terrible. Allí, el Extranjero afirma la necesidad, que parece desprenderse de lo anterior, de que el movimiento sea incluido en lo que “es totalmente”:

1 79

—

¹³ Véase Gerson 2006: 292-294 y Perl 2014. Para una síntesis de las posibles interpretaciones de estos pasajes, véase Fronterotta 2007: 378, n. 196.

¹⁴ Plotino, a diferencia de Aristóteles, sostiene que *enérgeia* y *kínesis* pueden entenderse como intercambiables y ambos, a su vez, asociarse con las nociones de *poiéin*, tal como leemos en la crítica a las categorías aristotélicas en la *Enéada* VI 1 (26), especialmente los capítulos 15 a 22. Más adelante, volveré sobre este asunto.

EXTR. - ¡Y qué, por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el movimiento (*kínesin*), la vida, el alma y el pensamiento (*phrónesin*) no están presentes (*pareínai*) en lo que es totalmente (*tò pantelós ónti*),¹⁵ y que esto no vive, ni piensa (*phroneín*), sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto (*noónoukékhon*), es sin movimiento (*akíneton*) y estático (*estós*)?

TEET. - Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero (*Sof.* 248e6-249a3).

En estas líneas se descarta que haya que excluir al movimiento, a la vida, al pensamiento de lo que es. Ahora bien, la fórmula *tò pantelós ón* resulta tan sugerente como controvertida. Me limitaré, con Cordero (2000: 410, n. 201), a mencionar una de las perspectivas interpretativas más difundidas, según la cual la fórmula refiere a lo que es en general, distinguido de la *ousía* que designa el objeto afectado por la acción del conocimiento. Si esto es así, el *tò pantelós ón*, este ser en general, incluye –además de al movimiento, a la vida, al pensamiento, etcétera– a la *ousía* que se encuentra en reposo para que, en efecto, dé lugar al conocimiento entendido como el movimiento propio del conocer.

De este modo, quienes defienden esta lectura complementan el análisis con los pasajes siguientes del diálogo en donde el Extranjero explica que no se puede excluir al reposo de entre las cosas que son puesto que el objeto de conocimiento, para ser tal, debe ser estable. Es decir, si la realidad fuera absolutamente mutable, no habría conocimiento. Por tanto, la realidad, *tò pantelós ón*, comprende tanto el movimiento cuanto el reposo. En consecuencia, si en el ámbito del ser hay tanto movimiento cuanto reposo,¹⁶ la caracterización de lo real como inmutable –propia de los amigos de las formas– se encuentra seriamente cuestionada.

La lectura que platónicos posteriores han llevado a cabo de estos pasajes claramente ubica en un mismo ámbito de lo real a la *ousía*, a la vida, a la *phrónesis*, al *noús* (como facultad del alma), al movimiento y al reposo. En líneas generales, puede decirse que llevan a cabo algunas asociaciones al interior de este conjunto de nociones, asimilando la *phrónesis* con el *noús* (entendido, ya, como una instancia anterior al alma), a la vida con el mo-

¹⁵ Para una referencia a las múltiples interpretaciones que esta fórmula ha suscitado, véase Perl 2014 quien defiende la lectura plotiniana de este pasaje.

¹⁶ Si bien esta lectura es la más difundida, existen interpretaciones alternativas como la de Perl 2014 para quien el movimiento y el reposo no son componentes del *tò pantelós ón*, sino que se trata de características propias de lo real en consonancia con la cosmovisión plotiniana del intelecto y el ser.

vimiento y a la *ousía* con el objeto de pensamiento que se encuentra en reposo. Así, ser, vida e intelecto constituyen los componentes de lo que es, del ámbito intelectual. En este sentido, como explica Pierre Hadot (1957), la asociación entre ser, vida y pensamiento ha impactado en todo el platonismo y, sostiene este autor, en el caso de Plotino, puede constatarse en la importancia que le atribuye a las nociones de movimiento y de alteridad en su concepción de lo que es. El ser que se identifica con la inteligencia implica el movimiento de la intelección, y tal movimiento, a su vez, implica que ser e inteligencia sean diferentes. Este autor detecta varias fuentes en las que Plotino se basa para su concepción triádica de ser-vida-intelecto. De Platón, el pasaje del *Sofista* 248c-249a que combina con el del *Timeo* 39e; de Aristóteles, su caracterización del motor inmóvil como *noésis-noéseos* del libro lambda de la *Metafísica*; y, de los estoicos, su concepción de movimiento.¹⁷

En lo que sigue, intentaré mostrar el modo en que, sobre la base de una lectura afín de este tramo del *Sofista* de Platón, Plotino y Proclo construyen sus explicaciones de lo real. Ambos muestran, en función de sus propios argumentos, la razón por la cual en el *Sofista* Platón dice lo que ellos leen que dice. Ciertamente, difieren en aspectos clave que me propongo poner de manifiesto pues, como he adelantado, Proclo se distancia de Plotino en un diálogo polémico aunque, según entiendo, con vistas a un mismo fin.

I 81

2. Ser, vida e intelecto en la segunda hipóstasis de Plotino

Recordemos que, en las *Enéadas*, Plotino destaca la correspondencia de identidad y diferencia simultáneas que se da en la relación entre objeto de conocimiento (ser) y sujeto (inteligencia) en la segunda hipóstasis, incluyendo en ella, como advierte Reale (1989), distinciones conceptuales y definitorias en términos de la tríada ser-vida-pensamiento, con el fin de explicar el paso desde una unidad absoluta a la primera multiplicidad (la de la segunda hipóstasis). Al respecto, en su clásico trabajo de 1957 mencionado más arriba, Hadot establece la deuda incuestionable que Plotino tiene con el *Sofista* (248c) de Platón a propósito de esta distinción entre ser, vida e intelecto en su explicación de la segunda hipóstasis, no solamente en cuanto a su estructura interna sino también en cuanto a su génesis.

—

¹⁷ Véase Hadot 1957: 113 y ss.; 117 y ss.; 135 y ss.

La relación entre ser y vida, según entiendo, se inscribe en lo que se comprende como una concepción dinámica del orden de lo real, pues sin vida, es decir, sin movimiento y alteridad, no es posible explicar la cognoscibilidad del ser, ni la capacidad productiva, ni la posibilidad de articular las causas con sus efectos. Y, fundamentalmente, la asociación entre ser, vida e intelecto es indispensable para comprender el ser de la segunda hipóstasis, en tanto principio determinado y unificado y a su vez múltiple en virtud de su derivación de lo Uno. Sin embargo, estas notas constitutivas de la segunda hipóstasis no implican diferentes escalas ontológicas. Ni el ser causa la vida ni la vida el intelecto, pues se trata de tres aspectos asociados con lo inteligible, la intelección y el inteligir que, para Plotino, se encuentran identificados en una unidad inescindible.

En un tratado complejo, el V3 (49) 5, ofrece una serie de argumentos para mostrar que inteligencia-intelección-inteligible son lo mismo pues si la inteligencia es actividad, al verse a sí misma debe verse como tal: inteligiendo. Lo que se ve, el ser, es la intelección, la actividad de inteligir:

Pero si la intelección (*he nóesis*) y lo inteligible (*tò noetón*) son lo mismo –pues lo inteligible es algo en acto (*enérgeia tís*), ya que no es potencia, ni es ininteligible, ni está separado de la vida, ni a su vez ni la vida y el inteligir (*voetín*) son cosas otras traídas de fuera como ocurre con una piedra o con algo sin alma– entonces lo inteligible es también la *ousía* primera. Si, de hecho, es acto y el acto primero (*ei oún enérgeia kà he próte enérgeia*), y el más bello, será intelección (*nóesis*) e intelección sustancial (*ousiódes nóesis*) (*En.V3 5 30–37* – Trad. Igal modificada).

82 |

En este sentido, ser, vida e intelecto conforman la tríada constitutiva de la segunda hipóstasis pues no puede darse uno sin el otro. Cada uno de los elementos de esta tríada es condición y consecuencia de los otros dos, en una relación de simultaneidad y autoimplicancia. Al final del capítulo 5 del tratado V3, Plotino concluye la identidad entre sujeto que entiende, acción o acto de intelección y objeto inteligible para sostener el rasgo más propio de la segunda hipóstasis: una inteligencia que se piensa a sí misma.

En efecto, tampoco este intelecto (*noús*) está en potencia ni es diferente de la intelección (*nóesis*), ya que, de lo contrario, su sustancialidad estaría, de nuevo, en potencia. Sí, pues, es acto (*enérgeia*), si su sustancia es acto, quiere decir que es uno e idéntico al acto. Ahora bien, el ser y el inteligible es uno e idéntico al acto. Luego uno será todo a la vez: intelecto (*noús*), intelección (*nóesis*) e inteligible (*tò noetón*) (*En.V3 5 39–44* – Trad. Igal modificada).

Como se ve, el hecho de que la intelección esté en acto, no como una característica que pueda poseer o no sino como su propia constitución ontológica, permite afirmar que es lo mismo que la *ousía* pues ella también está en acto. Como ambos son actos primeros, no se puede negar que ser e intelección sean lo mismo. Ahora bien, la introducción de la vida en este contexto (que completa la tríada que Plotino lee en el *Sofista*) se entiende como una necesidad teórica: si hay algo en actividad no puede quitársele la vida. Entiendo que esta asociación entre *enérgeia* y *zoé* tiene como clave de equivalencia la noción de *kínesis*. En el *Sofista*, el movimiento que el alma lleva a cabo cuando conoce da lugar a la introducción de la vida (indisociable con el alma) en el ámbito de lo que es. Plotino entiende que la inteligencia tiene un movimiento que no solamente le es propio sino que es constitutivo de su actividad. En el tratado III 7 (45), Plotino explica en qué consiste la eternidad por lo que debe analizar su segunda hipótesis:

Y quien mira de cerca esta potencia múltiple, en la medida en que es como un sustrato, la llama *ousía*; luego la llama movimiento (*kínesin*) en la medida en que ve a la vida, luego reposo (*stásin*) en la medida en que es en todos los sentidos del mismo modo, y diferencia e identidad (*tháteron de kai tautón*) en la medida en que estos son una unidad (*En. III 73-7 – Trad. Igal modificada*).

I 83

A partir de una combinación de pasajes del *Sofista*, aquellos que refieren a los cinco géneros con el de 248c citado más arriba, Plotino relaciona a la vida con el movimiento de la inteligencia tal como en el pasaje anterior la relacionaba con su actividad, con el hecho de que la inteligencia (y lo inteligible) esté en acto.¹⁸ De hecho, en su crítica a las categorías aristotélicas en la *Enéada* VI 1 (primera sección del extenso tratado sobre los géneros del ser que Porfirio dividió en tres), dedica los capítulos 15 a 22 a las categorías de actuar y padecer y argumenta, dicho de modo muy breve, que el padecer debe ser eliminado de las categorías y que *poieîn* puede ser reemplazado por la *enérgeia* y por la *kínesis*. Los argumentos son sumamente complejos, solo quiero destacar aquí que Plotino no tiene dificultad en cuestionar doctrinas aristotélicas combinando elementos que en el *Sofista* se encontraban expuestos de manera sucesiva. Para él, por tanto, la noción de vida puede asociarse simultáneamente con la *enérgeia* y con el movimiento puesto que, en contraste con Aristóteles, no se trata de cosas diferentes.¹⁹ Si esto es así, la

¹⁸ En el capítulo 13 del tratado VI 7 (38), Plotino explica cómo concibe este movimiento propio de la actividad inteligente asociado con la vida.

¹⁹ Hay muchísimos estudios sobre la crítica de Plotino a las categorías aristotélicas. Para la

propia actividad intelectual es un movimiento vital que se dirige a un objeto que es sí misma.

Finalmente, es claro que la tríada ser, vida e intelecto sostiene el carácter uni-múltiple de la segunda hipóstasis pues esta autoimplicancia entre sujeto inteligente, movimiento intelectual y objeto inteligible conforman una unidad múltiple que se genera, simultáneamente, de la primera hipóstasis, en donde la unidad se da de modo absoluto. En efecto, lo Uno genera lo real, lo que es más uno dentro de todo lo que es, en este despliegue simultáneo en términos triádicos pero que no deja de ser el ser, el máximo nivel ontológico, el “ser en plenitud”:

La llamada *ousía* primera no debe ser, pues, una sombra del ser (*eínaí*), sino que ella posee el ser en plenitud (*pléres esti tò eínaí*). Pero el ser es pleno cuando asume la forma del inteligir (*noeín*) y del vivir. Inteligir, vivir y ser (*tò noeín, tò zên, tò eínaí*) se dan entonces simultáneamente en lo que es (*en tói ónti*). Si algo es (*ón*), también es Intelecto (*noús*) y, si es Intelecto (*noús*), también es: inteligir (*noeín*) y ser se dan conjuntamente (*En. V 6, 6 18-23*, trad. Santa Cruz y Crespo).

84 | En el primer generado, en el ser en plenitud, no hay componentes diferenciados como ocurre, según la interpretación difundida,²⁰ en el *tò pantelós ón* del *Sofista* de Platón, sino que cada componente es los otros sin jerarquías ontológicas ni causales. Son muchos los pasajes en los que Plotino insiste en la necesidad simultánea de identidad y alteridad para que el ser sea tal (inspirado en los *mégista géne*) y esos pasajes frecuentemente aluden a la noción de movimiento o, en algunos casos, de vida, para explicar, según su interpretación de aquel pasaje del *Sofista* 248c, la imposibilidad de concebir al ser estático si es que es, de hecho, inteligible. Es decir, la asociación entre ser, vida e intelecto es indispensable para comprender al ser en tanto que tal, en tanto principio determinado y unificado en virtud de su derivación de lo Uno. Asimismo, el movimiento, propio de lo que es, posibilita la procesión pues en el propio inteligir se establece la condición de posibilidad para la autoconstitución del alma. De este modo, la tríada no solamente es constitutiva del ser de la segunda hipóstasis sino que es fundamental para su eficacia causal.²¹

síntesis que aquí traigo, véase Natali 1999.

²⁰ Perl 2014, como he señalado, difiere de la interpretación difundida del *Sofista* y entiende que el mismo Platón concibió las formas como inteligibles, vivientes y en movimiento.

²¹ No puedo profundizar aquí la consecuencia de la integración de la tríada en la eficacia

3. Ser, vida e intelecto en el Libro III de la Teología Platónica

En lo que sigue, intentaré sintetizar la dinámica triádica que Proclo presenta como explicación de la realidad derivada a partir de lo Uno²² en algunos pasajes del Libro III de su *Teología Platónica*. Para ello, intentaré mostrar cómo caracteriza allí al ámbito intelectual, en el que los miembros de la tríada ser, vida e intelecto funcionan como elementos que, a diferencia de Plotino, se constituyen en una jerarquía ontológica. De este modo, introduce la tríada ser-vida-pensamiento como momentos constitutivos que articulan lo real y que lo atraviesan en tanto equivalen a los componentes de la dinámica causal: permanencia-procesión-retorno. No me detendré en la función causal de lo Uno y de las *hénadas* puesto que mi interés se concentra en el modo en que esta tríada se articula en el marco de la lectura que Proclo ofrece del *Sofista* de Platón.²³

Cabe aclarar que Proclo, como explica Chlup (2012: 19), considera al “Intelecto” en dos aspectos: tanto en el que designa lo que viene de lo Uno, afín a la segunda hipóstasis plotiniana, cuanto en el de aquel que designa el subnivel que funciona como tercero, después de la vida y del ser, al interior del plano intelectual. Por otra parte, como afirma Butler (2008), el ser se entiende, a su vez, en dos sentidos, uno estrecho y uno amplio: “En el sentido amplio, refiere a todo lo que es, excluyendo solo la privación y los dioses porque son superabundantes”. En el sentido estrecho, se refiere al subnivel que funciona como primero en tanto es los inteligibles distinguidos del intelecto que los capta y de la vida.

En el Libro III de la *Teología Platónica*, según Saffrey y Westerink (2003: CII), luego de concentrarse en las *hénadas* divinas en los primeros seis capítulos, a partir del séptimo, Proclo se ocupa de lo que él llama “los dioses inteligibles”.²⁴ Ya en el capítulo 6 introduce los órdenes de los seres y los divide en cuatro: en la base se encuentra el ser corpóreo sin potencia que depende de cuatro causas anteriores: el Alma, el Intelecto, la Vida y el Ser.²⁵

I 85

causal de la segunda hipóstasis sino que me concentro en su intervención en la explicación constitutiva de esa instancia ontológica.

²² De entre los muchos estudios acerca de la cuestión problemática de la causalidad de lo Uno y las *hénadas* véanse el clásico capítulo de Lloyd 1967, los trabajos de Butler 2005 y 2008 y el reciente de Van Riel 2017, por nombrar solo algunos pocos. En nuestra lengua, contamos con las valiosas contribuciones de José Manuel Redondo, por ejemplo, 2020.

²³ Para un análisis de la lectura procleana del *Sofista* véanse, por ejemplo, Charles-Saget 1991; Steel 1992; Jesús de Garay 2013.

²⁴ Para un análisis del papel de las *hénadas* en los primeros seis capítulos véase Meijer 1992.

²⁵ En este apartado, me valgo de mayúsculas cuando consigno los órdenes de los seres, el

Se ocupa, asimismo, de establecer las distinciones entre ellos, es decir, de mostrar por qué se trata de mónadas diferentes que no pueden ser reducidas unas a otras. Su relación es de dependencia directa, en algunos casos, indirecta, en otros, hecho que sustenta no solamente la jerarquía sino también la irreductibilidad. De este modo, el Alma no es idéntica al Intelecto puesto que algunas almas no participan de él. El Intelecto no es idéntico a la Vida puesto que de la Vida participan seres que no participan del Intelecto, por ejemplo, las plantas. Mientras que el Intelecto dirige su potencia a todo lo que es capaz de conocer —y, de ese modo, los hace participar de la Vida—, es mediante la Vida que todos los demás participan del Ser. En este sentido, la Vida funciona como un intermedio que, por una parte, junto con el Intelecto, vivifica a los vivientes, pero por otra, junto con el Ser, les otorga ser a los seres. Como se ve, la extensión de los participantes de la Vida es mayor que la de los participantes del Intelecto, del mismo modo que la de los participantes del Intelecto es mayor que la de los del Alma. Pero a su vez, el Ser es más universal, puesto que hay seres que no tienen ni vida ni intelecto. Estas cuatro mónadas se organizan de modo que en el Alma están las otras tres según participación; en el Intelecto, las otras dos; en la Vida, el Ser.

86 | Para Proclo, en la esfera intelectual, el Ser está más allá de la Vida y del Intelecto, pues no se encuentra ni en movimiento ni en reposo. Se vale de los pasajes del *Sofista* (250c) en donde Platón muestra que ambos —movimiento y reposo— pueden predicarse de él sin que ninguno de ellos se identifique con el Ser:

En el *Sofista* separa el ser de todos los géneros universales del movimiento. Porque el ser conforme a su naturaleza, dice, no está en reposo ni en movimiento; y lo que no está en reposo ni en movimiento está más allá de la vida (TP III6 129 6-10. Trad. Nieva).

En los pasajes del capítulo 6 en los que Proclo menciona el *Sofista* de Platón, remite a la distinción triádica que el Extranjero de Elea expone en el pasaje de 248c y ss. Aclara que en lo que es realmente (*tò óntos ón*) hay ser (*tò ón*), vida (*he zoé*), intelecto (*ho noús*) y alma. El argumento que Proclo recoge es que este intelecto primerísimo (*prótistos noús*) debe moverse necesariamente y el movimiento le viene de la vida. En este sentido, mantiene la equivalencia entre actividad intelectual y movimiento asociados con la vida que Plotino había argumentado. Sin embargo, la actividad del intelecto

ámbito intelectual, la subdivisión triádica, etcétera, para hacer énfasis en las distinciones ontológicas del esquema de Proclo.

parece no serle propia *per se*, sino que es algo que le viene. Por otra parte, ese movimiento implica un reposo que tampoco le es propio sino que le viene del Ser. A su vez, Proclo consigna que el Extranjero afirma que Ser, Vida e Intelecto llegan a ser en el Alma pues ella participa de ellos según su propio carácter: ella admite lo que le viene de modo *logoeidés*. Por tanto, Ser, Vida e Intelecto son anteriores al Alma y conforman lo que para Proclo será la tríada constitutiva del plano intelectual. La distinción entre la relación entre el Ser, Vida e Intelecto y el Alma no contrasta con la concepción plotiniana, pues, para él el Alma (tercera hipóstasis) es posterior al Intelecto (segunda hipóstasis) y él mismo presenta como notas constitutivas de este último aquella tríada presente en el *Sofista*, tal como lo he desarrollado en el apartado anterior.

Una vez establecida la relación entre la mónada intelectual y la de Alma, Proclo explicará de qué modo las relaciones monádicas se constituyen en interrelaciones triádicas constitutivas de cada mónada. Para ello, parte de la exégesis del *Filebo* y revela la primera díada que procede de lo Uno (capítulo 7): la del límite y la ilimitación. Ofrece una serie de características de cada miembro de la díada: el límite es uniforme (*henoeidés*), de él depende que todo sea unidad. La ilimitación, por su parte, es la potencia que procede hacia lo múltiple. Ya puede constatarse, en este capítulo, la relación que Proclo establece entre las tríadas y aquella de entre ellas que es primordial en tanto garantiza la articulación dinámica de la realidad: la tríada de la permanencia, la procesión y el retorno. En virtud del límite hay permanencia y unidad, en virtud de la ilimitación, procesión y multiplicación.

I 87

En el capítulo 9, Proclo introduce al tercer miembro de la tríada: el mixto. Se trata del Ser en sí, lo más inteligible que procede del límite y de la ilimitación y participa de ambos. Se encuentra presente aquí el modo en que Proclo entiende a la potencia en el pasaje de 248c citado más arriba a propósito de la caracterización que el Extranjero hace del ser. Según Proclo, pues, el Ser es una combinación de uniformidad y potencia porque es causa de las procesiones y de la multiplicidad, aunque él mismo, en rigor, no solo no es múltiple ni procede, dado que, como había advertido antes, permanece, sino que tampoco es potencia en sentido estricto. Es condición de posibilidad para la potencia.

En este sentido, este mixto es una *ousía* inteligible (*noeté*). Viene a la existencia (*hyphístatai*) a partir de dios —en tanto primera causa—, del límite en tanto segunda y de la ilimitación, en tanto tercera. Proclo aclara que el mixto es uno y no uno: es uno conforme al límite, no uno conforme a la ilimitación. Y es la mezcla conforme al dios que se encuentra antes de la díada. En consecuencia, es una mónada porque participa de lo Uno, es *duoeidés* porque procede de la díada y es una tríada porque, según lo que Proclo lee

en el *Filebo* 64a, es necesario que todo mixto comprenda la belleza, la verdad y la proporción.

Ahora bien, en el capítulo 11 –que Saffrey y Westerink justamente titulan: “La tríada del *Filebo*: belleza, verdad y proporción”– Proclo desarrolla esta nota, a su vez, triádica del mixto. Explica que el Ser necesita de la belleza para el orden (*táxis*), de la verdad para la pureza y de la proporción para la unificación (*hénoxis*) de lo mezclado. Infiere por esto último, por lo proporcionado (*tò súmmetron*), que el mixto es uno, por lo verdadero (*tò alethés*) que el mixto es realmente (*óntos*) y que por lo bello (*tò kalón*) el mixto es inteligible (*noetón*). En consecuencia, las notas características del *tò prótos* ón son estas: *noetón*, *óntos* ón, henoeidésteron.

Ahora bien, al igual que la primerísima de las *hénadas* genera el primer Ser –el primer dios inteligible– al intermediario lo generará una *hénada* intermedia. Si el mixto de la primera tríada es *noetón*, algo bello y determinado, podrá funcionar como límite de la segunda tríada. Es cierto que ya no es el límite de la primera, pues aquel está libre de participación mientras que el mixto participa de ambos miembros de la díada. Sin embargo, en lo que a la procesión respecta, este límite (el mixto) es lo más limitado que pueda haber, por más que haya en él un componente de ilimitación. Es que es, justamente, ese componente el que le ha permitido proceder, o, más bien, que al

88 |

proceda de él en tanto él es permanencia. La segunda tríada, por tanto, estará conformada por el límite (lo *noetón* – el aspecto limitado del mixto de la primera), la ilimitación (el aspecto ilimitado del mixto de la primera) y un nuevo mixto, un segundo ser, un segundo dios: la Vida inteligible. La Vida contiene en sí la mezcla de unidad y existencia, por una parte, y de potencia, que le vienen del mixto, por otra. En el capítulo 13, Proclo explica que al ser segunda, subsiste según lo segundo de la primera: la ilimitación. Cabe destacar que esta segunda tríada es intermedia e intermediaria en un sentido esencial, pues dice Proclo que manifiesta lo oculto y uniforme de la primera (el límite) pero como –en tanto potencia– es la procesión de lo que viene después, ella reúne y mantiene en todas partes la multiplicidad inteligible de la tercera (ilimitación). Este segundo ser, la Vida, también participa de la proporción, de la verdad y de la belleza. Mientras que el primer Ser subsiste conforme a la proporción, gracias a lo cual era permanencia, el segundo subsiste conforme a la verdad, gracias a lo cual es procesión, pues en cada mixto hay una tríada. En suma, el primero de los mixtos, el Ser inteligible, se rige por la proporción y permanece; el segundo, la Vida, se rige por la verdad (allí se concentran lo inteligible y lo intelectivo); y el tercero, lo Intelectivo, se rige por la belleza, pues se mueve hacia ella.

Así como en el capítulo 6 y a propósito del *Sofista*, Proclo había explicado que el Alma participa del Ser, de la Vida y del Intelecto, conforme a

su propio carácter, la participación de la Vida en el Ser y del Ser en la díada límite-ilimitación constituirá una dinámica similar: si en la primera tríada, cuyo mixto es *noetón*, se encuentran todas las cosas de modo inteligible conforme al límite, en la segunda, cuyo mixto es la Vida, todo está, según el modo de la Vida, conforme a la ilimitación (capítulo 13).

Finalmente, si hay *hénadas* más elevadas que otras, unas presidiendo las mónadas más elevadas, otras las menos, hay que aclarar que la primerísima *hénada* ha manifestado (*exéphenen*) el Ser inteligible (la primera tríada); la segunda, la Vida inteligible (segunda tríada); la tercera manifiesta toda la multiplicidad inteligible, no como causa, no como potencia, sino en acto (capítulo 14). Si el primer Ser, el mixto, es *noetón*, el segundo –intermedio– será *noetón-noerós*,²⁶ y el tercero, por tanto, será *noerós*.²⁷ Más aún, Proclo explicita que si la primera tríada permanece, la segunda permanece y procede, la tercera retorna, pues se vuelve a los inteligibles para inteligirlos ya no como posibilidad sino en acto. La segunda, por su parte, es la condición de que se lleve a cabo la intelección, pues guarda en sí la relación entre inteligible y la capacidad de intelección, es la potencia que participa de la ilimitación y genera la multiplicidad sin ser múltiple; y la primera es el Ser en cuanto tal (ón autoón), la causa, el objeto de intelección (capítulo 14).

Es cierto que, para Proclo, ser, vida e intelecto se encuentran en cada una de las tres instancias, cada uno a su modo, según su propia naturaleza. Sin embargo, sostiene un encadenamiento en pasos no simultáneos en términos causales que redundan en la sucesión de los momentos de permanencia, de procesión y de retorno. De este modo, se desprende de un problema que la estructura jerárquica de Plotino no ha zanjado: el de la simultaneidad o no de estos momentos.²⁸ Para Proclo, como hemos visto, la permanencia es anterior a la procesión que, a su vez, es anterior al retorno. Ahora bien, la distinción en momentos causales de la mano de la multiplicación de instancias intermedias –tanto entre aquello que para Plotino son hipóstasis, como al

I 89

²⁶ La distinción entre inteligible (*noetón*) e intelectual (*noerós*) parece haber sido introducida por Jámblico. Según Chiaradonna y Lecerf 2019, a partir de Jámblico, *noerós* se transforma en un término técnico para designar “el orden de los dioses ubicados justo debajo del Inteligible y dotados de funciones demiúrgicas”.

²⁷ El análisis de estas relaciones triádicas a la luz del vínculo intelectual se encuentra en Libro IV de la *Teología Platónica*. En los primeros tres capítulos, como apuntan Saffrey y Westerink 2003: LXXI trata de los dioses inteligibles intelectivos en general, luego los trata en relación con el *Fedro* y luego con el *Parménides*.

²⁸ Este problema ha sido ampliamente discutido por los especialistas, véanse, por ejemplo, Trouillard 1955: 104-109; Gatti 1982: 158 y ss.; Bussanich 1988: 2-3 y 233-236; Emilsson 2007: 101-103.

interior de cada una— permite distinguir los sistemas de ambos pensadores en un punto central: la relación entre lo inteligible y lo inteligente.

A este respecto, Jean Pépin (1956), en uno de los trabajos clásicos más importantes sobre la relación entre la inteligencia y lo inteligible, ha señalado que los tres términos de la tríada ser-vida-pensamiento son para Plotino cualidades del *noús*, caracteres que se encuentran entrelazados de modo tal que no pueden aislarse unos de otros (1956: 59). Proclo, por su parte, según este autor, ubica la identidad entre inteligencia e inteligible solo en el nivel intermedio de la tríada, en la Vida, mientras que el primer nivel constituye un inteligible puro sin inteligencia y el tercero, una inteligencia sin objeto. De este modo, Proclo rompe con la identidad que Plotino había establecido (1956: 63). A la luz de algunas proposiciones de los *Elementos de Teología*, Werner Beierwaltes (1990 [1965]) explica que, si bien Proclo pudo haber concebido la esfera del *Noús* como heterogénea, lo que intenta demostrar en la diferencia es justamente la in-diferencia fundamental y esencial de la esfera del *Noús* y con ello la identidad dinámica y relativa, no absoluta, del todo (1990: 144-145).

Por mi parte, he intentado exponer el modo en que Plotino insiste en que inteligible e inteligente deben ser simultáneos pues no le otorga preeminencia causal a ninguno de los dos. Pensar y ser son lo mismo en tanto aspectos inseparables y autoimplicantes en su segunda hipóstasis. Es cierto que introduce el movimiento de intelección como nexo entre ambos, pero se trata de un nexo inseparable de aquello que une. Proclo, como se ha indicado, propone un sistema de jerarquías en donde el Ser (inteligible) es anterior y más unificado que la Vida (inteligible-intelectivo) que es anterior y más unificada que el Intelecto (intelectivo) en el camino de procesión a la multiplicidad. En este sentido, la procesión no solo se entiende como el pasaje de una instancia ontológica a la siguiente, del ámbito intelectual al del Alma por ejemplo, sino que se da ya al interior del mismo ámbito intelectual en el que lo inteligible ocupa el lugar inicial. En el último capítulo del Libro III de la *Teología Platónica*, Proclo señala esta distancia que lo separa de Plotino a propósito de la identidad entre inteligible e inteligencia:

En efecto, si todo intelecto es para sí mismo inteligible, tiene esta particularidad en virtud de los dioses inteligentes, porque desde allí (viene) la plenitud para todos. Y de ese modo lo inteligible está en parte separado del intelecto, preexiste en sí y por sí, y en parte no está fuera del intelecto. Porque hay un inteligible que está unido al intelecto, inteligible coordinado (que procede del intelecto) trascendente, inteligible participado (que procede del intelecto) imparticipable, inteligible que existe en sí (porque procede del intelecto) preexistente, inteligible multiplicado (que procede) del intelecto monoforme (*TP III*28 178 15-22. Trad. Nieva).

He destacado esta visión crítica que Proclo plantea de la segunda hipótesis plotiniana. Ambos pensadores toman del *Sofista* de Platón elementos teóricos que contribuyen a la construcción de sus propios sistemas explicativos de la realidad. A esa nota común, deseo agregar que ambos pretenden establecer una mecánica causal capaz de dar cuenta del pasaje desde una unidad absoluta hacia una multiplicidad mediante una cadena de causas y efectos. Parecería que, para Proclo, sin esta multiplicación de tríadas articuladas por la participación, no es posible explicar la unidad, pues para él funcionan como garantía teórica de la continuidad causal. Según entiendo, la crítica a Plotino opera más bien como una corrección en aquellos aspectos en los que Proclo considera que el sistema plotiniano corre el riesgo de interrumpir tal continuidad y, por tanto, de romper la unidad de lo real. Llama la atención que el riesgo lo corra Plotino, quien defiende la uni-multiplicidad de la segunda hipótesis en términos de unidad simultánea, mientras que Proclo lo contiene estableciendo la jerarquía ontológica en el intelecto y multiplicando las instancias, las interrelaciones y las gradaciones.

Finalmente, si se tiene en cuenta este análisis del modo en que cada una de estas figuras destacadas de la Antigüedad Tardía han integrado la tríada ser-vida-intelecto del *Sofista* en algunos de sus textos, es posible sostener la línea de continuidad que muchas veces se entiende interrumpida. Ciertamente, a partir de Jámblico la interpretación del pensamiento platónico ha sido transformada y su influencia en Proclo es innegable. Sin embargo, tal transformación podría entenderse como una profundización al interior de la misma tradición platónica griega y pagana. En este sentido, el sistema de Proclo funcionaría como un despliegue de los anteriores, agregando aquellos elementos teóricos –subdivisiones y clasificaciones entrelazadas– mediante los cuales compone un sistema que continúa aquello que Plotino inició.²⁹

I 91

BIBLIOGRAFÍA

- Athanassiadi, P.** (2006), *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: De Numénius à Damascius* (Paris: Les Belles Lettres).
- Baine Harris, R.** (2002) (ed.), *Neoplatonism and Contemporary Thought: Part One and Part Two* (New York: State University of New York Press).

²⁹ Agradezco las observaciones del/la evaluador/a anónimo/a por haber contribuido a mejorar este artículo.

- Beierwaltes, W.** (1990 [1965]), *Proclo: I fondamenti della sua metafisica* (Milano: Vita e Pensiero: 137-151).
- Burnet, J.** (1900-1907), *Platonis Opera*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press).
- Bussanich, J.** (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus* (Leiden: Brill).
- Butler, E. P.** (2005), "Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold", *Dionysius* 23: 83-104.
- Butler, E. P.** (2008), "The Intelligible Gods in the Platonic Theology of Proclus", *Méthesis - International Journal for Ancient Philosophy*, 21: 131-143.
- Charles-Saget, A.** (1991), "Lire Proclus, lecteur du *Sophiste*", en P. Aubenque (dir.) y M. Narcy (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon* (Napoli: Bibliopolis, 475-494).
- Chiaradonna, R. y Lecerf, A.** (2019), "Iamblichus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. E. N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/>>.
- Chlup, R.** (2012), *Proclus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cordero, N.** (2000), "El *Sofista*", en *Platón, Diálogos*, vol.V, intr. y trad. (Madrid: Gredos, 321-329).
- Cornford, F. M.** (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*, intr. trad y com. (London: Routledge and Kegan Paul).
- De Garay, J.** (2013), "Difference and Negation: Plato's *Sophist* in Proclus", en B. Bossi y T. M. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited* (Berlín-Boston: De Gruyter, 225-245).
- D'Hoine, P. y Martijn, M.** (2017) (eds.), *All from One: A Guide to Proclus* (Oxford-New York: Oxford University Press).
- Dodds, E. R.** (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, 22: 129-142.
- Dodds, E. R.** (1963), *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Emilsson, E. K.** (2007), *Plotinus on Intellect* (Oxford: Clarendon Press).
- Emilsson, E. K.** (2017), *Plotinus* (London: Routledge).
- Fronterotta, F.** (2007), *Platone, Sofista*, intr., trad. y notas (Milán: BUR).
- Fronterotta, F.** (2008), "La notion de *dunamis* dans le *Sophiste* de Platon: *koinónia* entre les formes et *methexis* du sensible à l'intelligible", en M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre y P. M. Morel (eds.), *Dunamis: Autour de la puissance chez Aristote* (Louvain-la-Neuve: Peeters, 187-224).
- Gatti, M. L.** (1982), *Plotino e la metafisica della contemplazione* (Milano: CUSL).
- Gatti, M. L.** (1996), "The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", en Gerson, L. (1997) *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press: 10-37).
- Gersh, S.** (2014) (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gersh, S.** (2019) (ed.), *Plotinus' legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Gerson, Ll. (2006)**, “The ‘Holy Solemnity of Forms and the Platonic Interpretation of Sophist”, *Ancient Philosophy*, 26: 291-304.
- Gerson, Ll. (2010)** (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hadot, P. (1957)**, “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Sources de Plotin: Entretiens sur l’Antiquité Classique*, 5, 21-29 août 1957 (Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 107-157).
- Henry, P. et Schwyzer, H.-R.** (1964-82), *Plotini Opera*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press) (*editio minor*).
- Igal, J.** (2000), Plotino, *Enéadas III-IV*, intr., trad. y notas (Madrid: Gredos) vol. 2.
- Igal, J.** (2000), Plotino, *Enéadas V-VI*, intr., trad. y notas (Madrid: Gredos) vol. 3.
- Lloyd A. C.** (1967), “Athenian and Alexandrian Neoplatonism”, en A. H. Armstrong, (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 302-326).
- Meijer, P. A.** (1992), “Participation and Henads and Monads in the *Theologica Platonica* III.1-6”, en E. P. Bos y P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy* (Leiden: Brill, 65-87).
- Molina Ayala, J.** (2012), *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía: Una introducción a Jámblico y a su tratado “Acerca de los misterios de Egipto”* (México: UNAM).
- Natali, C.** (1999), “La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele”, en C. Natali y S. Maso (eds.), *Antiaristotelismo* (Amsterdam: Hakkert, 211-229).
- Nieva, J. M.** (2016), *Proclo, Teología Platónica*, trad., introd. y notas (Buenos Aires: Losada).
- Pépin, J.** (1956), “Éléments pour une histoire de la relation entre l’intelligence et l’intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 146: 39-64.
- Perl, E. D.** (2014), “The Motion of Intellect On the Neoplatonic Reading of *Sophist* 248e-249d”, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 8: 135-160.
- Reale, G.** (1989), *Introduzione a Proclo* (Bari: Laterza).
- Redondo Ornelas, J. M.** (2020), “Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo”, *Theoria. Revista Del Colegio De Filosofía*, 36: 59-87.
- Saffrey, H. D. y Westerink, L. G.** (1968-1997), *Proclus, Théologie platonicienne*, Texte établi et traduit par —, 6 vols. (Paris: Les Belles Lettres).
- Saffrey, H. D. y Westerink, L. G.** (2003 [1978]), *Proclus, Théologie platonicienne, Tome III: Livre III*. Texte établi et traduit par —, (Paris: Les Belles Lettres).
- Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I.** (2007), Plotino, *Enéadas, Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas (Buenos Aires: Colihue).
- Shaw, G.** (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania: State University Press).
- Steel, C.** (1992), “Le *Sophiste* comme texte theologique dans l’interpretation de Proclus”,

en E. P. Bos y P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy* (Leiden: Brill, 51-64).

Taormina, D. (1999), *Jamblique Critique de Plotin et de Porphyre* (París: Vrin).

Tarrant, H. (2017), *Proclus, Commentary of Plato's Timaeus*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press).

Trouillard, J. (1955), *La purification plotinienne* (Paris: Presses Universitaires de France).

Van Riel, G. (2017), "Proclus on the One, the Henads and Principles", in Martijn, M. and D'Hoine (eds.) *All From One: A Guide to Proclus* (Oxford: Oxford University Press, 73-97).

Recibido: 02-06-2020; aceptado: 01-07-2020

El lenguaje como instrumento demiúrgico. Proclo: metafísica del lenguaje y teúrgia

JOSÉ MANUEL REDONDO ORNELAS
Universidad Nacional Autónoma de México

DOI: 10.36446/rlf2021225

I 95

Resumen: Este artículo presenta los principios básicos de la extraordinaria y compleja filosofía del lenguaje de Proclo; una comprensión holística, dadas sus vastas implicaciones (teológicas, metafísicas, éticas, epistemológicas, cosmológicas y psicológicas, así como hermenéuticas, estéticas y literarias). La visión de Proclo es expresamente crítica al respecto de un reduccionismo a solamente un análisis lógico, desarrollando una metafísica del lenguaje cuyo objetivo es su uso ético y soteriológico, una copia del lógos paradigmático de los dioses: el lenguaje es un instrumento ritual demiúrgico, por medio del cual la realidad es creada, primariamente por los dioses, secundariamente por nosotros. La filosofía del lenguaje de Proclo es concretamente ilustrada por su concepción acerca de los himnos, así como por su propia composición de himnos y su uso práctico, ritual, de ellos.

Palabras clave: neoplatonismo, Proclo, teúrgia, filosofía del lenguaje.

***Language as a Demiurgic Instrument.
Proclus: Metaphysics of Language and Theurgy***

Abstract: This article presents the basic principles of Proclus' complex and extraordinary conception of a philosophy of language; a holistic understanding, given its vast implications (theological, metaphysical, ethical, epistemological, cosmological and psychological, as well as hermeneutical, aesthetical and literary). Proclus' views are expressly critical with a reductionism to logical analysis, developing a metaphysics of language that aims to its ethical and soteriological use, a copy of the paradigmatic logos of the gods: language is a demiurgic, ritual instrument by which reality is created, primarily by the gods and secondarily by us. Proclus' philosophy of language is concretely illustrated by his conception about hymns as well as by his own composition of hymns and its practical ritual use of them.

Key-words: neoplatonism, Proclus, theurgy, philosophy of language.

“Consagremos este himno al Dios;
dejemos la realidad que fluye,
vayamos al verdadero fin, la completa asimilación a Él”
(Proclo 2003b: *Himno al dios caldeo (Canción de fuego)* 1-3).

96 |

Proclo desarrolla su concepción acerca del lenguaje tanto a partir de Platón como de Plotino y criticando a Aristóteles, pero, como le es característico, produciendo con su análisis una propuesta integral y sistemática de mayor complejidad. Una extraordinaria concepción que considera el lenguaje de manera holística, dadas sus vastas implicaciones (teológicas, metafísicas, éticas, epistemológicas, cosmológicas y psicológicas, así como hermenéuticas, estéticas y literarias). La comprensión de Proclo sobre la naturaleza del lenguaje se basa en extensas elaboraciones acerca de la función de este como mediador entre el mundo de la experiencia y las realidades superiores, entre lo sensible y lo inteligible.¹ A partir de Platón (*Rep.* 596 a), el

¹ Si bien la elaboración es extensa, no es unitaria, aunque sí consistente; es decir, no hay una sola obra dedicada específicamente al tema del lenguaje en Proclo, sino que encontramos desarrollos significativos en diversas obras, particularmente en los comentarios al *Timeo*, *República* y *Crátilo* y muy importantes referencias al mismo en la *Teología Platónica*. Dichos desarrollos están implícitamente vinculados en Proclo con su concepción metafísica del *lógos*, presente en lo que podemos considerar su epistemología y filosofía del lenguaje.

ámbito de las formas es considerado como co-extensivo con el lenguaje; para Proclo también es irradiación de *lógoi*, como autoproyecciones de la inteligencia, noción similar a la que encontramos en Plotino (Plotino 1986–2006: IV, 3, 30), quien considera el lenguaje como percepción del pensamiento, como trazo o recuerdo intelectual.

La esencia del alma es lógica (*logikḗ*); su ser es un lenguaje, un *lógos* que conjunta y articula los *lógoi* inteligibles y sensibles, razones que la constituyen como una pluralidad unificada (*lógon plérōma*) (Proclo 2017: 194). De este modo, según el filósofo, los *lógoi* que expresa el alma al pensar y hablar son sus propias proyecciones, un reflejo de su propia estructura: además de fundamentar su experiencia toda, estos fundamentan el propio conocimiento y el ejercicio de nuestras nociones y conceptos, razonamientos y discursos, nuestro uso del lenguaje. Para Proclo, el lenguaje del ser humano, actividad del alma que relaciona y organiza *lógoi*, es análoga a la actividad formativa del cosmos por parte del alma del mundo, un *lógos* que une y articula a los *lógoi* que conforman dinámica y armónicamente al cosmos, al conjunto en su totalidad. Por otra parte, el lenguaje también es considerado como algo peculiar al ser humano en la medida en que existe únicamente al nivel del alma particular;² al nivel inteligible no es empleado tal como nosotros lo conocemos, si bien es de lo inteligible de donde adquiere su poder como actividad. Es el acto de los dioses, quienes crean nombrando las cosas, lo que subyace paradigmáticamente al uso del lenguaje por parte de los seres humanos. Nuestro lenguaje es como una imagen del lenguaje de los dioses. Para Proclo, esto se relaciona con el hecho de que el signo lingüístico no es arbitrario dada una relación ontológica entre las cosas y sus nombres, una idea platónica, pero también una idea perteneciente a otras tradiciones de sabiduría de las culturas del Mediterráneo y el Oriente medio, la cual, por ejemplo, es expuesta en términos filosóficos por Plotino; una adaptación de ideas mucho más antiguas, como la noción caldea de un *lógos* astral o *escritura celeste* (Plotino 1986–2006: II, 3, 7, 1–15 y III, 1, 6, 20). Proclo también expone esta noción en términos filosóficos, pero igualmente en términos poéticos o míticos: la creación eterna del cosmos se da a partir de la voz de los dioses, para quienes nombrar es crear; siendo el cosmos un lenguaje,

I 97

² Sobre el lenguaje y el razonamiento como función del alma particular, véase Plotino 1986–2006: VI, 7, 18–20; VI, 7, 23; V, 5, 5 y V, 5, 16–27. Junto con Trouillard, Rappe afirma que hay un contraste fundamental en el pensamiento de Proclo acerca del lenguaje. Por un lado, el lenguaje, en el sentido estricto de la palabra, aparece solamente entre las almas racionales discursivas; por otro, el lenguaje está enraizado en el poder unificante y generativo de la divinidad (Rappe 2000: 183).

palabra divina hecha substancia, los seres del cosmos son como reflejos sonoros. García Bazán (1991: 28) habla de los *Oráculos Caldeos* (O. C.) –que al respecto del carácter hierático del lenguaje, es la mayor influencia en Proclo– como de una concepción metafísica de carácter auditivo donde a la entidad se la entiende dinámicamente, una dinámica dialéctica entre el *Silencio* y el *Verbo* metafísicos que será el horizonte de comprensión en relación con el cual parece que hemos de ubicar la concepción de Proclo sobre el lenguaje, siendo la inefabilidad su límite último:³ la teúrgia es expresión para la filosofía de algo incomprensible para el razonamiento. Pero dicho horizonte asimismo nos permite entender específicamente el lugar privilegiado que tiene para Proclo el empleo del himno en su práctica teúrgica.

El lenguaje empleado por los seres humanos, pues, es concebido como estructurado del mismo modo que el alma particular se halla estructurada, con la cual se llega a identificar en cierto sentido el lenguaje; por ejemplo, ambos son pensados como un ser cuya naturaleza es ser interpretación, una potencia asemejadora o asimiladora, asimismo, potencia de la imaginación, con la cual también en cierto sentido se identifica el lenguaje, como su capacidad creadora, como mostraremos más abajo. El alma, al igual que la totalidad de lo real, es doble, e igualmente podemos decir que es el caso del lenguaje para Proclo: hay dos polos del lenguaje, uno natural y otro artificial, que se corresponden con los dos polos del pensamiento, uno que es metafórico, simbólico y analógico y el otro formal y demostrativo, respectivamente. El polo natural del lenguaje es operado por una dinámica erótica de afinidad y simpatía, aspecto persuasivo del lenguaje, siendo el polo artificial una actividad del razonamiento discursivo. El polo natural coincide con lo que también podemos concebir como una dimensión ética del lenguaje, a la que también referiremos. Cabe señalar que, además, ambos aspectos corresponden, en términos metafísicos, a la henadología y ontología que articulan por completo la propuesta filosófica de Proclo, a lo que podemos llamar su metafísica binaria, metafísica de la unidad y metafísica del ser, respectivamente.⁴ A su vez este doble aspecto se refleja en lo que Proclo concibe como el binomio teúrgia-filosofía. Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no dual, resultante en una apreciación asimismo radicalmente positiva con respecto al mundo, a la imaginación y al cuerpo, así como acerca de las prácticas rituales por parte de los filósofos.

³ Confróntese esto con lo expuesto en la *Filosofía Caldea*, García Bazán 1991: IV.

⁴ Respecto de la metafísica binaria de Proclo, henadología y ontología, véase Redondo 2019b.

La concepción teológico-metafísica que tiene Proclo sobre los dioses es el contexto fundamental de su comprensión acerca del lenguaje: los *dioses* y las *hénadas* son equivalentes; los dioses son unidades, principios primeros de todas las cosas, tanto de las inteligibles o espirituales como de las sensibles o corporales.⁵ Así, la cuestión de los nombres de los dioses es paradigmática en lo que toca a las cuestiones filosóficas acerca del lenguaje. En el caso de los dioses, sus nombres son como sus propias esculturas: nombres revelados por los dioses mismos por medio de los poetas inspirados y por los oráculos. Siendo los nombres divinos un medio de comunicación con sus referentes, como un receptáculo de la presencia del dios, el conocimiento de la corrección o propiedad de los nombres divinos es un deber para el piadoso así como una habilidad técnica que ha de dominar el teúrgo (véanse Proclo 1999: 157, 95, 24-28 y Proclo 2011: I, 92, 10), quien concentra en su figura al filósofo y al técnico experto de lo sagrado, un teólogo practicante a la vez que científico piadoso y virtuoso.⁶ Por ello, el dominio acerca de la propiedad de los nombres divinos se extiende más allá de lo técnico hacia lo ético: el alma misma purificada, tanto externa como internamente, tanto ritual como éticamente, posibilita la perfecta actividad asimiladora del lenguaje, que en su ejercicio teúrgico convierte a los nombres divinos en estatuas (*agálmata*) de los dioses animadas por los mismos. Proclo compara el arte del legislador de los nombres (el *nombrador* o *nomothētēs* del *Crátilo*

I 99

—

⁵ Las *hénadas* o unidades, especie de subunidades dentro del Uno, o que participan en este de alguna manera, como su primera e inmediata manifestación, las cuales, si bien son incognoscibles en sí mismas, pueden ser conocidas por medio de sus efectos, por medio de la analogía y la similitud, por medio de sus propios símbolos y señales, aquellos que transmite la tradición: el lenguaje simbólico de correspondencias aplicado por los teúrgos en sus ritos. Ver proposiciones 120-125 de los *Elementos de Teología*, para las *hénadas* y sus correspondencias con los diferentes ámbitos cósmicos y naturales (Proclo 2017).

⁶ La teúrgia puede comprenderse como una especie de performance simbólico, una actividad imaginativa que emplea un lenguaje poético, analógico y simbólico donde la imaginación capacitada, educada intelectual y éticamente, formada piadosa y filosóficamente, la llamada imaginación intelectual, es el medio de intervención divina, de participación con la divinidad; teúrgia, trabajo u obra divina (*theíos érgon*): actividades u obras de los dioses (*Teúrgia*) que se manifiestan por medio de los ritos u obras de los teúrgos para con los dioses (*teúrgia*). Para los post-plotinianos, la teúrgia solamente de manera secundaria podrá ser comprendida como una técnica, ya que primariamente se entiende como una actividad divina, la misma que sustenta a la existencia, al cosmos (teúrgia = demiúrgia), actividad que es tanto imitada como implementada por el teúrgo. La teúrgia sería algo así como metafísica y cosmología aplicadas, filosofía práctica; una aplicación de la noción filosófica de la manía asociada con una concepción crítica acerca de los límites de la razón y del lenguaje, de acuerdo con la cual los platónicos reconocen en el rito un valor tanto noético como ético (Redondo 2019a).

platónico), que fundamenta los nombres como estatuas, con la *teléstica*, la actividad ritual de consagración a una divinidad específica, tanto de estatuas e implementos rituales como de iniciados (Proclo 1908: LI, 19, 12-19 y LII, 20, 26-21); a su vez compara al legislador de los nombres con el demiurgo, cuya actividad inteligible es un divino nombrar-crear. El demiurgo es uno de los principales paradigmas del teúrgo, idea jambliqueana que Proclo desarrolla.⁷ Los nombres, el lenguaje, tienen dos potencias, análogas a las del demiurgo, una de las cuales produce identidad y la otra alteridad.⁸ De este modo, el alma, concebida como semejante a la letra X (*chi*), formada por dos ejes que representarían ambas potencias, puede así “leer el mundo” empleando una u otra de las potencias: el alma puede comprender el mundo como “otro” o externo cuando está involucrada en el proceso de descenso, como en el razonamiento discursivo que separa y divide, o comprenderlo como “mismo”, como idéntico a sí misma, cuando el alma asciende o está retornando, en la intuición o autocontemplación. En todo caso, el mundo en su totalidad es comprendido como un sistema de signos, el cual puede entonces ser leído de acuerdo con diversas opciones de series interpretativas.

El poder de asimilación del lenguaje es comprendido como una actividad imaginativa, una imaginación verbal o lingüística (*lektiké phantasia*) que opera por medio de la similitud o semejanza produciendo *eikónes* y *paradeigmata*, imaginación verbal que se corresponderá con el *intelecto fantástico* o imaginación intelectual de su epistemología:⁹

100 |

⁷ En su *Comentario al Timeo*, Proclo hace una analogía entre el demiurgo y el teúrgo, algo anteriormente hecho por Jámblico para quien la teúrgia es *demiurgía*. Rappe indica que para Proclo la actividad lingüística es análoga a la fabricación del mundo por parte del demiurgo, quien sería el primer hablante cuyo empleo de palabras implica el proceso de manifestación cósmica. Rappe refiere el lugar donde Proclo elabora su visión teúrgica del lenguaje (Proclo 1903-1906: I), explicando que, al nivel del intelecto, crear y el acto de nombrar son uno y el mismo (Rappe 2000: 180-214).

⁸ Análoga también a la distinción ya planteada por Plotino respecto al pensamiento mismo (Plotino 1986-2006: V, 9, 8 y V, 9, 19-22): el ser precede al razonamiento; es necesario ir del ser al pensar. En tanto que actividad actual, ser y pensar son idénticos si bien son divididos por el razonamiento, pues hay un intelecto (*noús pathetikós*) que divide siendo diferente o haciendo diferencias y el intelecto indiviso (*noús poietikós*) que no divide, que es el ser y todas las cosas, su naturaleza siendo autointelección.

⁹ Véase Proclo 1899-1901: 107, 17. Sobre la capacidad teúrgica de la imaginación, véase también el ilustrativo pasaje del *Comentario a la República* (Proclo 1899-1901: 241, 19-27). Asimismo, véanse Proclo 1873: 52, 3; 56, 1; 56, 17; 186, 7 y Proclo 1903-1906: I, 244, 20-21; III, 158, 8-9. Sobre la imaginación en el pensamiento de Proclo, véase el lúcido análisis de De Garay 2012 y 2018.

Que hay en el alma cierta potencia figurativa (y en efecto la pintura y las artes semejantes están en dependencia de esa potencia), siendo asimiladora de las cosas inferiores a las superiores, y de las formas que resultan en composición, a las más simples. Y a su vez según la misma potencia el alma puede asimilarse a los superiores a ella: dioses, ángeles, démones. ... Mas queriendo el alma dar fundamento de algún modo a las semejanzas inmateriales de los seres y descendientes solo de la esencia racional, sirviéndose de la imaginación verbal (*lektiké phantasia*) como colaboradora, produce por sí misma la esencia de los nombres. Y así como la teléstica, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas, así también, por otra parte, el arte del legislador fundamenta los nombres como estatuas de las cosas según la misma potencia asimiladora, reflejando la naturaleza de los seres a través de tales o cuales sonidos, y al fundamentarlos, los entregó para utilidad de los hombres... Pues el demiurgo legislador de ellos es el intelecto, que imprime en ellos imágenes de los modelos; y es preciso respetar los nombres debido a su parentesco con los dioses. (Proclo 1908: LI, 18, 29-19, 5; LI, 19, 8-19; LI, 19, 22-24).¹⁰

La semejanza o similitud (*homoiótēs*) en Proclo —como puede decirse de la metáfora en Plotino (Gerson 2003)— tiene primariamente una realidad metafísica, un registro ontológico. La similitud y la participación (*méthexis*) van de la mano en la metafísica de Proclo (Proclo 2017: 129). Como afirma Siorvanes, la semejanza es el vínculo de los grados del ser y la conciencia; así, diferentes modos son mantenidos como contiguos y el cosmos permanece unificado e inteligible (Siorvanes 1996: 59). La totalidad de los procesos causales es concebida como un proceso mediado por la semejanza entre la causa y el efecto,¹¹ habiendo una prioridad de la semejanza sobre la desemejanza; la similitud es anterior a la falta de semejanza (Proclo 2017: 28). Así, la semejanza será mayor o menor proporcionalmente al grado de procesión en que algo se halle.

De este modo, la similitud, que implicará participación, se corresponderá con la simpatía,¹² también estimada como una dinámica erótica de

I 101

¹⁰ Proclo a continuación desarrolla la analogía entre el legislador de los nombres y el demiurgo cósmico del *Timeo*, aquel que impone “las leyes fijadas por el destino” (*Tim.* 42d 2). Todas las traducciones son propias salvo las referidas a los escolios al *Crátilo* de Proclo cuya traducción pertenece a Álvarez, J. M.; Gabilondo, A.; García, J. M. (Proclo 1999) y las referidas a textos de Jámblico realizada por Ramos Jurado, E. A. (Jámblico 1997).

¹¹ “Es necesario que todo lo que procede por naturaleza, proceda a través de la semejanza.” (Proclo 2003a: III, 6, 21).

¹² La asociación entre la semejanza y la simpatía en el Neoplatonismo, según Siorvanes, muy probablemente se deba a Plotino. Siorvanes ofrece las siguientes referencias: Proclo 2017: 28

afinidad, que en el caso del lenguaje se expresa como persuasión, aspecto performativo y evocativo del lenguaje cuya función es transformar la conciencia a un modo de percepción diferente al de la racionalidad discursiva; un modo de conocimiento intuitivo que emplea el símbolo y la analogía para expresarse por medio de imágenes, al mismo tiempo que para despertar y también mediar la unión teúrgica: “Por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse con lo semejante y todo conocimiento por semejanza liga lo que piensa a lo pensado” (García Bazán 1991: IV, 10).¹³ La similitud, como fundamento ontológico dinámico, se corresponderá con la actividad simpatética del símbolo y de la analogía, si bien, en Proclo, la analogía, más bien, comúnmente tendrá un registro de proporcionalidad matemática, pero no exclusivamente; se trata de categorías que, hallándose vinculadas, se llegan a superponer, por ejemplo, ambas vinculadas con la noción de imagen; por lo que, como ocurre en lo general en la obra de Proclo, dependerá del uso específico en un pasaje u obra particular lo que determinará de manera precisa el significado que emplea el filósofo.

Los elementos empleados en el arte hierática son designados como símbolos, junto con el término “señales” (*synthémata*), de modo similar a como ocurre con Jámblico, a quien Proclo sigue en gran medida respecto de su comprensión del símbolo,¹⁴ concibiendo una continuidad entre el símbolo literario y el teúrgico. Con respecto a la analogía, donde también encontraremos una continuidad, en este caso, ontológica-literaria, parece haber decididamente un desarrollo a partir de la exposición de Plotino, si bien se trata de una noción filosófica usada con mucha anterioridad al fi-

102 |

y Plotino 1986-2016: IV, 4, 32 y IV, 4, 38-45 (Siorvanes 1996: 64, n. 9).

¹³ Eros es asociado con el término de similitud (*homoiótēs*), a su vez comúnmente asociado con la reversión. Eros como *philia* en Platón (*Tim.* 32c) según Proclo. Véase Proclo 1903-1906: II, 52 y Proclo 2003a: 183 donde se define la *philia* como potencia cósmica, a su vez asociada con la *koinōnía* (Gersh 1973: 126, n. 2).

¹⁴ Según Jámblico, aunque para nosotros sean ininteligibles, solo los dioses comprenden los símbolos: “la unión teúrgica con los dioses se basa en la eficacia de las obras –inefables y realizadas como conviene a lo divino, por encima de toda comprensión–, y en la potencia de los símbolos, inexpresables, comprensibles solo por los dioses. Por eso, no realizamos esas cosas porque las entendemos, pues en tal caso su actividad sería intelectual y producida por nosotros, mas ni una ni otra cosa son verdaderas. En efecto, incluso no comprendiendo nosotros, las contraseñas mismas realizan por sí mismas su obra propia, y la potencia inefable de los dioses, hacia los cuales se elevan estas contraseñas, reconoce por sí misma sus propias imágenes, mas no porque se despierten por nuestra intelección” (Jámblico 1997: II, 11). Véanse también VII, 1 y VII, 4-5 al respecto de los símbolos y de los nombres divinos, respectivamente.

lósofo egipcio. Al igual que Plotino, Proclo también explotará el registro tanto cosmológico como adivinatorio de la analogía, pero con mayor detalle. Como un caso específico del principio general de la similitud, en algunos contextos, la analogía es el equivalente de imagen para Proclo.¹⁵

1. Esbozo de una filosofía del lenguaje de acuerdo con Proclo y sus comentarios al Crátilo

A diferencia de sus otros comentarios a diálogos platónicos, el texto del *Comentario al Crátilo* no es propiamente un comentario, sino escolios (*schólion*), notas de un alumno suyo acerca de sus lecciones sobre este diálogo. Entre estos escolios abundan observaciones sobre la teúrgia y su relación con el lenguaje, particularmente la corrección o propiedad de los nombres divinos, a lo que Platón dedica algunos pasajes, la discusión general versando acerca de la propiedad de los nombres en general, algo sobre lo que Proclo hace también observaciones.¹⁶ En el diálogo platónico, los personajes Hermógenes y Crátilo son presentados argumentando sobre la situación de los nombres de acuerdo con la antítesis *nomós*-*physis*, su disputa que deciden presentar a Sócrates. Hermógenes sostiene que los nombres son impuestos por acuerdo, es decir, son una convención (*nómos*) que puede cambiar a voluntad de los individuos; por otra parte, Crátilo sostiene una tesis naturalista, afirmando que todo tiene un nombre naturalmente correcto –sea para griegos o extranjeros–. El diálogo con Sócrates se desarrolla en dos partes, primero con Hermógenes y luego con Crátilo. En general, los comentaristas modernos –también Proclo– están de acuerdo en que Platón parece pretender mostrarnos, al llevar cada una de las dos tesis al extremo, que ni una

I 103

¹⁵ Como los entes matemáticos, imágenes de las formas, análogos a ellas; pero, por otra parte, la analogía misma es considerada como proporcionalidad matemática precisa. Véase Proclo 1873: 22, 2-6, Proclo 1903-1906: II, 18, 29-30 y II, 139, 30-32 y Proclo 2011: 10, 3-14. Como asevera Gersh (1973: 83), la analogía será usada por Proclo como un principio estructural de su sistema filosófico entero. Véase también sobre la analogía, regalo del demiurgo, como proporción geométrica Kutash 2011: 64 ss.

¹⁶ Para un análisis y exposición muy completos acerca del contexto y contenido de los escolios de Proclo al *Crátilo*, véase la posición de Van den Berg. De acuerdo con el autor, Proclo está reaccionando contra Porfirio, quien moldea la teoría sobre el lenguaje dominante, la cual privilegia las concepciones aristotélicas al buscar armonizar a Aristóteles con Platón, a diferencia de Proclo, quien interpreta el diálogo platónico acerca de la adecuación de los nombres enfatizando las diferencias entre ambos, criticando al estagirita, principalmente la exposición del *Perí hermēneías* (Van den Berg 2008).

ni otra es exclusiva o completamente correcta, sino que hay un punto medio o cierta complementariedad dialéctica de las tesis. A lo largo de la argumentación de Sócrates a favor de una postura y luego a favor de la otra, al parecer, Platón nos va indicando puntos que consideraría importantes para nuestra reflexión. Y quizá más importante, nos muestra que el lenguaje mismo se puede prestar para defender una u otra postura igualmente; es decir, que el lenguaje es un medio o instrumento, como se sugerirá tanto en la discusión con Hermógenes (385c-427d) como en la discusión de Crátilo (428c-440e), respecto a que la finalidad del nombre es instruir, enseñar, como un mostrar correspondiente con intuir o comprender. Si la función del lenguaje es mediadora, y se puede argumentar hacia una dirección o su contraria, entonces el punto medio entre ambas posturas hacia el que se indica en el diálogo es la *interpretación* como naturaleza del lenguaje (tal como Sócrates interpreta algunos nombres en favor de una idea y luego en favor de otra): el lenguaje como instrumento hermenéutico.¹⁷

Partiendo de presupuestos similares a los de la tradición platónica anterior (especialmente Plotino y Jámblico), Proclo concibe a la totalidad de lo real como una unidad jerarquizada en diferentes niveles ontológicos que corresponden a diferentes grados de conciencia, de conocimiento y contemplación, comunes al cosmos y al ser humano. Así pues, nuestro filósofo llegará a considerar que también los nombres existen en diferentes niveles de la realidad: psíquicos en el nivel del alma, o bien nombres inteligibles en la hipótesis de la inteligencia e incluso nombres divinos, desconocidos para los seres humanos, correspondientes a las *hénadas* (Proclo 2003a: I, 21).¹⁸ Asimismo, en el caso del alma, desde este nivel o perspectiva, también serán considerados diversos lenguajes como correspondientes con las diferentes facultades del alma (Proclo 1903-1906: I, 341, 25-I, 343,15; véase también

104 |

¹⁷ Proclo advierte, concurriendo con Platón, sobre la dificultad que supone la investigación de la corrección de los nombres, pues “las cosas bellas son difíciles”, afirma (Proclo 1908: XXIII). Y aclara: “Que incluso los nombres en los que domina lo que es por naturaleza, participan de lo que es por convención, y los que son por convención participan también de lo que es por naturaleza; y por eso todos los nombres son por naturaleza y todos por convención, y no unos por naturaleza y otros por convención” (Proclo 1908: XII). Además, afirma que los nombres relacionados con las cosas eternas participan más de lo que es por naturaleza y los nombres relacionados con las cosas perecederas participan más de lo que es por azar (Proclo 1908: X).

¹⁸ Hay tantos órdenes de nombres como órdenes de conocimiento. Véase Proclo 1987: IV, 853, 1-11 y VII, 48-60. Sobre los *onómata* apropiados para cada orden de realidad, véase Proclo 1903-1906: I, 273, 25-I, 274, 9. Sobre los *onómata* de los seres divinos, véase Proclo 2003a: I, 29, 123, 20-I, 125, 13.

Proclo 2003a: I, 29). Para Proclo, el *Crátilo* nos hace conocedores de la corrección de los nombres (Proclo 1908:V), del correcto empleo del lenguaje, en tanto que enseña los principios de los seres y de la dialéctica (Proclo 1908: VIII). El dialéctico maestro en el diálogo es obviamente Sócrates; sus interlocutores fallan en su comprensión por no estar a la altura de él, pero no se referirá Proclo a una simple altura o superioridad argumentativa, sino a una superioridad ética, espiritual.

Conforme al gran Platón, que sabe adaptar perfectamente la dialéctica solo a los purificados en su pensamiento e instruidos por los conocimientos y purificados de lo inmaduro de sus caracteres por las virtudes, y que han practicado la filosofía absoluta y auténticamente, una dialéctica que es coronación de las ciencias matemáticas y que nos eleva a la causa única de todo, el bien. (Proclo 1908: II, 1, 12-18).¹⁹

Pues, así como se desvía la actividad dividida de las almas, hay una incorrección en el uso de los nombres, de las palabras; lo que las vuelve fortuitas, “no vástagos de la ciencia intelectual” (Proclo 1908: I). Ya desde el primer párrafo de los *Comentarios*, Proclo afirma que “El objeto del *Crátilo* es mostrar la actividad fecunda de las almas en los últimos seres y la potencia asimiladora que muestran, una vez que la han mantenido en esencia, a través de la corrección de los nombres” (Proclo 1908: I, 1). Proclo apela desde una perspectiva total que tiende a ver de modo integral el problema de la filosofía, entendida como práctica de vida y no mera labor intelectual discursiva; filosofía en donde el individuo, como alma, se halla en el centro de la búsqueda filosófica, no como un observador tangencial; la filosofía entendida como autoconocimiento y cuidado de sí, actividades que concluyen en el conocimiento y unión con lo divino, y respecto a lo cual el problema del correcto empleo del lenguaje no es de interés exclusivamente objetivo, digamos, sea lógico, filológico o lingüístico sino, en última instancia, ético y soteriológico. Ya Plotino había dejado claro que la profundización en los niveles del conocimiento significa necesariamente un cambio y profundización en los niveles del sí mismo. Su interpretación contemplativa del mito filosófico del ascenso del alma es integrada por Proclo a la vez que complementada con una interpretación mucho más míticamente recargada acerca

I 105

¹⁹ “La Teúrgia, por tanto, no es un momento separado en el sistema de Proclo, sino complementaria de la Dialéctica” (Proclo 1999: 24), comentan J. M. Álvarez, A. Gabilondo y J. M. García, en su introducción a su traducción, apuntando a lo que nosotros señalamos como una concepción integral del binomio filosofía-teúrgia en Proclo.

de los nombres como medios rituales de unión con los dioses. Al mismo tiempo, en los escolios, Proclo critica a la filosofía peripatética de su época: a esos les dejamos la analítica y la demostración, nos dice (Proclo 1908, II, 1, 10 - II, 2, 1), así como también en otros párrafos asevera que la preocupación del conocimiento como demostración es para los sofistas (Proclo 1908: XXIV y XXVI). La dialéctica, principalmente, es parte del ser de la realidad: describe la procesión de todas las cosas desde el Uno y su conversión o retorno al Uno.²⁰

En la teúrgia, es por los nombres que se efectúa la elevación a las potencias y actividades de los dioses (Proclo 1908: XCVI, 47, 12- 14; IX, 3, 27-4; XIX, 8, 21-23; XXX, 11, 2-4; XCIX, 51, 15-17; C, 51, 15-17; CVII, 60, 18); ellos se manifiestan por medio de los nombres divinos apropiados. Invocando (*kaloúntes*) a los dioses en las ceremonias de culto, se obtiene su benevolencia (*euēkoía*). Para los invocadores (*klētores*), al igual que para los receptores (*docheís*), se prescriben purificaciones. (Proclo 1908: CXII, 72, 12-15 y CLXXVI, 100, 20). Nuestro filósofo afirma conocer las *himnodías* (*anymnoúntai*) de los egipcios, indios, caldeos y griegos, pero además observa que en las invocaciones teúrgicas se practica la imitación de los símbolos divinos incluso por medio de exclamaciones inarticuladas (Proclo 1908: LXXI, 31, 24-LXXI, 32, 1), tanto fórmulas como sonidos hechos con la boca, siseos y chasquidos, como los empleados en los *papiros griegos mágicos* (*P.G.M.*) o los nombres bárbaros, las *voces místicas* de Jámblico. De todos estos modos, el teúrgo imita al demiurgo y a los dioses, quienes crean con la palabra:

106 |

Los nombres secretos de los dioses llenan al cosmos entero, como dicen los teúrgos; y no solo al cosmos sino a todas las potencias sobre este... Los dioses, así, han llenado a la totalidad del cosmos tanto con ellos mismos como con sus nombres. (Proclo 1903-1906: I, 150, 10-20).²¹

²⁰ Confróntese con la crítica en los hermética a “los griegos” de quienes se dice que usan palabras vacías en sus demostraciones; la filosofía de los griegos consiste en ruido de palabras, véase Hermes Trismegisto 1985: XVI. Nótese, por otra parte, el énfasis que se hace en los hermética en la *dýnamis* y *enérgeia* del *lógos*; comparable, me parece, a lo que hemos indicado como el aspecto persuasivo del lenguaje en Proclo. Véase también la insistencia por parte de Jámblico acerca de la necesidad de conservar incambiables las plegarias antiguas vs. el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos, (Iamblichus 2003: VII, 5) Véase también Platón, *Leg.* 656 d y 657 a.

²¹ Confróntese con los *Oráculos Caldeos* y la noción ahí expresada acerca del nombre como símbolo o portador de una señal divina (*synthéma*) que funciona como mediadora entre la divinidad y el teúrgo (García Bazán 1991: fr. 150). Los nombres divinos son transmitidos por los dioses (*theoparádota*). Todos los símbolos han sido sembrados en el cosmos por el intelecto

Sin embargo, a pesar de la potencia figurativa, el lenguaje y su actividad de nombrar tienen límites:

Los primerísimos seres no pueden ser recordables y cognoscibles por medio de la imaginación, la opinión o el pensamiento; pues somos aptos por naturaleza para unirnos a ellos por la flor del intelecto y por la realidad de nuestra esencia, por medio de los cuales recibimos la percepción de su naturaleza desconocida. (Proclo 1908: CXIII, 66, 8-13).

Analíticamente no es posible acceder desde los nombres a la esencia de los dioses. Pero podemos contactar (*synáptein*) con ellos por medio de la realidad de nuestra esencia (*hýparxis* del alma), también llamada *la flor del intelecto*, nomenclatura poética o revelatoria tomada de los O. C. (Proclo 1908: CXVIII, 69, 9-20; García Bazán 1991: fr. 1). Los nombres como señales de los seres superiores son inefables e incognoscibles, en última instancia, siendo la causa de los nombres divinos desconocida para nosotros.²²

Proclo vincula poesía, mitos y misterios (Proclo 1899-1901: 76, 24-26; 81, 11-21). El estudio de la poesía forma parte de un proyecto teúrgico mayor que concibe, respecto de los símbolos míticos y poéticos, un efecto iniciatorio en el alma, perfectivo y formativo. La poesía y la iniciación funcionan de un modo similar; emplean un lenguaje análogo cuya resonancia despierta y mueve al alma. Se hace una comparación explícita entre la iniciación teúrgica y la contemplación, donde el alma –del lector– guarda en sí o es ella misma la contraseña que activa y es activada por la lectura-ritual: “Pues todas las cosas están en nosotros de un modo psíquico, y es por ello que somos naturalmente capaces de conocer todas las cosas al despertar nuestra energía [divina] y los íconos de la totalidad” (Proclo 2003a: I 3, 16, 16-18; véase también Proclo 1987: VI, 1071, 15- 1072, 13). Los símbolos, tanto teúrgicos como poéticos, operan de modo análogo, pero incluso se llegan a identificar en la medida en que en la práctica ritual se emplean símbolos poéticos que actúan simultáneamente como teúrgicos, como es el caso de los himnos que emplean los teúrgos como Proclo. La

I 107

paterno (García Bazán 1991: fr. 108). Véase Proclo 1908: LII, 20, 31-LII, 21, 2.

²² Véanse Proclo 1899-1901: 170, 2-3 y Proclo 2011: 56, 5-9. También compárese con las ideas de Jámblico acerca de los símbolos, los cuales, aunque para nosotros sean ininteligibles, solo los dioses los comprenden; ver la cita en la nota 14. Para los símbolos en Proclo, véase el ilustrativo pasaje del *Comentario a la República* (Proclo 1899-1901: 198, 15-24.) Véase también el apartado sobre los símbolos en Proclo (De Garay 2016: 159).

poesía inspirada, la forma superior de poesía según el análisis del filósofo, será una forma afín a la teúrgica: ambas son actividad divina, un tipo de manía. Siguiendo el esquema del alma tripartita de la *República*, para Proclo, los tipos de poesía se corresponden con los niveles del alma, el tipo superior, la poesía inspirada, correspondiendo con lo que el filósofo llama el *uno en el alma*, la contraseña divina que es como despertada por resonancia simbólica, tanto en la experiencia poética como en la teúrgica; la segunda integrando a la primera, por ejemplo, en el canto de himnos a los dioses (Proclo 1899-1901: 177, 15; 179, 15-32).

2. El himno, realidad metafísica, literaria y ritual: Proclo compone himnos a los dioses

108 | La actividad religiosa de canto de himnos como un tipo de rezo era fundamental para los griegos, canto de himnos que en muchos casos iban además acompañados de algún tipo de danza.²³ Esta práctica se mantuvo continua en Atenas desde tiempos arcaicos hasta el cierre de la Antigüedad Tardía, siendo Proclo de los últimos expositores helenos del género himnico en la Antigüedad.²⁴ Para el filósofo, el himno, como sinónimo de rezo, es la principal actividad teúrgica. El gran interés por el himno de parte de los filósofos platónicos comienza con el mismo Platón, quien define el himno como cantos que son rezos a los dioses (*Leg.* 801a-e), aunque también define el himno enfatizando el elemento de alabanza (*Tim.* 21a). El único tipo de poesía que Platón permite en la *República* son los himnos a los dioses y los encomios a los hombres buenos (*Rep.* 607a3). La filosofía misma era concebida como un canto de himnos, los diálogos platónicos siendo considerados como himnos, particularmente el *Fedro*, el *Timeo* y el *Parménides* (especialmente los dos últimos).²⁵

²³ Véase Furley 2007, quien subraya este aspecto del canto de himnos como presente en muchos ejemplos importantes documentados. Por otra parte, Proclo utiliza la imagen del alma danzando alrededor del intelecto en diversos pasajes de sus obras: Proclo 1987: 808, 7; Proclo 1903-1906: I, 248, 4; Proclo 2003a: IV, 6, 21, 2 y IV, 13, 43, 21 y Proclo 2011: 33, 11- 16. Tanto en Proclo 2003a: I, 3, 16, 20, como en Proclo 1987: 1072, 10 se dice que la meta final del alma es el danzar alrededor de la divinidad.

²⁴ Lamentablemente, apenas se conservan unos cuantos de los himnos compuestos por Proclo. Véanse Proclo 2003b y Van den Berg 2001.

²⁵ Véase *Fedón* 61a3; véase también *Prolegómena* 16, 43-50 (Anonymus 2011) en donde se indica que Platón publicaba sus diálogos en los días festivos dedicados a los dioses ofreciendo sus obras como himnos a los mismos.

Para Proclo, los seres humanos cantan himnos a los dioses imitando a Apolo, quien canta sin cesar himnos inteligibles honrando a su padre Zeus (Proclo 1899-1901: 57, 11-16). Se trata de una actividad divina revelada a los seres humanos por los dioses, pero de la que participa el cosmos entero, cuyo devenir armónico es concebido como un grandioso y extraordinario canto coordinado de todos y cada uno de los seres que lo componen: “Todo reza (*pánta gar eúchetai*) excepto el primer principio” (Proclo 1903-1906: I, 213, 2-3). Para nuestro filósofo, el himno tiene una realidad metafísica además de literaria, la cual, al ser aplicada en el rito, ejerce entonces y al mismo tiempo su realidad metafísica, estableciéndose así una simpatía entre ambos aspectos, así como entre el teúrgo y el dios cantado. Los himnos son una manifestación de la *epistrophé* o reversión hacia el origen por parte de las creaturas. En los pasajes conservados del *Sobre el arte hierática de los griegos*, Proclo expresa bellamente esta idea en varias ocasiones:

Y por esto, el heliotropo, por su vínculo con el astro [el Sol], se mueve, y si alguien escuchara su movimiento al girar, percutiendo el aire, sería capaz de escuchar el *himno* que eleva a su guía. (Proclo 1988: 148, 15-19)

También el loto posee simpatía, y la demuestra al bramar ante los rayos solares, desplegándose lentamente al divisarse los primeros resplandores solares y abriéndose completamente cuando llegan a su punto culminante y, de la misma forma, cerrándose poco a poco a medida que avanza el ocaso. ¿En qué es esto diferente a cuando los hombres contraen o expanden sus mejillas o sus labios para alabar al sol? Se entona un *himno natural* (*hýmnos fisikós*) con las hojas del loto, como si fueran unas mejillas. (Proclo 1988: 149, 15-18) [...] pues resulta evidente que, al percibir los períodos solares, este animal [el gallo] entona un *himno* al astro en movimiento, hasta que muestra sus últimos rayos. (Proclo 1988: 150, 9-12).

I 109

Es necesario tener presentes estas nociones para comprender la importancia que tiene el himno en la teúrgia para Proclo, quien dedicaba partes de su día, todos los días, a la himnodia a los dioses, según su biógrafo Marino.²⁶ Indicamos que Proclo afirma estar familiarizado con las tradiciones himnicas de diversas culturas: egipcios, indios, caldeos y griegos (Proclo 1908: LXXI, 30)²⁷, las cuales le servían de inspiración para la composición

²⁶ Véase Marino de Neápolis 1999: XIX; véase también XVIII, 440; XVII, 450 ss; y especialmente XXVIII; XXX; XXXII, 791-805 y XXXIII, 806-810, acerca de las actividades y virtudes teúrgicas de Proclo, de acuerdo con Marino.

²⁷ Proclo refiere a quienes reconocen la eficacia de los rezos, como Porfirio, concordando con

de sus propios himnos. En estos, Proclo suplica piadosamente a los dioses el poder alcanzar la sabiduría, la comprensión de los sagrados mitos de los ritos y misterios, como es el caso de su composición *Himno común a los dioses*.²⁸

Para Proclo, el rezo es asimismo un caso de la *epistrophé* del alma, contribuye a ella. Siendo la himnodia el tipo de rezo que privilegiaba, para el filósofo, el rezo llega a convertirse en sinónimo de teúrgia. Es una actividad basada en la simpatía operada por los símbolos o señales de los dioses, los cuales son dobles (*dittà synthémata*) (Proclo 1903-1906: I, 210, 10) o se puede decir también que son de dos tipos: 1) los símbolos revelados por los dioses (naturales, literarios, artísticos, etc.) correspondientes con 2) los símbolos innatos en el alma, que son como activados por resonancia con los primeros, y por medio de los cuales regresamos a los dioses, nociones fundamentales de la teoría teúrgica procleana. Acerca de los símbolos y señales inefables de los dioses, Proclo afirma:

110 | Pues hay para cada uno de los seres, hasta los últimos, una señal de la causa misma, inefable y que está más allá de los inteligibles, señal por la cual todas las cosas están en dependencia de aquella causa, unas, más lejos, otras, más cerca, conforme a la claridad y a la oscuridad de la señal que hay en ellas, y es esa la que mueve todas las cosas hacia el deseo del bien y a ese amor inextinguible que se ofrece a los seres, una señal (*synthéma*) que es incognoscible... Por tanto, así como la naturaleza, la mónada demiúrgica y el propio Padre trascendente de todo han sembrado en los seres posteriores señales de su propia particularidad, y por medio de ellas hacen volver todo hacia sí, así también todos los dioses entregan símbolos (*sýmbola*) de su causa a los seres producidos a partir de esos mismos dioses, y por medio de esos símbolos fundamentan todo en sí mismos... sembrados en los inferiores, son inefables e incognoscibles, y lo que de ellos es activo y capaz de mover sobrepasa toda intelección. (Proclo 1908: LXXI, 30, 19- LXXI, 31, 9).²⁹

que arreglan o ponen en orden nuestra vida. Pero “También entre las naciones, aquellas que se distinguieron por su sabiduría, hicieron de los rezos su preocupación principal, los brahmanes de entre los indios, los magos de entre los persas, y en el caso de los griegos, los mejores de los teólogos, quienes también establecieron ritos y misterios.” (Proclo 1903-1906: I, 208, 5-25). A continuación, habla también de los caldeos con gran reverencia.

²⁸ “Ea pues, dioses, jefes de una sabiduría muy brillante, escuchad, y a mí que me apresuro hacia un sendero que lleva a lo alto, mostradme los ritos y misterios de los sagrados mitos.” (Proclo 2003b: *Himno común a los dioses* 13-15).

²⁹ “Porque, el Intelecto paterno, que piensa los Inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se les llama bellezas indecibles” (García Bazán 1991: fr. 108).

Al rezar, los teúrgos devuelven a los dioses su preciado y amoroso regalo a los seres humanos, el rezo mismo. Dado por los dioses a nosotros por medio de los teúrgos, quienes, rezando, cantando himnos, imitan a los dioses, asimilándose a ellos. Una especie de ciclo o “círculo que tanto tiene su inicio en los dioses, como termina en ellos”, asevera Proclo en su conocido pasaje sobre el rezo de su *Comentario al Timeo* (Proclo 1903-1906: II, 210, 10-11).³⁰ Una concepción del rezo en acuerdo con la concepción del rezo de la principal diosa de la teúrgia misma, Hécate, quien en los *O. C.*, cuando se manifiesta en respuesta a los elocuentes rezos de los teúrgos, declara inmediatamente tras su llegada: “He venido después de atender a tu muy elocuente (*peithós*) oración (*euchē*), la que la naturaleza de los mortales ha descubierto según las prescripciones de los dioses” (García Bazán 1991: fr. 222).³¹ La diosa afirma que los seres humanos descubrieron el rezo por sugerencia de las mismas divinidades. Los teúrgos, “atletas del fuego”,³² cuando son poseídos por el amor divino, de los dioses y hacia ellos, sus almas arden en la “transmisión del fuego” (*pyròs diádosis*) divino; encendido por los dioses, “haciendo brillar el alma por el fuego”, arden en las llamas de la manía erótica, la cual actúa como una reminiscencia simbólica análoga a la reminiscencia intelectual pero no idéntica, sino como su contraparte, digamos; reminiscencia activada por la simpatía (*sympátheia*) y la persuasión (*peithō*) (García Bazán 1991: fr. 122 y véanse también frs. 123, 126, 127, 128 y 139).

I 111

Esta reminiscencia simbólica no puede ser demostrada, ocurriendo más allá del intelecto. Sin embargo, a pesar de ocurrir más allá del intelecto, es innata en nosotros³³ y actúa de un modo similar a como lo hacen los mitos con respecto al alma, según Proclo argumentará persuasivamente en relación a cómo es que Platón cuidaba en sus diálogos de que ejercitemos no solamente la parte intelectual del alma sino que también podamos desarrollar la parte divina a través de la simpatía con la mística, por medio del discurso inspirado, poético. Así, como observa Proclo en su *Teología Platónica*, es importante que los filósofos se ejerciten no solo intelectualmente, sino que también la parte divina pueda ser perfeccionada estableciéndose una simpatía con los misterios por medio de discursos inspirados (*entheastikón*) o revelados (como los mitos), no solo con discursos demostrativos (*apodei-*

³⁰ Sobre el rezo en Proclo, véase Redondo 2016.

³¹ García Bazán (1991: 105) traduce: “tu oración llena de astucia”.

³² Descripción de Jámblico que sigue la imaginería del fuego de los *O. C.*, también ampliamente seguida por Proclo (Iamblichus 2003: II, 10, 92, 10).

³³ Vimos que también para Jámblico es *émphytos gnôsis*, un conocimiento natural, innato, superior a todo razonamiento y demostración (Iamblichus 2003: I, 3, 7, 11-12).

ktikón) (Proclo 2003a: I, 6), distinción que es como un reflejo de la concepción metafísica binaria de la realidad en Proclo, lo que a su vez se reflejará en su propia actividad teúrgica, en la cual podemos distinguir dos aspectos, tanto uno intelectual como un aspecto performativo o artístico, la ejecución inspirada. Cuando el fuego de los dioses alcanza la mente y el corazón del filósofo que ha sido escuchado por ellos:

Escuchad, dioses, poseedores del timón de la sabiduría sagrada,
que, habiendo encendido el fuego que eleva las almas de los mortales,
las atraéis hacia los inmortales, habiendo abandonado ellas la caverna tenebrosa,
una vez purificadas por los inefables misterios de los himnos.
(Proclo 2003b: *Himno común a los dioses* 1-4)

BIBLIOGRAFÍA

- Anonymus** (2011), *Prolegomena to Platonic Philosophy*, traducido por L. G. Westerink (Westbury, The Prometheus Trust).
- De Garay, J.** (2012), “La imaginación en Proclo”, en *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega* (Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 967-980).
- 112 | **De Garay, J.** (2016), “Mystery Religions and Philosophy in Proclus”, en M. J. Martín-Velasco y M. J. García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 149-170).
- De Garay, J.** (2018), “Imaginación y pensamiento en Proclo”, en O. F. Bauchwitz (org.) *Proclo: Fontes e Posteridade* (Natal: Caule de Papiro, 81-116).
- Furley, W.** (2007), “Prayers and Hymns”, en D. Ogden (ed.), *A companion to Greek Religion* (Oxford: Blackwell Publishing, 117-131).
- García Bazán, F.** (1991) (ed.), *Oráculos Caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Fragmentos y testimonios / Numenio de Apamea* (Madrid: Gredos).
- Gersh, S.** (1973), *Kinesis akinetos: a Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden: Brill).
- Gerson, L. P.** (2003), “Metaphor as an Ontological concept: Plotinus on the Philosophical Use of Language”, en M. Fattal (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (Paris: L’Harmattan, 255-270).
- Hermes Trismegisto** (1985), *Obras completas*, ed. bilingüe (Barcelona: Biblioteca esotérica, Muñoz Moya y Montraveta Editores).
- Kutash, E.** (2011), *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus Commentary on Plato’s “Timaeus”* (New York: Bristol Classical Press).
- Iamblichus** (2003), *On the Mysteries*, traducido por E. C. Clarke, J. M. Dillon y J. P. Her-shbell (Atlanta: Society of Biblical Literature).

- Jámblico** (1997), *Sobre los misterios egipcios*, traducido por E. Á. Ramos Jurado (Madrid: Gredos).
- Marino de Neápolis** (1999), *Proclo o De la felicidad*, traducido por J. M. Álvarez Hoz y J. M. García Ruiz (Irún: Iralka).
- Platón**, *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, traducido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo (Madrid: Gredos, 2000).
- Platón**, *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*, traducido por F. Lisi (Madrid: Gredos, 1999).
- Platón**, *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, traducido por F. Lisi (Madrid: Gredos, 1999).
- Plotino** (1986–2006), *Enéadas*, 3 vols., traducido por J. Igal (Madrid: Gredos).
- Proclus** (1873), *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, editado por G. Friedlein (Leipzig, Teubner)
- Proclus** (1899–1901), *in Platonis Rempublicam commentaria*, editado por W. Kroll (Leipzig, Teubner).
- Proclus** (1903–1906), *in Platonis Timaeum commentaria*, editado por E. Diehl (Leipzig, Teubner).
- Proclus** (1908), *in Platonis Cratylum commentaria*, editado por G. Pasquali (Leipzig, Teubner).
- Proclus** (1936), “Proclus: Peri tes hieratikes teknes”, en J. Bidez (ed.), *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, 4: 85–100.
- Proclus** (1970), *A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*, traducido por G. Morrow (Princeton: Princeton University Press).
- Proclus** (1987), *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*, traducido por G. Morrow y J. M. Dillon (Princeton: Princeton University Press).
- Proclus** (1988), “Proclus, on the Priestly Art according to the Greeks”, traducido por B. P. Copenhaver, en “Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”, en I. Merkel & A. G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe* (Washington: Folger Shakespeare Library, 79–110).
- Proclo** (1999), *Lecturas del Crátilo de Platón*, traducido por J. M. Álvarez, A. Gabilondo y J. M. García (Madrid: Akal).
- Proclus** (2003a), *Théologie platonicienne*, editado por H. D. Saffrey y L. G. Westerink, 6 vols. (Paris: Les Belles Lettres).
- Proclo** (2003b), *Himnos y epigramas*, traducido por J. M. Álvarez Hoz y J. M. García Ruiz (Donostia: Iralka).
- Proclus** (2011), *Proclus: Commentary on the First Alcibiades*, editado por L. G. Westerink, traducido por W. O’Neill (Westbury: Prometheus Trust).
- Proclo** (2017), *Elementos de teología. Sobre la Providencia, el destino y el mal* (incluye Diez cuestiones sobre la providencia), traducido por J. M. García Valverde (Madrid: Trotta).
- Rappe, S.** (2000), *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Redondo Ornelas, J. M.** (2016), “The Transmission of Fire: Proclus’ Theurgical Prayers”,

- en J. Dillon y A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer: Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition*, 19 (Leiden-Boston: Brill, 164-191).
- Redondo Ornelas, J. M.** (2019a). “Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la Antigüedad Tardía”, *Nova Tellus*, 37: 73-98.
- Redondo Ornelas, J. M.** (2019b), “Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo”, *Theoría*, Revista Del Colegio De Filosofía, 36: 59-87.
- Siorvanes, L.** (1996), *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science* (New Haven: Yale University Press).
- Textos de magia en papiros griegos* (1987), traducido por J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero (Madrid: Gredos) (citado como P.G.M.).
- The Chaldean Oracles* (1989), editado y traducido por R. Majercik (Leiden: Brill).
- Trouillard, J.** (1977), “Les fondements du mythe chez Proclus”, en S. Breton, D. Dubarle, J. Greisch et al. (eds.), *Le mythe et le symbole de la connaissance figurative de Dieu* (Paris: Beauchesne, 11-37).
- Trouillard, J.** (1982), *La Mystagogie de Proclus* (Paris: Les Belles Lettres).
- Van den Berg, R. M.** (2001), *Proclus' hymns: essays, translations, commentary* (Leiden: Brill).
- Van den Berg, R. M.** (2008), *Proclus' Commentary on the Cratylus in context: Ancient Theories of Language and Naming* (Leiden: Brill).

Las fuentes neoplatónicas del *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābīʿ*) de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī. Una introducción a la recepción de los textos de Plotino y Proclo en el pensamiento ismāʿīlī

LUCAS ORO HERSHTEIN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

I 115

DOI: 10.36446/rlf2021220

Resumen: El *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābīʿ*) de Abū Yaʿqūb al-Sijistānī constituyó uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo, o al menos de sus ideas y vocabulario, al mundo intelectual ismāʿīlī. La búsqueda de equivalentes en el Qurʾān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismāʿīlī para los principales problemas metafísicos heredados de los textos clásicos hacen del *Kitāb al-Yanābīʿ* un ejemplo del camino intermedio representado por la Ismāʿīliyyah entre los filósofos y los teólogos. Este trabajo presenta una introducción al contexto del *Kitāb al-Yanābīʿ* más un análisis preliminar de sus fuentes filosóficas.

Palabras clave: Ismā‘īliyyah, neoplatonismo, *falsafah*.

***The Neoplatonic Sources of the Book of Wellsprings
(Kitāb al-Yanābī‘) of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī:
An Introduction to the Reception of Plotinus’
and Proclus’ Texts in Ismā‘īlī Thought***

Abstract: The *Book of Wellsprings (Kitāb al-Yanābī‘)* of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī constituted one of the channels of transmission of Plotinus and Proclus’ texts, or at least of their ideas and vocabulary, to the Ismā‘īlī intellectual world. Due to its search for equivalents in the Qur‘ān for the philosophical lexicon, the construction of Islamic analogies for the philosophical notions and the development of an Ismā‘īlī approach to the main metaphysical problems inherited from the classical texts, the *Kitāb al-Yanābī‘* is an example of the middle way represented by the Ismā‘īliyyah between the philosophers and the theologians. This paper introduces the *Kitāb al-Yanābī‘* in context, also presenting a preliminary analysis of its philosophical sources.

Key-words: Ismā‘īliyyah. Neoplatonism. *falsafah*.

116 |

1. Introducción

A l introducirse en la historia del pensamiento islámico medieval es preciso deconstruir el paradigma que asume la existencia de un cierto “islam original”, el cual estaría en los inicios de una historia intelectual autónoma, coherente y singular, a la cual determinaría. Por el contrario, el pensamiento islámico no tiene un núcleo autorreferencial exclusivamente “islámico” en relación con el cual toda similitud teórica sería el producto de ciertas influencias, supervivencias implícitas y concordancias antes que el resultado de afinidades, unidades conceptuales genéricas, continuidades históricas y procesos sociales de aculturación. La islamización conceptual es retroactiva: el pensamiento islámico nace como una *interpretatio islamica* de su contexto cultural (al-Azmeh 2007).¹

¹ Ergo, las clases utilizadas a lo largo de este trabajo, incluyendo “islām”, “shī‘ī”, “sunni”, “Ismā‘īliyyah” e “ismā‘īlī”, deben ser consideradas como instrumentos conceptuales, incluso categorías historiográficas, a ser tomadas considerando las constantes adaptaciones en sus significados (Hourani 1976: 117).

Dado que gran parte de los textos islámicos medievales se sostienen sobre dos cuerpos de referencias, las fuentes religiosas y las filosóficas, para entenderlos acabadamente es imperioso reconocer el carácter fundante de su transtextualidad (Leaman 2008: 1146). Así, para comprender el pensamiento de Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (desde ahora, “AYS”), es crucial contextualizarlo intelectualmente. En este sentido, la idea de “fuente” cabe ser definida en relación con el proceso de lectura, desarrollo y transmisión del pensamiento de un autor por un predecesor (Mahdī 1990: 698). Ahora bien, al estudiar el pensamiento ismā‘īlī temprano surge el problema de que sus autores no acostumbran a citar sus fuentes, especialmente cuando no pertenecen a la Ismā‘īliyyah, ya que el “imán” (*imām*, pl. *a‘immah*) o el “califa-imán” (*khalīfah-imām*) es visto como la única fuente de todo conocimiento legítimo, incluso cuando esto sea principalmente una asunción de carácter teórico sin consecuencias prácticas en la autonomía intelectual de quien la sostiene (Walker 1992: 163; De Smet 1995: 33; De Smet 2007: 488; Walker 2011: 107).²

Cuando en un texto no se indican explícitamente los autores de los que abreva ni se encuentran referencias implícitas que puedan identificarse con certeza, es preciso rastrear sus “fuentes” en base a la similitud en el contenido, reemplazando esta categoría por la de una “familia doctrinal” compatible con el pensamiento del autor, descartando la reconstrucción de un proceso de génesis causal. Ahora bien, para que esta categoría sea relevante historiográficamente, debe restringirse el conjunto de textos a los que refiere. La “familia doctrinal” de un pensador se identifica con su hipotética “biblioteca ideal”, compuesta no por todos los textos que podría haber leído, sino por aquellos que resultan teóricamente relevantes para la obra específica a considerar (Schlanger 1968: 56-58; De Smet 2007: 490-491). En resumen, este trabajo es una exploración introductoria –la cual debe extenderse y profundizarse– del anaquel filosófico y en particular “neoplatónico”³ de la “biblioteca ideal” del *Kitāb al-Yanābī‘* (a partir de ahora, “KY”) de AYS.⁴

I 117

—

² Al respecto, cabe acotar que “su relación tanto teórica como práctica con el estado es diferente a la de los *falāsifah* y merece un estudio separado” (Stroumsa 2003: 441, n. 21).

³ Sobre la categoría historiográfica de “neoplatonismo”, ver Catana 2013.

⁴ Para facilitar la lectura, se utilizan las siguientes abreviaturas de los textos mencionados recurrentemente. Para las ediciones críticas del *Kitāb al-yanābī‘*, “*KYEG*” y “*KYEC*”; para sus traducciones, “*KYTW*” y “*KYTC*”. Para la edición de la versión breve de la *Uthūlūjā* y la *Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī*, “*ThAE*”; para su traducción, “*ThAT*”. Para la edición del *Kitāb Amūniyūs*, “*PAE*”; para su traducción, “*PAT*”. Para la edición de la *Elementatio theologica*, “*ETE*”; para la traducción, “*ETT*”. La información bibliográfica completa se encuentra al final del trabajo, donde se listan todos los textos mencionados.

2. *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*

Se conoce muy poco sobre la vida de AYS. En la tradición ismā‘īlī es conocido como “Abū Ya‘qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī” (Walker 1993: xii), siendo “Sijistānī” el “adjetivo patronímico” (*nisbah*) que marca su procedencia de la región iraní del Sīstān (en árabe, Sijistān) (Bosworth 1997: 681-685). AYS escribe en árabe, como, con la excepción de Nāṣir *K*husraw, la mayor parte de los autores de la Ismā‘īliyyah en el período fātimī (Nanji 2008: 278). Las fechas de su nacimiento y muerte son inciertas (Walker 1993: 19; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 16). Solo se conocen dos fechas. Por su mención en el *Kitāb al-Iftikhār*, se sabe que en el 322 del calendario islámico/934 de la era común estaba completando la “peregrinación” (*hajj*), pasando por Baghdād (*Kitāb al-Iftikhār*: 176). Además, también en el *Kitāb al-Iftikhār* AYS afirma en dos ocasiones que está escribiendo trescientos cincuenta años tras la muerte del profeta Muḥammad; es decir, en el 361/971-972 (*Kitāb al-Iftikhār*: 193 y 233). AYS no puede haber muerto mucho tiempo después de la ascensión al gobierno en el 386/996 del “califa” (*khalīfah*, pl. *khalafā*) fātimī Abū ‘Alī Maṣū‘ al-Ḥākim bi-Amr Allāh, probablemente ejecutado por orden de *K*halaf b. Aḥmad, el gobernador ṣaffārī del *K*hurāsān entre el 353/964-965 y el 393/1002-1003 (Daftary 2007: 155).⁵

118 |

En un comienzo, AYS integra una de las corrientes del movimiento qarmaṭī (Walker 1996: 20). AYS parece haber sucedido a Abū Ḥātim, tras su ejecución en el 322/934, en el liderazgo de Rayy (Stern 1983b: 80-81), y luego a al-Nasafī, quien habría sido su primer mentor, tras su ejecución en el 332/943, en el liderazgo del *K*hurāsān, desempeñándose como un “misionero” (*janāh*, pl. *ajniḥā*⁶ o *dā‘ī*, pl. *du‘āt*).⁷ Luego, AYS le prestará obediencia a al-Mu‘izz, el cuarto *khalīfah*, lo que simbólicamente concluye el proceso de inclusión de las corrientes disidentes de la “misión” ismā‘īlī (*da‘wah*) bajo el dominio político e ideológico fātimī (Brett 1994: 38; Daftary 2007: 155, 166). Al menos a partir de esta época, AYS es un dirigente de alto rango en ‘Irāq e

⁵ Así, la referencia a al-Ḥākim en su *Kitāb al-Maqālīd* sería una adición posterior (Poonawala 1977: 83; Walker 1983: 396-398).

⁶ AYS utiliza el término en el KY §9 (KYES: 8; KYEG: 62; KYTC: 21; KYTW: 45) y en el *Kitāb Iḥbāt al-Nubū‘āt*: 91, 100 y 128.

⁷ “*Dā‘ī*” es un término utilizado primero por la Mu‘tazilah temprana, luego identificado con distintos grupos de la *ahl al-bayt*, siendo adoptado por la *da‘wah* ‘abbāsī en el *K*hurāsān, así como por la Zaydiyyah y algunos colectivos *ghulāt*, en particular la *K*haṭṭābiyyah, pero finalmente distintivo de la Ismā‘īliyyah, incluso cuando en general los autores orientales, durante el período fātimī, utilizan, como AYS, términos paralelos como *janāh* (Daftary 2007: 219).

Irān (Daftary 2007: 155). Con todo, AYS no visita el estado fāṭimī, desarrollando sus actividades en el Jibāl, Khurāsān y Mā warā' al-Nahr, con base en el Sijistān, y el tenor de sus relaciones con sus líderes es un interrogante (Walker 1996: 19). Además, en un mundo donde los lectores eran escasos (Stroumsa 2003: 437, n. 11), se desconoce para quién escribe AYS, aunque él declara hacerlo para quienes pueden entenderlo:⁸ ora estudiantes de la Ismā'īliyyah, ora los gobernantes a los que buscaba persuadir.

Desde el siglo cuarto/décimo hasta ya comenzado el ciclo tayyibī, AYS es considerado el principal representante del pensamiento ismā'īlī y sus textos son profusamente leídos y copiados (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 15-16; Daftary 2007: 155). En comparación con otros autores del período fāṭimī, se conserva un importante número de sus textos: el *Kitāb al-Maqālīd*, editado por I. K. Poonawala (2011); el *Kitāb Sullam al-Najāt*, editado por M. A. Alibhai (1983); el *Kitāb al-Ifṭikhār*, editado por M. Ghālib (1980) y por I. Poonawala (2000); el *Kitāb iṭhbāt al-nubū'āt*, editado por 'Ā. Tāmīr (1966) y por W. Madelung y P. Walker (2016); y el *KY*. El *Kashf al-Mahjūb*, cuyo original árabe no se ha hallado, se conserva en una paráfrasis en persa, posiblemente realizada por Nāsir Khusraw (Poonawala 1977: 88; Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 15), editada y traducida por H. Corbin. El *Kitāb al-Nuṣrah* se conserva por las citas de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī en su *Kitāb al-Riyāḍ* (Poonawala 1977: 86; Walker 1993: 61). El *Kitāb al-Bishārah* se conserva por las citas de Ibrāhīm al-Ḥāmidī en su *Kitāb Kanz al-Walad*, pero resulta difícil diferenciar entre la obra del propio al-Ḥāmidī y la de AYS (Poonawala 1977: 86). AYS también escribe una serie de epístolas breves, todavía no editadas, traducidas o estudiadas, cuya autenticidad se encuentra en discusión.⁹ En su conjunto, los escritos de AYS son coherentes doctrinalmente y en muchos casos en un texto se defiende lo dicho en otro, lo cual podría suponer una revisión del propio AYS o ser el resultado del trabajo de los copistas (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 18).

Las referencias cruzadas internas en los textos permiten aventurar el orden de su escritura. Los dos primeros trabajos, de cuando AYS integraba el movimiento qarmaṭī, serían el *Kashf al-Mahjūb* y el *Kitāb al-Nuṣrah*, ya que ambos defienden la doctrina de la “metempsicosis” (*tanāsukh*), rechazada por al-Mu'izz y luego por AYS (Madelung 1990: 131-133). El *Kitāb al-Bishārah*, el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* y el *KY* probablemente precedieron al *Kitāb al-*

I 119

⁸ Así lo afirma en el *KY* §7 (*KYEC*: 5; *KYEG*: 59; *KYTC*: 16; *KYTW*: 42) y §191 (*KYEC*: 96; *KYEG*: 183; *KYTC*: 126; *KYTW*: 111).

⁹ En Poonawala 1977: 85-89 se incluyen veintinueve textos, algunos con distintos títulos alternativos.

Maqālīd, porque el *Kitāb al-Maqālīd* los menciona a todos ellos pero no al resto: el *Kitāb al-Bishārah* es mencionado dos veces en el *Kitāb al-Ifṭikhār* (pp. 193 y 201) y una vez en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 45, p. 159 del ms. de la Colección Ḥamdānī);¹⁰ el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* es mencionado dos veces en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 27, p. 104 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo al 4^o capítulo, 7^{ma} parte del *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt*; e *iqḷīd* 63, p. 248 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 5^{ta} parte del *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt*); el *KY* es mencionado en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 29, p. 110 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 33^{ava} *yanbu*). Al *Kitāb al-Maqālīd* le habrían seguido el *Kitāb al-Ifṭikhār* y el *Kitāb Sullam al-Najāt*, ya que ambos mencionan al *Kitāb al-Maqālīd*: sus *maqālīd* 8 y 9 son mencionados en el *Kitāb al-Ifṭikhār* (p. 95) y su *miqlād* 9 en el *Kitāb Sullam al-Najāt* (p. 16).¹¹

Considerando el *Kitāb al-Ifṭikhār* como uno de sus últimos trabajos, del 360/971, cabe suponer que la mayor parte son escritos antes del 360/971. Esta conclusión se desprende también del reconocimiento por parte de AYS de la doctrina del “imamato” (*imāmah*) tal como aparece en la doctrina reformada por al-Mu'izz, cuyo principal punto es que Muḥammad b. Ismā'īl vuelve a ser considerado el *al-qā'im al-mahdī* que se encuentra en *ghaybah*, agregándose que el “período” (*dawr*, pl. *adwār*) islámico requiere una segunda héptada de *a'immah* anterior al retorno mesiánico de Muḥammad b. Ismā'īl: los *khulafā'*.¹²

120 | En esta secuencia, el *KY* parece haber sido compuesto entre el ascenso de al-Mu'izz en el 341/953 y la escritura del *Kitāb al-Ifṭikhār*. Ya que el *Kitāb al-Maqālīd* precede al *Kitāb al-Ifṭikhār*, y el *KY* es anterior, este habría sido escrito alrededor del 350/961 (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 28).

Los textos de AYS son importantes porque representan una segunda fase en el proceso de recepción de la tradición filosófica griega, a un siglo del movimiento de traducciones en el cual nace la tradición filosófica en árabe (*falsafah*). Es posible que hayan sido uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo, o al menos de sus ideas y vocabulario, al mundo intelectual ismā'īlī. Por su búsqueda de equivalentes en el Qur'ān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones

¹⁰ Sobre los mss. de la Colección Ḥamdānī, ver de Blois 2011.

¹¹ Las páginas indicadas corresponden a las ediciones críticas mencionadas en el párrafo anterior. La información bibliográfica completa se encuentra al final del trabajo.

¹² AYS parece corroborar esta doctrina en el *Kitāb Sullam al-Najāt* (p. 79 [p. 255]), el *Kitāb al-Ifṭikhār* (a lo largo del octavo *bāb*, pp. 167-180), el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* (p. 153), el *KY* (§30: *KYEC*: 19; *KYEG*: 75; *KYTC*: 38; *KYTW*: 52 y §§144-145: *KYEC*: 74; *KYEG*: 146-147; *KYTC*: 97; *KYTW*: 94) y el *Kitāb al-Maqālīd* (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 18).

filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismā‘īlī para los principales problemas metafísicos, representan el camino intermedio de la Ismā‘īliyyah entre los “filósofos” (*ḥaylasūf*, pl. *ḥalāsifah*) como al-Kindī, al-Fārābī e ibn Sīnā, y los “teólogos” (*mutakallim*, pl. *mutakallimūn*) como al-Asḥ‘arī, al-Māturīdī, ‘Abd al-Jabbār y al-Bāqillānī. Además, los textos de AYS se encuentran en el núcleo del primer desarrollo de una de las dos principales tradiciones islámicas de filosofía política, la ismā‘īlī, junto a la cultivada primero por al-Fārābī y luego por ibn Sīnā, ibn Rushd, ibn Bājjah e ibn Ṭufayl.

Existen dos ediciones críticas del *KY*:¹³ Corbin (1961) y Ghālib (1965).¹⁴ En su edición, H. Corbin se vale de un único manuscrito; en la suya, M. Ghālib afirma haber utilizado otros dos manuscritos previamente desconocidos.¹⁵ Existen dos traducciones del *KY*, una parcial (Corbin 1961; reimpr. 1994) y otra completa (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994). En su traducción, P. Walker consulta el manuscrito utilizado por H. Corbin más otros dos, considerando sus variaciones.

3. *El nacimiento de la falsafah*

En el tiempo de AYS circulan versiones en árabe de diferentes autores griegos. De Aristóteles, conocido en árabe como “Aristū‘ālīs” o “Aristū”, con la excepción de la *Política*, de la cual solamente se conoce una versión de los libros primero y segundo (Pines 1975: 150-160), son traducidos todos los textos (Brague 1993: 423-433). De Platón, “Aflātūn”, solo se

I 121

¹³ Si bien no menciona explícitamente al *KY*, el *Khwān al-Ikhwān* de Nāsir Khusraw, escrito en persa, parece ser una paráfrasis del texto de AYS. Por ende, es utilizado tanto por H. Corbin como por P. Walker para dilucidar ciertos pasajes problemáticos en el texto árabe del *KY*.

¹⁴ Una mayor elucidación sobre el texto árabe aparece en Madelung 1964.

¹⁵ En Poonawala 1977: 85, con las referencias en 381-458, se listan nueve manuscritos. Por mi parte, he consultado incipientemente cuatro manuscritos, listados en Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 32: el ms. VI 320 de la Universitätsbibliothek Tübingen, con 73 ff., datado *rabi‘ al-ūlā* 1328/1910, copiado por Muḥammad Ḥusayn b. Mullā ‘Abd al-‘Alī; el ms. 233 del Institute of Ismaili Studies, con 72 ff., datado *rajab* 1351/1932, copiado por ‘Alī al-Hamadānī; el ms. 952 del Institute of Ismaili Studies, con 74 ff., datado *jumādā al-ukhrā* 1351/1932, copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm; y el ms. 960, con 69 ff., datado *jumādā al-ūlā* 1351/1932, copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm. Le agradezco al Dr. Toby Mayer por abrirme las puertas del IIS y al Dr. Wafī Momin, Head de la Ismaili Special Collections Unit del IIS, por haberme dado acceso a sus tres manuscritos.

conocen algunas traducciones, usualmente a partir de epítomes realizadas por autores como Galeno (Rosenthal 1940: 387-422). Existen diferentes traducciones de Porfirio, “Furfūriyūs” (Walzer 1983: 948-949); Proclo, “Buruqlus” (Walzer 1986: 1339-1340); Galeno, “Jālīnūs”; Alejandro de Afrodisia, “al-Iskandar al-Afrūdīsī”; Plutarco, “Flūṭarkḥas”; Temistio, “Thāmistiyyūs”; Siriano, “Sūriyānūs”; Dionisio, “Dyūnīsyūs”; Simplicio, “Sinbilīqiyūs”; Filópono, “Yaḥyā al-Naḥawī”; Olympiodorus, “al-Amqīdūrus”, “al-Amqīdhūrus” o “al-Maqīdūrus”; Plotino, “el maestro griego” (*al-shaykh al-yūnānī*). No se conocen traducciones de Jámblico y los textos de los presocráticos, los cínicos, los estoicos y los escépticos se conocen solo fragmentariamente en doxografías (Gutas 1994: 4939-4973). Estas traducciones se realizan paulatinamente, a lo largo de una historia que comienza en el 529, cuando al cerrar Justiniano la Academia, Simplicio, Damascio y otros cinco filósofos dejan Atenas y se refugian en Persia, en la corte de Chrosroes I Anūshīrwān, donde permanecen hasta el 532 (Hoffmann 1994: 556-559; Tardieu 1994: 309-318). Con todo, a pesar de la actitud favorable de la corte sāsānī hacia el pensamiento griego, la primera diseminación de la filosofía en el mundo mesopotámico no ocurre en persa sino en siríaco, en el marco del discurso teológico (Gutas 1998: 25).

122 |

En la escuela bíblica de Edessa los trabajos exegéticos de Teodoro de Mopsuestia son traducidos al siríaco por Qiore (m. ca. 428) o Hibas (m. ca. 475) (Teixidor 2001: 7). Según Jacobo de Edessa (m. 708), junto a los comentarios bíblicos escritos por Teodoro de Mopsuestia llegan a Edessa las *Categoriae* de Aristóteles (Huggonard-Roche 2001: 187-209). Al poco tiempo, los trabajos lógicos de Aristóteles son comentados por el interés que despiertan en sí mismos, señalando una nueva relación con los textos en griego, del antagonismo a la asimilación (Brock 1982: 17-39). En la transmisión de los trabajos lógicos de Aristóteles es central Sergio de Resh‘aynā (m. ca. 536), quien recibe su educación en Alejandría: comenta a Aristóteles, presentándolo como era entendido en el plan de estudios de Alejandría, y traduce al siríaco textos de Galeno, Dionisio el Areopagita, Evagrio Póntico y Alejandro de Afrodisia (Huggonard-Roche 1997a: 339-363; Huggonard-Roche 1997b: 121-143). Otro centro de estudios del pensamiento griego es la escuela nestoriana de Nišībīn, fundada por Baršawmā (m. 458). Allí estudia Pablo el Persa (Gutas 1983: 115-123), quien como Sergio de Resh‘aynā hereda la división “neoplatónica” de los textos de Aristóteles que se impone siguiendo a la escuela de Alejandría. Otros comentaristas de Aristóteles también trabajan en siríaco, como Proba, quien comenta el *De Interpretatione*, los *Analytica Priora* y la *Isagoge* (Elamrani-Jamal y Huggonard-Roche 1989: 502-528; Huggonard-Roche 1994: 293-312). En el siglo séptimo, una escuela adherida al monasterio de Qinnasrīn deviene el centro de los estudios filosóficos, con

la supervisión de Severo Sebokht (m. ca. 667). En Qinnasrīn, los trabajos lógicos de Aristóteles, introducidos por la *Isagoge*, son vistos como el núcleo del pensamiento filosófico. Athanāsiyūs al-Balādī (m. ca. 687), Jacobo de Edessa y el conocido como Jorge, obispo de los árabes (m. ca. 724), proveen las traducciones de la *Isagoge* y el *Organon* (Miller 1993: 303-320). En resumen, hay una relación estrecha entre la *falsafah* temprana y el modo en el que las escuelas “neoplatónicas” tardo-antiguas, dependiendo del modelo alejandrino, ven a la filosofía: como un aprendizaje sistemático organizado alrededor de determinados textos aristotélicos, introducidos por la *Isagoge* (Lameer 1997: 181-191; D’Ancona 2006: 20).

El “neoplatonismo islámico” nace en el marco del movimiento de traducciones, un fenómeno intelectual y social fundamental desarrollado en el tiempo de la dinastía ‘abbāsī (Gutas 1998; Crone 2004: 145; Bennisson 2009: 158-202).¹⁶ Con vistas a atribuirse ser los herederos de la tradición intelectual griega, los primeros *falāsifah* musulmanes se hacen eco de una tradición oral, sostenida por monjes nestorianos y jacobitas, de una transferencia de Alejandría a Baghdād del conocimiento griego (Meyerhof 1930: 389-429; Shayegan 2008: 181), aludiendo con ello al legado de “los griegos” antiguos (*al-yunāniyyūn*) y no a la cultura bizantina (*al-rūm*), ya que para los *falāsifah* la civilización bizantina no tenía la capacidad de entender la tradición griega (Gutas 1998: 90-95), considerando que la filosofía era vista en Bizancio como una enseñanza superficial, en contraste con la teología cristiana (Burstein 1988: 49).

En el siglo tercero/noveno existen dos grupos de traductores,¹⁷ uno liderado por Abū Zayd Ḥunayn ibn Ishāq al-Ibādī (m. ca. 260/873) y otro por Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī (m. ca. 260/873).¹⁸ Al-Kindī y su

I 123

¹⁶ A este respecto, vale clarificar que “the translation movement was generated and sustained for a very long time by needs and tendencies in the nascent ‘Abbāsī society as reflected in its structure and consequent ideology: it can hardly be accounted for by the two theories that have been unreflectingly prevalent in most discussions of the subject to this day. The first claims that the translation movement was the result of the scholarly zeal of a few Syriac-speaking Christians [...]. The second theory, rampant in much mainstream historiography, attributes it to the wisdom and open-mindedness of a few ‘enlightened rulers’ who, conceived in a backward projection of European enlightenment ideology, promoted learning for its own sake” (Gutas 1998: 2-3).

¹⁷ Un registro de las disciplinas cubiertas por los traductores, los períodos de asimilación de los materiales en griego y los diferentes estilos de traducción se encuentra en Endress 1987: 24-61 y Endress 1992: 3-152.

¹⁸ Cabe mencionar, incluso reconociendo que AYS no parece haber sido influenciado directamente por los textos de al-Kindī, que un discípulo suyo, Abū Zayd al-

círculo de colaboradores trabajan durante el gobierno de los *khulafā'* Abd Allāh al-Ma'mūn (r. 198/813-218/833) y Abū Ishāq al-Mu'tasim (r. 218/833-227/842), de cuyo hijo Aḥmad es al-Kindī el tutor (Endress 1997: 43-76). Del grupo de al-Kindī se conocen los nombres de tres integrantes (D'Ancona en Plotino 2003: 80): Uṣṭāt traduce la *Metaphysica*; Yaḥyā ibn al-Biṭrīq *De caelo*, *Meteorologica* y *De partibus animalium*, y el *Timaeus*; y ibn Nā'imah al-Ḥimṣī a Plotino y Proclo, conformando el "archivo metafísico" (Zimmermann 1986: 131) que deviene la principal fuente "neoplatónica" de la filosofía islámica (Adamson 2002: 23-26).

4. La recepción de la falsafah en el pensamiento ismā'īlī

Entre los primeros pensadores musulmanes existen diferentes tendencias en cuanto a la relación entre los conocimientos revelado y racional. Algunos, como Abū Bakr al-Rāzī, rechazan el primero.¹⁹ Otros, como al-Fārābī, declaran la supremacía de la filosofía, sin por eso rechazar la revelación. También se encuentran quienes, como Abū al-Ḥasan al-Āmirī y los *Ikhwan al-Ṣafa'*, declaran una neutralidad entre la religión y la razón. La posición ismā'īlī, al suponer que la fuente de todo conocimiento es el *imām*, si bien integra ciertos contenidos filosóficos, rechaza tanto los métodos de la *falsafah* como a sus representantes (Hodgson 1955: 44; Walker 1993: 189, n. 2; Walker 2005: 72).

124 |

En cuanto a la recepción del "neoplatonismo" por la Ismā'īliyyah, existen diferentes puntos de vista. Tras el advenimiento de la Fāṭimiyyah en el 297/909 se produce una división no solo política sino también intelectual entre los *du'āt* del noroeste de Irān, el *Khurāsān*, Sijistān y Mā warā' al-Nahr, quienes no reconocen a los *khulafā'* como sus *a'imma*, y los *du'āt* del norte de África, quienes sí lo hacen. Mientras que los segundos se vuelcan a la "interpretación" alegórica (*ta'wīl*) de los textos (Walker 1996: xii; Daftary 2007: 225), los primeros, buscando cautivar intelectualmente a los gobernantes locales, sintetizan la doctrina ismā'īlī con la *falsafah* "neoplatónica". En esta época, un musulmán culto no solo contaba con un entrenamiento en Qur'ān, "tradiciones" proféticas (*ḥadīth*), "exégesis" (*tafsīr*), "jurisprudencia" islámi-

Balkhī, probablemente un seguidor de la Iṭhnā' Ashariyyah, pasa parte de su vida en el *Khurāsān* bajo la protección de al-Marwāzī, predecesor de al-Nasafi (Walker 1993: 14-15; De Smet 2008: 90).

¹⁹ La suposición de que Abū Bakr al-Rāzī sostiene esta idea ha sido criticada (Adamson 2012: 69-70).

ca (*fiqh*) y “religión” (*dīn*) sino también en *falsafah* (Walker 1996: 10-11), por lo que un *dā'ī* también debía estarlo (De Smet 2007: 491). En este sentido, el *Kitāb al-Maḥsūl* de al-Nasafī, escrito alrededor del 300/912, fundamental en la unificación de las corrientes orientales de la Ismā'īliyyah opuestas a las doctrinas de la Fāṭimiyyah, es el texto ismā'īlī más antiguo en el que los elementos “neoplatónicos” cobran una relevancia fundamental.²⁰

Desde una perspectiva, esta división se habría mantenido durante el tiempo de al-Mu'izz, como lo evidenciarían los textos de al-Qāḍī al-Nu'mān y Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman y, en general, la ausencia de elementos neoplatónicos en los escritos de los *du'āt* occidentales (Hollenberg 2014: 136; 161-162). Desde otra perspectiva, las ideas “neoplatónicas” habrían sido integradas primero por la vertiente oriental de la *da'wah*, pero con al-Mu'izz habrían sido también incorporadas, por influencia de aquella o independientemente (Hollenberg 2009: 159-163), por la vertiente occidental.²¹ Así, en el siglo cuarto/décimo la doctrina ismā'īlī de la vertiente mayoritaria, la occidental, pro-fāṭimī, habría superado sus elementos “prefilosóficos” (Walker 1992: 150-151).

Con todo, en ciertos textos anteriores al *khilāfah* fāṭimī se ve la presencia de la *falsafah* en círculos de la Ismā'īliyyah. Ibn al-Haytham, en su *Kitāb al-Munāẓarāt*, del 294/909, menciona a Hipócrates, Empédocles, Galeno, Dioscórides, Sócrates, Platón y Aristóteles, afirmando que ha leído las *Mayāmir* de Pablo y el *Sirr al-Khalīqah* de Apolonio de Tiana (Madelung y Walker 2000: 50, 52, 111, 137-140, 150-151, 154). Allí mismo aparece una cita de inspiración “neoplatónica”, atribuida a un tal “Empédocles” (Madelung y Walker 2000: 89, 138-139). En el mismo *Kitāb al-Munāẓarāt* se encuentra una cita que parece provenir del *Kalām fī Maḥd al-Khayr* basado en Proclo (Madelung y Walker 2000: 90-91 del texto árabe, 140 de la traducción). Por ende, se ha afirmado que el “neoplatonismo” subyace a la conformación de la comunidad ismā'īlī de interpretación, tanto oriental como occidental, desde sus comienzos (De Smet 2007: 485-488; De Smet 2011: 309-310; De Smet 2014: 552-553), lo cual se condice con la tesis de que ciertas ideas “neoplatónicas”

I 125

²⁰ Ver Stern 1983b: 219-220; Madelung 1961: 102-103; 203; Madelung 1988: 96; Daftary 2004: 13; Daftary 2007: 113; Kamada 1988: 1; Walker 1992: 152; y Daftary 2004: 13.

²¹ Ver Madelung 1961: 112; Madelung 1986: 176-177; Madelung 1977: 53-55; Halm 1978: 128-138; Halm 1996: 227; Stern 1983a: 3-29; Walker 1992: 152; Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 14; Brett 1996: 440; Madelung 1997: 112-113; Walker 2002: 34; Daftary 2004: 13, 19-21; 23; y Daftary 2007: 122, 134, 166-168, 179-180, 234-240, 245.

habrían influenciado el pensamiento *shī'ī* desde su génesis (Goldziher 1909: 317-324; Kraus 1942: 319-339; y Gannagé 1998: 35-86). Así, la ausencia de elementos neoplatónicos en los escritos de al-Qāḍī al-Nu'mān sería resultado del hecho de que estos están dedicados al *fiqh*, de lo cual daría cuenta también el que, en la *Al-Risālah Al-Mudhahabah*, una obra de carácter filosófico que se le atribuye a él o a un autor de la *da'wah* occidental, sí aparecen elementos neoplatónicos (De Smet 2007: 487).

5. La recepción de la falsafah en Abū Ya'qūb al-Sijistānī

Si bien AYS rechaza ser un *faḥḥāṣ* (Walker 1993: 32), y a lo largo de su obra cita solo a tres autores preislámicos, Empédocles, Galeno y Aristóteles (De Smet 1995: 35), implícitamente encuentra en la tradición filosófica griega una fuente de recursos conceptuales y terminológicos para sus propias ideas, descubriendo soluciones para los dilemas surgidos en la tradición *ismā'īlī* e incluso reproduciendo conflictos intrínsecos a los textos originariamente escritos en griego en sus propias obras (Walker 1993: 36).

W. Madelung considera a AYS como “el primer autor “neoplatónico” *ismā'īlī*” (Madelung 1977: 55). M. A. Alibhai caracteriza su pensamiento como “un desarrollo del ‘neoplatonismo’ en un marco islámico”, sosteniendo que “para desarrollar su profetología utiliza conceptos de raíz plotiniana” (Alibhai 1983: xii-xiii, 56, 69, 85-86). Sh. Kamada afirma que el pensamiento de AYS constituye una “doctrina neoplatónica *ismā'īlī*” (Kamada 1988: 1 y 29, n. 53). P. Walker explica que AYS “encuentra solo en el neoplatonismo un marco teórico adecuado” (Walker 1974: 8, Walker 1992: 160 y Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 18). I. Poonawala entiende que AYS “armoniza el pensamiento *ismā'īlī* con el ‘neoplatonismo’, islamizando el vocabulario ‘neoplatónico’, buscando analogías entre la terminología ‘neoplatónica’ y la del Qur'ān, y haciendo del neoplatonismo el fundamento cosmológico del movimiento intelectual y político *ismā'īlī*” (Poonawala en Abū Ya'qūb al-Sijistānī 2000: XII, XXII). M. Campanini argumenta que AYS es “un pensador ‘neoplatónico’ que integra los principios teológicos islámicos con la filosofía griega” (Campanini 2006: 34), sosteniendo que podría haber conocido el “neoplatonismo” a través de las obras de al-Fārābī (Campanini 2006: 121), lo cual parece improbable. F. Daftary sostiene que AYS “amalgama el pensamiento ‘neoplatónico’ con la teología *ismā'īlī*” (Daftary 2004: 21; 225; Daftary 2007: 155). D. De Smet entiende que AYS “es fundamental para la vertiente oriental de la *Ismā'īliyyah* en la elaboración del ‘neoplatonismo’ *ismā'īlī*” (De Smet 2008: 79). En el mismo sentido, A. Nanji resalta que el pensamiento de AYS tiene un “marco neoplatónico” pero constituye una “síntesis alternativa” (Nanji 2008: 285).

En particular, en cuanto al *KY*, si bien la mayor parte de sus problemas son temáticamente filosóficos, no puede ser entendido como una obra de *falsafah* porque su propósito último parece ser doctrinal, pero tampoco como una obra de “teología” (*kalām*), ya que sus fundamentos doctrinales se derivan de principios racionales construidos mediante argumentos demostrativos. Así, el *KY* “más que cualquier otro trabajo de AYS revela en la elección de sus temáticas, la dicotomía en AYS entre el pensamiento ‘neoplatónico’ y el *ismā‘īlī*” (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 21).

Como integrante de la familia doctrinal de AYS, el “neoplatonismo” en tanto una tradición textual refiere a dos grupos de textos. El primero es el “Corpus Neoplatónico Árabe”, integrado por el “Plotino Árabe”, las versiones traducidas y adaptadas de Plotino, más el “Proclo Árabe”, las versiones traducidas y adaptadas de Proclo. El “Plotino Árabe” es conocido por tres textos, basados en las *Enéadas* IV, V y VI.²² El primero es la *Uḥūlūjīyā* atribuida a Aristóteles, conocida como la redacción breve de la pseudo “Teología de Aristóteles”.²³ El segundo es la *Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī* atribuida a al-Fārābī.²⁴ El tercer texto es un grupo de fragmentos atribuidos al “sabio griego” (*al-shaykh al-yūnānī*), a los cuales se conoce como las *Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī*.²⁵

²² En el marco del proyecto “Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges ERC AG 249431 (2010-2015) se está trabajando en una edición de los diferentes textos que componen la *Uḥūlūjīyā* a partir de noventa y cinco manuscritos recopilados en bibliotecas de Egipto, Siria, Turquía, Irán, Iráq, Uzkebistán y la India. El proyecto ha finalizado el *Glossarium Graeco-Arabicum* y un sistema informático, G2A, para el análisis de los textos. Para más información, consultar <http://www.greekintoarabic.eu/> A lo largo de nueve números de la revista *Studia graeco-arabica*, los cuales pueden verse en <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga/>, es posible adentrarse filológica, filológica e históricamente en los textos del “neoplatonismo” en árabe.

²³ Existen dos ediciones críticas (Dieterici 1882, reimpr. 1965 y Badawī 1955, reimpr. 1966 y 1977) y una traducción (Lewis 1959).

²⁴ Existen dos ediciones críticas (Badawī 1955, reimpr. 1966 y 1977 y Anawati 1974) y dos traducciones (una parcial, Anawati 1974; y otra completa, Lewis 1959). La edición de ‘A. Badawī se realiza sobre una edición preliminar anterior, no publicada, de P. Kraus. ‘A. Badawī y P. Kraus consultan el mismo manuscrito (Taymūriyyah 117, Cairo). En su traducción, H. Lewis consulta además otro manuscrito (Millet Jārullāh 1276, Estambul) (Lewis 1959: XXXI-XXXII; Anawati 1974: 202). La traducción de G. Anawati también se realiza sobre una traducción parcial preliminar anterior, no publicada, de P. Kraus (Anawati 1974: 181).

²⁵ Al respecto, sostiene E. Wakelnig: “This enigmatic appellation [i.e., *al-shaykh al-yūnānī*], which must denote Plotinus, seems to be used first by Miskawayh in his *Al-ḥikmah al-khālīdah* (*Eternal Wisdom*) to refer to a student of Diogenes and possessor of wisdom. [...] This statement from *Ḥikmah al-khālīdah* was repeated in the entry on Diogenes in the *Ṣiwān al-Ḥikmah* (*Cabinet of Wisdom*), as the surviving *Muntakhab*

La consistencia estilística de los tres textos del “Plotino Árabe” permite suponer que fueron compuestos por la misma persona. Dado que el conjunto de las traducciones se restringe a los últimos tres libros de las *Enéadas*, cabe inferir, tomando en cuenta que estos tratados fueron reordenados por Porfirio, que la fuente del traductor es la edición de Porfirio. Además, el orden de la edición de Porfirio es conservado en el texto árabe cuando se pasa de un tratado a otro (D’Ancona en Plotino 2003: 73-74). Con todo, persisten diversos problemas. En primer lugar, existen diferentes perspectivas en torno al texto desde el cual se traducen los textos escritos en griego, habiendo quienes sostienen que las traducciones se hacen directamente del griego y otros que defienden la existencia de textos intermediarios, no conservados, en siríaco (Brock 2007: 293-306). En segundo punto, se encuentran distintas opiniones en cuanto a si el “Corpus Neoplatónico Árabe” es una adaptación hecha en Baghdād de textos en griego o siríaco, o si es una traducción de un texto editado previamente, quizás un comentario de Porfirio (D’Ancona 1995a: 142-143 y 145; D’Ancona 1993: 12; Taylor 1998: 241-264 y Adamson 2002: 20-21). En tercera instancia, se desconoce si la atribución de los textos a Aristóteles y al-Fārābī ocurre en el mismo momento de su traducción al árabe o con posterioridad (Zimmermann 1986: 118-125; Adamson 2002: 8). Finalmente, se discute si los textos que se conocen en la actualidad son consecuencia de una reconstrucción accidental, derivada de sucesos históricos (Zimmerman 1986: 128), o el resultado de un proceso de edición voluntario llevado a cabo por al-Kindī (D’Ancona en Plotino 2003, 86; Adamson 2002: 17).

128 |

(*Selection*) of the *Ṣiwān* attests. [...] Apart from Miskaway, and the *Ṣiwān* tradition which appears to depend on the former, the Greek Sage is also known to Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭabarī” (Wakelnig 2014: 6-7). Más específicamente, aclara: “The passage mentioning the Greek Sage in the *Al-ḥikmah al-khālidah* is, as F. Zimmermann points out, cited and enhanced by the quotation of sayings of the Sage in the *Ṣiwān al-Ḥikmah*, as the surviving *Muntakhab* of the *Ṣiwān* attests. Some of the *Ṣiwān* material of the Greek Sage was then taken over by al-Shahrastānī into his *Kitāb al-milal wa al-niḥal* (*Book of Religions and Sects*) and al-Shahrazūrī into his *Rawdat al-afrāḥ* (*Garden of Rejoicing*). [...] The Arabic Plotinus Source must have been a common source of the Greek Sage and the *Theology of Aristotle*” (Wakelnig 2014: 36). Según lo explica E. Wakelnig, existen dos tradiciones textuales del *al-shaykh al-yūnānī*: una depende del *Ṣiwān al-Ḥikmah* y otra del manuscrito de Oxford Bodleian, Marsh 539 (ver el detalle de las ediciones en Wakelnig 2014: 35; ver también Rosenthal 1952: 461-492; Rosenthal 1953: 370-400; Rosenthal 1955: 42-66; y Henry y Schwyzer 1959: xxxii-xxxiv). En este trabajo, de carácter introductorio, se citan referencias exclusivamente de *ThAE* y *ThAT*.

El “Proclo Árabe” también es producido por el “círculo de al-Kindī”, probablemente luego del “Plotino Árabe” (D’Ancona 1995b: 155-194). El “Proclo Árabe” es conocido por dos textos. El primero es el *Kalām fī Maḥd al-Khayr*, una paráfrasis de la *Elementatio theologica* de Proclo. El segundo es un conjunto de veinte proposiciones separadas, no incluidas en el *Kalām fī Maḥd al-Khayr*, también derivadas de la *Elementatio theologica*, descubiertas por G. Endress (cuyo texto en árabe se encuentra en Endress 1973: 3-37). Además, se han hallado fragmentos derivados parcialmente de Proclo, los cuales en su mayoría no han sido estudiados (Wakelnig 2011: 1078-1081).

El segundo grupo está compuesto de dos textos, probablemente basados en los textos del “Plotino Árabe” y el “Proclo Árabe”: el *Kitāb Amūniyūs fī Ārā’ al-Falāsifah* y la versión extensa de la *Uthūlūjiyā*. El *Kitāb Amūniyūs*, conocido por un único manuscrito (Estambul, Āyā Şūfiyā 2450), del que existen referencias en textos de al-Nasafī, Abū Tammām, Abū Ḥātim al-Rāzī y AYS, tuvo una importancia fundamental para la divulgación del “neoplatonismo” en la Ismā’īliyyah, (Walker 2005: 76). Es una colección doxográfica de opiniones de filósofos griegos sobre distintas temáticas teológicas, pero si bien expresa una visión “neoplatónica” las opiniones citadas no se condicen con ninguna obra escrita en griego conocida, y contiene elementos de la doctrina ismā’īlī, lo cual hace suponer que se trata de las notas a uno o más textos filosóficos de un *dā’ī* interesado en temáticas filosóficas como al-Nasafī o Abū Ḥātim al-Rāzī, tal vez sobre la base de un texto no conservado de Ammonio (Stroumsa 2002: 96; Walker 2005: 76).²⁶

I 129

La versión extensa de la *Uthūlūjiyā* parece haber sido una fuente para AYS (Walker 1993: 41-44, 80, 86, 96, 177-180). Sin embargo, como en el caso del *Kitāb Amūniyūs*, cabe suponer que en el origen de los textos que la diferencian de la versión breve se encuentra un trabajo de edición realizado por un pensador ismā’īlī (Pines 1954: 7-20). Así, en ambos casos es importante no verlos necesariamente como antecedentes del pensamiento ismā’īlī, ya que son menos específicos como fuentes en sí que como evidencias de otras terceras fuentes (Walker 2005: 76; De Smet 2007: 490).

Al margen, existen otros caminos de investigación, embrionarios, en el estudio del “neoplatonismo” en árabe como fuente del KY. En primer lugar, los fragmentos del “pseudo-Empédocles” (De Smet 1998; De Smet 2007:

²⁶ A propósito del *Kitāb Amūniyūs* como fuente del pensamiento ismā’īlī, ver De Smet 2014b: 491-518 y Walker, 1993: 40. Sobre el *Kitāb Amūniyūs* como fuente específica de AYS, ver Walker 1993: 82, 85, 176-178 y Walker en Abū Ya’qūb As-Sijistānī 1994: 128, 136, 152, 161, 180.

490), considerando las referencias a “Empédocles” en el *KY* (Walker 1993: 34). En segundo lugar, el Dionisio/Dyūnīsyūs en árabe, si bien, aunque AYS comparte genéricamente su idea de una “teología negativa”, su visión de la “inteligencia” universal (*ʿaql*) y su doctrina del “fortalecimiento” espiritual (*taʿyīd*) lo alejan de dichos textos (Alibhai 1983: 72-73).²⁷ En tercer lugar, los textos de Ishāq b. Sulaymān al-Isrāʿīlī, un contemporáneo de al-Nasafī (Stern 1960-1961: 58-120). En cuarto lugar, autores del “neoplatonismo cristiano”, fundamentalmente por su idea de la “substancialidad” (*jawhariyyah*) (Alibahi 1983: 75, 87).

6. Las fuentes filosóficas del *KY* de AYS²⁸

A continuación, se incluyen solo las referencias relativamente explícitas del *KY* a las versiones en árabe de Plotino, Proclo y Aristóteles. Por supuesto, no cabe excluir la posibilidad de que AYS pueda haber desarrollado independientemente la misma idea. Si bien en la mayor parte de los casos la similitud en el vocabulario es llamativa, el sentido particular de cada término depende del uso que cada texto le otorga y el contexto en el cual es considerado. Además, no es posible determinar si las referencias citadas fueron tomadas, en caso de que lo hayan sido, directamente de sus versiones originales en árabe, indirectamente de otros textos que a su vez las citaban, o a partir de una tradición oral.

Tres clases de referencias no son incluidas aquí. Primero, solo se incluyen textos en árabe, y no en griego o siríaco, ya que nada hace suponer que AYS pudiera leer o tuviera acceso a fuentes en dichos idiomas. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva, de fragmentos del *KY* cuyo contenido, filológica y filosóficamente, es similar a fuentes que solo se conservan en griego.

²⁷ Sobre los textos de Dionisio en árabe, consultar Treiger 2005 y Treiger 2007.

²⁸ La mayor parte de las referencias que se mencionan a continuación –si no todas– han sido identificadas por P. Walker a lo largo de su análisis del *KY* en Abū Yaʿqūb As-Sijistānī 1994.

KY	Texto en griego	Versión en árabe
El 'aql está simultáneamente en acto y en potencia (KY §§50-52: KYEC: 28-29; KYEG: 88-89; KYTW: 59-60).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 169. <i>Enéada II: 5.</i>	La versión en árabe no sigue su original en griego (<i>ThAE</i> , prop. 12: 14-15; Taylor 1981: 305).
El 'aql es “simple” (<i>mujarrad</i>) (KY §§53-57: KYEC: 3-32; KYEG: 90-92; KYTW: 60-61).	<i>Enéada III: 6.</i>	No se conoce una versión en árabe.
El 'aql es “autosubsistente” (<i>thabat bi-dhāt</i>) (KY §53: KYEC: 30-31; KYEG: 90-91; KYTW: 60).	<i>Elementatio theologica</i> , props. 9, 38-39.	
El alma (<i>nafs</i> , pl. <i>anfus</i>) tiene un “vehículo” (<i>markab</i>) (KY §65: KYEC: 36; KYEG: 98; KYTC: 54-55; KYTW: 64-65).	<i>Elementatio theologica</i> , props. 205-210.	
El ser [creado] es finito (KY §70: KYEC: 38; KYEG: 101; KYTW: 66).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 179.	
Relación entre la <i>nafs</i> universal y la <i>nafs</i> particular (KY §§88-90: KYEC: 46-47; KYEG: 110-111; KYTC: 76-77; 72-73).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 211.	

I 131

Segundo, no se incluyen expresiones que, aunque podrían ser consideradas como referencias a textos de Plotino, Proclo o Aristóteles, son demasiado vagas como para poder definir su fuente. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva. AYS menciona las categorías aristotélicas (KY §17: (KYEC: 12; KYEG: 67; KYTC: 24; KYTW: 47). Además, discute que Dios pueda ser entendido como un “intelecto” (KY §23) o como una “causa” (KY §24), en posibles referencias a las tesis que definen a Dios como “intelecto” (*Metafísica XII*, 1074b) o “causa” (*Metafísica XII*, 1072b). Asimismo, AYS afirma en el título de la *yanbu* ‘ §15 que preguntarse

por qué Dios ha “creado” (*khalaqa*) el mundo es “absurdo” (*muḥāl*) e “imposible” (*mumtani*), una posible referencia a lo que se afirma en la *Enéada* V: 4,1²⁹ y V: 5,12.³⁰ También, AYS sostiene que el “cuerpo humano” (*badan*, pl. *’abdān*) puede tener una “vida” (*hayāh*) más allá de los “caparazones” (*qishr*, pl. *qushūr*) de la existencia material, en el marco de una “forma sublime” (*ṣūrah laṭīfah*, pl. *ṣuwar laṭīfah*) (*KY* §133) (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 174).

Tercero, no se incluyen expresiones que, aunque se conciben con los fragmentos conocidos de la versión extensa de la *Uthūlūjīyā*, parecen no tener su fuente en textos originariamente escritos en griego. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva. Al describir la *naḥs* universal, AYS habla de los “colores espirituales” (*al-alwān al-rūḥāniyyah*) que pueden verse en ella (*KY* §14: *KYEC*: 11; *KYEG*: 65; *KYTC*: 23; *KYTW*: 50)³¹ (Walker 1993: 43; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 122). Lo mismo puede decirse de la doctrina de la *amr Allāh* expresada en el tercer capítulo del *KY* (§§26-31) (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 129), la idea de que el ‘aql emana a la *naḥs* un deseo que la lleva hacia el mismo ‘aql (§§59-60), relacionada con dos fragmentos de la versión extensa de la *Uthūlūjīyā* (edición, Stern 1960-1961: 83, traducción, Stern 1960-1961: 87; y edición, Stern 1960-1961: 85, traducción, Stern 1960-1961: 89) y la afirmación de que el principio divino “siembra” (*bazara*) en el ‘aql todo aquello que luego germinará a partir del mismo ‘aql (§109) (Fenton 1986: 134 y 263, n. 73; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 167).

132 |

Plotino	
Sobre el concepto de “fuente” (<i>yanbu</i>)	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§9. <i>KYEC</i> : 8; <i>KYEG</i> : 62; <i>KYTC</i> : 21-22; <i>KYTW</i> : 45.	8:17. <i>ThAE</i> : 94; <i>ThAT</i> : 467.

²⁹ Basado en *ThAT*, donde el texto griego aparece en las pp. 332, 334 y 335. Las primeras líneas tienen una versión árabe en la *Risālah fī al-’ilm al-ilāhī* (§§146-168), cuyo texto árabe aparece en *ThAE*: 179-178 y su traducción al inglés en *ThAT*: 333.

³⁰ Basado en Lewis (1959), donde el texto griego aparece en las pp. 356-359. No parece haber una versión árabe.

³¹ El texto árabe dice “*al-alwān al-ḥakimiyyah*”, pero P. Walker propone leer “*al-alwān al-rūḥāniyyah*” (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 122).

Sobre el concepto de “ipseidad” (<i>hūwīyyah</i>)	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§22. <i>KYEC</i> : 15-16; <i>KYEG</i> : 71-72; <i>KYTC</i> : 33-34; <i>KYTW</i> : 49-50.	10:1-2. <i>ThAE</i> : 134; <i>ThAT</i> : 291.
Sobre la relación entre el ‘<i>aql</i>’ y la <i>nafs</i> y entre lo espiritual y lo físico	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§32. <i>KYEC</i> : 20; <i>KYEG</i> : 76-77; <i>KYTC</i> : 39-40; <i>KYTW</i> : 52-53.	1:7-8. <i>ThAE</i> : 19; <i>ThAT</i> : 219.
Sobre la metáfora de la circunferencia y el punto	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§36. <i>KYEC</i> : 22; <i>KYEG</i> : 78; <i>KYTC</i> : 41-42; <i>KYTW</i> : 54.	4:59. <i>ThAE</i> : 64; <i>ThAT</i> : 384.
Sobre el concepto de “cosa” (<i>shay</i>) y por qué Dios no es “una cosa”	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§42. <i>KYEC</i> : 25; <i>KYEG</i> : 82; <i>KYTC</i> : 46-47; <i>KYTW</i> : 56-57.	4:1. <i>ThAE</i> : 56; <i>ThAT</i> : 375.
Sobre la idea de que el ‘<i>aql</i>’ no perece	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§44 y §46. <i>KYEC</i> : 26-27; <i>KYEG</i> : 84-85; <i>KYTW</i> : 57-58.	8: 179-182. <i>ThAE</i> : 119; <i>ThAT</i> : 407.
Sobre el problema del movimiento o el reposo del ‘<i>aql</i>’	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§§47-49. <i>KYEC</i> : 27-28; <i>KYEG</i> : 86-87; <i>KYTC</i> : 48; <i>KYTW</i> : 58-59.	El ‘<i>aql</i>’ está en reposo
	II, §21. <i>ThAE</i> : 32; <i>ThAT</i> : 67. II, §30-34. <i>ThAE</i> : 33-34; <i>ThAT</i> : 69. VIII, §115-116. <i>ThAE</i> : 110; <i>ThAT</i> : 269.
	El ‘<i>aql</i>’ está en movimiento
	VIII, §23-25. <i>ThAE</i> : 95; <i>ThAT</i> : 469.
	El ‘<i>aql</i>’ está tanto en reposo como en movimiento
	VIII, 125. <i>ThAE</i> : 112; <i>ThAT</i> : 271.
	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
	El ‘<i>aql</i>’ está en reposo
<i>ThAE</i> : 185; <i>ThAT</i> : 281.	

Sobre la razón por la cual el ‘aql universal se comunica con la nafs universal incluso luego de que la nafs universal se apegue al mundo físico	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§57. <i>KYEC</i> : 33; <i>KYEG</i> : 94; <i>KYTC</i> : 50; <i>KYTW</i> : 62-63.	I, §§41-42. <i>ThAE</i> : 24-25; <i>ThAT</i> : 229.
Sobre que la nafs “olvida” (nasiya)	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§59. <i>KYEC</i> : 34; <i>KYEG</i> : 95; <i>KYTC</i> : 51; <i>KYTW</i> : 63. Sobre el mismo tópico, ver también §§33, 35, 59, 60 y 65.	VIII, §69-70. <i>ThAE</i> : 102-103; <i>ThAT</i> : 75. [VIII, §76]. <i>ThAE</i> : 104; <i>ThAT</i> : 77.
Sobre el “anhelo” (shawq) de la nafs por el ‘aql y su “incapacidad” (‘ajz) para ascender al lugar del ‘aql	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§§60-61. <i>KYEC</i> : 33-34; <i>KYEG</i> : 94-95; <i>KYTC</i> : 50-51; <i>KYTW</i> : 63.	I, §5. <i>ThAE</i> : 19; <i>ThAT</i> : 219.
	<i>Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī</i> §208. <i>ThAE</i> : 181-182; <i>ThAT</i> : 355.
Sobre el “cansancio” (ta‘ab) y la “fatiga” (naṣab) de la nafs	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§60. <i>KYEC</i> : 33-34; <i>KYEG</i> : 94-95; <i>KYTC</i> : 50-51; <i>KYTW</i> : 63.	I, §28. <i>ThAE</i> : 23; <i>ThAT</i> : 227.
	VII, §§46, 48 y 50. <i>ThAE</i> : 91; <i>ThAT</i> : 251.
	VIII, §174. <i>ThAE</i> : 118-119; <i>ThAT</i> : 406.
	X, §149. <i>ThAE</i> : 156; <i>ThAT</i> : 387.
La experiencia de la nafs en el mundo del ‘aql	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§65. <i>KYEC</i> : 36; <i>KYEG</i> : 98; <i>KYTC</i> : 54-55; <i>KYTW</i> : 64-65.	X, §149. <i>ThAE</i> : 22; <i>ThAT</i> : 225.
Sobre la incognoscibilidad del ser infinito	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
§73. <i>KYEC</i> : 39-40; <i>KYEG</i> : 102; <i>KYTW</i> : 67.	IX, §20. <i>ThAE</i> : 123; <i>ThAT</i> : 181.

134 |

Sobre la inefabilidad de Dios	
<i>KY</i>	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
§74. <i>KYEC</i> : 40; <i>KYEG</i> : 103; <i>KYTC</i> : 56; <i>KYTW</i> : 67.	<i>ThAE</i> : 197. <i>ThAT</i> : 484.
	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
	V, §34-35. <i>ThAE</i> : 70-71. <i>ThAT</i> : 437. V, §43. <i>ThAE</i> : 72. <i>ThAT</i> : 437.
Sobre las “facultades” (<i>quwwah</i>, pl. <i>quwāt</i>) del ‘<i>aql</i>	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§§76-82. <i>KYEC</i> : 41-43; <i>KYEG</i> : 105-106; <i>KYTC</i> : 57-59; <i>KYTW</i> : 68-69.	VIII, §125. <i>ThAE</i> : 112; <i>ThAT</i> : 271.
Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las <i>anfus</i> particulares	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
[§§88 y 90]. <i>KYEC</i> : 41-43; <i>KYEG</i> : 105-106; <i>KYTC</i> : 57-59; <i>KYTW</i> : 68-69.	VII, §41. <i>ThAE</i> : 90; <i>ThAT</i> : 249.
Sobre que la <i>nafs</i> “compuso” (<i>rakkaba</i>) el mundo	
<i>KY</i>	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
§96. <i>KYEC</i> : 49-50; <i>KYEG</i> : 115; <i>KYTW</i> : 74-75.	Este fragmento no es incluido en Badawī (1955), como se especifica en <i>ThAT</i> : 490 y <i>ThAT</i> : 235 y 237. El texto árabe está en D’Ancona 2003: 240-241.
Las cosas del mundo físico son causa de “corrupción” (<i>ifsād</i>) o “manifestación” (<i>izhār</i>), dependiendo de si son consideradas como un “instrumento” (<i>‘āla</i>) o un “propósito” (<i>qaṣd</i>) en sí mismo	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§99. <i>KYEC</i> : 50-51; <i>KYEG</i> : 115; <i>KYTW</i> : 75-76.	IX, §§10-11. <i>ThAE</i> : 122; <i>ThAT</i> : 179.
Sobre el concepto de las “semillas” (<i>bizr</i>, pl. <i>buzūr</i>) físicas y metafísicas	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§17. <i>KYEC</i> : 91; <i>KYEG</i> : 167; <i>KYTC</i> : 118. <i>KYTW</i> : 107. ³²	VII, §12. <i>ThAE</i> : 86; <i>ThAT</i> : 245.
	VIII, §133. <i>ThAE</i> : 113; <i>ThAT</i> : 273.

³² Leyendo, donde el texto dice *burūz*, *bizr* o su plural *buzūr*.

Proclo	
Sobre la relación entre el <i>'aql</i> y el cuerpo	
<i>KY</i>	Versión en árabe de la <i>Elementatio theologica</i>
§54. <i>KYEC</i> : 31; <i>KYEG</i> : 91; <i>KYTW</i> : 61.	Prop. 80. Endress 1973: 31-32 [del texto árabe]; Endress 1973: 284-285. El texto se basa en la prop. 80 de la <i>Elementatio theologica</i> de Proclo.

Pseudo-Ammonio	
Sobre el concepto de <i>hūwīyyah</i>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§22. <i>KYEC</i> : 15-16; <i>KYEG</i> : 71-72; <i>KYTC</i> : 33-34; <i>KYTW</i> : 49-50.	[V: 1]. <i>PAE</i> : 37; <i>PAT</i> : 82.
	[V: 15]. <i>PAE</i> : 38; <i>PAT</i> : 83.
	[XI: 5]. <i>PAE</i> : 45; <i>PAT</i> : 86.
	[XII: 36-37]. <i>PAE</i> : 48; <i>PAT</i> : 88-89.
	XIII: 23. <i>PAE</i> : 50; <i>PAT</i> : 90.
	XIV: 5. <i>PAE</i> : 51; <i>PAT</i> : 91.
Sobre la diferencia ontológica entre “comprehender” (<i>ahāṭa</i>) y “anteceder” (<i>sabaqa</i>)	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§37. <i>KYEC</i> : 22; <i>KYEG</i> : 79; <i>KYTC</i> : 41-42; <i>KYTW</i> : 54.	IV: 4-5. <i>PAE</i> : 36; <i>PAT</i> : 81.
Sobre la infabilidad de Dios	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§74. <i>KYEC</i> : 40; <i>KYEG</i> : 103; <i>KYTC</i> : 56; <i>KYTW</i> : 67.	IV: 3. <i>PAE</i> : 36; <i>PAT</i> : 81.
Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las múltiples <i>anfus</i> particulares	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§89. <i>KYEC</i> : 46; <i>KYEG</i> : 110-111; <i>KYTC</i> : 67-68; <i>KYTW</i> : 72.	XXIV: §10-17. <i>PAE</i> : 73; <i>PAT</i> : 107.

Sobre el concepto de que hubo una originación previa a la primera originación	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§§149. 151-153; <i>KYEC</i> : 76-78; <i>KYEG</i> : 150-152; <i>KYTW</i> : 96-97.	II: §§1-12; III: §§1-12; IV: §§1-13. <i>PAE</i> : 34-37; <i>PAT</i> : 80-82.

Aristóteles	
Sobre el concepto de que la “existencia” (<i>wujūd</i>) de las cosas se da en cuatro “sentidos” (<i>maʿnan</i> , pl. <i>maʿānin</i>): como “esencias” (<i>dhat</i> , pl. <i>dhawāt</i>), “imágenes en el alma” (<i>humūm</i>), “discurso” (<i>qawl</i>) o “escritura” (<i>kitābah</i>), y dichos cuatro sentidos “corresponden” (<i>wāzā</i>) a las cuatro operaciones que constituyen la realidad.	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Aristūṭālīs fī al-ʿIbārah</i>
§§183-184. <i>KYEC</i> : 92-93; <i>KYEG</i> : 169-170; <i>KYTC</i> : 120-121; <i>KYTW</i> : 108-109.	[§179]. ³³

³³ El texto se encuentra en Badawī 1948, reimpr. 1980: 99. El texto de *De Interpretatione* está en el ms. de París BNF ár. 2346, la “edición de ibn Suwār”. Este ms. contiene las *Categoriae* y demás partes del *Organon*. La traducción es presentada como siendo de Ishāq b. Ḥunayn y parece haber tenido una historia similar a la del texto de las *Categoriae* incluido en el mismo ms. Está editado en I. Pollak 1913 y Badawī 1948, reimpr. 1980. El texto de *De Interpretatione* se conserva en otros dos mss. Primero, está incluido como *lemmata* en el comentario que al-Fārābī realiza al texto (Kutsch y Marrow 1960; Zimmermann 1981). Segundo, un fragmento conteniendo una traducción anónima del pasaje 16a.1-17b.15 se conserva en el ms. de Berlín Petermann 9 [Berlin syr. 88] (Hoffmann 1873: 55-61). La versión árabe traduce a partir de una fuente desconocida de ibn al-Muqaffa’ o de su hijo (Kraus 1933: 1-5). Es parte de una colección de epítomes de trabajos lógicos (Dānīshpazhūh 1978) que contiene las versiones en árabe de Aristóteles más antiguas de las que se tenga constancia. El epítome del *Peri Hermenelās* se encuentra en las pp. 25-62. En el *Fihrist* de ibn al-Nadīm se menciona que Ishāq traduce el texto al árabe a partir de una versión en siríaco realizada por su padre, la cual no se conserva. Existen dos ediciones del texto árabe que se encuentra en el ms. BNF ar. 2346: (1) Pollak 1913: 1-34 (paginación separada del texto árabe); y (2) Badawī 1948, reimpr. 1980: 97-133. Existen dos ediciones de las otras traducciones al árabe de *De Interpretatione*: (3) la traducción al árabe, anónima, contenida en el ms. de Berlín ms. Petermann 9, es editada en Hoffmann 1873: 55-61 y (4) el epítome de *De Interpretatione* traducido al árabe por ibn al-Muqaffa’ es editado en Dānīshpazhūh 1978: pp. 25-62.

7. Conclusión

Si bien AYS pudo estar personalmente interesado en cuestiones filosóficas, “fue tanto un filósofo como un ideólogo (*partisan*): su mensaje es a la vez teórico y práctico y no comprende solo un propósito intelectual sino también un objetivo social determinado” (Walker 1993: 69). En ese sentido, AYS utiliza elementos de la tradición filosófica pero no busca, distanciándose de al-Kindī, al-Fārābī y otros, compatibilizar lo religioso con lo filosófico (De Smet 2008: 77-78). Así, al resaltar sus aspectos “neoplatónicos”, otros elementos propios del pensamiento ismā‘īlī pueden tomar un lugar menos relevante del que ocuparían desde una perspectiva más comprehensiva (Walker 1993: 145). Por eso, es preciso evitar construir una imagen estereotípica del “neoplatonismo ismā‘īlī”, ya que los contextos históricos e intelectuales en los que las ideas de los textos filosóficos escritos en griego fueron leídas, literal y simbólicamente, en un marco islámico, implicaron una transformación en sus sentidos, sus propósitos y sus significados (Walzer 1962: 35; Alibhai 1983: 87-88; De Smet 2007: 483).

Textos

- 138 | *Al-Risālah Al-Muḍhahhabah: Epístola dorada*
Khawān al-Ikhwān: El banquete de la hermandad
Fihrist: Catálogo
Mayāmir: Homilias
Ṣiwān al-Ḥikmah: Armario de sabiduría
Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī: Epístola sobre el conocimiento divino
Sirr al-Khalīqah: El secreto de la creación
Kalām fī Maḥd al-Khayr: Discurso sobre el bien puro
Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī: Palabras del sabio griego
Kashf al-Maḥjūb: Descubrimiento de lo velado
Kitāb Amūniyūs fī Ārā’ al-Falāsifah: Libro de Amonio sobre las perspectivas de los filósofos
Kitāb Aristūṭālīs fī al-‘Ibārah: Libro de Aristóteles sobre la interpretación
Kitāb al-Iftikhār: Libro del orgullo
Kitāb Iḥbāt al-Nubū’āt: Libro de la afirmación de las profecías
Kitāb al-Biṣṣārah: Libro de las buenas nuevas
Kitāb Sullam al-Najāt: Libro de la Escalera a la redención
Kitāb al-Riyāḍ: Libro de los vergeles
Kitāb Kanz al-Walad: Libro del tesoro del niño
Kitāb al-Maqālīd: Libro de las claves
Kitāb al-Maḥsūl: Libro de la cosecha

Kitāb al-Milal wa al-Niḥal: Libro de las naciones y los credos
Kitāb al-Munāẓarāt: Libro de las disputas
Kitāb al-Nuṣrah: Libro de la victoria
Kitāb al-Yanābī': Libro de las fuentes
Muntakhab ṣiwān al-ḥikmah: Compendio del Armario de sabiduría
Uḥūlūjiyā: Teología

BIBLIOGRAFÍA

- Abū Ya'qūb Sejestānī** (1961), "Kitāb al-Yanābī'", en H. Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne* (Tehran-Paris: Institut Franco-iranien). [Edición: "KYECC"; traducción: "KYTC"]
- As-Sagistānī** (1965), *Kitāb al-yanābī'*, editado por M. Ghālib (Beyrouth: Trading Office). ["KYECC"]
- Abū Ya'qūb As-Sijistānī** (1994), *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī'*. Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text, traducido por P. E. Walker (Salt Lake City: University of Utah Press). ["KYTW"]
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1949), *Kashf al-Maḥjūb: Le Dévoilement des choses cachées*, editado por H. Corbin (Tehran-Paris: Institute Français de Recherche en Iran).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1966), *Kitāb iḥbāt al-nubū'āt*, editado por 'Ārif Tāmir (Beirut: al-Kāthūlīkiyya).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1980), *Kitāb al-Iftikhār*, editado por Muṣṭafā Ghālib (Beirut: Dār al-Andalus).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1983), *Kitāb Sullam al-Najāt*, editado por Mohammed A. Alibhai, en *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Kitāb Sullam al-Najāt: A Study in Islamic Neoplatonism*, Doctoral Dissertation (Harvard: Harvard University).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1993), *al-Risāla al-Bāhira fī al-ma'ād*, editado por Hirjī Bustān, *Tahqīqāt-i Islāmī*, 7: 21-50.
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2000), *Kitāb al-Iftikhār*, editado por Ismā'īl K. Poonawala (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2011), *Kitāb al-Maqālid al-Malakūtiyya*, editado por Ismā'īl K. Poonawala (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī: Beirut).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2016), *Kitāb Iḥbāt al-nubuwwāt*, editado por Wilferd Madelung y Paul Walker (Tehran: Ketāb-e Rāyzan).
- Abū Sulāymān al-Sijistānī** (1979), *The Muntakhab Siwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī. Arabic Text, Introduction and Indices*, editado por D. M. Dunlop (The Hague-Paris-New York: Mouton).
- Muḥammad al-Shahrastānī** (1842-1846), *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, editado por W. Cureton (London: Society for the Publication of Oriental Texts).

- Adamson, P.** (2002), *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (London: Duckworth).
- Adamson, P.** (2012), “Arabic Philosophy and Theology before Avicenna”, en J. Marrenbon (2012) (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (New York: Oxford University Press, 58-105).
- Anawati, G.** (1974) (ed.), “*Risāla fī al-‘ilm al-ilāhī* - Néoplatonisme et Pensée Musulmane”, en G. Anawati (ed.), *Études de Philosophie Musulmane* (Paris: J. Vrin).
- al-Azmeh, A.** (2007), “Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History”, en A. al-Azmeh (ed.), *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (Budapest: CEU Press, 185-265).
- Badawī, ‘A.** (1948) (ed.), *Manṭiq Arisṭū*, 3 vols. (Dār al-Kutub al-Miṣrīyah: Cairo). [Reimpr.: **Badawī, ‘A.** (ed.) (1980), *Wikālat al-Maṭbū‘āt-Dār al-qalam: al-Kuwayt-Beirut.*]
- Badawī, ‘A.** (1955) (ed.), *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt* (Cairo: 8-164). Reimpr.: Badawī, ‘A. (1977) *Al-Aflāṭīniyya al-muḥdatha ‘inda al-‘Arab* (al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbūfi‘āt, 8-164). [“*ThAE*”.]
- Bennison, A. K.** (2009), *The Great Caliphs. The Golden Age of the ‘Abbasid Empire* (New Heaven-London: Yale University Press).
- Bosworth, C. E.** (1997), “Sistān”, en *EP*, col. 9 (Leiden: Brill, 681-685).
- Brague, R.** (1993), “Note sur la traduction árabe de la *Politique*. Derechef, qu’elle n’existe pas”, en P. Aubenque, *Aristote politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 423-433).
- Brett, M.** (1994), “The Mīm, the ‘Ayn, and the Making of Ismā‘īlism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1): 25-39.
- Brett, M.** (1996), “The Realm of the Imām: The Faṭīmids in the Tenth Century”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59 (3): 431-449.
- Brock, S.** (1982), “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, en N. G. Garsoïan, T. F. Mathews y R. W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington: Dumbarton Oaks).
- Brock, S.** (2007), “A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera”, en C. D’Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Leiden-Boston: Brill, 293-306).
- Burstein, S. M.** (1988), “The Greek Tradition from Alexander to the End of Antiquity”, en C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece* (Leiden: Brill, 27-50).
- Campanini, M.** (2006), *Introducción a la Filosofía Islámica* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Catana, L.** (2013), “The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism”, *Apeiron*, 46 (2): 166-200.
- Crone, P.** (2004), *God’s Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press).

- Dānīshpazhūh, M. T.** (1357/1978) (ed.), *al-Manṭiq li-Ibn Muqaffaʿ. Ḥudūd al-manṭiq li-Ibn Bīhrīz* (Tehran: Anḡumān-e Šāhanšāhī-ye Falsafah-ye).
- DʿAncona, C.** (1993), “Il tema della ‘docta ignorantia’ nel neoplatonismo arabo. Un contributo all’analisi delle fonti di ‘Teologia di Aristotele, *mīmār* II”, en G. Piaia (ed.), *Concordia Discors: Studi offerti a Giovanni Santinello* (Padova: Antenore, 3-22).
- DʿAncona, C.** (1995a), “La doctrine néoplatonicienne de l’être entre l’Antiquité Tardive et le Moyen Âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources”, en C. DʿAncona (ed.), *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: J. Vrin, 121-154).
- DʿAncona, C.** (1995b), “Al-Kindī et l’auteur du *Liber de Causis*”, en C. DʿAncona (ed.), *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: J. Vrin, 155-194).
- DʿAncona, C.** (2006), “Greek into Arabic: Neoplatonism in translation”, en P. Adamson y Ch. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 10-31).
- Daftary, F.** (2004), *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (New York: I. B. Tauris).
- Daftary, F.** (2007), *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press).
- De Blois, F.** (2011), *Arabic, Persian and Gujarātī Manuscripts: The Hāmdanī Collection in the Library of the Institute of Ismāʿīlī Studies* (London: I. B. Tauris).
- De Smet, D.** (1995), *La quiétude de l’Intellect: Néoplatonisme et Gnose Ismaélienne dans l’oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (Louvain: Orientalia Lovaniensia Analecta).
- De Smet, D.** (1998), *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive* (Brussels: Brepols).
- De Smet, D.** (2007), “Les bibliothèques Ismaéliennes et la Question du Néoplatonisme Ismaélien”, en C. DʿAncona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Boston – Leiden : Brill, 481-492).
- De Smet, D.** (2008), “Une classification ismaélienne des sciences. L’apport d’Abū Yaʿqūb al-Sijistānī à l’ ‘tradition d’al-Kindī’ et ses liens avec Abū ʿl-Ḥasan al-ʿĀmirī”, en A. Akasoy y W. Raven (eds.) *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber* (Leiden - Boston: Brill, 77-91).
- De Smet, D.** (2011), “L’héritage de Platon et de Pythagore: la “voie diffuse” de sa transmission en terre d’Islam”, en R. Goulet y U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe* (Genève: Vandoeuvres, 87-133).
- De Smet, D.** (2014a), “Introduction”, en F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shīʿī Islam. History, Theology and Law* (London - New York: I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 545-562).
- De Smet, D.** (2014b), “La *Doxographie du Pseudo-Ammonius* dans ses rapports avec

le néoplatonisme ismaélien”, en E. Coda y C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche* (Paris: Vrin, 491-518).

- Dieterici, F.** (1882) (ed.), *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (Leipzig, 1-180 del texto árabe). Reimpr.: Amsterdam, 1965.
- Elamrani-Jamal, A. y Hugonnard-Roche, H.** (1989), “Aristote: l’Organon. Tradition syriaque et arabe”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome I (Paris: Editions CNRS, 502-528).
- Endress, G.** (1973), *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden - Beirut: Orient-Institut).
- Endress, G.** (1987), “Die wissenschaftliche Literatur”, en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. II (Wiesbaden: Reichert, 24-61).
- Endress, G.** (1992), “Die wissenschaftliche Literatur”, en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. III (Wiesbaden: Reichert, 3-152).
- Endress, G.** (1997), “The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, en G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences* (Leiden: CNWS Research, 43-76).
- Fenton, P.** (1986), “The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*”, en J. Krayer, W. F. Ryan y C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The ‘Theology’ and Other Texts* (London: Warburg Institute, 241-264).
- Gannagé, E.** (1998), “Alexandre d’Aphrodise In *De generatione et corruptione* apud Ġabir b. Ḥayyān, K. al Taṣrīf”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9: 35-86.
- Goldziher, I.** (1909), “Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 22: 317–324.
- Gutas, D.** (1983), “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād”, *De Islam*, 60: 255-260.
- Gutas, D.** (1994), “Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): a Review of the Sources”, en W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg un Niedergang der römischen Welt*, part II, vol. 36 (7) (New York: W. de Gruyter, 4939-4973).
- Gutas, D.** (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad in Early ‘Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge).
- Halm, H.** (1978), *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden: Steiner).
- Halm, H.** (1996), *The Empire of the Mahdī. The Rise of the Fāṭimids* (Leiden: Brill).
- Hodgson, M. G. S.** (1955), “How Did the Erly Shi‘a become Sectarian”, *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.

- Hoffmann, J. G. E.** (1873), *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis* (Leipzig: J. C. Hinrichs).
- Hoffmann, P.** (1994), “Damascius”, en R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome II (Paris: CNRS, 541-593).
- Hollenberg, D.** (2009), “Neoplatonism in Pre-Kirmānian Fāṭimid Doctrine: A Critical Edition and Translation of the Prologue of the *Kitāb al-Fatarāt wa al-Qirānāt*”, *Le Muséon*, 122: 159-202.
- Hollenberg, D.** (2014), “The Empire Writes Back: Fāṭimid and Ismā‘īlī *Ta’wīl* (Allegoresis) and the Mysteries of the Ancient Greeks”, en D. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī‘ī Islam. History. Theology and Law* (London – New York: I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies: 135-148).
- Hourani, A.** (1976), “History”, en L. Binder (ed.), *The Study of the Middle East. Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (London – New York: John Wiley & Sons, 97-136).
- Hugonard-Roche, H.** (1994), “Les traductions syriaques de l’*Isagogue* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique”, *Revue d’histoire des textes*, 24: 293-312.
- Hugonard-Roche, H.** (1997a), “Les Catégories d’Aristote comme introduction à la philosophie dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh‘aynā”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 339-363.
- Hugonard-Roche, H.** (1997b), “Note sur Sergius de Resh‘aynā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d’Aristote”, en G. Endress y R. Kruk (eds.) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS: 121-143).
- Hugonard-Roche, H.** (2001), “L’intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l’arabe: le cas de l’*Organon* d’Aristote”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 1: 187-209.
- Ismā‘īl b. Abd al-Rasūl al-Majdū‘** (1966), *Fihrist al-Kutub wa al-Rasā’il*, editado por ‘Alī Naqī Monzawī (Tehran).
- Kamada, Sh.** (1988), “The First Being: Intellect (*‘aql/khiraḍh*) as the Link Between God’s Command and Creation according to Abū Ya‘qūb al-Sijistānī”, *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 106: 1-33.
- Kraus, P.** (1932), “La bibliographie Ismaëlienne de W. Ivanow”, *Revue des Études Islamiques*, 6: 483-490.
- Kraus, P.** (1933), “Zu Ibn al-Muqaffa”, *Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1): 1-20.
- Kraus, P.** (1942), “Jabir ibn Ḥayyān”, *Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam: Jabir et la science grecque* (Cairo: Les Belles Lettres, 319-339).
- Kutsch, W. y Marrow, S.** (1960) (eds.), *Sharḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘ibāra*, (Beirut: Imprimerie Catholique).
- Lameer, J.** (1997), “From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition”, en G. Endress y R. Kruk (eds.) *The Ancient Tradition*

in *Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS, 181-191).

Leaman, O. (2008), "Orientalism and Islamic Philosophy", en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 1143-1149).

Madelung, W. (1961), "Das Imāmat in der frühen isma'ilitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1-3): 43-135.

Madelung, W. (1964), "[Review of *Trilogie ismaélienne* by H. Corbin]", *Oriens*, 17: 311-313.

Madelung, W. (1977), "Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", en S. H. Naşr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 53-65).

Madelung, W. (1986), "Ismā'īliyya", en *EP*, vol. IV (Leiden: Brill, 198-206).

Madelung, W. (1988), *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: The Persian Heritage Foundation).

Madelung, W. (1990), "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis", en D. Amin, M. Kasheff y A. Sh. Shahbazi (eds.), "*Iranica Varia*". *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: Brill, 131-143).

Madelung, W. (1997), "Hāmdān Qarmāṭ and the Dā'ī Abū 'Alī", en W. Madelung (ed.), *Proceedings of the 17th Congress of the Union Européene des Arabisants et Islamisants* (St. Petersburg: 115-124).

144 |

Madelung, W. y Walker, P. E. (2000), *The Advent of the Fāṭimids. A Contemporary Shī'ī Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt* (London - New York: I. B. Tauris).

Mahdī, M. (1990), "Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naşr al-Fārābī's *Mabādī 'Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* by Richard Walzer", *Journal of the American Oriental Society*, 110 (4): 691-726.

Meyerhof, M. (1930), "Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Philologisch-historische Klasse, 389-429).

Miller, D. (1993), "George, Bishop of the Arab Tribes, On *True Philosophy*", *Aram*, 5: 303-320.

Wakelnig, E. (2014), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* (Cambridge: Cambridge University Press).

Nanji, A. (2008), "Ismā'īlī Philosophy", en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 276-294).

Pines, Sh. (1954), "La Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* das ses rappots avec la doctrine ismaélienne", *Revue des études islamiques*, 22 : 7-20. [Reimpr.: Pines, Sh. (1996) *The Collected Works of Shlomo Pines. Studies in the History of Arabic Philosophy* (Jerusalem: The Magnes Press, 390-403).]

- Pines, Sh.** (1975), “Aristotle’s *Politics* in Arabic Philosophy”, *Israel Oriental Studies*, 5: 150-160.
- Plotini** (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, traducido por G. Lewis, en Plotini, *Opera. Tomvs II. Enneades IV-V*, editado por P. Henry y H.-R. Schwyzer (Paris: Desclée de Brouwer). [“*ThAT*”].
- Plotino** (2003), *La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli I e 7; “Detti del sapiente greco”)*, editado por C. D’Ancona (Padova: Il Poligrafo).
- Pollak, I.** (1913), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung* (Leipzig: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIII, 1).
- Poonawala, I. K.** (1977), *Biibliography of Ismā‘īlī Literature* (Malibu: Undena Publications).
- Pseudo-Aristóteles** (1978), *Teología*, editado por L. Rubio (Madrid: Paulinas).
- Pseudo-Ammonius** (1989), “Fī ārā’ al-falāsifah bi-khtilāf al-aqāwīl fī al-mabādī”, en U. Rudolph (ed.), *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam* (Stuttgart: Franz Steiner, 33-79). [Edición: “PAE”; traducción “PAT”].
- Rosenthal, F.** (1940), “On the Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture*, 14: 387-422.
- Rosenthal, F.** (1952), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 21: 461-492;
- Rosenthal, F.** (1953), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 22: 370-400.
- Rosenthal, F.** (1955), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 24: 42-66.
- Shayegan, Y.** (2008), “The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World”, en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 89-104).
- Schlanger, J.** (1968), *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol* (Leiden: Brill).
- Stern, S. M.** (1960-1961), “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its influence on the Arabic and Hebrew versions of the *Theology of Aristotle*”, *Oriens*, 13-14: 58-120.
- Stern, S. M.** (1983a), “The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā‘īlism”, en S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem-Leiden: Magnes Press, 3-29).
- Stern, S. M.** (1983b), “The Early Ismā‘īlī Missionaires in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”, en S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem-Leiden: Magnes Press, 189-233).
- Stroumsa, S.** (2002), “Review of D. De Smet (1998), *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brepols: Brussels”, *Journal of the American Society*, 122: 94-98.
- Stroumsa, S.** (2003), “Philosopher-king or philosopher-courtier? Theory and reality

in the *falāsifa*'s place in Islamic society”, *Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus*, XIII: 433-459.

- Tardieu, M.** (1994), “Chosroès”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome II (Paris: Editions CNRS, 309-318).
- Taylor, R. C.** (1981), *The Liber de Causis (Kalām fī maḥd al-khayr): A Study of Medieval Neoplatonism* (PhD Dissertation, University of Toronto, 281-337).
- Taylor, R. C.** (1998), “Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality”, *Journal of the History of Ideas*, 59: 241-264.
- Teixidor, J.** (2001), *Storia della scienza*, vol IV, sez. I, *La scienza siriaca* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana).
- Treiger, A.** (2005), “New Evidence on the Arabic Versions of the *Corpus Dionysiacum*”, *Le Muséon*, 118 (3-4): 219-240.
- Treiger, A.** (2007), “The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite’s “Mystical Theology”. Chapter 1: Introduction, Critical Edition and Translation”, *Le Muséon*, (3-4): 365-393.
- Wakelnig, E.** (2011), “Proclus, Arabic”, en H. Lagerlund (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (New York: Springer, 1078-1081).
- Wakelnig, E.** (2014) (ed. y trad.), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* (Vienna - Cambridge: University of Vienna – Oxford University Press).
- Walker, P. E.** (1974), “An Ismā‘īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God”, *American Journal of Arabic Studies*, II: 7-21.
- Walker, P. E.** (1983), “*Abū Ya‘qūb Sejestānī*”, en *Encyclopedia Iranica*, vol. I, fasc. 4: 396-398.
- Walker, P. E.** (1992), “The Universal Soul and the Particular Soul in Ismā‘īlī Neoplatonism”, en P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 149-167).
- Walker, P. E.** (1993), *Early philosophical Shī‘ism. The Ismā‘īlī Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walker, P. E.** (1996), *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London – New York: I. B. Tauris - Institute of Ismā‘īlī Studies).
- Walker, P. E.** (2002), *Exploring an Islamic Empire: Fāṭimid History and Its Sources* (London: I. B. Tauris).
- Walker, P. E.** (2005), “The Ismā‘īlīs” en P. Adamson y Ch. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 72-91).
- Walker, P. E.** (2011), “The Responsibilities of Political Office in a Shī‘ī Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fāṭimids”, en A. Afsaruddin, *Islam, the State and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave MacMillan, 93-110).
- Walzer, R.** (1962), “On the Legacy of the Classics in the Islamic World”, en R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 29-37).

- Walzer, R.** (1983), “Furfūriyūs”, en *EP*, vol. I (Leiden: Brill, 948-949).
- Walzer, R.** (1986), “Buruqlus”, en *EP*, vol. V (Leiden: Brill, 1339-1340).
- Zimmermann, F. W.** (1981), *Al-Fārābī’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione* (London: Oxford University Press).
- Zimmermann, F. W.** (1986), “The Origins of the So Called *Theology of Aristotle*”, en Kraye et al. (eds.), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London: Warburg Institute, 110-420).

Recibido: 09-06-2020; aceptado: 04-11-2020

The Demiurge in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*

LELA ALEXIDZE
Tbilisi State University

DOI: 10.36446/rlf2021224

I 149

Abstract: Ioane Petritsi, the twelfth century Georgian Christian Neoplatonist, wrote a commentary on Proclus' *Elements of Theology*. In his work Petritsi goes far beyond the material contained in Proclus' *Elements*, discussing the issues which are the subject of other treatises of ancient Greek philosophers. The aim of this paper is to analyze Petritsi's point of view on the creator of the visible world, i.e. the demiurge of Plato's *Timaeus*. In Petritsi's commentary, on the one hand, the features of the supreme One and the demiurge as producers of the universe are in certain cases quasi identical, although on the other hand, the demiurge represents a lower level of intellect than the true being and in some cases is absent in places where a reader, following the context of Petritsi's commentary, expects his presence.

Key-words: one, true being, intellect, soul, matter.

El Demiurgo en el Comentario de Ioane Petritsi a los Elementos de teología de Proclo

Resumen: Ioane Petritsi, neoplatonista georgiano y cristiano del siglo XII, compuso un comentario sobre los *Elementos de Teología* de Proclo, en el que va mucho más allá del material abarcado por los *Elementos* y llega a discutir cuestiones de las que se ocupan los tratados de otros filósofos griegos de la Antigüedad. Este trabajo se propone analizar el punto de vista de Petritsi sobre el creador del mundo visible, es decir, el demiurgo del *Timeo* de Platón. En el comentario de Petritsi, las características del Uno supremo y el demiurgo como productores del universo son, en ciertos casos, casi idénticas, aunque, por otro lado, el demiurgo representa un nivel de intelecto más bajo que el ser verdadero y está ausente en pasajes en los que el lector, a partir del contexto del comentario de Petritsi, esperaría su presencia.

Palabras clave: uno, ser verdadero, intelecto, alma, materia.

1. Introduction

150 |

Ioane Petritsi, the twelfth century Georgian Christian Neoplatonist, translated Proclus' *Elements of Theology* into Georgian. He commented on all propositions of Proclus' *Elements*, and wrote a prologue and an epilogue to his commentary. In general, Petritsi follows Proclus' philosophy and, at least in the commentary and the prologue, he exposes and interprets it quite adequately, without looking for harmony or differences between Proclus' philosophy and the traditional Christian teaching. Instead, it is in the epilogue that Petritsi makes an attempt to prove the compatibility of Platonic philosophy and Proclus' theory of the supreme One with the Christian doctrine of the Trinity. From this point of view, i.e. regarding the problem of the harmonization of pagan Neoplatonic philosophy with Christian worldview, Petritsi's commentary, along with the prologue, is quite different from the epilogue. In this paper, I shall concentrate mainly on Petritsi's commentary, almost without taking into consideration his epilogue.

The main purpose of this paper is to analyze Petritsi's point of view on the creator of the visible world i.e. Plato's demiurge in the *Timaeus*. But why does Petritsi write about the demiurge at all in his commentary on Proclus' *Elements*? This is a legitimate question, because this text of Proclus' does not contain any special discussions of the demiurge, unlike Proclus' other more detailed works, first of all, his commentaries on Plato's *Timaeus*. So, how should one explain why Petritsi is interested in the demiurge at all,

and how does he interpret the essence and the functions of the demiurge? It is not difficult to answer the first question: in his prologue and commentary, Petritsi goes far beyond the material contained in Proclus' *Elements*, discussing the issues which are the subject of other treatises by Proclus and other philosophers as well. This is why it is quite natural that we come across the figure of Plato's demiurge in Petritsi's commentary on Proclus' *Elements of Theology*. The second question is more complicated to answer. On the one hand, the demiurge in Petritsi's commentary is similar to Plato's demiurge as well as to Proclus' interpretation of Plato's demiurge. But, on the other hand, the demiurge in Petritsi's commentary acquires (though quite vaguely) additional features which are not typical for the Proclean understanding of the craftsman. To the contrary, in certain cases, the demiurge seems to be almost absent in Petritsi's commentary when he discusses the mechanism of cosmological production. In what follows, I shall set forth Petritsi's characteristic of the demiurge and try to analyze what and why he changed in the more or less traditionally Proclean image of Plato's demiurge.

Before we discuss the problems related to the figure of Plato's demiurge, let us see what Petritsi says about Plato's *Timaeus* in his commentary on Proclus' *Elements of Theology*.

2. *Plato's Timaeus in Petritsi's commentary*

I 151

Petritsi mentions *Timaeus* several times in his commentary, though in some cases we are not sure whether he means Plato's *Timaeus* or Proclus' commentary on Plato's *Timaeus*. (The same is true when Petritsi mentions Parmenides). In chapter 7, Petritsi explicitly mentions Plato's *Timaeus* together with his *Laws*. He says that the creative power has no lack of either potency or wish [to create]. According to Petritsi, in these books (*Timaeus* and *Laws*) it is said that the providence which rules over everything is derived from the One, and the God who makes everything good neither lacks potency while making all beings good, nor does he experience any kind of envy (cf. Plato, *Tim.* 29a-e, *Legg.* X, 899b-c, 900c-e. See also Petritsi 1937: 32, chapter 7). Obviously, in these cases we have a kind of contamination of the functions of the supreme One with the demiurge of the physical cosmos.

An interesting (but not an exact) quotation from Plato's *Timaeus* is given in chapter 8 of Petritsi's commentary. It concerns the demiurge, the paradigm of the cosmos, and the physical world. Strangely, Petritsi makes a quotation (Greek words in Georgian transliteration) from *Timaeus* but says that it is from *Phaedrus*. Why? This could be a simple mistake (caused, first,

by the fact that he speaks about love, which is one of the themes in *Phaedrus*, and, second, because thereafter he really makes a quotation from *Phaedrus* or else he does it deliberately. If this is not Petritsi's mistake, then we can suppose that he was alluding to some neoplatonic commentary on Plato's *Phaedrus* in which the passage from *Timaeus* was quoted and commented. But for now I cannot say anything more exact. Let us look at this fragment from Petritsi's commentary, where he discusses the first beauty, harmony and goodness:

Let us now say in Attic that what was said in *Phaedrus*: '*ti tōn ontōn ariston ē tōn nooumenōn kalliston?*' This thesis is expressed in the form of a question: 'what is the most excellent of the beings and the most beautiful of the intelligible [things]?' Thus, he is surprised as if he were excited because of the beauty of the results of the first cosmos, where the harmony and the first musical melody started by means of the excellent craftsman for rendering the intellectual forms visible, [forms] which have, as [the aim] of their return and [the subject of their] love the One which is higher than anything else and is the first goodness (Petritsi 1937: 34, chapter 8).

152 | As we already said, the fragment from *Phaedrus* is not really a fragment from Plato's *Phaedrus* but an inexact quotation from *Timaeus* 29a5-6: *ho men gar kallistos tōn gegonotōn, ho d'aristos tōn aitiōn* ("of all the things that have come to be, [our universe] is the most beautiful, and of causes [the craftsmen] is the most excellent" (Transl. of *Timaeus* here and further by D. J. Zeyl, slightly modified, in Plato 1977: 1235). In Plato's text, the first part of this passage concerns the physical world and the second one concerns the demiurge. It seems that Petritsi combined this passage from Plato's *Timaeus* with other passages from the same dialogue: *Tim.* 30d1-2: *tōi gar tōn nooumenōn kallistōi* ("like the most beautiful of the intelligible things") (transl. in Plato 1977: 1236) (this passage concerns the paradigm), and probably also *Tim.* 30a5-6: *themis d'out ēn out'estin tōi aristōi drān allo plēn to kalliston* ("it wasn't permitted (nor it is now) that one who is supremely good should do anything but what is the most beautiful" (transl. in Plato 1977: 1236. This passage is about the demiurge). The similar text is in Plato's *Tim.* 37a1-2: *tōn noētōn aei te ontōn hupo tou aristē genomenē tōn gennēthentōn* ("[the soul] came to be as the most excellent of all the things begotten by him who is himself most excellent of all that is intelligible and eternal" (transl. in Plato 1977: 1240. This passage concerns the cosmic soul and the demiurge). Proclus quotes the passage from Plato's *Tim.* 29a5-6 in his *Platonic Theology*:

[ho] kai o Timaios hēmin endeiknumenos ariston tōn aitiōn ton prōton sunekhōs apokalei demiouorgon (ho men gar tōn aitiōn aristos, ho de tōn gegonotōn

kallistos), *kaitoi pro tou dēmiourgou to paradeigma to noēton ēn kai to tōn nooumenōn hapantōn kalliston* (Procl. *Theol. Plat.* I, 19, p. 89, 10–11 Saffrey y Westerink) (“This is what Timaeus, too, is indicating to us when he constantly calls the first demiurge ‘best of causes’ (for one of them is the best of causes, the other the most beautiful of the things that have come into being), and prior to the demiurge there is also the intelligible paradigm that is ‘the most beautiful of all intelligible [things]’”). (Transl. by M. Chase)

The first part of this quotation in Proclus concerns the demiurge and the second one the cosmos, while in the last part of the passage Proclus means the paradigm. As for Petritsi, the “quotation” is about the paradigm, though, as we have seen, later on he speaks also about the craftsman – demiurge (Petritsi 2009: 110–111). If we try to summarize this rather strange mixture of characteristics of the paradigm and the demiurge in Petritsi’s text, we can say that Petritsi first applied the characteristic of the demiurge as it is set forth in Plato’s and also Proclus’ aforementioned texts in a modified form to the paradigm (Plato, *Tim.* 29a5–6: *aristos tōn aitiōn* and Proclus, *Theol. Plat.* I, 19, p. 89, 10–11: *ariston tōn aitiōn, tōn aitiōn aristos*, all this is about the demiurge, while in Petritsi: *ti tōn ontōn ariston* is applied to the paradigm – the true being), though thereafter he speaks also about the demiurge.

Why did Petritsi apply the characteristic of the demiurge to the paradigm? Was it simply a mistake or he had some reasons for doing this? It seems impossible for us nowadays to answer this question. But whatever the reason might be, this transposition of the characteristic of the demiurge to the paradigm is one more sign that the paradigm – the true being – was a very important entity to Petritsi, much more frequently and thoroughly analyzed in his commentary than Plato’s demiurge.

Now let us discuss some other issues from Petritsi’s commentary, which are directly related to Plato’s *Timaeus* and the demiurge. We shall start with the cosmic soul and see what is the role of the demiurge in relation to it. In the context of Plato’s *Timaeus*, Petritsi mentions the cosmic soul in chapter 14 of his commentary. He says:

Even the cosmic body, according to its nature, simply like any kind of body, as [Plato] says in *Timaeus*, is lifeless and baseless; however, it gets its being and basis through its natural co-existence with the universal soul (Petritsi 1937: 47, chapter 14).

In this fragment, the demiurge is not present. However, in chapter 17 Petritsi mentions “god” and this must be the demiurge of Plato’s *Timaeus*. According to Petritsi,

As [Plato] says in *Timaeus*, god, the begetter of all, mixed in the crater, that is a vessel, the universal soul and gave to it as parts the rational hypostatic principles of the beings in order to let it [i.e. the soul] embrace in itself all beings (Petritsi 1937: 52, chapter 17).

Thus, in the passage from chapter 17 of Petritsi's commentary, the "god" who makes a mixture in the crater can be identified with the demiurge of Plato's *Timaeus*. Nevertheless, this fragment still gives an impression that Petritsi transposes the characteristic of the maker of the visible cosmos to the supreme cause of everything, because he mentions "god, the begetter of all", without specifying that in this case "all" means the visible world and not the whole totality of everything.

We have the similar case in chapter 25. Petritsi comments on Proclus' thesis: "For that principle because of its own goodness is by a unitary act constitutive of all that is" (Procl. *El. Theol.* 28, 24, prop. 25, transl. by Dodds). The context of Petritsi's comment concerns the supreme One:

Here [Proclus] says that the cause of constituting [all kinds of] existence is the goodness of the god who is all-seer. Thus, the philosopher [i.e. Plato? Or Proclus in his commentary on Plato's *Timaeus*?] wrote in *Timaeus* about producing beings by the all-seer. He [i.e. Plato, but again, probably Petritsi means also Proclus] analyzes, what induced [him], who is, as he affirms, superior to all kinds of necessity and *ananke* [Petritsi uses the Greek word in Georgian transliteration] and is absolutely supreme in relation to everything, to produce beings. Therefore, he [i.e. Plato, but, once again, we can also mean Proclus] claims that the goodness is the cause and mediator of creating by the begetter [the things that are] begotten. For he [i.e. Plato, but again and again, it can be Proclus too] says that the absolutely complete [principle] flowed [down] for making others too participants in its goodness, since, as is said, the goodness is free from envy and it cannot be stopped by lack of power, because it is superior to powers (Petritsi 1937: 68, chapter 25. Cf. Gigineishvili 2007: 226-227).

In this fragment, again, we have a mixture of the characteristics of the supreme One/Goodness and the demiurge: the feature of the demiurge (he is free from envy, cf. Plato, *Tim.* 29e1-2: "And so, being free of jealousy (*phthonos*), he wanted everything to become as much like himself as possible", transl. in Plato 1977: 1236) is applied to the supreme One. We already had a similar case in chapter 7 of Petritsi's commentary which we discussed above. There too Petritsi wrote about the supreme One that it experiences no lack of power and is not jealous. The problem is not that Petritsi says about the

supreme One that it is not jealous; the problem rather is that he explicitly refers to *Timaeus*, where this characteristic is applied to the demiurge. As for the supreme One, it is characterized in a similar way by Plotinus, in *Ennead* 4, 1, 27-36: “*pōs oun to teleōtaton kai to prōton agathon en hautōi staiē hōsper phthonēsan heautou ē adunatēsan, hē pantōn dunamis*”; “How then could the most perfect, the first Good, remain in itself as if it grudged to give of itself or was impotent, when it is the productive power of all things?” (Transl. by A. H. Armstrong in Plotinus IV: 142-143). Moreover, according to Plato, gods are non-jealous, as he says in *Phaedrus*, 247a7: “*Phthonos gar exo theiou khorou histatai*” (“Since jealousy has no place in god’s chorus”, transl. by A. Nehamas and P. Woodruff in Plato 1977: 525).

Petritsi applies this feature of the demiurge to the supreme One also in chapter 34. In this case too, as in chapter 8 discussed above, he mentions not the *Timaeus* but the *Phaedrus*:

Socrates says in *Phaedrus*: don’t be surprised because of the beauty of the weave of the true being, whereas it was put in order and harmony by the One, *hōs aristos technēs theos* [Petritsi says it in Greek, in Georgian transliteration and then adds his own and a slightly free Georgian translation]: “as [by the] excellently acting god” (Petritsi 1937: 87, chapter 35).

I 155

Interestingly, in this fragment the supreme One is characterized as the demiurge (producer) of the true being.

In chapter 190 Petritsi discusses the physical cosmos. He says that it is not stable; it is fluid, divisible and changeable. The relationship between its different parts is provided by means of some intermediate entities which must be similar to the opposite sides in order to preserve order and harmony in the cosmos eternally, as if they had been organized, as Petritsi says, “by the excellent weaver, craftsman and god” (Petritsi 1937: 196, chapter 190).

In this fragment Petritsi means the demiurge, though we do not feel the real or personal presence of the craftsman. This fragment, I believe, reads more like a metaphor of the power that brings order to a world which is full of opposite elements, and which is bind together by means of intermediate entities.

A similar expression about the craftsman, though in a slightly different form, is used by Petritsi in chapter 106 of his commentary. He says that, according to Proclus, all kinds of structure of beings are put in order by means of similarity, “for all orders [made by] the excellent craftsman – god should be one” (Petritsi 1937: 151, chapter 106). In this case, Petritsi could mean either the demiurge or the true being, or both of them.

Thereafter, in the same chapter 106, Petritsi, I believe, has in mind the supreme One, because he discusses the substances and functions of the eternal, everlasting and temporal beings, starting with the true being, proceeding then to the world soul, and reaching, finally, the very last level of the universe. As Petritsi says,

The begetter of all produced a nice harmony, in order not to let the begotten [things] be alien to each other, and to let them participate in each other, and to let the providence of the all-seer descend through everything and reach even the last ones (Petritsi 1937: 152, chapter 106).

In chapter 40 of his commentary, Petritsi also calls the supreme One “the begetter of begetters” (Georgian *mbadi mbadtai*) (Petritsi 1937: 95, chapter 40).

For Petritsi, as for Proclus, the supreme One transcends any kind of potency (*dunamis*) and activity (*energeia*), including the creative function (Petritsi 1937: 18-19, chapter 1). This means that for Petritsi, as for Proclus, the supreme One cannot be identified with the demiurge, who is the creative cause of the physical world. Nevertheless, as we have seen, in certain cases Petritsi makes an attempt to identify them with each other or, more precisely, he elevates the figure of the demiurge up to the level of the supreme cause of everything, vaguely applying this feature of the demiurge to the supreme One (Alexidze 2017a: 79-86).

156 |

Let us investigate now some other passages from Petritsi’s commentary on Proclus’ *Elements*, where *Timaeus* is explicitly mentioned by Petritsi. In chapters 34 and 36 he says that according to *Timaeus*, order is in everything. Petritsi phrases this in such a form that order seems to be personified: “Order of all has determined everything, and who can contradict it, as *Timaeus* says” (Petritsi 1937: 86, chapter 34); “So said the order of all, as *Timaeus* says” (Petritsi 1937: 87, chapter 34); “So said the order of all, says *Timaeus*” (Petritsi 1937: 89, chapter 36).

In chapter 41 Petritsi claims that the subject of *Timaeus* is the nature of all. He characterizes the privileged status of the celestial matter which is seized by the highest forms, and then discusses the demiurgic activity:

The celestial matter was held and seized by the supreme forms, because, as it is said, the begetter (Georgian ‘*mbadman*’) of all looked at the paradigms of the true being. Thus, he fashioned and made beautiful the structure of the sky as an image of the first cosmos and being. (Petritsi 1937: 98, chapter 41. Cf. Plato, *Tim.* 28c-29b)

Petritsi mentions matter and the celestial matter in chapter 27 as well (Alexidze 2017b: 123–134). He does not mention *Timaeus* but paraphrases this dialogue. Petritsi says that according to Socrates,

“Matter is like a woman who is always with others”: when [matter] gets the *aporroia* [i.e. outflowing; Petritsi uses the Greek word in Georgian transliteration] of forms, it tries to run away and to push it [i.e. the *aporroia* of forms] away for embracing and meeting another one. Thus, it [matter] changes from one [form] to another without break, being unstable [in relationship] with its lovers. [cf. Plat. *Tim.* 49a, 50b–e, 52d]. As for the celestial matter, it is held by the highest power and Zeus that provides it with the destiny of immortals and fashions it as an image and *agalma* [i.e. sculpture, image; Petritsi uses the Greek word in Georgian transliteration] of the intellectual sky. The supreme being puts in it [i.e. celestial matter] the intellectual forms [...]. He [Timaeus] says in the name of the begetter of all to the order of stars: ‘you should imitate my power, create animals and let plants to grow up, and those which are defective, receive them back again’ [cf. Plato, *Tim.* 41a–d]. So says he [Timaeus] to the stars in name of the creator, making them immortal and unchangeable because of the character of their forms, and putting in them the essential logos of all mortals and of fluid nature (Petritsi 1937: 72–73, chapter 27).

I 157

This fragment seems to suggest that Zeus – “the highest power” – can be identified with Plato’s demiurge. The same demiurge is, probably, “the begetter of all”, in whose name the “order of stars” is told how should it produce further the nature of living beings. As for “the supreme being” which places “the intellectual forms in the celestial matter”, it may refer to the true being – the paradigm of the cosmos. Here again, it seems that Petritsi transposes the characteristic of the demiurge to the true being – the paradigm of the visible cosmos.

Another passage where Petritsi’s commentary directly refers to Plato’s *Timaeus* is chapter 39, which is to some extent similar to the passage in chapter 27 we discussed above. Analyzing the visible world, Petritsi claims that everlasting beings, such as the sun and other stars in the visible cosmos, exist as images [Georgian *khatovnebit*, corresponds to Greek *kat’ eikona*] of the supreme universe, while perishable beings exist as phantoms:

Timaeus says [to the stars] in the name of the begetter: ‘you should imitate my power, create animals and let plants to grow up, and those which are defective, receive them back again’ [cf. Plato, *Tim.* 41a–d, and Petritsi 1937: 72–73, chapter 27]. So said *Timaeus* in the name of the begetter to the stars.

As for ourselves, here [our] life is a phantom [Georgian *kerpi*, corresponds to Greek *eidōlon*] and like a shadow (Petritsi 1937: 93, chapter 39).

Furthermore, Petritsi explains why the visible world was created: first, because the image of the One might not remain inactive (meaning that production should continue); and second, in order to let the mortal nature to exist forever in spite of change, since the immortals exist in an everlasting and changeless manner. Thereafter, Petritsi says that rational perfection is superior to life because it makes all beauty, decorates everything which receives the power of the word (i.e. of the rational principle, *logos*), and, by means of art, fashions even undecorated matter; like a good (i.e. kind) god, it makes the mixture of four elements beautiful. That's why, as Petritsi claims,

A certain wise man said that the begetter [Georgian *mbadman*] of all sent down the essential word, which is the soul, in order to decorate and fashion the physical world (Petritsi 1937: 93, chapter 39).

I assume that in this last fragment Petritsi definitely means the demiurge. However, as we have already mentioned, the most important entity, which is very frequently discussed in Petritsi's commentary, and which has an outstanding importance in the ontological hierarchy, is the true being. In what follows then, we shall analyze some fragments from Petritsi's commentary where the characteristic of the true being might help understand its role in relation to that of the demiurge.

158 |

3. The true being

The true being is, according to Petritsi, the summit of the intellects. As Petritsi says, the first intellect, which is the first cosmos and the first composed thing, is the true being. It is a kind of a monad of all intellects and all those substances with form and figure. Each realm of intellects is a part of this first intellect. The first intellect is like a god and seer of everything and it has produced everything. The first pure intellect is the image of the One and, at the same time, it is the monad of the intellects. As an entity which contains parts, the first intellect is not one, though as the monad of the intellects it is one and the image of the One (Petritsi 1937: 21, chapter 2).

In chapter 135, Petritsi discusses the activity of intellects. As he claims, all intellects act in a twofold manner: on the one hand, they see those entities

which precede them and, on the other, they take care (i.e. exercise their providential activity) of those that are inferior. (Petritsi 1937: 169, chapter 135). Here Petritsi most probably means all intellects, among which the demiurge is supposed to be included as well, but he makes no specifications in this respect.

Further, Petritsi characterizes the true being as the universal intellect, and says that it is “the sky of the intellects and [their] intelligible altar” (Petritsi 1937: 166, chapter 130). The true being is called “the sky of the intellects and souls” again in chapter 136 (Petritsi 1937: 169, chapter 136). Moreover, in chapter 140 Petritsi says that the true being is the principle of everything (here, in view of other parts of Petritsi’s commentary, we can add that by “everything” he does not mean prime matter, but everything that has form, cf. Petritsi 1937: 42-43, chapter 11), including the physical cosmos – “sky” (Petritsi 1937: 171, chapter 140). The role of the demiurge seems here to be neglected.

In chapter 181 Petritsi characterizes the true being as the principle of all intellects, as an unparticipated intellect and the ‘sky of intellects’. (The true being is called “the sky of the intellects” also in chapter 24, Petritsi 1937: 67). As Petritsi says, the true being is produced by the henads and is divine. All other intermediate intellects produced by the true being are also called “intellects”

I 159

up to the intellectual intellect, where the intellectual Apollo and Chronos and Rhea and Dia are visible, which look at the sky of intellects, which is the true being, and they too become gods by means of it (Petritsi 1937: 192, chapter 181).

According to Petritsi, the intelligible intellect is the true being, and all others thereafter are intellectuals. The last ones are filled with the light of the true being (ibid). Here again, it is hard to say what the place of the demiurge is. He should be the summit of “intellectual intellects” (*nous noeros*) but this issue is not mentioned at all.

In some cases, Petritsi even claims that the true being is superior to the intellect (Petritsi 1937: 165, chapter 128). He probably means that it is superior to other kinds of intellects. Thus, in chapter 101, too, Petritsi distinguishes between the first being and the intellect. As he says, the first being is the true being, it is the image (Georgian *khati*, corresponds to Greek *eikōn*) of the supreme One. Thereafter comes life and then intellect (Petritsi 1937: 148, chapter 101). Again, we are not able to say what the demiurge is for Petritsi: is it an intellectual intellect? As in chapter 181 mentioned above, nothing is said about the demiurge here.

As we see, the figure of the demiurge is in many cases absent in Petritsi's commentary in places where it was expected to be, while the true being is present almost everywhere. The same can be said also regarding the relationship between the sky (cosmos) and the true being. As Petritsi says,

The philosopher and absolutely wise sky, desiring the One, follows the true being and its father – the One, loves it and joins it by means of intellect and soul, and so it is above the fate of mortals (Petritsi 1937: 129, chapter 68).

Obviously, this passage concerns the relationship between the visible world, the true being and the supreme One. But where is the demiurge? Perhaps Petritsi has him in mind when he says that the cosmos strives toward the One with the mediation of intellect, and that intellect is the demiurge? Here again Petritsi seems not to be interested in the role of the demiurge. A similar remark may be found in chapter 40: Petritsi describes the hierarchical order of beings in detail, claiming that everything is produced by an immediate cause of a being and the supreme One. The demiurge is not mentioned here at all (Petritsi 1937: 94–95, chapter 40).

4. Other problems concerning the demiurge

In several other passages of Petritsi's commentary, it is unclear whether the author means demiurge or not. In chapter 165 Petritsi describes the universal hierarchy starting with henads or gods. He mentions “the intellect of the true being”, “other intellects”, “soul”, “the celestial beings”, “the sky”, and even “four elements”. The demiurge is not mentioned, though perhaps the intellect by means of which soul, as Petritsi says, participates in the gods, may be either the demiurge or the true being. Further, Petritsi says that the cosmic bodies participate in henads by means of the intellect and the soul, because the sky is moveable and alive by means of the soul, while it acquires its permanent order by means of the intellect (Petritsi 1937: 184, chapter 165). Again, we cannot be sure whether this intellect can be understood as the demiurge or not, but only can suppose that this is the case.

A similar context, with a threefold classification of intellects, is found in chapter 166. As Petritsi claims, there are three kinds of intellects. One is unparticipated and it is the true being, and the other two kinds are participated: one among them is participated by the universal soul and the souls which are superior to bodies, while another one is participated by bodies through the mediation of souls. The sky and all stars and spheres participate

in it because they are animated and intellectual. And while the cosmos participates in the first intellect, it participates in it through the mediation of the individual intellect (Petritsi 1937: 185, chapter 166). “The individual intellect” sounds quite strange here. I suppose that Petritsi means the intra-mundane intellect, as it is in Proclus’ prop. 166 and also Petritsi’s own translation of this proposition. Does Petritsi call the intellect of the cosmos “particular intellect” here? However, whatever this cosmic intellect might be, again, we do not know whether Petritsi identified it with the demiurge or not.

Petritsi mentions the threefold classification of the intellects again in chapter 184. As he says, intellect can be either divine, or [just] intellect, or an intellectual being (Petritsi 1937: 193, chapter 184). We already know that the true being is the divine intellect for Petritsi. And, again, we face the unsolved question: what kind of intellect is the demiurge?

In the so-called epilogue (which is, as we already mentioned, a quite atypical text if we consider it in the context of commentary and prologue), Petritsi says that God the begetter (Georgian *mbadi*) made harmony and order on all levels of begotten beings through the mediation of the primordial images which he holds in his intellect; and brought the forms down to matter, searching for [production of] diversity from one and the same [i.e. not differentiated] matter (Petritsi 1937: 217, epilogue). In this fragment Petritsi speaks about the supreme One – the principle of everything, God – and his characteristics are similar to that of the demiurge. As for the true being, we can suppose that the totality of “primordial images” can be identified with it. Thus, these images, in a way, are God’s thoughts. Here we have a quite Christianized version of the (neo)platononic theory of creation of the universe, which is typical of Petritsi’s so-called epilogue, where he tries to demonstrate the compatibility of the (neo)platononic One with Christian Trinity, though atypical of his prologue and commentary (Alexidze 2014: 235).

I 161

5. The importance of the “demiurgic cause” (demiourgikē aitia)

We see that, compared with the true being, the demiurge is less present in Petritsi’s commentary. Yet Petritsi is sure that the demiurgic cause is a very important one (Georgian *shemoqmedebiti mizezi*, corresponds, according to the translation of prop. 157, to the Greek *demiourgikē aitia*, though the Georgian word *shemoqmedebiti* can also be translated as “effective” or “creative”, i.e. corresponding to Greek *poiētikē aitia*). Thus, in chapter 157 Petritsi, like Proclus, claims that the paternal cause

is superior to the demiurgic cause: the paternal reaches even the simple existence, it makes something out of non-existence, while the power of the demiurgic cause reaches the composite beings and those which have form. And, as Petritsi says, just like simple existence is superior to substance, so is the paternal cause superior to the demiurgic cause (Petritsi 1937: 179-180, chapter 157. Cf. Procl. *In Tim.* II, 299-300 Diehl; Gigineishvili 2007: 58). Here again, we face a question without having a possibility of reaching any definite answer: what is the demiurgic cause for Petritsi? Is it the demiurge of Plato's *Timaeus* or is it the true being – the intelligible paradigm of the cosmos?

In chapter 11 of the Commentary, Petritsi, after having quoted Proclus (“All beings are produced from the one cause, the first one”, Procl. *El. Theol.* prop. 11, transl. Dodds), criticizes Aristotle. As Petritsi says, Aristotle does not think that the demiurgic cause belongs to the domain of beings. Thus, Petritsi does not seem to be happy with the fact that in Aristotle's philosophy there is no room for the demiurgic cause, unlike Plato's *Timaeus*. As he writes, Proclus

Refutes the opinion of those philosophers, who made *exoria* [i.e. expelled; Petritsi uses a Greek word in Georgian transliteration] the demiurgic cause from the domain of beings. Here I mean the Stagirite and the philosopher of Aphrodisias and his colleagues (Petritsi 1937: 38, chapter 11).

162 |

The idea that the *poiētikē aitia* was eliminated by Aristotle was discussed by Proclus in his commentary on Plato's *Timaeus*:

Plato thus made this observation and, in addition to admitting the efficient cause, he also posited a Paradigm for the universe, just as Aristotle, in addition to eliminating the Paradigm, also eliminated the productive agent (Procl. *in Tim.* II, 319-320 Diehl. Translation by D. T. Runia and M. Share in Proclus 2008: 175).

Thus, for Petritsi as for Proclus, the demiurgic and efficient causes were very important elements in Platonic philosophy. However, we cannot be sure what Petritsi exactly means with the Georgian word *shemoqme-debiti mizezi*, which, as we already mentioned, can correspond to Greek *demiourgikē aitia*, as well as to *poiētikē aitia*. Petritsi could have Plato's demiurge in mind, but he could also be referring to his own, Petritsi's, favorite ‘true being’; or, perhaps to a combination of both of them.

6. Conclusion

In the commentary on Proclus' *Elements of Theology* Petritsi mentions and discusses not only the issues which are the subject-matter of Proclus' *Elements*, but also those set forth in other Platonic and Neoplatonic treatises. Plato's *Timaeus*, along with his other dialogues, are important for Petritsi when it comes to commenting on Proclus' philosophy. The demiurge of Plato's *Timaeus* has an ambiguous role in Petritsi's commentary. On the one hand, Petritsi does not analyze his figure as thoroughly as the true being, soul, intellect, henads, limit and infinity, or the most important one – the supreme One. The demiurge in Petritsi's commentary is a craftsman, god, who forms the visible world, although in some cases he is almost (i.e. quite vaguely and not clearly) identified with the supreme One. Or, to put it more precisely, it is the supreme One which receives in rare cases the features of a personal god and demiurge. However, on the other hand, in the ontological hierarchy exposed by Petritsi, the true being (i.e. the first being, the father of intellects, the totality of intellects) plays a crucial role as the prime principle of all kind of beings and forms, i.e. of everything except formless matter. Obviously, the true being is much more important to Petritsi than the demiurge, as he mentions the former regularly. The true being is for Petritsi the paradigm of Plato's *Timaeus* and the supreme intelligible intellect (*nous noētos*); instead, we can conclude that the demiurge plays the role of an intellectual intellect (*nous noeros*). Thus, in Petritsi's commentary, on the one hand, the features of the supreme One and the demiurge as producers of the whole universe are in certain cases virtually identical; though, on the other hand, the demiurge represents a lower level of intellect than the true being and in many cases, he is absent where, as readers of Petritsi's commentary and following the context, we would expect his presence.

I 163

How can we explain this ambiguity? I suppose that for Petritsi, interpreting Proclus' ontology, it was difficult, on the one hand, to find an adequate place for the more or less personal character of the begetter of the visible world. While, on the other hand, like other Platonists and against Aristotle, he wanted to preserve the role of the demiurgic/creative cause in the mechanism of the non-temporal formation of the universe. Last but not least, Petritsi was a Christian, and he wrote his commentary on Proclus for Christian readers. This is probably one reason why, in some cases, the supreme One and the demiurge received almost identical characteristics, although Petritsi expresses this very vaguely. However, in general, Petritsi was a faithful commentator of Proclus' philosophy: in Petritsi's opinion, as in Proclus, the demiurgic/creative cause occupies a lower level than the paternal cause in the hierarchical chain of causality. Therefore, if the supreme

One is to be identified with the paternal cause, and the demiurge with the demiurgic/creative cause, then the demiurge must be placed lower than the supreme One. Anyway, whatever might be the role and character of Plato's demiurge in Petritsi's philosophy, it cannot be compared with the immense importance and much more definite characteristic that the true being (i.e. the paradigm of cosmos in *Timaeus*) has in Petritsi's ontological system.

BIBLIOGRAPHY

- 164 | **Alexidze, L.** (2014), "Ioane Petritsi", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 229-244).
- Alexidze, L.** (2017a), "The Supreme One: Its Transcendence and Its 'Kataphatic' Characteristics in Ioane Petritsi's Philosophy", in *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. Herausgegeben von M. Baumbach und O. Pluta, 20 (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 63-86).
- Alexidze, L.** (2017b), "Matter in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*", in A. Le Molli and L. Alexidze (eds.), *Prote Hyle: Notions of Matter in the Platonic and Aristotelian Traditions* (Palermo: Palermo University Press, 123-134).
- Gigineishvili, L.** (2007), *The Platonic Theology of Ioane Petritsi* (Piscataway: Gorgias Press).
- Petritsi** (1937), *Ioanniis Petritzii Opera*, Tomus II, *Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*. Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischvili (Tbilisi: Sumptibus Universitatis Tbilisiensis) (*in Georgian*).
- Petritsi** (2009), *Ioane Petrizi, Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung von L. Alexidze und L. Bergemann (Bochumer Studien zur Philosophie, Herausgegeben von K. Flasch, R. Imbach, B. Mojsisch, O. Pluta. Band 47) (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company).
- Platon** (1990), *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch. B. 1-8. Hrsg. Von G. Eigler (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Plato** (1977), *Complete Works*, edited by J. M. Cooper (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Plotinus** (1964-1982), *Opera*, edited by P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 vols (Oxford: Oxford University Press).
- Plotinus** (1966-1988), *Enneads I-VI*, Greek text with English translation by A. H. Armstrong, 7 vols. (Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann).
- Proclus** (1903-1906), *In Platonis Timaeum commentaria*, edited by E. Diehl, 3 vols (Leipzig: Teubner).
- Proclus** (1963), *The Elements of Theology*. A revised Text with Translation, Introduction

and Commentary, edited by E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press) (2nd revised edition. First edition Oxford, 1965).

Proclus (1968-1997), *Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 6 vols (Paris: Les Belles Lettres).

Proclus (2008), *Commentary of Plato's Timaeus*, vol. II, Book 2. Transl. by D.T. Runia and M. Share (Cambridge: Cambridge University Press).

Recibido: 15-06-2020; aceptado: 21-07-2020

Las sustancias inteligibles y su operación en el *Comentario al Libro de las causas* de Tomás de Aquino

VICTORIA ARROCHE
Universidad de Buenos Aires

DOI: 10.36446/rlf2021214

I 167

Resumen: En este artículo intentaré explorar cuatro puntos relacionados con el *Comentario de Tomás de Aquino al Libro de las causas*. El primero, vinculado a la combinación de dos perspectivas metafísicas: a) la tradición filosófica neoplatónica y b) las religiones monoteístas y creacionistas que se desarrollaron en el mundo islámico y el cristiano. El segundo, relacionado con el modo en que el comentario de Aquino aglutina y fusiona temas centrales de la metafísica procleana. En ese sentido, en tercer lugar, analizaré el uso argumentativo que hace Tomás de la cuestión de la esencia y la operación de las sustancias inteligibles. Por último, intentaré presentar una conclusión teniendo en cuenta las consecuencias de esa argumentación, en relación con el carácter autosubsistente del alma.

Palabras clave: metafísica, Proclo, Tomás de Aquino, inteligencias, almas.

Intelligible Substances and their Operation according to Thomas Aquinas' Commentary on the Book of Causes

Abstract: In this article, I will examine four issues related to Thomas Aquinas' *Commentary on the Book of Causes*. The first, refers to the combination of two metaphysical perspectives: a) the Neoplatonic philosophical tradition and b) the monotheistic and creationist religions developed in the Islamic and Christian world. The second, is connected to the way in which Aquinas collects and amalgamates central themes of proclean metaphysics in his commentary. In this sense, thirdly, I will analyze Thomas' use of the essence and the operation in intelligible substances theory. Finally, I will try to conclude, showing the scope of his argumentation in relation with the self-subsistent character of the soul.

Key-words: metaphysics, Proclus, Thomas Aquinas, intelligences, souls.

1. Platonismo, Aristotelismo, Cristianismo: el contexto histórico-cultural de la vida de Proclo

168 |

El contexto histórico, político y social en el que transcurrió la vida de Proclo (411-485) suele interpretarse como una transición. Esta idea parece indicar un modo de comprender aquellos períodos de la historia que se caracterizan por la imprecisión o dificultad para definir sus límites. A su vez, esta situación particular, determinaría la producción intelectual de quienes desarrollaron su pensamiento en ese momento.

Uno de los motivos por los que esas “transiciones” entre épocas históricas promueven cierto tipo de discusiones y explicaciones es que consisten, ciertamente, en períodos en los que conviven diversas culturas y tradiciones filosóficas. Parece que también es posible comprender el pensamiento de aquellos que vivieron transiciones históricas, simultáneamente como precursores y continuadores de movimientos de ideas, es decir, filósofos que ofrecen una síntesis de tradiciones anteriores y, al mismo tiempo, habilitan con sus reflexiones el tránsito hacia un nuevo marco teórico o paradigma. Así pues, resulta interesante tener en cuenta que Proclo vivió y elaboró su obra en períodos signados por profundas transformaciones socio-políticas que se revelan, quizás, en la profusión y convivencia de diversas culturas e ideas. En ese sentido, el contexto cultural del siglo V, puede caracterizarse como un “encuentro” entre neoplatonismo y cristianismo (D'Amico 2008: 13-28).

Desde un punto de vista histórico-político, los cambios y movimientos acaecidos en el siglo V se relacionan con algunos acontecimientos determinantes como la devastación de las fronteras del Imperio Romano Occidental (406-410), las grandes migraciones bárbaras, la invasión de los Hunos (440-452), el saqueo de Roma por parte de los Visigodos (410) y los Vándalos (455). En lo que atañe al aspecto más bien cultural, la categoría de “transición”, suele también aplicarse a este momento histórico para describirlo como un lento pasaje del paganismo al cristianismo (Siorvanes 1996: 6-7).

Por otra parte, resulta manifiesto que una de las características sobresalientes de la filosofía neoplatónica es que se presenta como una elaboración llevada a cabo por pensadores que se consideraron a sí mismos discípulos de Platón y, en ese marco teórico, sintetizaron elementos provenientes, en gran medida, del aristotelismo y del estoicismo. Es conocida la complejidad que conlleva caracterizar a la primera de estas tradiciones, así como también la dificultad para describir la fusión ulterior de esas ideas neoplatónicas con nociones propias del cristianismo. Con todo, la dinámica de ese “encuentro” permite dar cuenta del surgimiento de un tipo de pensamiento al que puede denominarse “neoplatonismo medieval” que, en el Occidente latino, adquirió una fisonomía propia.

Algunos de los filósofos que representaron esta línea de pensamiento resultaron fundamentales para el desarrollo de la metafísica en la Edad Media (Gersh 2014: 125-132). En especial, respecto de Proclo, existen al menos dos aspectos que nos permiten caracterizar la recepción de su obra en el Occidente latino como un acontecimiento peculiar. En primer lugar, durante la Edad Media, su pensamiento fue conocido no solamente en el mundo latino sino también en el islámico. En segundo lugar, sus ideas circularon en esos ámbitos intelectuales, o bien de forma anónima o bien a través de otros autores que modificaron y expusieron su filosofía pero sin explicitar el nombre de Proclo. Por ello, puede afirmarse que la recepción medieval de sus ideas tuvo lugar de modo directo e indirecto.¹ Justamente, en lo que atañe a la figura de nuestro autor y a la interconexión entre neoplatonismo y cristianismo, los pensadores latinos medievales tuvieron contacto, ya desde el siglo VI, con algunas categorías fundamentales del pensamiento de Proclo a través de la lectura del Pseudo Dionisio (circa 460-530) (Ludueña 2008: 75 y ss.; Siorvanes 1996: 31 y ss.; Dillon 2014: 111 y ss.). En efecto, el *corpus*

I 169

¹ Se denomina “recepción indirecta” a las paráfrasis y modificaciones de la obra original de Proclo que circularon tanto en Oriente como en Occidente, en general, con el nombre de otro autor. La vía directa consiste en las traducciones realizadas a partir de las obras originales en griego.

Dionysiacum fue una de las vías indirectas de recepción del sistema filosófico procleano en Occidente y su autoridad fue largamente aceptada por los pensadores medievales en virtud de la leyenda, construida por el propio Dionisio, de su conversión al cristianismo durante el discurso de San Pablo en el Areópago. Por otra parte, en el mundo islámico, el filósofo neoplatónico fue estudiado en profundidad aunque su influencia en la formación de la filosofía árabe se ejerció con el nombre de Aristóteles (D’Ancona 2014: 137 y ss.). En efecto, en el siglo IX, una compilación de las *Enéadas* de Plotino y de los *Elementos de Teología* de Proclo circuló en el ambiente árabe adjudicándose su autoría al Estagirita. Esa compilación, una vez traducida al latín, tuvo gran fortuna en Occidente con el nombre *Liber de causis* (*Libro de las causas*). Precisamente, este tratado fue conocido en el siglo XII como un texto aristotélico y fue estudiado a modo de complemento de la *Metafísica* de Aristóteles como la culminación teórica del libro *Lambda* de esa obra (Dodds 1963: 24–32).

En cuanto a la recepción directa de Proclo, la primera noticia que registra Occidente es también en el siglo XII cuando los intelectuales medievales dispusieron de la *Elementatio physica*, traducida en el círculo de Aristipo de Catania (Imbach 1978: 431). Pero el acceso a las obras originales de Proclo se intensificó y resultó de mucha importancia durante el siglo XIII, cuando el dominico Guillermo de Moerbeke realizó traducciones de algunos de sus textos del griego al latín. En efecto, entre ellos se encuentra una traducción parcial del *Comentario al Timeo* (1264) que parece haber completado luego, durante su permanencia en Corinto (1283–1284). En 1268 tradujo los *Elementos de teología*, en 1280 los *Tria opuscula* y en 1286 el *Comentario al Parménides* (Steel 2014: 247–263; Klibansky 1943: 284.).

En este trabajo nos interesa destacar especialmente la primera de esas obras, *Elementos de teología*, pues es aquella con la que contaba Aquino al momento de escribir su *Comentario al Libro de las causas*.² Precisamente, en 1272 al componer ese texto, Tomás conectó, por primera vez durante la Edad Media, el tratado anónimo con su fuente procleana y con la obra de Dionisio Areopagita y, de esa forma, delimitó una parte importante de lo que denominamos “filosofía neoplatónica medieval”. Así, quizás paradójicamente, los límites conceptuales de la tradición neoplatónica parecen haberse establecido, en el siglo XIII, en un marco teórico que posteriormente, algunas corrientes historiográficas –vigentes hasta bien entrado el siglo XX– han denominado “pensamiento aristotélico–tomista”.

² Tomás de Aquino, *Expositio Super librum De causis* que citaremos de la siguiente forma: *Expositio* y el número de proposición (*lectio*) correspondiente.

2. La influencia indirecta de Proclo a través del Libro de las causas

Los historiadores de la filosofía medieval han fortalecido la idea de que “la historia de la recepción del saber” y “el encuentro entre culturas” pueden considerarse fenómenos esencialmente medievales (Florido 2005: 2). Ello se debe a que, cada vez más, los medievistas ponen en evidencia la influencia que tuvo en la formación de la cultura occidental, la transmisión del saber científico, literario y filosófico desde Oriente a Occidente. El fenómeno denominado *traslatio studiorum* se presenta, de ese modo, como un complejo proceso de transmisión del pensamiento filosófico desde Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia a Occidente. Al mismo tiempo, señala la transformación de ese pensamiento en un “nuevo saber” que, amparándose en el nombre de Aristóteles como símbolo de su carácter filosófico ofreció, paulatinamente, tanto en Oriente como en Occidente, explicaciones científicas o metafísicas que habían sido patrimonio casi exclusivo del saber teológico. El *Libro de las causas* constituye un ejemplo de esa transmisión pues es una obra cuyo contenido doctrinal remite al pensamiento de Proclo y de Plotino pero fue conocida como un texto aristotélico. Se trata, precisamente, de un tratado anónimo, ampliamente difundido en el Occidente latino a partir del siglo XII. En cuanto a su estructura, se compone de treinta y una proposiciones³ que sintetizan algunas de las tesis más significativas de los *Elementos de Teología* (que en la obra de Proclo se desplegaban en doscientos once proposiciones) e incorporan algunas nociones provenientes de la llamada “plotiniana árabe”, esto es, un conjunto de textos extraídos de las *Enéadas* de Plotino, traducidos al árabe y utilizados en la producción de diversos textos (D’Ancona 1986: 42-47; De Libera 1990: 347-378). Precisamente, una de las modificaciones más notables respecto de la fuente procleana es la organización de lo real según tres hipóstasis: la Causa Primera (llamada también Bien, Uno Puro o Dios), la Inteligencia y el Alma. El planteo de los *Elementos* –sumamente complejo en virtud de la postulación de mediaciones y relaciones que garantizan la continuidad del sistema– fue reemplazado, en el *De causis*, por un esquema mucho más reducido en el que el ámbito inteligible

I 171

³ El *Liber de causis*, en su versión árabe, consta de 31 proposiciones. Los números entre paréntesis corresponden a las proposiciones que comenta Tomás de Aquino, ya que a partir del desdoblamiento de la proposición 4 el tratado presenta 32 proposiciones. Las citas textuales estarán referenciadas con las iniciales del texto *LdC* y ambos números de proposición al lado.

se extiende en esas tres instancias que recrean, nominalmente, el orden plotiniano de la realidad.⁴

El *Libro de las causas* circuló bajo el nombre de Aristóteles tanto en el ámbito intelectual islámico cuanto en el Occidente latino hasta que, como mencionamos, Tomás de Aquino reveló su fuente directa en su comentario. Hasta entonces, los intelectuales universitarios medievales consideraron al texto un estudio complementario de los conocimientos que el Estagirita ofrecía en su *Metafísica*. Según lo establecido en la *Guía del Estudiante* de 1255 se juzgó al tratado anónimo como una continuación del Libro XII del texto aristotélico. Justamente, en la *Guía* ambas obras –*Libro de las causas* y *Metafísica*– resultan lectura obligatoria para acceder a la Facultad de Artes de la Universidad de París (D’Ancona 2005: 818 y ss; Bertelloni 2001: 197).

En un trabajo fundacional sobre el origen y el contenido metafísico del *De causis*, Saffrey (1963) puso de manifiesto los problemas relativos a la identificación de su autor. Si bien ese tema fue objeto de profundos debates es importante señalar que, actualmente, parece existir consenso entre los intérpretes en considerar que el texto fue escrito por al-Kindi o por alguno de sus discípulos en ámbito islámico en Bagdad, entre los siglos IX y X y luego traducido al latín entre 1167 y 1184, en Toledo, por Gerardo de Cremona (D’Ancona 2005: 811 y 1995: 155-194; De Libera 1990: 350). En ese sentido, nos interesa subrayar que la tesis que sostiene el origen árabe del texto puede conciliarse con su estudio en el marco de la doctrina metafísica aristotélica porque, verdaderamente, el fenómeno de asimilación de doctrinas neoplatónicas y su atribución a Aristóteles en la esfera intelectual islámica, no está representado solo por la obra que nos ocupa. En efecto, otros de los escritos que comparten esas mismas cualidades son la *Pseudo-Teología de Aristóteles*, la *Carta sobre la ciencia divina* y los *Dichos del sabio griego*. Estos tres escritos junto con el *Libro de las causas*, que pertenecen a la tradición neoplatónica por su contenido filosófico, comparten al menos dos características. En primer lugar, se trata de textos elaborados sobre la base de una modificación o paráfrasis de obras pertenecientes, por ejemplo, a Plotino, Proclo o Porfirio y cuya autoría se adjudicó a otros filósofos, en particular a Aristóteles (D’Ancona 2003: 72-91). En segundo lugar, en estas obras se verifica la cancelación o modificación de aquellas tesis incompatibles con el monoteísmo. En este sentido, el tratado anónimo es un ejemplo de este tipo de transmisión en la que un texto de

172 |

⁴ Junto con esta adopción se eliminan los dioses de Proclo. Sobre las tres hipóstasis del *Liber* y su vinculación con la filosofía de Plotino *cf.* D’Ancona 1995: 46.

origen neoplatónico se atribuye a Aristóteles y en el que se combinan dos tradiciones filosóficas –la neoplatónica y la aristotélica– en el marco de un pensamiento monoteísta (D’Ancona 1986: 43–45). Asimismo, en estas producciones filosóficas originalmente árabes, abundan y hasta predominan temas específicos del neoplatonismo como, por ejemplo, la teoría de la emanación, la estructura jerárquica del cosmos, la doctrina de las inteligencias separadas, la procesión y el retorno de las inteligencias y las almas (D’Ancona 2003: 75–77 y 1986: 44).

A pesar de su origen árabe, lo cierto es que el *Libro de las causas* tuvo mucha mayor fortuna en el ámbito filosófico del Occidente latino que en el islámico. La incorporación definitiva de los textos aristotélicos a la Facultad de Artes de la Universidad de París en 1255 marca a la metafísica como la parte culminante de la filosofía, como la ciencia de las realidades separadas de materia. Esta asignatura se estudiaba según su articulación en tres libros principales: la *metafísica vetus*, fórmula con la que se denominaba a la traducción greco-latina de Giacomo Veneto (1128–1155) o a la revisión anónima y parcial de esa traducción (D’Ancona 2005: 819–820). El segundo texto obligatorio era la *metafísica nova* que habría correspondido a la nueva traducción del árabe al latín. Ambas traducciones fueron utilizadas para reconstruir la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, completar las lagunas y la ausencia de los Libros 1–4 de la versión árabe. Por último, el *Libro de las causas* que constituía una obra de lectura obligatoria. La reconstrucción del tratado aristotélico finalizaba en el libro *Lambda* que aparecía con el número XI. En ese Libro, los intelectuales medievales leyeron una doctrina que trataba sobre la causalidad universal del Primer Motor Inmóvil y la conectaron con la teoría causal expuesta por “Aristóteles” en el *Libro de las causas*. El texto anónimo se convirtió, de ese modo, en “la tercera parte de la ciencia de las cosas totalmente separadas de la materia y del movimiento, según el ser y la definición” (D’Ancona 2005: 821, n.163).

I 173

3. Elementatio theologica y Liber de causis en la Expositio Super Librum de causis de Tomás de Aquino

La proposición 14 (15) del *Libro de las causas* describe el retorno completo (*reditio completa*) de una hipóstasis específica, a saber, la inteligencia. La fórmula expresa la capacidad de esa sustancia para retornar hacia su esencia.

El minucioso trabajo filológico y filosófico de Tomás de Aquino en su *Expositio super librum De causis*, nos otorga la oportunidad de acceder a las proposiciones de la *Elementatio theologica* que constituyen las fuentes del

tratado anónimo. En su comentario a la proposición 15 de ese tratado,⁵ Aquino hace referencia a las proposiciones 15, 16, 43, 44, 83 y 186 de la obra de Proclo. Las dos primeras se encuentran entre los enunciados con los que el autor neoplatónico describe la estructura de la realidad. En efecto, Proclo presenta allí una serie de notas que acompañan a los principios automovidos: o bien son incorpóreos o pueden separarse del cuerpo y poseen la capacidad de retornar sobre sí mismos (*cf.* Prop. 17). Además, señala los momentos necesarios para que se produzca el despliegue de la realidad, es decir, explica por qué el efecto es otro respecto de su causa y, al mismo tiempo, está esencialmente vinculado a ella. Justamente, se trata de la permanencia (*moné/manens*), la procesión (*próodos/procesio*) y el retorno (*epistrophé/conversio*), instancias que indican no solamente el dinamismo de la realidad sino también la constitución ontológica de las entidades que conforman ese sistema. Por ello, puesto que la fórmula *reditio completa* expresada en la proposición 14 (15) del *Libro de las causas* remite al concepto procleano de *retorno*, también alude a la naturaleza o complejidad de las sustancias.

Ahora bien, el autor de los *Elementos de teología* postula la existencia de ciertas sustancias que pueden causarse a sí mismas, es decir, que al efectuar el movimiento de retorno hacia sí mismas, en rigor, no se convierten hacia una causa externa sino que vuelven hacia su propia esencia y, por eso, su constitución es, ciertamente, una autoconstitución. Proclo denomina a esos principios *authypóstaton*⁶ y, precisamente, resultan fundamentales para su sistema pues se trata de entidades autosubsistentes y autosuficientes (*cf.* Prop. 40). La descripción de estas sustancias se desarrolla desde la proposición 42 hasta la 48.

Asimismo, una realidad que se autoconstituye tiene la capacidad para autoconocerse. Justamente, las entidades denominadas *authypóstaton* conocen su esencia y, por lo tanto, ejercen una actividad intelectual ya sea por participación o esencialmente. El primer caso, i.e. por participación, lo representan las almas y el segundo, i.e. por esencia, es propio de las sustancias inteligibles (es decir, que pueden ser inteligidas) e inteligentes (es decir, cuya capacidad es intelectual). Las inteligencias autosubsistentes retornan hacia sí mismas y su operación propia consiste en autoconocerse, pues son, simultáneamente, el sujeto que conoce y el objeto conocido.

En ese sentido, la proposición 14 (15) del *Libro de las causas* asume algunos de estos tópicos procleanos, por ejemplo, la idea de que los cuerpos

⁵ El número de las proposiciones del *Libro de las causas* que está entre paréntesis, corresponde al número de proposición que será comentada por Tomás de Aquino en su *Expositio*.

⁶ Este término es transliterado así en la traducción de Moerbeke. Sobre la terminología para traducir *authypóstaton*, *cf.* Gersh 2009: 67, n. 111; Dodds 1963: 43.

no tienen la capacidad para retornar sobre sí mismos, así como tampoco las sustancias divisibles. El autor del *De causis*, por eso, considera que la inteligencia tiene esa capacidad ya que es incorpórea e indivisible (*cf.* *LdC* prop. 6 (7)). Además, según expresa el tratado, la operación propia de la inteligencia es intelectual (*cf.* *LdC* prop. 3). Luego, también se conoce a sí misma pues es el sujeto cognoscente y el objeto conocido simultáneamente.

Así, la proposición 14 (15) del *Liber de causis* expresa:

Todo cognoscente que conoce su esencia retorna a su esencia con un retorno completo. Es así ya que el conocimiento no es sino una acción intelectual. En consecuencia, cuando el cognoscente conoce su esencia, entonces retorna por su operación intelectual a su esencia. Esto no es así, sino porque el cognoscente y lo conocido son una cosa una, porque el conocimiento del que conoce su esencia es desde él y para él: es desde él porque es cognoscente, es para él ya que es conocido. Esto es porque en tanto que el conocimiento es conocimiento del cognoscente y el cognoscente conoce su esencia, su operación es de retorno a su esencia; por lo tanto, su substancia es la que retorna a su esencia otra vez. Y no significo por “retorno de la substancia a su esencia” sino que es estable, fijada por sí misma, no necesitada en su fijeza y en su esencia de ninguna otra cosa que la rijan, ya que es substancia simple, suficiente por sí misma (*LdC*, prop. 14 (15)).

I 175

Sin duda, el *Comentario* de Tomás de Aquino al *Libro de las causas* merece ser investigado por tratarse del primer texto medieval en el que se identificó el origen neoplatónico del tratado anónimo. Además, resulta especialmente interesante profundizar sobre un posible giro hermenéutico por parte de Aquino, al comentar un texto conocido y estudiado desde el inicio de su carrera pero ahora, disponiendo de la reciente traducción de los *Elementos de teología*. Asimismo, se ha puesto de manifiesto la gran cantidad de estudios dedicados a la apropiación de temas pertenecientes a la metafísica árabe por parte del Doctor Angélico. En ese sentido, el *Libro de las causas* fue un recurso de consulta frecuente. Por último, una nueva y aún poco explorada línea de estudios viene concentrándose sobre la influencia del *Liber de causis* en la teoría gnoseológica del Aquinate (Scarpelli Cory 2017: 185, n. 2).

Mi interés en el comentario de Tomás al *De causis* y, en particular, a las proposiciones 15 y 25, se vincula con cuatro puntos principales: el primero, concierne al hecho de que en este escrito aparece con claridad la combinación de dos perspectivas metafísicas, esto es, por un lado la tradición filosófica neoplatónica y, por el otro, las religiones monoteístas y creacionistas que se desarrollaron en el mundo islámico y el cristiano. Específicamente,

este encuentro obliga a reflexionar sobre el concepto de *creación* entendido como la dación del ser por parte de una causa primera a todas las entidades existentes. El propio Tomás, como veremos, parece ser consciente de este problema. Como consecuencia de esa primera cuestión, se sigue el segundo punto pues, justamente, el comentario de Aquino a estas dos proposiciones aglutina y fusiona temas centrales de la metafísica procleana presentes en los *Elementos de teología*. En tercer lugar, en el comentario a estas proposiciones, el Doctor Angélico trata específicamente sobre la sustancia y la operación de las inteligencias para mostrar, por una parte, que la esencia es superior a la actividad y, por otra parte, para utilizar ese principio en su argumentación acerca de la diferencia metafísica entre las nociones de *creación* y *generación* de una sustancia. Por último, a partir de este análisis, intentaré precisar el alcance que pueda tener la argumentación de Aquino respecto del alma ya que, al igual que la inteligencia, se trata de una sustancia autosubsistente.

Al inicio de su comentario a la proposición 15 del *Liber de causis*, Tomás de Aquino cita la proposición 15 de los *Elementos de teología* tal como se lee en la traducción de Moerbeke: “todo lo que puede volver hacia sí mismo es incorpóreo”. Y luego, reconfirma esa premisa con un fragmento de la proposición 16 de Proclo: “todo lo que puede volver hacia sí mismo posee una sustancia separada de cualquier cuerpo”. Sobre este punto, además, Aquino explica la prueba que incluye la proposición 16 del texto de Proclo.

176 |

Dice el Doctor Angélico:

Puesto que el cuerpo es incapaz de volver hacia sí mismo, como es evidente a partir de la premisa de la proposición que ya se tenía [la 15 de los *Elementos*], se sigue que “volver hacia sí mismo” sea una operación separada del cuerpo. Pero, si esta operación es separable del cuerpo, es necesario que también la sustancia sea separable. De ahí que todo lo que puede volver hacia sí mismo es separable del cuerpo (*Expositio, lectio 15*).

En el sistema procleano, las características enumeradas en la serie de proposiciones que van de la 14 a la 20 de los *Elementos de teología* permiten establecer una escala de realidades desde lo superior hacia lo inferior. En el nivel más alto de lo real se encuentra lo Uno y luego, por participación, la realidad se despliega en el plano de la Inteligencia, sigue el ámbito del Alma y finaliza con el del Cuerpo. Como mencionamos, entre las realidades superiores se encuentran las *authypóstata*, es decir, aquellas entidades que son causa de sí mismas (Dodds 1963: 224-225) y, por ello, subsisten sin la ayuda de un soporte material como el cuerpo. Por último, como muestra Aquino en su *Expositio* al citar la proposición 16 de los *Elementos de teología*, en la escala metafísica establecida por Proclo, la esencia es superior a la actividad

de una sustancia. Esta última aseveración resulta de gran relevancia pues el lema “la operación sigue a la esencia” (*operatio sequitur esse*)⁷ es un verdadero principio metafísico que determinó una concepción de la realidad compartida por muchos intelectuales medievales.

Como dijimos, Aquino también identifica como fuentes de la proposición 15 del *Libro de las causas*, a las proposiciones 43 y 44 de los *Elementos*. Estos dos enunciados son particularmente importantes, porque aquí Proclo afirma que las sustancias que se autonconstituyen son causas de sí mismas y se dan el ser a sí mismas.

Tomás lo explica de la siguiente forma:

Todo lo que es capaz de tornar sobre sí mismo es *authypóstaton*, esto es, subsistente por sí. Y esto se prueba porque cada realidad se vuelve a aquello por lo cual es. Por lo tanto, si algo se vuelve sobre sí mismo según su ser, es necesario que subsista en sí mismo (*Expositio, lectio 15*).

En la proposición 44 de Proclo, según Tomás, se afirma la superioridad de la sustancia sobre la operación. Esa proposición expresa que “toda realidad que es capaz de volver sobre sí misma según su operación, también es capaz de volver según su sustancia” (*lectio 15*). En efecto, según Aquino, sobre la base del principio que postula la superioridad de la sustancia respecto de la operación, Proclo había establecido, en la proposición 16, la necesidad de que una sustancia sea separable del cuerpo para poder retornar sobre sí misma. Ahora, en la proposición 44 de los *Elementos de teología*, ese principio metafísico funcionaría para mostrar que si una sustancia es capaz de volver sobre sí misma (*secundum operationem*) con más propiedad entonces podrá subsistir por sí misma (*secundum substantiam*), es decir, posee la facultad de darse el ser a sí misma. En efecto, si así no fuera “se seguiría que la operación sería mejor y más perfecta que la sustancia” (*lectio 15*).

Ahora bien, uno de los problemas más interesantes que surgen al abordar el análisis del *Libro de las causas* radica en definir el modo en que su autor resuelve el modelo metafísico presente en los *Elementos de teología*, teniendo en cuenta que el concepto de “participación”, que resultaba esencial en el texto de Proclo, está completamente ausente en el tratado anónimo. En ese sentido, las nociones de “participación” y de “semejanza” en la filosofía procleana indicaban un supuesto ontológico fundamental, a saber, que la complicación del efecto con su causa es condición necesaria para que el

I 177

—

⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 4, art. 5.

efecto sea determinado como tal, es decir, que el efecto se constituya como uno-otro de su causa (*cf.* Prop. 1-6). Asimismo, al exponer su teoría acerca de las sustancias autoconstituyentes, Proclo afirmaba que su operación (el retorno hacia sí mismas), que es connatural a su esencia, se desarrollaba con autonomía de una causa externa.

Tomás de Aquino nos ofrece una interesante clave interpretativa sobre este punto que intentaremos examinar con cierto detenimiento. En efecto, al inicio de su *Comentario* señala que el autor del *Libro de las causas* utiliza el “verbo *influir* y Proclo usa el verbo *producir* que expresa la causalidad de la causa eficiente” (*lectio 1*).⁸ La interpretación de Aquino nos enfrenta a la idea de que la noción de *influencia*, que aparece en la primera proposición del *De causis*, puede equipararse al concepto de *producción* al que recurre Proclo para describir el vínculo de *participación* entre la causa y el efecto.

178 |

En cuanto a la noción de “causalidad eficiente”, en rigor, el tratado anónimo afirma explícitamente que existen dos modos de causar: el primero, vinculado con la operación que efectúa la causa primera y, el segundo, relativo a la operación de la inteligencia y del alma. Según el *Liber*, la causa primera ejerce su influencia por el modo de la creación (*modus creationis*) y las causas segundas, por el modo de la formación (*modus formae*). Esta distinción entre estos dos modos de causar, que aparece en la proposición 18, no está presente en los *Elementos de teología* de Proclo. En efecto, en esa obra, la forma inmanente en el efecto (*in-existit*) vinculaba –por semejanza– a este con su causa y ello constituía, precisamente, la participación (procesión y retorno). En el tratado anónimo, en cambio, la *influencia* es una operación ejercida por la causa primera que *otorga y conserva* al efecto en el ser. Justamente, allí se dice que la causa primera “da a todas las cosas el ente [...] por el modo de creación” (*LdC* Prop. 17 (18)), mientras que las causas segundas imprimen una forma que específica al ente creado. Así, la *influencia* de la Causa Primera consiste en transmitir una primera perfección a sus efectos. Esa perfección es el ser y su trasmisión se efectúa por el modo de la creación.

Asimismo, desde el inicio del *Libro de las causas*, en la proposición 1, se establece un principio metafísico que rige todo el contenido de la obra y puede expresarse así: la causa primera constituye el fundamento ontológico de las causas segundas y de sus efectos. Ello se expresa caracterizándola como creadora de toda la realidad. De ese modo, las causas segundas obtienen el ser (*esse*) y la operación (*virtus*) de la causa primera y se conservan en el ser gracias a su potencia.

⁸ Sobre la noción de creación en Tomás de Aquino, Aertsen 1988:120-122; Acar 2005:197-199.

El modelo creacionista y monoteísta al que pertenece el *Libro de las causas*, por lo tanto, no postula la existencia de sustancias autoconstituyentes, esto es, que se causan a sí mismas o cuyo ser depende de sí mismas. En cambio, en cuanto a la actividad, esas realidades poseen una *virtus* propia, es decir, que depende de ellas mismas, si bien ello no impide que la potencia de la causa primera continúe ejerciéndose siempre junto con la de las causas segundas. Precisamente, la causa primera mantiene a todos los efectos en el ser pues su influencia es una operación permanente y más poderosa que la de las causas segundas.

Ahora bien, puesto que, según el principio establecido en los *Elementos de teología*, la esencia es superior a la actividad, si el autor del *Libro de las causas* sostiene, en la proposición 14 (15), que la inteligencia realiza un retorno completo sobre sí misma, cabe suponer que, cuando expresa que toda sustancia intelectual es “subsistente y estable por sí misma” refiere a las características de una sustancia autoconstituyente que, respecto de su ser, no depende de una causa externa. Sin embargo, como Tomás de Aquino señala en su comentario a la proposición 25, con relación a las inteligencias:

Nadie malinterprete que las sustancias de esta clase no tendrían causa de su ser, puesto que anteriormente se ha dicho que “todas las realidades tienen esencia por el ente primero” (*Expositio, lectio 25*).

I 179

Así, Aquino pone en evidencia la existencia de un cambio conceptual, que el autor del *Liber* materializó al insertar las proposiciones procleanas en el contexto de una metafísica creacionista y monoteísta. El Doctor Angélico demuestra, de ese modo, su honestidad intelectual ya que, lejos de esconder las fuentes del tratado anónimo, las expone tal como Moerbeke las tradujo, esto es, apegado a la letra del texto de Proclo. (Scarpelli Cory 2017: 212). Pero, asimismo, exhibe también su interés por encuadrar estas reflexiones metafísicas que pertenecen a la ciencia divina, en un marco no dogmático. En efecto, como veremos, Aquino propone una explicación sobre el punto en cuestión.

El comentario a la proposición 25 de su *Expositio* dice:

Son subsistentes por su propia esencia aquellas sustancias que son solamente formas, no basadas en la materia; y, de esta manera, es imposible que sean generadas. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la primera proposición es una conclusión de esta segunda; pues anteriormente se ha probado [proposición 15] que todas las sustancias inteligentes son subsistentes por su propia esencia. Así pues, si “toda sustancia subsistente por su propia esencia no es generada”, se sigue que toda sustancia inteligente no es generada (*Expositio, lectio 25*).

La relación de consecuencia propuesta por Tomás, entonces, puede esquematizarse con el siguiente silogismo:

1. Toda sustancia inteligente es subsistente por su propia esencia.⁹
(*Omnnes substantiae intelligentes sunt stantes per essentiam suam*)
2. Toda sustancia que subsiste por su propia esencia es no generada.
(*Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata*)
3. Por lo tanto, toda sustancia inteligente es no generada. (*Omnis substantia intellectualis sit non generata*)

Según explica Aquino, cuando el *Liber de causis* dice que las sustancias inteligentes no son generadas por otro, está suponiendo, en primer lugar, que tales entidades son, por naturaleza, capaces de intelección. En segundo lugar, también señala que se trata de sustancias simples, es decir, que no están compuestas de materia y forma como otro tipo de realidades. Por último, su inmaterialidad indica que son intelectuales en acto. Precisamente, la ausencia de materia comporta la ausencia de potencialidad y, por lo tanto, su ser es en acto (esencia) y también su operación, que consiste en ejercer su capacidad intelectual continuamente (D'Ancona 1986: 393, n. 7).

A partir de estas características propias de las sustancias inteligentes separadas de materia podemos obtener una definición del concepto de “generación”. Tomás señala, en su comentario a la proposición 25:

180 |

En efecto, es evidente que toda cosa generada es, de por sí imperfecta, porque es un ente en potencia y, por eso, *requiere ser completado* o perfeccionado, por *aquello* a partir de lo cual es generado, es decir, por el generante que conduce a ese ente de la potencia al acto. Y un indicio de esto se ve en el hecho de que la generación no es otra cosa que un cierto camino que va de lo incompleto al completo opuesto (*Expositio, lectio 25*. Cursiva en el original).

Justamente, las sustancias inteligentes que se caracterizan por ser no generadas, no necesitan cumplir con el pasaje de lo imperfecto a lo perfecto descripto en el texto anterior:

Si, por lo tanto, existe algo que no *requiere de otro para formarse*, sino que, eso mismo *es la causa de su propia formación* entonces, puesto que la sustancia es su forma, se sigue que una entidad así es siempre completa o perfecta. Y así, en ella no puede haber un pasaje de lo imperfecto a lo perfecto sino que continuamente y por sí misma es ente y uno como se dice en el libro VIII de la *Metafísica* (*Expositio, lectio 25*. Cursiva en el original).

⁹ Cfr. *Expositio, lectio 15*.

Ahora bien, Tomás explica que en todas las sustancias se verifica que la esencia es, en sentido primario, su forma (*cf. lectio 25*). Pero la generación de las entidades cuya forma se cimienta en la materia, se define como el pasaje de la potencia al acto y, por lo tanto, de la imperfección a la perfección. Esto significa, entonces, que las sustancias compuestas por materia y forma son generadas por una causa externa a ellas, a saber, una causa agente que actualiza lo que está en potencia. En este caso, según Aquino, la proposición 25 hace referencia al modo en que actúa esa causa agente o eficiente.

Sin embargo, existen otro tipo de sustancias que, a diferencia de las anteriores “son solamente formas, no insertas en la materia y que, por lo tanto, subsisten por su esencia [y] es imposible que sean generadas” (*lectio 25*). No obstante, eso no significa que este tipo de sustancias “no dependa de otra causa superior”. Implica, en cambio, que “tiene una *relación sempiterna con su causa primera*” (*lectio 25*. Cursiva en el original).

El comentario a la proposición 25 revela, por eso, que si bien según Tomás de Aquino las nociones “esencia” (*quidditas*) y “forma” pueden tener sentidos equivalentes, ello no parece suceder cuando se trata de los significados de “esencia” y “ser” (*esse*). Precisamente, en el caso que analizamos “ser” se corresponde con la expresión “existir”, es decir, refiere a que una sustancia recibe el ser de una causa primera que lo otorga por el modo de la creación.

Por otra parte, como el autor del *Liber de causis* establece en el título de la proposición 24 (25), en ella se examinan las sustancias inteligibles. Según Proclo, esas entidades eran aquellas que podían denominarse *authypóstaton* cuando cumplieran con determinadas características: autosubsistentes, autárquicas y autosuficientes por participación de lo Uno/Bien (que es *authypóstaton* esencialmente), incorpóreas, automovidas y con la capacidad de autoconocimiento. Las notas que caracterizan a esas sustancias fueron ostensiblemente reducidas en el tratado de origen árabe y quedaron vinculadas casi exclusivamente a la operación intelectual de la inteligencia. Como hemos visto, las proposiciones 14 (15) y 24 (25) del *De causis*, refieren a ellas específicamente. La primera, enuncia que la operación de estas entidades consiste en el retorno hacia su esencia y ello garantiza el autoconocimiento y la segunda, indica que son causa de su propia esencia/forma, lo que las convierte en sustancias no sometidas a los procesos de generación y corrupción.

A modo de conclusión, nos interesa señalar que, si bien sobre la base de la lectura de los *Elementos de teología*, puede afirmarse que lo *authypóstaton* no solamente se predica de las inteligencias sino que también puede asignarse a las almas, en el tratado anónimo las proposiciones 14 (15) y 24 (25) refieren a las inteligencias. Aquino, en cambio, interpreta que la proposición 15 alude también al alma. Así, la *reditio completa*:

Conviene al alma y a cualquier entidad que se conozca a sí misma porque toda sustancia de este tipo es simple, autosuficiente por sí misma como si no necesitara un sustento material. Y esa puede ser la tercera tesis, a saber, que el alma sea separable del cuerpo, como se expone en la proposición de Proclo (*Expositio*, lectio 15).

Como mencionamos más arriba, Tomás de Aquino cita las proposiciones 83 y 186 de los *Elementos de teología* en su *Comentario al Libro de las causas*. En la primera de ellas encuentra la conexión teórica entre la sustancia que se autoconstituye y su operación propia que es el autoconocimiento. En efecto, si el retorno se produce en relación con la operación (conocer) entonces debe también efectuarse en relación con la esencia pues la *operación sigue a la esencia*. Por otra parte, la proposición 186 de Proclo le otorga a Tomás la oportunidad de afirmar la autosubsistencia del alma y, consecuentemente, su capacidad para separarse del cuerpo.

En efecto, en el comentario a la proposición 15 del *Liber de causis*, el principio que enuncia la superioridad de la esencia sobre la operación resulta una justificación metafísica para sostener la inmortalidad del alma. Sin embargo, como intentamos mostrar, también produce un problema relativo a la noción de causalidad eficiente cuando se entiende como la “causa de la formación” de una sustancia o, en cambio, cuando significa dar el ser y, en ese sentido alude a la creación de una entidad. Como hemos visto, Tomás de Aquino resuelve este problema en su comentario a la proposición 25 ofreciendo una definición del concepto de “generación”. Así, la capacidad para autoconstituirse que Proclo asignaba a las sustancias intelectuales (inteligencias y almas) es leída por el autor de la *Expositio* como una perfección que deviene, ya no de su capacidad para retornar hacia sí misma sino de la relación continua y sempiterna con la causa primera.

182 |

BIBLIOGRAFÍA

- Acar, R.** (2005), *Talking about God and Talking about Creation* (Leiden - Boston: Brill)
- Aertsen, J.** (1988), *Nature and Creature Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden - New York: Brill).
- Bertelloni, F.** (2001), “La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV”, *Mirabilia*, 1: 190-203.
- Boese, H.** (1987) (ed.), *Proclus. Elementatio Theologica, translata a Guilielmo de Moerbecca* (Louvain: Louvain University Press).
- D'Amico, C.** (2008) (ed.), *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del neoplatonismo medieval* (Buenos Aires: Winograd).

- D'Ancona, C.** (1986), *Tommaso D'Aquino Commento al Libro delle Cause* (Milán: Rusconi).
- D'Ancona, C.** (1995), *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: Vrin).
- D'Ancona, C.** (2003), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi* (Padua: Il polígrafo)
- D'Ancona, C.** (2005), *Storia della filosofia nell'islam medievale* (Torino: Einaudi).
- De Libera, A.** (1990), "Albert le Grand et Thomas de Aquin interprètes du *Liber de causis*", *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, 74: 347-378.
- Dillon, J. M.** (2014), "Dionisio", en S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 111-124).
- Dodds, E. R.** (1963), *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Florido, L.** (2005), "Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media", *Revista General de Información y Documentación*, 15: 51-77.
- Gersh, S.** (2009), *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana* (Bari: Di Pagina).
- Gersh, S.** (2014) (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Imbach, R.** (1978), "Le (néo-)platonisme medieval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110: 427-448
- Klibansky, R.** (1943), *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance* (London: Warburg Institute).
- Ludueña, E.** (2008), "El Pseudo Areopagita", en C. D'Amico (ed.), *Todo y Nada de Todo: Selección de textos del neoplatonismo medieval* (Buenos Aires: Winograd, 75-86).
- Saffrey, H.-D.** (1954) (ed.), *Tomae de Aquino, Expositio Super librum De causis* (Friburgo: Société Philosophique).
- Saffrey, H.-D.** (1963), "L'État actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age", *Die Metaphysik in Mittelalter (Miscelanea Medieevalia)*, 2: 267-281.
- Scarpelli Cory, T.** (2017), "Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the *Liber de causis* prop. 15 on Reflexivity and Incorporeality" en A. Fidora y N. Polloni (2017) (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, Barcelona - Roma: FIDEM, 185-229).
- Siorvanes, L.** (1996), *Proclus* (New Haven - London: Yale University Press).
- Steel, C.** (2014), "William of Moerbeke, translator of Proclus" en S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 247-263).

La naturaleza intelectual del Principio según Bertoldo de Moosburg

EZEQUIEL LUDUEÑA
Universidad de Buenos Aires

DOI: 10.36446/rlf2021222

I 185

Resumen: La *Expositio Procli* de Bertoldo de Moosburg es, hasta el momento, el testimonio más importante del interés que suscitó el pensamiento de Proclo en los siglos XIII y XIV en el Occidente Latino. Ahora bien, al comentar la *Elementatio theologica*, Bertoldo introduce en la tradición latina ciertos elementos doctrinales tomados del Neoplatonismo pagano que entran en conflicto con algunos puntos básicos propios del *milieu* filosófico en el que escribe. El más importante de esos elementos es el de la trascendencia absoluta del Principio. Según Bertoldo, lo *prime unum*, como las hénadas, está más allá del plano intelectual. Sin embargo, hay ciertos pasajes de la *Expositio* en donde la actitud innovadora de Bertoldo no parece tan audaz como cuando se la compara, en términos generales, con la tradición inmediata. Así, Bertoldo escribe acerca de la *natura intellectualis* del principio. Y, en este sentido, incluye a lo Uno entre los principios *per se subsistentes* (i.e. *authypóstata*) e indica que su *processus originalis* es el proceso intratrinitario.

Palabras clave: Proclo latino, autoconstitución, principio intelectual, principio supraintelectual.

The Intellectual Nature of the Principle according to Berthold of Moosburg

Abstract: Berthold of Moosburg's *Expositio Procli* is considered so far the most important testimony of the interest on Proclus' thought during the 13th and 14th centuries in the Latin West. Now, Berthold brings into the Latin Tradition some pieces of doctrine from Pagan Neoplatonism that conflict with basic tenets established by the philosophical *milieu* within which he writes. The most important has to do with the transcendence of the Principle. According to Berthold, the *prime unum*, as the henads, is beyond the intellectual realm. However, there are certain passages of the *Expositio* where Berthold's attitude does not seem that bold as it seems to be when compared with his immediate tradition. Thus, Berthold writes about the *natura intellectualis* of the Principle. And in this sense, he includes the absolute One among those principles that are *per se subsistentes* (i.e. *authypóstata*) and indicates that its *processus originalis* is the Intratrinitarian process.

186 |

Key-words. Latin Proclus, self-constitution, intellectual principle, supra-intellectual principle.

Redactada en algún momento entre 1327 y 1361, la extensa *Expositio Procli* de Bertoldo de Moosburg lleva a su máxima expresión el interés por la obra de Proclo que se verifica en el interior de lo que hace cuarenta años se llamó, no sin reticencias, “Escuela de Colonia”: de la *Summa theologiae* de Alberto Magno a la obra de Teodorico de Freiberg y el Maestro Eckhart (véase Sturlese 1987: 282–283; 2010: 237–238). Sin embargo, en ese gesto de exaltación, Bertoldo recupera varios motivos propios del neoplatonismo pagano que entran en conflicto con algunos de los postulados básicos del medio filosófico de finales del s. XIII y principios del s. XIV y de su misma “Escuela”. Sin duda, uno de los puntos más importantes en este sentido es el de la trascendencia del Principio respecto del ámbito intelectual (para Bertoldo, lo *prime unum*, igual que las hénadas, está más allá del plano intelectual), mientras que para la tradición que los precede inmediatamente, el principio es un Intelecto supremo. Bertoldo aplica a una instancia derivada (el *prime intellectus*) lo que Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo afirmaban acerca del Principio absoluto (véase

Pagnoni-Sturlese 1980: 639-640). Para Bertoldo, *cum... [prime Dei super-substantialitas] sit superens et ens sit super vitam et haec super intellectum...*, patet *prime Deum simpliciter esse supersubstantialem, supervitalem et superintellectum* (*Expositio*, 115E, vol. V, 55, 175-177).

Ahora bien, es posible señalar momentos en la *Expositio* en que la actitud de Bertoldo no resulta tan osada, i.e. tan procleana. En este sentido, veremos cómo, a propósito de un tema esencial para lograr una lectura cristiana de la *Elementatio*, el de la Trinidad del Dios cristiano, Bertoldo se refiere a la *natura intellectualis* del Principio, y afirma que lo Uno es *per se subsistens (authypóstaton)* y que su autoconstitución es precisamente el proceso intratrinitario.¹

1. El universo físico-metafísico de Bertoldo

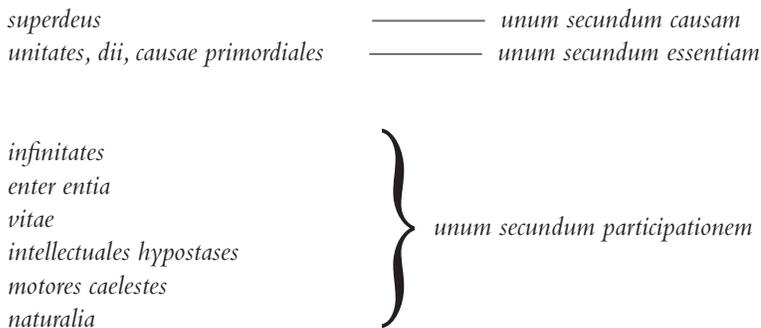
En el *prologus* mismo de su *Expositio* Bertoldo se refiere a una jerarquía de instancias metafísicas que constituye el universo (véase *Expositio, prologus*, vol. I, 21, 524-535). Tales instancias son, en orden ascendente: el mundo sensible sublunar (*naturalia*); los motores celestes; las hipótesis intelectuales y por sí subsistentes; las “vidas”; los “entitativamente entes” (*enter entia*); las *infinitates*; las *unitates* o “dioses”; y, finalmente, por sobre todo, el *superdeus*, lo Uno absoluto. La instancia del Límite y lo Ilimitado que en la *Elementatio theologica* de Proclo hallamos entre lo Uno y los dioses queda disuelta. Pues, para Bertoldo, el Límite es lo Uno y lo Ilimitado es una *unitas* o hénada, la principal de ellas: la *prime infinitas* o *virtus*. El esquema, entonces, es el siguiente:

I 187

1. *superdeus*
2. *unitates, dii, causae primordiales*
3. *infinitates*
4. *enter entia*
5. *vitae*
6. *intellectuales hypostases*
7. *motores caelestes*
8. *naturalia*

¹ Quiero agradecer especialmente las indicaciones y sugerencias, completamente pertinentes, del evaluador anónimo que tuvo la gentileza de leer y anotar este trabajo. Muchas de ellas fueron incorporadas, y las que no ya han posibilitado nuevas rutas de investigación.

A su vez, esto puede ser reducido a un esquema ternario. En primer lugar, hallamos la unidad absoluta o *excessum unitatis*. El Uno *ante omne unum et multitudinem*, lo que llamamos *superdeus*. Luego, lo *unum secundum se*; esto es, el ámbito de las *unitates* o dioses. Y, en tercer término, lo *unum per aliud* o *secundum participationem: infinitates, enter entia, vitae, intellectuales hypostases, motores caelestes y naturalia*.



188 |

Bertoldo se refiere a las primeras seis instancias (*superdeus – intellectuales hypostases*) como “cosas separadas” (*res separatae*) (*Expositio* 43E, vol. III, 71, 177). Desde la esfera anímica, la de los motores celestes, para abajo se advierte una relación esencial con un cuerpo (*habet respectum essentialem ad corpus, sicut est omne se ipsum movens*) (*Expositio* 43A, vol. III, 66, 17). Como se ve, y sobre esto llamamos especialmente la atención, aquello que está por encima de las *intellectuales hypostases* —y especialmente el *superdeus* y las *unitates*— supera el plano del intelecto.

Retomando ahora la división ternaria del comienzo, notamos que la mayoría de estas instancias son “un uno según participación”. Este desequilibrio refleja el gesto de Bertoldo de conceder excelencia metafísica no solo a lo Uno, sino también a las *unitates* o causas primordiales. El dominico explica con frecuencia que lo Uno y las *unitates* subsisten o “están” en una única *intentio: solum stant in una intentione*.² Y al comentar la proposición 71, aclara que, en esa fórmula, el vastísimo término *intentio* tiene un sentido específico. En ese caso, “*intentio*” *distinguitur contra rem in anima* (*Expositio* 71A, vol. IV, 33, 37). Indica una *res importans perfectionem*. Según Bertoldo,

² *Expositio* 43D, vol. III, 70, 148-153. Véase también: 40C, vol. III, 39, 127-140; 40C, vol. III, 40, 149-151; 43E, vol. III, 71, 177-181; 64C, vol. III, 195, 74-78; 119-prob., vol. V, 89, 232-235; 125-prob., vol. V, 153, 204-206.

semejante “realidad” *ex sua formalitate est simpliciter et absolutae perfectionis* (*Expositio* 71A, vol. IV, 33, 42–43). Así, al menos aquí, la *intentio* designa la *perfectio formalis* de la cosa.³

Ahora bien, ¿de qué *intentio* habla Bertoldo? Lo Uno y las *unitates* subsisten o “están” en una única *intentio*, la *intentio unitatis* (o *bonitatis*), pero de modo diferente. En lo Uno, la *intentio unitatis* subsiste *secundum causam principaliformiter* (*Expositio* 65D, vol. III, 203, 79–80). O sea: lo Uno es ante todo causa de unidad. Y como el efecto existe de modo más excelente en su causa que en sí mismo, a partir de sus efectos, podemos concluir que lo Uno es unidad, y unidad absoluta. Esto no significa que conozcamos su esencia. Inferimos algo sobre la causa mediante el análisis de sus efectos. De acuerdo con esta lógica de raigambre neoplatónica, Bertoldo afirma que la *intentio unitatis* subsiste en lo Uno *secundum esse suum absolutissimum et omnimode perfectissimum* (*Expositio* 65D, vol. III, 203, 77–78). Dicho de otro modo: al afirmar que lo Uno subsiste en una única *intentio* Bertoldo no pretende definir su esencia, sino solo inferir algo sobre lo Uno a partir del examen de sus efectos. Por eso, lo Uno absoluto es *unum secundum causam* y no *unum secundum essentiam*. Bertoldo adhiere a la *via negativa* de Dionisio, afirmando la entera incognoscibilidad de lo Uno.⁴ Incluso —a través de la *Clavis physicae*— llega a hacer suya la postura radical de Eriúgena. En razón de su absoluta trascendencia, advierte, lo *prime unum* es *omnino superineffabile et superignotum*. Así, “algunos” —escribe— lo han llamado “tiniebla invisible” (*invisibilem caliginem*) o incluso... “nada” (*nihil sive nihilum*). Con la *Clavis*, Bertoldo explica que llamamos “nada por excelencia” (*per excellentiam nihilum*) a la “claridad inefable, incomprendible e inaccesible” para todo intelecto humano o angélico puesto que, considerado en sí mismo, no es ni fue ni será pues “supera todo”. De la Divinidad solo podemos saber algo en cuanto accede a mostrarse en sus creaturas. Solo en este sentido podemos decir que *in omni essentia cognoscitur*. Es decir, Dios es todo (*omnia est*), solo en cuanto aparece en su creación (véase *Expositio* 123M, vol. V, 135, 350–358).

I 189

³ Véase *Expositio* 65D, vol. III, 203, 77–81. Con todo, la riqueza del término tal como lo usa Bertoldo excede este sentido aquí apenas mencionado. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: *His autem non obstantibus positio Platonicae philosophiae est, quod ab uno, quod est simpliciter unum et absolute et omnino eodem modo manens, procedit immediate multitudo ita, quod ipsum est agens se ipsum in multitudinem et sic multiplicans, ut supra positum est ex Dionysio; multitudinem, inquam, non solum partialem ipsarum unitatum, quae est immediata ad ipsum prime unum, sed etiam totalem universi, inquantum ipsum universum solum subsistit in intentione unius et boni, quae intentio in simpliciter primo non solum est ratio exemplaris, sed effectiva et finalis. Expositio* 5B, vol. I, 116–117, 130–137.

⁴ ...cuius quiditas, si quam habet, secundum eius propriam rationem nobis ignota est secundum illud Dionysii De divinis nominibus 1 cap... *Expositio* 7A, vol. I, 140, 50–53.

En lo Uno, la *intentio unitatis* –dice Bertoldo– *non est aliud, quam quod dicitur* (*Expositio* 65D, vol. III, 203, 78-79). Es decir, es pura unidad. En lo Uno, la forma de la unidad *vere est forma et a formando et a foris manendo dicta* (*Expositio* 65D, vol. III, 203, 78-79). No obstante, tal pureza de unidad contiene en su interior toda unidad posible.

...et sic prae habet omnia, in quibus ipsa eadem intentio contracta est vel contrahibilis, nobiliori, quia absolutiori modo, quam sint in se ipsis, et sic etiam dicitur prime... (*Expositio* 65D, vol. III, 203, 82-84).

Lo Uno contiene de antemano toda forma posible de unidad *nobiliori modo, absolutiori modo*. Contiene sus efectos no según su existencia limitada, sino ilimitadamente, absueltos de fronteras y términos. Toda unidad supone lo Uno, pero lo Uno no toma su unidad de otro. Por eso, es *prime unum*, “originariamente” uno. Es unidad incondicionada (Véase *Expositio* 160K, vol. VII, 8, 168-177).

En el caso de las *unitates*, en cambio, la *intentio unitatis* se contrae. La unidad absoluta se orienta en seis direcciones que son el principio de la multiplicidad determinada. Es decir, si bien las *unitates* son un *unum per essentiam* o *secundum essentiam* mientras que lo Uno es *unum secundum causam*, ellas son, a su vez, *infinitas secundum causam, entitas secundum causam, vita secundum causam*, etc. O, en otras palabras: *prime infinitas, prime entitas*, etc. (véase, en el cuadro de la p. 188, las seis instancias que constituyen lo *unum secundum participationem*). Son “causas” primordiales. Lo Uno presenta dos caras: su esencia –si la tiene– desconocida y la propiedad que transmite su acción causal. En el caso de las *unitates* hay también dos aspectos. La esencia –o *intentio secundum essentiam*– y la propiedad que transmiten –o *intentio secundum causam*–. Ellas subsisten en una única *intentio*, su *intentio* esencial. Pero transmiten una determinación distinta de la pura unidad. Determinan esa pura forma transmitida por lo Uno. Con todo, en las *unitates*, la *intentio unitatis* todavía subsiste *in quadam sua formalitate*, porque cada *unitas* es solo eso: *unidad* (*Expositio* 64C, vol. III, 195, 75-76). Esa es su esencia, una esencia simple que no necesita de ninguna otra propiedad (*non requirendo simpliciter quamcumque aliam intentionem*). De ahí que cada una sea un *unum per essentiam*. Las *unitates* tienen propiamente una esencia, y toda esencia es contracta (véase Ludueña 2013: 199-200). Este tener la esencia de la unidad, Bertoldo lo expresa cambiando el adverbio: ellas no son *prime unum*, sino *primo unum*. Lo Uno es fuente de unidad; las *unitates* son formalmente la primera unidad.

Por su parte, las cosas separadas que en nuestro primer esquema están por debajo de las *unitates* no son simplemente una unidad, o mejor, son una

unidad –de otra forma no existirían– pero además son, en cada caso, algo más: intelecto, ser, vida, etc. (véase *Expositio* 41C, vol. III, 50–51, 140–148). Por ello, Bertoldo dice que *stant in pluribus intentionibus* (*Expositio* 43E, vol. III, 71, 182). Una vez más: solo dos cosas subsisten *in una intentione*: lo *prime unum* y las *unitates*. Lo Uno, *simpliciter*; las *unitates*, *contracte*.⁵

2. El processus originalis

Para Proclo, las hénadas, las hipóstasis intelectuales y las almas poseen la capacidad esencial de volver sobre sí mismas. Esto les confiere cierta autonomía respecto de su causa. Por ello, Proclo habla de *authypóstata*, de instancias “autoconstituidas”, principios que se autodeterminan. La versión latina de Moerbeke traduce el término *authypóstata* por la fórmula *per se subsistentes* –en el texto de la *Expositio* al mismo tiempo que se habla de principios *per se subsistentes*, se habla también de principios *antipostata*, debido al abominable error de algún copista–. Ahora bien, al comentar la sección de la *Elementatio* dedicada a la exposición de los *authypóstata* (proposiciones 40–49), el dominico afirma que *per se subsistentes* son lo Uno, las *unitates* y la serie de realidades separadas que derivan de ellas, a saber: *infinitates*, *enter entia*, *vitae*, *intellectualitates* y las almas de los cuerpos celestes. O sea: Bertoldo incluye en la lista de principios *per se subsistentes* a lo Uno, “cristianizando” así la *Elementatio*. Como advierte King (2016: 164), en este punto el comentario del dominico “procede sin reconocer la tensión” –a pesar de que el texto de Proclo es claro: *Necesse... authypostatatum esse post primum*–.⁶ Bertoldo simplemente comenta: *concludit antipostatatum esse post primum simpliciter*. (*Expositio*, 40 prob., vol. III, 45, 345).

I 191

Sin embargo, aunque el presente trabajo no se propone evaluar la “fidelidad” de Bertoldo, o sea, si desempeña bien o no su rol de comentarista, cabe destacar que su texto contiene la afirmación de Proclo recién citada, pero no transmite las razones que el texto griego da como premisas. Según el texto griego, lo Uno no puede ser un principio *authypóstaton*, porque si lo fuese, procedería de algo (i.e. de sí mismo). Pero, se nos advierte, todo aquello que procede de lo Uno es uno y no uno.

⁵ *rerum... separatarum quaedam stant in una intentione tantum. Et hoc dupliciter, sive simpliciter, ut prime unum, sive contracte, ut bonitates. Expositio* 43E, vol. III, 71, 177–179.

⁶ Prop. 40. Cito el texto de la versión latina de Moerbeke, la comentada por Bertoldo: Proclus, *Elementatio theologica* prop. 40, 24–25, 18–19. Cfr. Führer y Gersh 2014: 314–316.

...si el Bien es autoconstituido, al producirse (*parágon*) él mismo a sí mismo, no será uno, *porque lo que procede* (*proiòn*) *de lo Uno es no uno. Pues si es autoconstituido, procede* (*próeisin*) *de sí mismo. De modo que lo Uno sería a la vez uno y no uno. Por tanto, resulta necesario que el ser autoconstituido sea posterior al Principio.*⁷

Es decir, para Proclo, el proceder (*proiénaí*) de sí mismo implícito en la autoconstitución equivale a una “producción” (nótese el uso de *parágein*). Como veremos, Bertoldo, en cambio, distinguirá la conversión sobre sí (*processus originalis*), por la que un principio autoconstituido procede de sí mismo, de la producción de un otro (*processus causalis*).

Pero retomemos. Y recordemos ahora el esquema que hemos trazado antes. Dicho esquema sugiere un panorama estático. Pero el universo metafísico de la *Expositio* es una cadena de causas y efectos, cada instancia superior es causa de la inferior. En este trabajo analizaremos solo la causalidad propia (y exclusiva) de lo Uno. Pero para abordar semejante análisis, primero hay que hacer referencia a una distinción fundamental trazada por Bertoldo: la distinción entre “proceso original” y “proceso causal”. El proceso original es propio de aquellas instancias que Proclo llama “autoconstituidas”. Para Bertoldo, entonces, habrá también un proceso original propio de lo Uno.

192 |

Si bien el “original” corresponde al proceso interno propio de toda naturaleza intelectual, Bertoldo reconoce en él un caso particular de una regla universal según la cual todo ser vivo, en cuanto tal, posee un movimiento interno que lo constituye como tal y que además precede a todo acto dirigido hacia el exterior. Este contexto doctrinal dentro del cual enmarca la noción procleana de los *authypóstata* –o *antipostata*– Bertoldo lo extrae del *De intellectu* de su maestro, Teodorico de Freiberg, quien a su vez solo desarrolla o emplea el resultado de las ricas observaciones acerca del mundo natural que pueden leerse en las obras naturales de Alberto Magno (véase Pagnogni-Sturlese 1980). En este punto, pues, es claro que Bertoldo interpreta a Proclo a través de la tradición de la Escuela de Colonia.

En efecto, en las primeras páginas de su *De intellectu et intelligibili*, Teodorico ofrece un desarrollo bastante original del *dictum* aristotélico según el cual *unaquaque res est propter suam propriam operationem* (*De intellectu et intelligibili* I, 1, 1; 137, 3–4). La operación propia de algo concierne a la perfección propia de cada cosa y corresponde al bien y fin de cada cosa, aquello por lo cual la cosa es, y sin lo cual quedaría trunca (*esset frustra*) (*De int. et intell.* I, 1,

⁷ Traduzco el texto griego de la edición de Dodds: prop. 40, 42, 23–29. Lo destacado no figura en la versión latina.

1; 137, 6). Salvo en los entes en que la esencia es la operación, el solo ser de una cosa no basta para cumplir este requisito natural. Tales entes son los *intellectus per essentiam semper in actu* (*De int. et intell.* I, 1, 1; 137, 8-9). Ahora bien, hay ya rastros de esta operación esencial en ciertos fenómenos físicos. Por ejemplo, en la calefacción y la refrigeración. La calefacción altera la cosa en la que actúa dilatándola; la refrigeración, contrayéndola (véase *De int. et intell.* I, 5, 1-2; 139). Se trata siempre de un movimiento interno que no aparece en toda su perfección sino en los seres que llamamos seres vivos o animados y que tiene lugar gracias a “una disposición de la cosa en sus partes” (*dispositio rei in suis partibus*) (*De int. et intell.* I, 5, 1; 139, 70). Allí donde se verifica tal disposición podemos advertir, dice Teodorico, una “transfusión” por la cual una parte “fluye” hacia otra (*transfusionem, qua una pars fluat in aliam*) (*De int. et intell.* I, 6, 1; 139, 89). Y esto no se verifica simplemente *per experientiam*, sino *ex propria ratione vivi in quantum vivum* (*De int. et intell.* I, 6, 1; 140, 8). Pues todo lo vivo difiere de lo no vivo por poseer *in se principium sui motus, qua una pars movet aliam* (*De int. et intell.* I, 6, 1; 140, 9-10).

Tal movimiento es, pues, una necesidad de la vida. Se da tanto en los seres vivientes más perfectos como los humanos –Teodorico nos pide que pensemos en el movimiento del corazón, de las arterias o de los pulmones– como en los menos perfectos –por ejemplo, plantas y ostras– (véase *De int. et intell.* I, 6, 1; 140, 5-8). Ahora bien, esta suerte de movimiento o *transfusio* precede siempre a la acción exterior. Es más, es su causa y condición de posibilidad: *substantiae nequaquam sufficerent ad agendum aliquid, nisi una partium suarum flueret in aliam, quo usque veniatur ad extra substantiam talem* (véase *De int. et intell.* I, 6, 1; 139, 87-89).

Lo anterior alcanza su punto máximo en las sustancias intelectuales, pues en ellas su esencia es operación. No importa que se trate de sustancias simples (en las que al parecer no tendría sentido hablar del flujo de una parte en otra), igualmente podemos encontrar en ellas ciertos *respectus originis*:

...etsi in eis, hoc est in substantia eorum, non inveniatur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectos naturae, in quantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam... (*De int. et intell.* I, 8, 2; 141, 50-53).

Según Teodorico, entre los cristianos, Agustín hizo referencia a estos *respectus originis*, precisamente en relación con el intelecto humano. Pero los llamó: memoria, intelecto y voluntad (*De int. et intell.* I, 8, 2; 141, 57-62). Estas “partes” del intelecto no son tres cosas absolutamente diferentes sino que difieren solo en un sentido relativo. Teodorico no ofrece muchas más precisiones al respecto. Pero Bertoldo desarrolló la doctrina. En primer lugar,

analizó exhaustivamente las diferencias entre la naturaleza del proceso “original” y aquella de lo que se denomina proceso “causal”, por el cual una cosa actúa no sobre sí misma, sino sobre otra.

Bertoldo explica que todo *processus* implica de suyo una distinción. La palabra misma lo indica: *processus* proviene de “*unius ab alio procul cessus*”, según una propuesta de Ulrico de Strassburg que Bertoldo hace suya.⁸ Por otro lado, la cosa que el término designa puede ser definida de este modo: *emanatio distinguens procedens a suo principio, salvans identitatem utriusque in eo, quod est ratio emanandi* (*Expositio* 29A, vol. II, 183, 35-37). Ambos términos —*processus* y *emanatio*— pueden ser considerados términos genéricos y sinónimos pues ambos designan tanto un proceso o una emanación causal como un proceso o emanación original. En ambos casos hay una distinción, pero en los dos hay también un motivo de unión. En efecto, para Bertoldo, es necesario que en todo proceso lo que procede pueda ser diferenciado del principio de que procede: *si nulla esset discretio, ubi processus, totalis unitio et similitudo*.⁹ Pero —advertierte— no de manera tal que se separe totalmente de él: *non tamen sic, ut ab eo totaliter seiungatur* (*Expositio* 29A, vol. II, 183, 39-40). Y, al revés, no debe separarse de forma tal que sea totalmente discernible: *nec sic seiungi, ut totaliter discernatur* (*Expositio* 29A, vol. II, 183, 40). Esa doble exigencia aparece expresada en la definición de proceso como *emanatio salvans discretionem unitivam et unionem discretiva*.¹⁰

194 |

La diferencia entre el proceso causal y el original radica en los diferentes sentidos en que, en cada caso, se da tal distinción y tal unión. En el segundo caso la distinción es solo respectiva; y se da en el marco de una misma naturaleza: *emanatio respectivi a respectivo... salvans distinctionem respectivam in identitate substantiva* (*Expositio* vol. III, 37, 60-61). En el primer caso, en cambio, cabe distinguir dos naturalezas: *emanatio naturae a natura salvans distinctionem naturalem* (*Expositio* vol. II, 183, 54). La distinción ya no es entre dos cosas respectivas, sino entre dos naturalezas diferentes, tomando *natura* en el sentido de *ens quid et absolutum*, no ya un *ad aliquid et respectivum* (*Expositio* vol. II, 183, 56-57). En el proceso causal tenemos una distinción absoluta y no solo respectiva.

A su vez, el *processus originalis* se distingue del *processus causalis* porque el primero es un proceder *ad intra* y el segundo, *ad extra* (*Expositio* vol. III, 37, 34-37). En ambos casos, tenemos un “pricipiante” (*pricipians*) y un

⁸ Véase *Expositio* 29A, vol. II, 183, 32-33: *processus secundum quid nominis est “unius ab alio procul cessus”... Véase Ulrico de Strassburg, De summo bono III, 2, 6.*

⁹ *Expositio* 29A, vol. II, 183, 42-43. Véase Paschetto 1976: 359.

¹⁰ *Expositio* vol. II, 183, 41-42. Véase Flasch 1986: 131.

“principiado” (*princiatiatum*). Pero el *processus causalis* consiste en una *eductio vel exitus rei de potentia ad actum*,¹¹ y por ello implica diversidad de naturaleza (*semper tendit in diversitatem naturae*) (*Expositio* vol. III, 37, 48). Así, principio y principiado se distinguen *in natura* (*Expositio* vol. III, 37, 49). El proceso original, en cambio, tiene lugar siempre dentro de una misma naturaleza (*intra eandem naturam*) (*Expositio* vol. III, 37, 50). En este caso, explica Bertoldo, el principio –el origen (*originans*)– y lo principiado –lo originado (*originatum*)– comparten una misma naturaleza. Difieren *respectively*, no *substantive* (véase *Expositio* vol. III, 37, 48-52). Por eso, una definición general del *processus originalis* sería: *emanatio respectivi a respectivo... salvans distinctionem respectivam in identitate substantiva* (*Expositio* vol. III, 37, 60-61).

Bertoldo desarrolla también la idea de la simplicidad intrínseca que poseen las sustancias intelectuales a pesar de *proceder originalmente* hacia su interior. El modo por el cual los *antipostata* se relacionan consigo mismos es *aliquid habitudinale* (*Expositio* vol. III, 60, 139). Podría pensarse que este acto de autorreflexión implica una división interna, cosa que destruiría *eo ipso* la simplicidad de lo *antipostaton*. Por ello, Bertoldo aclara que esta autorrelación no es una relación categorial, i.e. no se trata de una relación entre cosas distintas. No hay *duae essentiae in re simplici super se ipsam per essentiam reflexa sive conversa* (*Expositio* vol. III, 60, 140-141). Los *antipostata* se comportan *respectivamente*, y aclara:

sumo hic respectivum generalius relativo, secundum quod ens relativum sive relatio determinatur ad unum decem generum rerum praedicamentalium, respectivum autem in pluribus aliis invenitur, quae etiam extra genus sunt (*Expositio* vol. III, 60, 140-141).

El dominico saca de allí una consecuencia fundamental sobre la simplicidad que define al *antipostaton*. Si todo *antipostaton* posee una esencia simple, es porque esencialmente es *actus quidam*. Efectivamente: en lo simple no puede haber *potentia passiva* alguna: *illud enim, in quo est potentia talis, est compositum*. Esto significa que es acto o forma *per essentiam suam*. En efecto, si su operación no sucede a un estado potencial –en lo *antipostaton* no existe un estado de latencia en el que todavía no entraría en acción–, su operación es actividad esencial, no accidental. No le ocurre entrar en actividad, es operación continua, operación esencial, es acto o forma *per essentiam suam*. Pero no hay que entender aquí forma –aclara Bertoldo– en el sentido de “informar”. Una forma *informa* una materia o algo que está en potencia. Con

¹¹ *Expositio* vol. III, 37, 41. Véase Paschetto 1976: 359.

respecto a los *antipostata*, hablamos de forma *non ab informando dicta, sed a foris manendo*. Es decir, lo *antipostaton* es pura forma o acto puro. Por estar absolutamente vueltos sobre sí mismos, los *antipostata, non distrahuntur in ulteriores naturas*. Pero como su ser es su actividad, ser *antipostaton*, ser *ad se ipsum conversivum* intelectualmente, es signo de cierta independencia metafísica (véase *Expositio* vol. II, 16, 51-59).

En suma, el proceso original es una *operatio immanens in ipso operante*. Constituye, así, la perfección del operante. El ejemplo que según Bertoldo ilustra esta idea es el acto de la intelección. Por su parte, el proceso causal es *operatio transiens ab operante in aliquid extrinsecum*. En este caso, la operación perfecciona la obra, no lo operante. Y aquí el ejemplo es el de la calefacción. El primero es un proceso *intra eandem naturam*, el segundo, *tendit ad extra* (véase *Expositio* vol. II, 16, 51-59).

Ahora bien, como para Teodorico, para Bertoldo todo proceso original es la causa y fundamento de un proceso causal. Por eso, para estudiar el universo metafísico de la *Expositio* desde el punto de vista de la dinámica causal que articula las distintas relaciones entre las instancias metafísicas que lo conforman, es indispensable tener en cuenta la doctrina de los *antipostata*. Pues el proceso original que constituye la naturaleza misma del *antipostaton* explica su poder causativo. O, dicho de otra manera, en todo *antipostaton* el proceso original es la condición de posibilidad de un proceso causal.

196 |

3. El processus causalis

En todo proceso causal hay involucrado cierto elemento de identidad. Pero si en la base del proceso original hay una identidad substantiva, en el causal la identidad o unión está dada por la semejanza entre la causa y su efecto: *omnis processus causalis... necessario efficitur per similitudinem* (véase *Expositio* vol. II, 16, 51-59). Tal es la *ratio emanandi* que conserva la identidad entre la causa y su efecto:

Agit autem unumquodque per suam formam: ergo necesse est, quod in producto sit similitudo formae agentis (*Expositio* 28D, vol. II, 176, 80-181).

Cum omne agens agat sibi simile, quae similitudo... est identitas... (*Expositio* 18 prob., vol. II, 57, 488-489).

Esta “identidad”, por supuesto, tiene su contrapeso en la diferencia que implica todo proceso. De hecho, según observa Bertoldo, hablar de similitud o semejanza supone ya admitir cierta desemejanza o disimilitud (véase

Expositio 32D, vol. II, 209, 128–130). No se trata, por lo tanto, de una identidad total. Por otra parte, tal “identidad” –señala Bertoldo– cobija, no obstante, la diferencia en cuanto hay grados de semejanza. La *similitudo* puede ser perfecta o imperfecta (véase *Expositio* 32E, vol. II, 210, 132–155). Donde hay *similitudo* perfecta hablamos de “imagen” (*imago similis suo primo prototypo sive primo exemplari*) (*Expositio* 32E, vol. II, 210, 148–149).

Siguiendo una vieja propuesta, Bertoldo dice que *imago* proviene de *imitago* (véase *Expositio* 32E, vol. II, 210, 157). Determinados efectos “imitan” su causa. Bertoldo llega incluso a decir que “quieren” imitarla. Citando –sin nombrarlo– a Teodorico de Freiberg, escribe: *imago enim vult esse... perfecta conformitas sui ad imaginatum et similitudo repraesentativa, qua non invenitur maior*. Teodorico, en el correspondiente pasaje de su *De visione beatifica*, habla del intelecto agente como *perfecta imago dei* (véase *De vis. beat.* I.2.1.1.7.1). Bertoldo, en cambio, utiliza sus palabras para aplicarlas a todas las realidades espirituales de su universo.¹² Las más cercanas al Principio único de todo son –en grados distintos– imágenes perfectas de lo *prime unum et bonum*. A partir de allí la intensidad de la imitación va disminuyendo. Ahora bien, el primer grado en esta escala imitativa no lo ocupa el intelecto agente, sino las *unitates*. El intelecto agente ocupa, en cambio, el último escalón (véase Tautz 2002: 31–32).

En el caso opuesto, el de la *similitudo* imperfecta, hablamos de “vestigio” (*vestigium causae*) (*Expositio* 32E, vol. II, 210, 149–150). El vestigio, afirma Bertoldo, *deficit ab imagine in hoc, quod est imperfecta similitudo exteriorum et secundum partem* (*Expositio* 32F, vol. II, 212, 217–218). Se trata, en este caso, de todas las realidades materiales, que si bien dependen de la misma causa que toda la serie de principios inteligibles, solo pueden imitar esa causa única de manera exterior –en el caso de lo inanimado y material– o parcial –en el caso de los diferentes compuestos–.

La noción de similitud entre causa y efecto, fundamento de la identidad entre ambos, está a su vez relacionada con el ya mencionado concepto de *intentio*. Toda causa comunica una *intentio*, una propiedad esencial que va de la causa al efecto. De hecho, hablamos de similitud porque causa y efecto comparten una misma *intentio*, aunque según modos diversos. La identidad entre causa y efecto, así, es una identidad “intencional”. Jugando con las palabras, Bertoldo dice que la propiedad que la causa comunica al efecto se llama *intentio* porque “apunta” a lo más íntimo de la cosa (*intendit in intima rei*), tiende hacia algo otro que penetra por completo (*tendit in aliud, quod etiam totum penetrat*) (*Expositio* 97D, vol. IV, 188, 127–129).

¹² Véase *Expositio* 30A, vol. II, 193, 89 y ss.; 28C, vol. II, 175, 143 y ss.; 28D, vol. II, 176, 178 y ss.

Afinando la definición de proceso causal, podemos decir ahora que dicho proceso consiste en una *emanatio naturae a natura salvans distinctionem naturalem in identitate intentionali* (*Expositio* 29A, vol. II, 183, 54-55).

4. La natura intellectualis y el processus originalis de lo Uno

En consonancia con su lectura acerca de la naturaleza “autoconstituida” de lo Uno, cuando Bertoldo comenta la proposición 43 de la *Elementatio*, afirma que, salvo los *naturalia*, las demás instancias comparten una nota en común: todas poseen cierta *natura intellectualis* (véase *Expositio* 43A, vol. III, 66-67). Explícitamente, atribuye así “intelectualidad” al *superdeus* de la teología negativa.¹³

Todas esas instancias “intelectuales” son causas y su causalidad está estrechamente vinculada a su modo de “estar”. Así, a lo Uno le corresponde un tipo de causación supremo, pues “está” en una única *intentio*. Causa, entonces, según la *intentio unitatis* y esta es, *simpliciter*, la más universal posible. En consecuencia, la causalidad de lo Uno será también la más universal posible. Por ende, produce *simpliciter omnia*. Este tipo de producción es lo que Bertoldo llama *creatio* –postura en la que evidentemente interviene la lectura del *Liber de causis*¹⁴ y la formulación albertina según la cual *actus... primae causae proprie creatio est*,¹⁵ pues el término *creatio* no aparece en la versión latina de la *Elementatio*. La *creatio*, según Bertoldo, es un *processus causalis*. Sería un *processus de simpliciter nihilo ad esse*. Pero como el Principio del todo es lo Uno, y como todo efecto lleva la marca de su causa, la *creatio* es un *processus de simpliciter nihilo ad esse unum* (*Expositio* vol. I, p. 93, 3-4).

Ahora bien, como vimos, toda causa metafísica es tal porque hay en ella cierta “efervescencia” –pienso en la *bullitio* de Eckhart– previa que es como el fundamento de su acción, cierto *proceso original*. Esto está estrechamente vinculado al análisis de las instancias metafísicas de “naturaleza intelectual”. Todas las instancias inmateriales son, para Bertoldo, *antipostata*: lo Uno, las *unitates*, las *infinitates*, los *enter entia*, las *vitae*, las *intelectuales hy-*

¹³ De la misma manera, el *superdeus* o lo *prime unum* y los dioses o *unitates* “son” o “existen” a pesar de estar por encima de la esfera de los *enter entia*. El término *ens* –afirma Bertoldo– se puede aplicar *generalissime, ut etiam includat prime bonum... licet sit supra ens et non ens*. *Expositio* 14A, vol. II, 3, 20-21.

¹⁴ Véase *Liber de causis* XXVII (XXVIII), 148; ed. Pattin: 86, 54-57.

¹⁵ *De causis et proc.* II, 1, 13; ed. Fauser: 75, 61-62.

postases y las *animae*. Pero, como también vimos, hay diferencias entre ellas. En primer término, hay algunas que subsisten *in una intentione* y algunas que subsisten en varias *intentiones* (*Expositio* vol. I, p. 93, 3-4). Solo lo Uno y las *unitates* integran el primer grupo.¹⁶ Ambas instancias subsisten *se totis et totaliter*. Subsisten *se totis* porque son principios inmateriales no relacionados con los cuerpos. Por ello, su conversión hacia sí es completa. Y subsisten *totaliter* por subsistir en una única *intentio*, la más universal: la unidad. Ahora bien, si *antipostatōn* significa propiamente lo que es *per se subsistens*, entonces lo Uno merece el título en el sentido más propio *quia absolute nulli nisi sibi ipsi nititur* (*Expositio* 40C, vol. III, 39, 132-133). En cambio, las *unitates* son *antipostata* en sentido propio pero no *propriissime* —como lo Uno— porque son productos de lo Uno.

Las demás instancias derivadas (*infinitates*, *enter entia*, *vitae*, *intellectuales hypostases*), aunque subsisten *se totis* por no estar ellas tampoco esencialmente relacionadas con un cuerpo, no subsisten *totaliter*. Su autoconversión ocurre de determinada manera: *infinaliter*, *enter*, *vitaliter* o *intellectualiter*.¹⁷

Ahora bien, el punto es que, en cuanto *antipostatōn*, también en lo Uno hay un proceso *ad intra*, fundamento de su acción causal *ad extra*. Bertoldo toma esta idea también de Teodorico de Freiberg:

...in quo [sc. ipsum unum] similiter advertendum est esse quandam interiorem trans-
fusionem respectivam, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra
in totum ens constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem, sicut tractat
Augustinus Super Genesim, ubi dicitur: Dixit Deus: Fiat lux vel fiat firma-

I 199

¹⁶ De las causas primordiales puede decirse que son *antipostata* en sentido propio aunque no tan propio como lo *prime unum* porque son productos del *prime unum*. Son *antipostata* en sentido propio porque su esencia es la esencia del Principio absoluto; no lo son en sentido tan propio como lo *prime unum* por ser sus productos.

¹⁷ Véase *Expositio* 43C, vol. III, p. 70, 142-148. En cuanto a los restantes *antipostata*, Bertoldo no se preocupa demasiado por explicar la forma en que acontece semejante acto de autoconversión. Debe, pues, bastarnos con saber que las realidades derivadas de las *unitates* no subsisten en una *intentio*, sino en varias. En cada caso, el proceso original acontece de acuerdo con la característica que define a tal o cual “cosa separada”. Bertoldo pone el ejemplo de las *vitae* —tercer derivado de las *unitates*, luego de las *infinitates* y los *enter entia*—. Puesto que lo que vive posee en sí mismo el principio de su movimiento siendo capaz de moverse a sí mismo, en sentido propio, la vida es *quod in se ipsum conversivum est modo essentiali et se ipsum operatione, quae est essentia sua* (*Expositio* 42D, vol. III, 60, 160-161). En el caso de las hipótesis intelectuales el proceso original está asociado con una autointelección, de la que se ocupa Bertoldo al comentar las proposiciones que Proclo dedica a dichas entidades. Pero no queda claro cómo acontece tal acto de autorreflexión esencial en el caso de las *infinitates* y en los *enter entia*.

mentum et cetera talia, id est: Verbum genuit, in quo erat, ut fieret.¹⁸ *Ex hoc patet, quod illud unum, quod Proclus... super omnia posuit, intellectualiter etiam fecundum est (De intellectu I, 9, 1; 142, 77-84).*

Teodorico no ofrece mayores detalles. Habla de “fecundidad” y hace referencia a la generación del Hijo. Bertoldo precisó estas indicaciones.

El proceso intratrinitario es fundamento y condición de posibilidad de la *creatio*, es el *processus originalis* de lo Uno (véase King 2016: 164). Evidentemente, hay que entender que ello es un signo de la “naturaleza intelectual” de lo Uno, del cual, sin embargo, en otros pasajes, se dice que está más allá del ámbito intelectual. Ahora bien, todo intelecto produce lo que lo sucede con solo ejecutar la actividad que le es propia, i.e. produce entendiendo: *omnis intellectus intelligendo instituit, quae sunt post (Expositio 14E, vol. II, 7, 153).*

Nullum producus cognitive et specialiter, ubi cognitio et essentia est idem simpliciter, tendit in extra causali emanatione, nisi prius natura formet seu producat in se et ex se rationem operis et speciem originali emanatione. Haec enim, scilicet originalis emanatio, est causa fluxus causalis. Sed prime bonum est sic producus simpliciter omnia (Expositio 40C, vol. III, 41, 180-184).

200 |

Allí donde la actividad cognitiva de una causa es su misma esencia, tal causa produce *cognitive et specialiter*. No podría haber en lo *prime unum* una emanación causal *ad extra* si no produjera primero, en sí mismo y a partir de sí mismo, la *ratio* del efecto a causar: su *species*. Así, el proceso original es el fundamento del “flujo causal” (*Expositio 40C, vol. III, 41, 180-184*).

Bertoldo no solo aplica a lo Uno la nota de la autoconstitución, sino que además afirma que se aplica a lo Uno *propriissime* (*Expositio 40C, vol. II, 39, 127-133*). Hay en el Principio absoluto un proceso *respectivi a respectivo*, que da como resultado *distinctum esse respectivum personale* (*Expositio 40C, vol. III, 40, 152*). Es decir, su autoconstitución es la dinámica intratrinitaria. Por ende, si el primer *antipostaton* es el Dios Unitrino, el proceso trinitario es el *proceso original* por excelencia.

El proceso de lo Uno instaure *tria supposita distincta in esse respectivo* (*Expositio 40C, vol. III, 40, 152*): Padre, Hijo y Espíritu Santo, la generación del Hijo y la *spiratio* que constituye la tercera Persona a partir de las primeras dos. En el Padre, primer “respectivo”, la naturaleza divina es *ratio seu prin-*

¹⁸ El pasaje que Teodorico tiene en mente es: *De Genesi ad litteram* II, 6, 13.

cipium sive potentia tendendi in se ipsum. Es tendencia hacia sí —explica Bertoldo— porque es *per se subsistens e independens*, lo que determina una necesaria relación consigo mismo (*Expositio* 42F, vol. III, 62, 221-225). Ahora bien, no tiende hacia sí como hacia un objeto (*non ut obiectum*), pues, entonces, se dirigiría hacia un fin distinto de sí. Tiende hacia sí como hacia su principio (*ut in principium*). Pero, a la vez, esta “tendencia” tiene el carácter de una fecundación que en sí misma consiste en “expresarse” o “decirse” a sí mismo en otro: *et sic ex tali fecunditate divinae naturae exprimit seu dicit se ipsum in altero* (*Expositio* 42F, vol. III, 62, 228). De las Personas del Padre y del Hijo, procede el Espíritu (véase *Expositio* vol. III, 63, 258-259. La generación del Hijo tiene lugar *modo naturae* (*Expositio* 40B, vol. III, 37, 57-58). Padre e Hijo *sunt unum in natura et essentia, et sic substantive idem* (*Expositio* 42F, vol. III, 62, 242).

La procesión del Espíritu, la *spiratio*, ocurre, en cambio, *modo inclinationis intellectualis* (*Expositio* 42F, vol. III, 62, 242). Pues es “precedida” (si es que puede usarse aquí una categoría temporal) por la generación del Hijo que es, en sentido estricto, el Intelecto divino.

Spiratio vero est emanatio respectivi a respectivis unitis in eo, quod est ratio spirandi modo inclinationis intellectualis, salvans distinctionem respectivam in identitate substantiva (*Expositio* 40B, vol. III, 39, 121-124).

I 201

Como la intelección posibilita la voluntad, podemos decir que la *spiratio* ocurre también *inclinatione voluntatis* (*Expositio* 40B, vol. III, 38, 90). De hecho, el Espíritu es el amor que conecta al Padre con el Hijo.¹⁹ Según Bertoldo, en tanto completa el proceso original absoluto, el amor de sí es el fundamento de la creación, como afirma Dionisio (*Expositio* 40B, vol. III, 38, 90). Esta identificación entre el amor y la segunda operación *antipostatice* —esto es, el nexo entre lo inteligente y lo inteligido— es, para Bertoldo, una característica de todo proceso original.²⁰

Ecce, quasi duplex operatio intranea primi agentis, quarum utraque est aeterna seu, ut magis proprie dicam, supraeterna, in quibus consistit perfectissima eius beatitudo, etiam praeter omnem respectum ad creaturam! Secundum cuius duplicis actionis distinctionem duplex est processio in simpliciter primo agente, scilicet generatio et spiratio (*Expositio* 40B, vol. III, 38, 90).

¹⁹ Véase *Expositio* 21F, vol. II, 86, 380-381; 16B, vol. II, 25, 57-60; 131E, vol. V, 197, 105-109.

²⁰ Véase *Expositio* 15F, vol. II, 22, 248-251; 15B, vol. II, 17, 91-103; 15C, vol. II, 18, 121-124.

Sería erróneo pensar que el *processus originalis* de lo Uno tiene un fin, el de crear. No: es en sí misma, con independencia del acto creador y de toda creatura, una operación delectable. Ahí reside la beatitud suprema, no en la creación que es solo una consecuencia necesaria de dicha operación interior y no una necesidad. Esa operación –vimos– es doble.

Previendo objeciones, Bertoldo repite que ningún proceso original implica división, y menos el proceso original supremo. La dinámica autoconstitutiva de lo Uno no fracciona la naturaleza divina ni niega su simplicidad absoluta. Dios es trino *respectively*, pero uno *substantive: respectus... nihil addit super id, cuius est* (*Expositio* 40C, vol. III, 42, 236-238). Dicho de otro modo, la distinción se da *in esse respectivo, non absoluto*. Por ende, *solus respectus multiplicat Trinitatem* (*Expositio* 42E, vol. III, 61, 197-199). La naturaleza divina en sí no subsiste hipostáticamente *per modum suppositivae primae substantiae* (*Expositio* 42F, vol. III, 62, 213-214). La noción de *suppositum* implica cierta determinación. Por ello, Bertoldo aclara que, en sí, la naturaleza divina no es un *suppositum*, sino que subsiste *in suppositis*.²¹

Conclusiones

202 |

Aunque la negativa de Proclo es clara, el dominico aplica a lo Uno la nota de la autoconstitución. E identifica este rasgo y el “proceso” interno que implica con la constitución de la Trinidad cristiana. Así como todo proceso “original” es el fundamento de un proceso “causal”, la dinámica intratrinitaria es el fundamento de la creación. En este sentido, Bertoldo habla de la *natura intellectualis* de lo Uno, que vuelve sobre sí *se toto et totaliter*. Así, el dominico intenta entablar un diálogo entre la tradición cristiana y la filosofía platónica de la *Elementatio theologica*. Semejante lectura cristiana de la filosofía de Proclo puede ser entendida como una suerte de traición. Pero acaso se pueda ir más lejos, y olvidar la cuestión de una posible “traición”. Si Bertoldo no hace más que explicar la obra de Proclo, entonces es lícito inferir que, para el dominico, quien piensa que lo Uno posee un proceso interno de autoconstitución consistente en la dinámica intratrinitaria es el mismo Proclo. Es decir, los maestros paganos, estaría diciendo el dominico, conocieron la doctrina de la Trinidad (véase Retucci 2011: XI-II-XVIII; King 2016: 167, n. 8).

²¹ Véase *Expositio* 40B, vol. III, 38, 93-96; y 40C, vol. III, 43, 246-251.

Caben, sin embargo, tres observaciones. En primer lugar, según advertimos, el texto de la versión latina transmite la negación del Diádoco: necesariamente solo lo que viene después de lo Uno es *authypóstaton*. Pero omite las razones por las que Proclo niega que lo Uno sea *authypóstaton* –que de serlo sería uno y no uno–. Pero, en segundo lugar, al hacerlo, en realidad, aplica de algún modo un proceder neoplatónico: si superar es contener, ¿por qué no predicar de lo Uno, del *superdeus* de la teología negativa, cierta intelectualidad? En este sentido, también afirma Bertoldo que lo Uno y los dioses o *unitates* “son” o “existen” a pesar de estar por encima de la esfera de los *enter entia*. El término *ens* se puede aplicar *generalissime, ut etiam includat prime bonum... licet sit supra ens et non ens* (*Expositio* 14A, vol. II, 3, 20–21). ¿No puede ocurrir lo mismo con la fórmula *natura intellectualis*?

Por supuesto, en ningún caso podemos olvidar el peso de la tradición. Y, en particular, el de la tradición más determinante de todas: la inmediata –para Bertoldo, la de Alberto Magno, la de Ulrico, la de Teodorico–. Se trata de toda una larga tradición neoplatónica que, en la Edad Media, concibe al Principio como Intelecto (véase D’Amico 2008 y 2011). Solo el hombre filósofa, señalaba Platón. Y no está mal agregar que nunca lo hace *ex nihilo*.

BIBLIOGRAFÍA

I 203

- Albertus Magnus** (1993), *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (Münster i. W.: Aschendorff).
- Berthold of Moosburg** (1984), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, eds. M. R. Pagnoni-Sturlese y L. Sturlese (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold of Moosburg** (1986), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 14-34*, eds. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese y B. Mojsisch (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold von Moosburg** (2001), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 35-65*, ed. A. Sannino (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold von Moosburg** (2003), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 66-107*, ed. I. Zavattero (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold von Moosburg** (2007), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 136-159*, ed. F. Retucci (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold von Moosburg** (2011), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F. Retucci (Hamburg: Felix Meiner).
- Berthold von Moosburg** (2014), *Expositio super Elementationem theologiam Procli, Propositiones 184-211*, eds. L. Sturlese y A. Punzi (Hamburg: Felix Meiner).

- Berthold von Moosburg** (2003), *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, eds. U. R. Jeck y I. Johanna Tautz (Hamburg: Felix Meiner).
- D'Amico, C.** (2008), "Introducción general", en C. D'Amico (ed.), *Todo y nada de todo* (Buenos Aires: Winograd, 13-31).
- D'Amico, C.** (2011), "*Locus und Definitio bei Eriugena und Cusanus*", en A. Kijewska et al. (eds.), *Eriugena – Cusanus* (Lublin: Wydawnictwo Kul, 171-185).
- Dietrich von Freiberg** (1980), *De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch (Hamburg, Felix Meiner).
- Flasch, K.** (1986), "*Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*", en K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter* (Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 125-134).
- Führer, M. y Gersh, S.** (2014), "Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg", en S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus* (Cambridge: Cambridge University Press, 299-317).
- King, E. A.** (2016), *Supersapientia. A Study of the Expositio super Elementationem theologicam Procli of Berthold von Moosburg* (Clare College, Cambridge, unpublished dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Divinity).
- Liber de causis** (1966), ed. A. Pattin, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1): 90-203.
- Ludueña, E.** (2013), "La noción de *contractio* en Bertoldo de Moosburg como fuente de Nicolás de Cusa", en G. Fernández Walker, N. Jakubecki y C. Lértora Mendoza (eds.), *Actas del XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: continuidad y rupturas* (Buenos Aires: FEPAl, 227-239).
- Pagnogni-Sturlese, M.-R.** (1980), "A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg", *Archives de philosophie*, 43: 635-654.
- Pagnogni-Sturlese, M.-R.** (1984), "Filosofía della natura e filosofía dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Mossburg", en K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (Hamburg: Felix Meiner, 115-127).
- Paschetto, E.** (1976), "L'*Elementatio theologica* di Proclo e il Commento di Bertoldo di Moosburg. Alcuni aspetti della nozione de causa", *Filosofía*, 27: 353-378.
- Proclus** (1971[1ed. 1933]), *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds (Oxford: Oxford University Press)
- Proclus** (1987), *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Moerbecca*, ed. H. Boese (Leuven: Leuven University Press).
- Retucci, F.** (2011), "Einleitung" en *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108-135*, ed. F Retucci (Hamburg: Felix Meiner, IX-XVIII).
- Sturlese, L.** (1987), "Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'Università di Parigi e lo *Studium* di Colonia", en G. Boss y C. Steel (eds.), *Proclus et son influence* (Zurich: Editions du Grand Midi, 261-285).
- Sturlese, L.** (2010), "*Homo divino* (Il commento a Proclo di Bertoldo di Moosburg)", en

L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso: filosofi e mistici nella Germania medievale* (Firenze: Le Lettere, 237-257).

Tautz, L. J. (2002), *Erst-Eines, Intellekte, Intellektualität. Eine Studie zu Berthold von Moosburg* (Hamburg:Verlag Dr. Kovac).

Recibido: 12-06-2020; aceptado: 18-12-2020

La recepción de la noción procleana de *authypóstaton* en Nicolás de Cusa

CLAUDIA D'AMICO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata

DOI: 10.36446/rlf2021211

I 207

Resumen: Este artículo analiza la noción de *authypóstaton* en la obra *De principio* (1459) de Nicolás de Cusa a partir de la lectura directa que realiza el autor de dos escritos procleanos en su versión latina, *Elementatio Theologica* e *In Parmenidem*. Tal noción es desplazada del ámbito de las hénadas a la del principio primero en una doble consideración, como principio intelectual y como principio supraintelectual. Sin embargo, procura mostrar que la apropiación de esta noción que realiza el Cusano supone una tradición de lectura en la cual él se inscribe.

Palabras clave: Proclo latino, autoconstitución, principio intelectual, principio supraintelectual.

The Reception of the Proclean Notion authypóstaton in Nicholas of Cusa

Abstract: In this paper I analyze the notion of *authypóstaton* in Nicolás of Cusa's treatise *De Principio* (1459). I will specifically explore Cusanus' interpretation of this concept based on his direct access to Proclus' *Elementatio Theologica* and *In Parmenidem*, i.e., two Proclean works in their Latin version. I will claim that Nicholas displaced the notion of *authypóstaton* from the domain of henads to that of the first principle. Thus, it becomes both an intellectual and a supra-intellectual principle. However, the assimilation of this notion by Cusanus shows that he was consciously enrolled in that philosophical tradition.

Key-words: Latin Proclus, self-constitution, intellectual principle, supra-intellectual principle.

208 | La recepción de Proclo en la Edad Media latina está siendo estudiada como nunca antes. A los fundacionales estudios de Kli-bansky (1929), R. Imbach (1978), L. Sturlese (1987) junto con las ediciones de Steel (Proclus 1982-1985) y Böese (Proclus 1987)¹, le siguieron investigaciones del propio Steel (2014), S. Gersh (2014, 2017) y D. Calma (2019) quien dirige actualmente un gran proyecto de investigación que tiene al menos dos volúmenes más en preparación. La lista no pretende ser exhaustiva y se completa con innumerables trabajos sobre autores medievales y su particular recepción de la obra procleana.

Es habitual poner de manifiesto distintas etapas en la recepción del Proclo latino. Sin tener en cuenta como relevante una temprana traducción de autor desconocido de *Elementatio Physicae* hacia 1160 (Imbach 1978: 431), los estudios se concentran en una primera gran etapa de recepción atravesada por la fascinación que produjo sobre todo en la Universidad de París la *Elementatio Theologica*, cuya versión al latín fue culminada por Moerbeke en 1268. Su construcción geométrica causó un gran efecto en un contexto en el cual uno de los problemas fundamentales era el carácter "científico" de la teología (Sturlese 1987: 262). Además de la *Elementatio*, Moerbeke realizó sus versiones de *Tria opuscula* (1280), una parte de *In Timaeum* y la totalidad de *In*

¹ Las remisiones a las obras y las citas textuales del Proclo latino seguirán estas ediciones citadas de manera completa en la lista bibliográfica que se pospone.

Parmenidem (1286). Hacia fines del siglo XIII, cuando los textos procleanos comienzan a perder interés en París, lo ganan en Alemania entre autores con intereses diversos, desde un enciclopedista como Enrique Bate de Malines a un maestro universitario como Dietrich de Freiberg. En los primeros decenios del siglo XIV la revalorización de Proclo en tierras germanas ya no está conducida por el deseo de encontrar un fundamento racional para la teología sino más bien por el de encontrar las bases que permitan romper los límites entre la filosofía y la teología, además de entre las diversas religiones y escuelas filosóficas. Como claramente puede leerse en el gran comentario de Bertoldo de Moosburg a la *Elementatio Theologica*, Proclo se considera el portavoz de una verdadera y propia revelación filosófica deudora de una *sapientia* antiquísima (Sturlese 1987: 262-263). De esta última recepción germana, un siglo más tarde, es deudor, en gran medida, el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Es bien sabido y ha sido estudiada suficientemente la lectura directa que hace el Cusano de los textos de Proclo (Klibansky 1929; Beierwaltes 1987, Senger 1986; Flasch 1998; D'Amico 2009, 2011; Gersh 2014; Secchi 2018). Algunas obras de Proclo se encuentran en su propia biblioteca conservada hasta hoy en Bernkastel-Kues. Los códices son: *Procli De theologia Platonis Libri VI* (CC 185), *Procli Expositio in Parmenidem Platonis* (CC 186) y *Procli Elementatio theologica* (CC 195). Cabe señalar que se trata de las versiones latinas de estas obras: *In Parmenidem* y *Elementatio* en la traducción de Guillermo de Moerbeke y *De Platonis Theologia* en la versión completa que realizó en su propio tiempo su amigo Pedro Balbo. Todas las obras de Proclo presentan notas marginales que han sido editadas (Senger, 1986; Bormann 1986). Sin embargo, así como no todas las obras fueron recibidas ni asimiladas al mismo tiempo, tampoco fueron anotadas de una sola vez. Los datos de recepción de las obras por parte de Nicolás de Cusa pueden aportar una señal, a excepción del ejemplar de la *Elementatio theologica*, de la cual no se sabe con precisión acerca de su adquisición (Senger 1986: 17-18).

I 209

Si bien esta lectura directa es decisiva, el tema de este artículo, la noción de *authypóstaton* y sus implicaciones, no puede ser abordada sin considerar otros pensadores anteriores al Cusano que tomaron posición frente a este tópico y cuyas obras el Cusano conoce bien. Es importante, pues, tenerlos en cuenta como una suerte de mediación para la lectura directa, una especie de lente que permite resolver algunas cuestiones de manera conveniente.

La noción de *authypóstaton* o la autoconstitución es para Proclo fundamentalmente la característica propia de las hénadas o dioses y su tratamiento involucra para un pensador cristiano la cuestión del politeísmo, en consecuencia la imposibilidad de concordancia entre el pensamiento de este

filósofo ateniense y la *sapientia nostra christiana*. De este modo, si en algunas lecturas la intención del autor cristiano es el uso de Proclo para la búsqueda de acuerdos filosófico-teológicos la resolución de este tópico no es menor.

Veamos en primer lugar cómo se presenta el tema en los escritos procleanos conocidos por el Cusano. Como ha afirmado Gersh, la doctrina de los *authypóstata* o de los seres autoconstituídos es una de las más interesantes de la metafísica de Proclo; sin embargo, se vuelve problemática al tratarla como si obedeciera a una lógica estática. La autoconstitución es parte del movimiento del mundo espiritual procleano –atemporal e inespacial– y en este sentido está sometida a una lógica dinámica. Los seres que se constituyen a sí mismos son una parte fundamental de la cadena causal establecida por Proclo y forman parte de la explicación de la procesión desde lo uno a lo múltiple (Gersh 1973: 7-12).

Si bien se han señalado antecedentes de esta doctrina en Jámblico (Dodds 1963: XXI), lo cierto es que la Edad Media latina conoce los términos referidos a la autoconstitución solo a través de las obras de Proclo. De hecho, el término no se encuentra en el célebre *Liber de Causis*, texto en el cual no se incluye a las hénadas.

La presentación más sistemática aunque no exclusiva del tema se encuentra en *Elementatio Theologica* y ocupa un grupo de proposiciones desde 40 a 51, aunque hay antecedentes en las anteriores y se retoma en alguna de las posteriores. El objetivo de Proclo es diferenciar jerárquicamente los seres que proceden de una causa externa a la cual se subordinan, de aquellos que reciben de sí mismos su existencia y entonces se autoconstituyen (*cf.* Prop. 40). Este tema se vincula al que Proclo había presentado en proposiciones anteriores, el de la autarquía o autosuficiencia (*autarkés*). Es autárquico aquel que en sí mismo y desde sí mismo posee el bien, está pleno de bien. Pero aquello de lo que está pleno está por encima de él, por tanto el Bien absoluto no es autárquico. Esta autarquía (*autárkeia*) se da en dos planos: el del ser (*ousía*) y el de la actividad (*enérgeia*) (*cf.* Prop.10).

Los *authypóstata* son también autárquicos, no existen “en otro” sino “en sí mismos” y por esto no tienen necesidad de un sustrato (*hypokeímenon*): proceden de sí mismos y se vuelven a sí mismos (*cf.* Prop. 41). Precisamente, esta capacidad de volverse a sí mismos los hace autosuficientes y perfectos (*autárkei kai téleion*) (*cf.* Prop. 42/43). El retorno se da en ambos aspectos: en cuanto a su ser y en cuanto a su actividad (*cf.* Prop. 44). Así, todo *authypóstaton* es no generado (*agéneton*). Su ser se autoproduce eternamente (*cf.* Prop. 45). No está sujeto a corrupción en cuanto solo se corrompe lo que está separado de su causa. Estar unido a la causa es condición de integridad y conservación (*cf.* Prop. 46). Es simple y carece de partes (*cf.* Prop. 47). Sin embargo, su simplicidad es “relativa” en tanto está sujeta a la oposición divi-

sible-indivisible / compuesto-simple. No está sujeto al tiempo, a la sucesión ni al número pues todo lo sujeto a sucesión tiene su ser en el no ser (*cf.* Prop. 49/50) y por tanto está separado de lo que padece una medición temporal (*cf.* Prop. 51).

La autoconstitución y autarquía son, pues, similares. Ambas remiten a la anterioridad respecto de otros seres: anterioridad respecto de aquellos que tienen una causa externa. Y así como los seres autárquicos reciben su plenitud de lo que está por sobre él, la anterioridad de los autoconstituidos tampoco es primera: los *authypóstata* son ellos mismos posteriores a lo Uno. En suma, para Proclo autarquía y *authypóstasis* no se predicán del Principio primero.

Conviene revisar qué sucede con estos términos “técnicos” del vocabulario procleano en las versiones latinas de sus obras. Debemos señalar que Moerbeke elige mantener los términos en griego poniendo junto a ellos una locución latina equivalente y antecedida por un “*id est*”. Así para “*autarkés*” elige como equivalente “*per se sufficiens*” (Prop. 10: “*Quid enim aliud est autarkes (id est sibi sufficiens)...*” y para “*authypóstaton*”, “*per se subsistens*” (Prop. 40: “*...Omnia que ab alia causa procedunt precedunt que a se ipsis subsistunt et habentia essentiam authypóstaton (id est per se subsistentem)*”). Otros términos que aluden a otras características los traduce obviando el griego; esto sucede por ejemplo con los vocablos “*ingenerabile*” (*agéneton*) o “*perpetuum*” (*aíon*).

I 211

En latín ambas expresiones, “*per se sufficiens*” y “*per se subsistens*”, son muy similares, ambas indican suficiencia ontológica. Sobre todo en la traducción del “*authypóstaton*” por el “*per se subsistens*” se pierde el movimiento de autoconstitución, es decir salir de sí para retornar a sí.

Nicolás de Cusa trata este tema en su opúsculo *De Principio* de 1459. En este escrito pone en relación de manera explícita su propio pensamiento con la filosofía de Proclo. La obra mencionada allí no es *Elementatio Theologica* —que ya había leído y anotado— sino *In Parmenidem* que había hecho copiar dos veces hacia 1450 para regalar un ejemplar a su amigo el Papa Nicolás V y otro ejemplar para su propio uso, en el cual trabajó profusamente, como lo muestran la multitud de notas que colocó en sus márgenes (Bormann 1986).

Las referencias que hace a esta obra procleana en *De Principio* corresponden sobre todo a los libros VI y VII y sus referencias son rastreables en la edición crítica de la obra y los estudios publicados por K. Bormann (2001, 2002). Si atendemos al texto procleano, es necesario indicar que el libro VII de *In Parmenidem* tiene la particularidad de que no se ha conservado en su totalidad en griego. La última parte solo se conserva en la versión de Moerbeke. Las menciones al *authypóstaton* se concentran entre Co 1145–1150, en el comentario a la primera hipótesis. Esta parte del texto en el manuscrito cusano tiene una gran cantidad de marginales de su propia mano.

Proclo comenta a Platón. El Cusano, en la mayoría de los casos, repite las palabras de Proclo que opacan en gran medida la intención inicial del texto comentado. En esta sección, Proclo comenta aquel pasaje de *Parménides* donde Platón afirma que “lo uno no puede estar en ningún lugar puesto que no puede estar en otro (*in alio*) ni en sí mismo (*in se ipso*)”. En primer lugar, se niega que esté “en otro”. Proclo introduce entonces la noción de *authypóstaton* comentando un pasaje en el cual Platón afirma que si lo uno estuviera “en sí mismo” estaría rodeándose a sí mismo, puesto que está en sí mismo y es imposible estar en algo y no ser rodeado (*continens*) por él (138 A 7- B 2) Concluye Proclo, entonces: “*Dicitur quidem igitur in se ipso esse omne quod sui ipsius causa et quod authypóstaton est*”.

Es en sí mismo lo que halla su causa en sí mismo, es decir lo que se autoconstituye. En este texto nuevamente el *authypóstaton* está vinculado con la causalidad. En lo que sigue, al comentar *Parménides* 138 B 2-5 (Co 1147-1151) Proclo concentra el vocabulario acerca del *authypóstaton*. Al revisar la versión latina advertimos que Moerbeke vuelve a elegir dejar el término en griego, pero esta vez sin aclaración en latín. En este tramo del comentario, al igual que en la *Elementatio*, cuando Proclo habla del *authypóstaton* no lo refiere en ningún caso al principio primero.

212 | La insistencia en resaltar esto último reside en el hecho de que el Cusano en la obra *De Principio* retoma casi literalmente y mencionando el Comentario lo que Proclo dice allí del *authypóstaton*, sin embargo, a diferencia de Proclo, como veremos, refiere esta propiedad solo al principio primero. En lo que sigue intentaré mostrar que no se trata de una mala comprensión del texto de Proclo sino de una reapropiación del término que supone la consideración de otros actores.

En efecto, si revisamos las marginales al texto que se encuentran en el *Codex Cusanus* 186 advertimos que se repite casi literalmente el texto de Proclo. En la margen de Co 1150 hay una anotación que vale la pena subrayar porque el Cusano escribe –repetiendo el texto que lee– que lo uno mismo no es *authypóstaton* sino causa de los *authypóstata*. Leemos en la marginal: “*unum non est autypostaton, quia ipsum qualitercumque divisibile, sed non unum; est enim unum, authypostatorum causa*” (Bormann 1986: 134).

Baste este ejemplo para señalar que el Cusano ha leído y comprende lo que Proclo sostiene. Con todo, a pesar de que el acceso a la obra del diádoco de Platón es directo, ya hay una historia de la recepción de algunas nociones que el Cusano parece conocer bien. En esa historia, algunos autores cristianos han modificado el sentido de los *authypóstata*, eliminando o reconvirtiendo el plano de las hénadas o dioses en otro tipo de entidad o bien directamente eliminándolo. Con todo, podríamos preguntarnos por qué si se resignifica o elimina el plano de las hénadas o *authypóstata*,

se mantiene la noción misma de *authypóstaton* y se la predica del primer principio.

Cualquier historia de la recepción de doctrinas procleanas en la Edad Media latina no puede obviar la referencia al *Liber de Causis*, sin embargo, como anticipamos, no aparece en él la noción de *authypóstata*. Con todo, se afirma en la Proposición XIV (XV) que todo cognoscente que conoce su esencia retorna a ella con una *reditio completa*. Esta suerte de autoconocimiento que es al mismo tiempo autoconstitución nunca se afirma de la primera causa. De los autores anteriores al Cusano que tuvieron una lectura directa de los escritos de Proclo traducidos por Moerbeke, es necesario señalar especialmente dos cuyas obras el Cusano conoció y que podemos decir que, en cierto sentido, anticipan su interpretación del *authypóstaton*. Se trata en ambos casos de autores procedentes de la línea germánica, uno Enrique Bate de Malines, el otro Bertoldo de Moosburg. Ambos escribieron sendas obras monumentales: la gran enciclopedia de Enrique titulada *Speculum divinorum* y el primer y extenso comentario a Proclo, la *Expositio* sobre la *Elementatio Theologica* de Bertoldo de Moosburg.

Sabemos que el Cusano conoció estas obras: ambas son mencionadas en su *Apología doctae ignorantiae*. Por lo demás, se ha verificado que la obra de Bate está repleta de marginales de propia mano del Cusano en un códice de la Biblioteca Real de Bruselas (Codd. Bruxellensis 271) y se ha comparado una de esas marginales con la mención de la *Apología* relativa a la coincidencia entre la unidad y la pluralidad en las sustancias intelectuales (van de Vyver 1956: 442) El pasaje en el que el Cusano menciona a Bate en la *Apología*, escrito en el cual tuvo que defenderse de una acusación de heterodoxia, se encuentra inmediatamente después de aquel en el cual sostiene que Dios está más allá de la coincidencia de los opuestos. Esta doctrina que, recuerda, había sostenido en *De coniecturis* se refuerza en esta obra con una fórmula de Dionisio: Dios es la oposición a los opuestos. Enrique, quien se ubicaría también en la línea de continuidad que reúne a Proclo con el Areopagita, fue conducido, según el Cusano, a la contemplación de la coincidencia de unidad y pluralidad en las realidades intelectuales.

I 213

Fuit aliquando Henricus de Mechlinia, ut scribit in Speculo divinorum, ad hoc ductus, ut in intellectualibus conspiceret unitatis et pluralitatis coincidentiam, de qua plurimum admiratur (*Apol.*, n. 22).²

² Las citas de las obras cusanas corresponden a la edición de la Academia de Heidelberg. En todos los casos nos limitaremos a colocar el número de párrafo correspondiente a esa edición. Ver datos completos en la lista bibliográfica que se pospone.

Enrique en el *Speculum divinatorum* “corrige” la doctrina procleana del *authypóstaton* y el *autarkés*. Objeta a Proclo afirmando que solo puede ser llamada así, en sentido estricto, la primera causa. Pone en contradicción a Proclo consigo mismo confrontando las Proposiciones 10 y 127 (Steel 1990: LXII). En la Prop. 127 de la *Elementatio* se enuncia que todo aquello que es divino es simple a nivel primario y en el máximo grado: en consecuencia es absolutamente autosuficiente, en la versión de Moerbeke: “*Omne divinum simplex prime est et maxime et propter hoc maxime per se sufficiens*”. Por otra parte, la interpretación del “*per se subsistens*” de Enrique se sustrae de la interpretación parisina en tanto no interpreta el “*dei*” en un sentido politeísta sino como virtudes derivadas o inteligencias celestes. En ese tratamiento la primera causa aparece mencionada como “*intellectus*” con apoyo en múltiples pasajes del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles a lo que se añade una nota típicamente procleana: la imparticipabilidad (*cf.* *Speculum divinatorum*, XI 28, p. 101, l. 37-43). Como ha sostenido recientemente Guildentops, esta reconciliación se configura por dos movimientos complementarios, a saber, una interpretación neoplatónica de Aristóteles y una simplificación de la metafísica procleana: el primer intelecto subsume en sí las henéadas y las ideas divinas así como la tríada ser, vida y pensamiento (Guildentops 2019: 365-367).

214 | Muchos de estos elementos señalados en la obra de Bate, si no todos, se encuentran en el planteo cusano en un marco general que también es el de Bate: la búsqueda de concordancia entre platonismo y aristotelismo, en el cual tanto para uno como para otro hay una clara preferencia por la tradición platónica.

Respecto de Bertoldo de Moosburg no podemos dejar de mencionar las relaciones entre su pensamiento y el Cusano señaladas por Flasch (1984: XXXV-XXXVIII) al introducir la primera edición crítica de la obra del dominico teutónico. El fundamento de que el Cusano conoce la *Expositio* se encuentra también en la *Apología doctae ignorantiae* donde el Cusano lo pone del lado de aquellos autores cuyos escritos deben ser sustraídos de los ojos de los que no pueden comprenderlos. La obra de Bertoldo es nombrada como *Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi* en una lista donde figuran además Dionisio, Mario Victorino, Honorius Augustodiniensis, Escoto Eriúgena y David de Dinant (*cf.* *Apol.* n. 43). La obra de Bertoldo, como la de Enrique y la de la totalidad de los escritos cusanos, transita el camino de la búsqueda de acuerdos entre distintas tradiciones filosóficas y teológicas. El apego al texto de Proclo que está comentando hace que ponga el principio primero o uno, en primera instancia, por encima del ser y del intelecto. Como ha mostrado Ludueña (2016: 51), la noción de *authypóstaton* o *per se subsistens* es aplicada al nivel de las *unitates* o *bonitates* —henéadas procleanas— (*cf.* *Expositio* 10A, vol. I, p. 177 y *Expositio* 43D, vol. III, p. 70),

nivel que Bertoldo no suprime y reinterpreta a la luz de la doctrina eriugéniana de las “causas primordiales”, solucionando de este modo el politeísmo procleno. Estas *unitates* se autoconstituyen y por eso pueden ser llamadas *authypóstata*; sin embargo, el término también puede predicarse de lo que no tiene un agente superior que lo cause y en este sentido se aplica también con propiedad a lo *prime bonum et unum*, el cual, también en algún sentido, por más que sea supraintelectual, es explicado como intelecto cuando debe atenderse a su constitución trina (*cf.* Ludueña en este mismo volumen). Esta tensión entre la consideración del principio primero como supraintelectual e intelectual, se repetirá en el Cusano.

Podemos decir como una suerte de conclusión provisoria que una línea de interpretación del pensamiento de Proclo no suprimió sino que antes bien privilegió la noción de autoconstitución pero la desplazó desde el territorio de las hénadas al del primer principio y utilizó esta noción como herramienta conceptual para esclarecer, de algún modo, la constitución unitrina del Dios cristiano. Complementariamente, esto explicaría también por qué la noción de autoconstitución aparece con otros términos en la redefinición del pensamiento procleno por parte del neoplatonismo islámico en el *Liber de Causis*. En este escrito, a pesar de haberse suprimido la instancia heneádica, se menciona la *reditio completa* de las sustancias intelectuales y no de la causa primera, la cual por ninguna razón debe justificarse que además de una deba ser trina.

I 215

En una muy definida intención de reapropiación de la tradición platónica en el sentido propuesto más arriba, Nicolás de Cusa escribe en 1459 –es decir, casi veinte años después de su célebre *De docta ignorantia*– el opúsculo *De principio*.

Este escrito cusano fue considerado por mucho tiempo un Sermón porque parte de un texto del *Evangelio de Juan* en el cual Cristo dice de sí mismo que él es el Principio y que “como tal” “nos” habla (Bormann 2002: XLIV–XLV). En este caso, el Cusano confronta explícitamente los dichos del evangelio de Juan con el procleno *In Parmenidem* y las alusiones a este texto, que son muchas, son perfectamente rastreables en la versión de Moebeke. Con todo, no hay que desconsiderar el hecho de que, como dijimos, el Cusano cuenta por entonces con la versión de la *Elementatio* ya anotada. Incluso es probable que por este tiempo conozca cierto avance de la versión de *De Platonis Theologia* que realizaba Pedro Balbo y que será gravitante en una obra dos años posterior, *De li non aliud*.

Si se comparan ambas teologías procleanas, el término “*authypóstaton*” es utilizado con matices diferentes y, en este sentido, podemos decir que son mucho más complementarias la *Elementatio* e *In Parmenidem* que lo que presenta Proclo en la *Theologia*, donde el foco está puesto en la distinción entre

los dioses y el modo de procesión, lo cual implica una modificación teórica en la henadología (Lankila 2010: 67).

Como sugiere Dodds en su todavía imprescindible comentario a la *Elementatio*, estas dos nociones que aparecen diferenciadas en ese texto se unifican en la presentación que realiza Proclo en *De Platonis Theologia* donde autoconstitución y autarquía son dos propiedades indiferenciadas del mundo espiritual de los dioses (Dodds 1963: 196 y 224).

El Cusano, aun cuando conozca muy bien la *Theologia*, no atenderá especialmente a todo este complejo mundo de dioses procleano, solo le bastarán ciertas alusiones críticas a su “politeísmo”, único flanco débil de su admiradísimo pensador ateniense.

Particularmente en *De Principio*, las concordancias que señala entre su pensamiento en cuanto cristiano y el pensamiento de Proclo son permanentes a tal punto que un estudioso como Flasch ha sostenido, quizá un poco exageradamente, que pone en pie de igualdad las palabras de dos autoridades: Cristo y Proclo (Flasch 1998: 500).

Según el Cusano, Proclo ha sostenido con razones filosóficas lo que Cristo simplemente enunció, a saber: solo lo uno es necesario. Esto atiende no solo a la unidad sino a la unicidad del primer principio: si hubiera varios principios serían semejantes en que todos ellos participarían de lo uno. Así pues, no hay más que un ser necesario fuera del cual nada puede ser, como afirmaron Cristo y Parménides, en referencia al personaje del diálogo platónico (*fr. De princ.*, n. 6-8).

216 |

En una obra inmediatamente anterior, *De Beryllo* de 1458, el Cusano había evaluado la tradición filosófica a la luz de la noción clave de su propia filosofía: la *coincidentia oppositorum*. En esta evaluación ocupan el primer lugar los filósofos y teólogos de la tradición platónica: el propio Platón pero también Dionisio y Proclo. Precisamente la vía negativa inaugurada por Platón, según el Cusano, permite a los autores de esta tradición pensar más allá de la disyunción de opuestos. Esto no les está permitido a Aristóteles y a los peripatéticos en general quienes están sujetos al principio de no contradicción.

Este es un tema muy importante para la filosofía cusana. Desde su escrito *De docta ignorantia* donde postula la *coincidentia oppositorum* ha criticado duramente a Aristóteles. Como señala Steel (2003: 582-585), se puede establecer muy claramente una relación entre la crítica que aparece en el libro VII del *In Parmenidem* de Proclo con la crítica del Cusano:

Et michi videtur et non admittens post ipsum (sc. Aristoteles) unum quod supra intellectum, eo quod contradictionis axiomate omnino persuasus; videns autem indicibile illud et ineloquibile apprens, stare usque ad intellectualem causam et intellectum, supra... totorum causam (*In Parm.* VII KL 72 l. 5-9).

Ahora bien, podríamos preguntarnos si pensar un principio-uno que esté más allá de los opuestos implica también para el Cusano pensar que tal principio es supraintelectual.

Para responder a esta pregunta el concepto de *authypóstaton* se vuelve central.

Toda la argumentación cusana en *De principio* reside en mostrar que todo lo divisible procede de una causa indivisible. Lo que se divide, puesto que puede no ser, no subsiste por sí. Por lo tanto, solo lo indivisible es *authypóstaton*, es decir *per se subsistens*. El Cusano utiliza el término en griego y solo en el comienzo lo traduce por su equivalente latino, en el resto de la obra mantendrá su peculiar escritura griega (Honecker 1938):

Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse produisse, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Undecum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypóstaton. (*De princ.*, n.2).

El Cusano reúne indivisibilidad y *authypóstaton*, esto significa que para él la autoconstitución no supone duplicidad. Esto mismo es para Proclo: las hénadas son prioritariamente *authypóstata* porque su movimiento de procedencia y retorno no implica alteridad. Esto explica que sean una instancia prenoética: las hénadas no son pensamiento del pensamiento (*cf.* *In Parm.* VII Co. 1150 l. 25-30).

I 217

El Cusano también afirma la no alteridad del *authypóstaton*: en el subsistente por sí son lo mismo el que hace y lo hecho, el generante y lo generado (*cf.* *De princ.*, n.3). Estas expresiones que evocan un lenguaje tradicional relativo al tema trinitario, es ligado por el Cusano en varios pasajes de su texto con otra noción procleana: *auto-hén*, mencionada en latín como *auto-unum* (*cf.* *De princ.*, n. 8 y n. 26).

En *In Parmenidem* aparecen como equivalentes “*auto-unum*”, “*primum idem*”, “*primus deus*”, “*autodeus*”, “*autodeitas*” (*cf.* *In Parm.* VI Co 1096 l. 17-19). Al igual que en la *Elementatio*, todo dios es participable excepto lo uno (*cf.* Prop. 116). El Cusano atendiendo a esta lectura procleana de Platón afirma:

Et ideo haec imitas, quae unum absolutum per Platonem nominator [...] Ille est ipsa unitas, quae et autounum, per se scilicet unum, licet melius sit omni nominabili et authypostato, ut infra dicitur (*De princ.*, n. 8).

Una clave para entender la posición cusana es la consideración de distintas perspectivas en su abordaje. Según esas distintas perspectivas, el *authypóstaton* es el primer principio intelectual –como en otros autores cristianos– y su autoconstitución es equiparable al pensamiento del pensamiento; o bien el *authypóstaton* es supraintelectual y de allí se infiere que ni siquiera puede ser llamado con propiedad con este nombre.

Así pues, el Cusano fluctúa en la consideración del principio como principio intelectual o principio más allá del intelecto. Cuando lo entiende como intelectual equipara *authypóstaton* y Trinidad. El Principio engendra de sí mismo su razón o *lógos*. En esta “definición de sí” se conoce a sí mismo y a todo:

Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generât. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantiale verbum seu ratio difiniti patris se diffinientis in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit (*De princ.* n.9).

218 | El *lógos* es lo definido que se define a sí mismo complicando en sí todo lo definible. Debemos advertir el sentido del término “*diffinire*” que significa poner límite (*finis*), en este contexto se trata del límite ontológico, es decir ser causa del ente determinado: nada puede ser definido sin la razón o *lógos* del uno necesario. Así el principio se constituye en una dialéctica por la cual al principio en la eternidad (Padre) le corresponde un principiado en la eternidad, principio principiado eterno (Hijo) y el principiado de ambos (Espíritu). A lo cual agrega el Cusano la concordancia con el platonismo: esta Trinidad es única esencia de la eternidad a la que Platón llamó “uno” (*cf. De princ.*, n.10-11).

El tono filosófico con el cual el Cusano trata la Trinidad se matiza cuando advierte el auténtico escándalo filosófico que constituye postular un “principio del principio”. Ningún filósofo admitiría esta regresión al infinito:

Diceres: turbat audientem, quando dicis principii esse principium; hoc enim nullus philosophorum admittit, ne procedatur sic in infinitum et sublata sit omnis veritatis inquisitio, quando ad primum principium pertingi non posset (*De princ.*, n. 13).

Evidentemente, cuando dice “ningún filósofo” debería agregar “aristotélico o peripatético”, pues a continuación admite que esto se soluciona pensando que en lo infinito eterno en acto hay coincidencia entre principio y principiado, es decir, superando el principio de no contradicción

y pensando la eternidad como un infinito en acto (*cf.* *De princ.* 13). Con todo, las objeciones no son exclusivamente para los aristotélicos sino que los platónicos también tienen su parte. Ellos se equivocan, dice el Cusano, al considerar que la eternidad supone alteridad, esto es al suponer una multitud en la eternidad como pueden serlo una pluralidad de hénadas o dioses (*cf.* *De princ.*, n.17).

Cuando el *authypóstaton* es comprendido como trinidad, los movimientos de procesión y retorno son concebidos como el engendramiento eterno y, al mismo tiempo, como pensamiento del pensamiento sin alteridad. Sin embargo, para el Cusano la imagen del intelecto que se piensa a sí mismo es solo un “enigma” o ejemplo simbólico de lo que es incomprendible. Dicho en los términos paradójales que el Cusano suele usar: “*Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente*” (*De princ.* n.9) frase en la cual el “*melius*” tiene el sentido de “*supra*”: se entiende a sí mismo aunque está por sobre lo que se entiende.

En esta consideración del principio como supraintelectual el Cusano pone en duda también la pertinencia del término “*authypóstaton*” y prefiere considerarlo en los términos de la *via negativa*. “*Authypóstaton*” resulta un “vocablo conveniente” toda vez que se entienda por eso “lo que no es por otro”. La autosubsistencia se reconvierte con el vocabulario que anuncia la noción cusana de “*non aliud*” tanto en su dimensión ontológica como gnoséológico-predicativa. Lo que no es por otro es no otro y su no otredad lo define tanto en la determinación de lo que es cuanto en su posibilidad de ser conocido y nombrado:

Principium enim, cum non sit ab alio, per se subsistere dicimus, cum nihil esse concipere valeamus, si ipsum non conciperemus esse; primum enim, quod se offert conceptui, est ens, deinde ens tale; et licet principium entis nihil entium sit, cum principium nihil sit principiad, tamen, nisi concipiamus principium esse, nullum de ipso formare possumus conceptum (*De princ.* n.18).

A continuación, el Cusano vuelve a afirmar que Platón vio esto y advirtió que si se quita de lo uno todo lo pasivo, lo contracto, es decir todo límite y toda determinación, se alcanza lo uno en sí mismo y desligado de todo. Y al verlo de esta manera Platón no pudo sino negar todo de tal uno absoluto: negarle el ser, pero también negarle el no ser, negarle la subsistencia por sí —esto es su carácter de *authypóstaton*— y hasta negarle el hecho de que sea principio y que sea uno. En un pasaje que representa una formulación hiperbólica de la vía negativa, el Cusano niega todo opuesto respecto de lo uno con las locuciones “*nec... nec...*” y niega que pueda predicarse con propiedad cualquier proposición con cópula “*est*” en tanto

que el principio de todo lo nominable debe ser, él mismo, innominable:

Et ut sic videtur, nec est ens nec non ens nec est nec subsistit nec est subsistens nec per se subsistens nec principium, immo nec unum. Immo non esset apta locutio ‘unum est unum’, cum copula illa est non possit uni convenire, nec sine copula dicendo sic ‘unum unum’ esset apta locutio, cum omnis locutio, quae sine alteritate aut dualitate non est proferibilis, non conveniat uni. Unde si attendis, tunc principium omnium nominabilium, cum nihil possit principiatorum esse, est innominabile, et ideo etiam non nominari principium, sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens sicut melius (*De princ.*, n. 19).

220 |

En lo que sigue, el Cusano muestra la inconveniencia de todo vocabulario afirmativo para referirse a lo absoluto. La senda del lenguaje negativo le permite retomar el comentario procleano con toda su fuerza. Lo “uno-uno” sin cópula es más bien lo no uno que antecede a todo lo que es uno y este es el que llamamos impropriamente, *authypóstaton*. Como anticipamos, Proclo mismo había declarado la inconveniencia de predicarlo del principio primero aunque debemos agregar ahora que en *In Parmenidem* aclara que solo podría hacerse cuando lo nombramos en cuanto causa de los *authypóstata*, es decir de las hénadas. A este primero, que es lo uno, lo llama “dios de dioses” dándole todas las notas negativas, pues, como advierte el Cusano, Proclo se dio cuenta de que lo uno está más allá y es anterior a la disyunción entre afirmación y negación (*cf. De Princ.*, n.24). Sin embargo, Proclo se equivoca al sostener que pueda haber muchos coeternos con el uno, excepto sus tres hipóstasis, porque la eternidad no puede multiplicarse, lo uno es indivisible e inmultiplicable (*cf. De Princ.*, n.25). Hay dos notas que señalar. Primero la ya mencionada crítica al politeísmo procleano. En segundo lugar el hecho de que para el Cusano las tres hipóstasis platónicas –para nosotros “neoplatónicas”– uno, intelecto y alma, no suponen alteridad y son perfectamente asimilables a la trinidad cristiana, tal como lo había considerado Agustín en *De civitate dei* y antes de él Mario Victorino en sus textos contra los arrianos.

Para el Cusano, el “error” de Proclo es reparado por su propio maestro, Platón, quien no multiplicó los “subsistentes por sí”. En varias ocasiones, el Cusano abandona el comentario para dirigirse al propio texto platónico, *Parménides*, del cual poseía una nueva versión completa encargada por él mismo a Jorge de Trebisonda (Ruocco 2003). Es necesario recordar que el texto del diálogo platónico ofrecido por Moerbeke junto al comentario llega solo hasta el fin de la primera hipótesis. El “elogio de Platón” concierne fundamentalmente a que él es quien entendió no solo que de lo uno

debe ser negado todo, sino que la mónada es principio del número, que la unidad es siempre anterior y que la multiplicidad (que no puede ser eterna) no puede estar separada de lo uno. Así, solo hay uno en dos sentidos: uno en sí o imparticipable, lo uno en otro o participable (*cf. De princ.* n.28-30). Como se ve, el Cusano pasa del elogio a Platón a la terminología procleana que alude a la participabilidad y la imparticipabilidad: tal uno que Platón pensó como más allá de todo es imparticipable cuando es considerado en sí mismo y participable cuando es considerado desde el punto de vista de su comunicación en lo múltiple. De este modo, al ascender al principio, las oposiciones del mundo se piensan como una pues el principio complica en sí tanto lo que es cuanto lo que no es y la multiplicidad dada no es sino mostración o participación en la alteridad del principio imparticipable. En términos cusanos:

Dum video per contradictoria principium, omnia in ipso video; esse enim et non esse omnia ambit, quondam omne, quod did aut cogitari potest, aut est aut non est. Principium igitur, quod est ante contradictionem, omnia complicit, quae contradictio ambit. [...] Omnis igitur creatura imparticipabile principium in alteritate participat, sicut aequalitas imparticipabilis <participatur> in similitudine (*De princ.* n. 36).

I 221

Por último, podemos preguntarnos cuáles son las implicancias epistemológicas de la consideración de un principio como intelectual o como supraintelectual, dicho de otro modo cuál es la posibilidad de acceso a tal principio.

En esta cuestión, el Cusano hace referencia a una doctrina típicamente procleana. Proclo decía que no solo la naturaleza intelectual accede a Dios pues también la naturaleza no intelectual aspira a lo uno: si todo por lo uno es lo que es, entonces todo sin excepción lo desea en tanto lo uno penetra todo lo que es. Tal doctrina es reapropiada por él en términos cristianos: la creatura por sí misma es nada y tiene todo el ser de su causa. Todo, sin excepción, encuentra su ser verdadero en su principio o *Lógos*. Es necesario, pues, que el principio supraintelectual se revista de la naturaleza intelectual y aun de la naturaleza sensible para que pueda ser alcanzado de algún modo. He aquí una clara referencia a la encarnación del *Lógos*. El ejemplo elegido por el Cusano, como “enigma” de esta relación inaprehensible es el de la palabra humana y el verbo mental: cuando el intelecto quiere manifestar el verbo mental de sí mismo, en el cual se entiende, lo hace por medio de la palabra o la escritura o de otra designación sensible. Así, el verbo, antes de la designación es mental, pero proferido se reviste de la especie sensible, y así lo no sensible se constituye como sensible (*cf. De Princ.* n.37-38).

El Principio no es lo mismo ni lo diferente respecto de las creaturas pues está más allá de la identidad y la alteridad, pero se hace visible: “El Principio nos habla”, como dice el texto que abre la reflexión cusana, es decir se vuelve *Lógos*, Palabra intelectual eterna, y se vuelve Cristo, Palabra sensible y encarnada.

De este modo, el Cusano, lector directo de Proclo, conocedor además de una tradición de pensadores anteriores a él quienes asimilaron algunas de las doctrinas a su propio pensamiento o lo pusieron en concordancia con otras tradiciones, dio un paso decisivo en la lectura filosófica de los misterios del cristianismo con las herramientas conceptuales del diádoco de Platón: la noción de *authypóstaton*, la radicalidad de la vía negativa y el más grande de los misterios del cristianismo comprendido, tal como lo había hecho el Areopagita sin declarar sus fuentes, como manifestación de lo escondido o bien participabilidad de lo imparticipable.

BIBLIOGRAFIA

- 222 | **Beierwaltes, W.** (1987), “Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen Parmenides: das Beispiel Cusanus”, en: G. Boss - G. Steel (eds.), *Proclus et son influence* (Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985), Zurich: 287-297.
- Bertholdus de Mosburch** (2001), *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 35-65*, ed. A. Sannino (Hamburg: Felix Meiner Verlag).
- Bormann, K.** (1986) (ed.), *Cusanus-Texte III Marginalien 2. Proclus latinus 2.2 Expositio in Parmenidem Platonis* (Heidelberg: C. Winter).
- Bormann, K.** (2001), “Affirmation und Negation, der Parmenides-Kommentar des Proklos in Nikolaus von Kues’ Schrift ‘Tu quis es’”, *Theologische Quartalsschrift*, 181: 84-96.
- Bormann, K.** (2002), “Einleitung”, en *Nikolaus von Kues, Philosophische-theologische Werke*, Band 1 (Hamburg: Felix Meiner Verlag).
- Calma, D.** (2019), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 1 (Leiden: Brill).
- D’Amico, C.** (2009), “La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26: 107-134.
- D’Amico, C.** (2011), “Proclus” en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Édition française par Marie-Anne Vannier, Préface Bernard McGinn (Paris: Les Éditions du Cerf, 1003-1009).
- Dodds, E. R.** (1963), *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Flasch, K.** (1984), *Einleitung*, in Berthold von Moosburg, *Expositio I: XI-XXXVIII* (Hamburg: Felix Meiner).

- Flasch, K.** (1998), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Gersh, S.** (1973), *Κίνησις ακίνητος. (Kinēsis akinētos): A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden: Brill).
- Gersh, S.** (2014) (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gersh, S.** (2017). “Proclus in the History of Philosophy: Construction and Deconstruction”, en D. Layne y D. D. Butorac (eds.), *Proclus and his Legacy* (Berlín: Walter de Gruyter, vol. 65, 17-32)
- Guildentops, G.** (2019), “Bate et sa lecture ‘encyclopediste’ de Proclus”, en D. Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes* (Leiden: Brill, vol. 1, 352-375).
- Henricus Bate** (1990), *Speculum divinarum et quorundam naturalium*. Parts XI-XII: On Platonic Philosophy, edited by H. Boese with an introduction and an analysis by C. Steel (Leuven: Leuven University Press).
- Honecker, M.** (1938), “Nikolaus von Cues und die griechische Sprache”, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* (1937/38, 2. Abhandlung) (Heidelberg Akademie: Heidelberg).
- Imbach, R.** (1978), “Le (néo-)platonisme medieval, Proclus latin et l’école dominicaine allemande”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110: 427-448.
- Klibansky, R.** (1929), *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung* (Heidelberg: C. Winter).
- Lankila, T.** (2010), “Henadology in the two theologies of Proclus”, *Dionysius*, 28: 63-76.
- Ludueña, E.** (2016), “Dioses, inteligencias y ángeles de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg”, *Cuadernos de Filosofía*, 66: 47-59.
- Nicolaus Cusanus** (2007), *Apologia doctae ignorantiae, Opera omnia*. Volumen II, ed. R. Klibansky. Editio stereotype W. Beierwaltes – H.-G. Senger (Hamburg: Felix Meiner).
- Nicolaus Cusanus** (1988), *De deo unitrino principio, Tu quis es (De principio)*. Opera Omnia. Volumen X. *Opuscula II. Fasciculus 2 b*, edited by K. Bormann and A. D. Riemann (Hamburg: Felix Meiner).
- Proclus** (1987), *Elementatio Theologica, translata a Guilielmo de Moerbecca*, ed. H. Boese (Louvain: Louvain University Press).
- Proclus** (1982), *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome I: Livres I à IV*, édition critique par C. Steel (Leuven - Leiden: Leuven University Press- Brill).
- Proclus** (1985), *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues*, édition critique par C. Steel, suivi de l’édition des extracts du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke (Leuven - Leiden: Leuven University Press - Brill).
- Ruocco, I.** (2003), *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, (Firenze: Leo S. Olschki Editore).
- Secchi, P.** (2018), “Cusano e Proclo: Le mediazioni platoniche” en *Historia philosophica. An International Journal*, 16: 19-45.

- Senger, H.-G.** (1986), *Cusanus-Texte III Marginalien 2. Proclus latinus. 2.1. Theologia Platonis, Elementatio theologica* (Heidelberg: C. Winter).
- Steel, C.** (1990), "Introduction", en Henricus Bate, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*. Parts XI-XII: On Platonic Philosophy, edited by H. Boese, IX-XXV (Leuven: Leuven University Press).
- Steel, C.** (2003). "Beyond the principle of contradiction? Proclus' Parmenides and the origin of negative theology", *Miscelanea Mediaevalia* 30: 581-599.
- Steel, C.** (2014), "William of Moerbeke, translator of Proclus" en S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, (Cambridge: Cambridge University Press, 247-263).
- Sturlese, L.** (1987), "Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi et lo Studium di Colonia", dans G. Boss, G. Seel (éds.), *Proclus et son influence*, (Zürich: Grand Midi, 261-285).
- van de Vyver, E.** (1956), "Marginalia van Nicolaus van Cusa in Bate-Codex 271 en andere códices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel", *Tijdschrift voor Philosophie* 18, (3): 439-456.

Recibido: 01-06-2020; aceptado: 03-07-2020

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rf2021275

Luis Fernando Butierrez, *Heidegger y la identidad personal*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, 380 pp.

El libro de Luis Fernando Butierrez propone un minucioso recorrido por la obra y el pensamiento de Martin Heidegger, en el marco de las consideraciones de este pensador acerca de la identidad personal. Este abordaje implica la interpretación de temáticas íntimamente imbricadas, como la alteridad, el lenguaje, la temporalidad, la perspectiva ontológica, la orientación ética y la perspectiva política de Heidegger, entre otras cuestiones que esta extensa investigación analiza.

Tal como destaca Roberto Walton en las palabras preliminares del libro, el autor lleva a cabo esta indagación atendiendo al interjuego entre el propio discurso de Heidegger (su estilo, su léxico, sus derivas gramaticales) y la temática de la ipseidad. En tal sentido, y este es uno de los niveles de análisis centrales de este texto, Butierrez interpreta que el despliegue discursivo del pensador alemán representa una figura práctica que transfiere término a término sus propias

dilucidaciones teóricas en lo referente al problema de la identidad. De esta manera, un aspecto fundamental de la obra que reseñamos es la propuesta de este modo de acceso singular al pensamiento heideggeriano, rastreando la interrelación de las nociones de mismidad, ipseidad, alteridad y lenguaje, tanto entre sí como en su vinculación con el estilo del autor.

La investigación se articula en dos partes. La Primera aborda trabajos del filósofo alemán que van desde 1912 hasta 1927 y que representan su desarrollo temático en el horizonte del proyecto de una analítica existencial, poniendo especial énfasis en la articulación sistemática de los ejes ipseidad, mismidad, alteridad y lenguaje en *Ser y Tiempo*. En la Segunda Parte, se analizan e interpretan las continuidades, rupturas y derivas de estos núcleos problemáticos en textos de la *Kehre*. Aquí la atención está puesta no solo en el desplazamiento del enfoque centrado en el *Dasein*, sino

I 225

también en el cambio discursivo que es posible observar en las elaboraciones de Heidegger, que ganan creciente expresividad y alcanzan tintes poéticos.

Los cuatro capítulos que componen la Primera Parte profundizan en el enfoque fenomenológico-hermenéutico de Heidegger y en la analítica del *Dasein*, poniendo el énfasis en las continuidades, desplazamientos y aspectos críticos en relación al pensamiento de Husserl. En especial, Butierrez pone el foco en la tentativa heideggeriana de abandono del modo de comprensión propio de la tradición moderna y de sus categorías sustancialistas, que persisten como lastre aún en la fenomenología husserliana (Capítulo 1). En relación a este punto, el autor adelanta que la perspectiva de la analítica existencial, e incluso la propia articulación discursiva de Heidegger, fallan en alcanzar un corte definitivo con la tradición. Para dar cuenta de ello, Butierrez comienza por analizar la destrucción fenomenológico-hermenéutica de conceptos y categorías heredadas, en el marco de lo cual se articula el término *Dasein*. Esta estrategia, sostiene, permite a Heidegger adecuar su perspectiva de análisis y su propio aparato discursivo a la condición dinámica y siempre deviniente del existente humano. No obstante esos esfuerzos, el autor pone en evidencia una serie de continuidades con la tradición que el pensar heideggeriano mantiene, tanto en el plano conceptual como en el plano discursivo (Capítulo 2).

Los dos capítulos restantes de esta Primera Parte transfieren estos análisis a los campos conceptuales de la ipseidad y la mismidad, por un lado (capítulo 3), y de la alteridad por otro (capítulo 4). En primer lugar, se analiza la diferenciación del pensar heideggeriano res-

pecto de la idea sustancialista del *yo* y de la noción moderna de *autoconciencia*. Al mismo tiempo, la investigación hace foco en el desplazamiento que se da desde el Uno-mismo hacia el sí-mismo propio, poniendo especial énfasis en el análisis de las condiciones de posibilidad de tal desplazamiento. En paralelo a estos desarrollos, se analiza el movimiento simétrico que se da en el discurso heideggeriano a partir de sus avances en el plano conceptual (capítulo 3). En segundo lugar, el autor considera la problemática del mantenimiento de sí en relación a la alteridad. Aquí se traza un interesante contrapunto entre el tratamiento husserliano de la intersubjetividad, en términos de un *alter ego*, y el fenómeno existencial del Ser-con (*Mitsein*). El autor sostiene que, en el marco de la analítica existencial, las relaciones dinámicas del *Dasein* ponen de manifiesto no solo los aspectos no clausurables de su ipseidad (el sí-mismo propio) sino también su posibilidad de mantenimiento de sí en la asunción de su mismidad (articulada en torno al Uno-mismo). Todo esto conduce a Heidegger a un singular tratamiento de la identidad personal que no se despliega en forma aislada: el carácter entramado o constelado de las estructuras existenciales del *Dasein* no permiten descuidar sus relaciones con los otros y con la situación en la que se abre su ser. En relación al modo en que el propio discurso heideggeriano espeja las nociones que va desarrollando, el autor destaca las continuidades que ese discurso tiene con una caracterización proyectiva del *Dasein*. Estas continuidades se reflejan en sentidos no clausurables y dinámicos, que intentan alcanzar un estatuto afín a la experiencia a la que aluden (capítulo 4).

En la Segunda Parte de su trabajo, Butierrez distingue un cambio de enfoque fundamental, orientado hacia la relación *Dasein-Ser* en el horizonte del *Ereignis*. El primer capítulo está destinado a analizar en profundidad este cambio de perspectiva: por un lado, se examina el carácter marcadamente mediado del sí mismo, a partir de las consideraciones heideggerianas en torno a la relación inescindible entre el ser y el existente humano. Aquí el juego de ocultamiento y desocultamiento del ser se refleja en un vínculo sustractivo, oscilante, esquivo, que entrama y da cuenta del carácter mediado, acontecimental e histórico de la ipseidad en este período. Por otro lado, se analiza la conexión de estos desarrollos con la centralidad creciente del problema de la técnica y el giro del discurso heideggeriano hacia un pensar poetizante, como modalidad discursiva apropiada para seguir el rastro de fenómenos que son fluctuantes y evanescentes en su modo de donarse (capítulo 5).

Una vez alcanzado este punto, el autor dedica el siguiente capítulo a analizar las consecuencias prácticas del giro heideggeriano. En efecto, según Butierrez, el carácter acontecimental del horizonte del *Ereignis* y su novedosa perspectiva de análisis permiten a Heidegger desarrollar una teoría no subjetivista ni voluntarista, tanto de la acción práctica como de la participación en las dinámicas históricas relativas a la comprensión del ser. En este marco, se analizan las elaboraciones heideggerianas en torno a una ética originaria. A continuación, y siguiendo la lógica que articula su investigación, el autor inscribe un análisis comparativo del discurso y de la práctica política de Heidegger en el contexto de las polémicas en torno a su afiliación al Nacionalsocialismo y a su posterior

silencio sobre estos tópicos. En este enfoque, Butierrez rastrea y compara las tematizaciones directas e indirectas de la ipseidad, la alteridad y el lenguaje, articuladas aquí en un discurso metafórico y alusivo que permite dar cuenta de la dinámica epocal en que se mueve la obra heideggeriana (capítulo 6).

El capítulo siguiente recapitula y profundiza todo lo referido hasta ese momento acerca del lenguaje. Aquí se hace explícita la relación inescindible del discurso heideggeriano con sus conceptualizaciones acerca de la identidad personal, lo que permite señalar figuras específicas del propio discurrir de Heidegger, en contraposición al lenguaje filosófico heredado. En especial se resalta que la orientación posfundacional en las consideraciones del Decir originario, así como la índole oscilante y abismal de la mismidad del *Dasein*, se traducen en una articulación alusiva, indirecta y lateral que coloca en un lugar central al decir poético y a un pensar-otro. Estas figuras, concluye Butierrez, son las propias del tratamiento de la ipseidad en este período (capítulo 7).

El capítulo final está dedicado al análisis de las resonancias, continuidades y reapropiaciones de estos desarrollos heideggerianos en el pensamiento filosófico contemporáneo, desde Gadamer hasta Derrida, pasando por Lévinas y Ricoeur, e incluyendo a Tugendhat, Vattimo, Foucault y Lacan. Un aporte muy valorable es la inclusión de la recepción de estas cuestiones en nuestra región. En efecto, el autor recupera los desarrollos de Astrada, Kusch, Walton y Presas, para dilucidar el campo simbólico desde el cual se abren algunas lecturas recientes de la obra de Heidegger en América Latina, y se vislumbran horizontes posibles de investigación para seguir pro-

blematizando la obra de este filósofo (capítulo 8).

Nos encontramos, así, con un libro especializado en el pensamiento y el discurso de Heidegger, que abre vías para nuevas formas de tematización e interpretación, y que también permite articular condiciones para un diálogo con diversas disciplinas y perspectivas actuales. En este sentido, las problematizaciones consideradas en el marco de esta investigación ponen en evidencia las bases filosóficas de los debates contemporáneos respecto a la identidad del existente humano, en torno a los procesos de sujeción, identificación, eman-

cipación y praxis, en ámbitos como la sociología, la antropología y, en especial, el psicoanálisis. De este modo, la investigación ofrece herramientas para ir más allá de la filosofía heideggeriana y ampliar el horizonte de las discusiones actuales relativas a cuestiones como el género, la diversidad sexual, cultural y étnica, o las dinámicas de subjetivación-desubjetivación, todas ellas figuras que podemos interpretar como parte de un pensamiento deviniente y por-venir.

LUCIANA
CARRERA AIZPITARTE
UNLP

**Viviana Suñol y Lidia Raquel Miranda (eds.),
*La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y
arte en la formación del ciudadano, Buenos Aires,
Miño y Dávila, 2020, 246 pp.***

228 |

En el presente volumen Viviana Suñol y Lidia Raquel Miranda asumen el desafío de capturar un objeto teórico tan plural como elusivo en la filosofía antigua: la educación. Si bien es innegable el afán pedagógico de los grandes maestros de filosofía y retórica de la Antigüedad, en los escritos que han llegado hasta nuestros días no encontramos estudios sistemáticos que aborden específicamente esta materia. La excepción se encuentra en el tratamiento aristotélico de la educación que se extiende desde *Pol* VII 14 hasta el final del libro VIII, un proyecto que nos

ha sido transmitido de forma incompleta. De este modo, la tarea de componer los distintos aspectos de las propuestas educativas de la Antigüedad es a la vez arqueológica y filosófica. Es necesario romper el entramado propio de los textos que conservamos para evidenciar las huellas de la preocupación filosófica por la educación; y luego ordenarlas reconstruyendo una suerte de sentido originario perdido, fragmentario y siempre mediado por las interpretaciones de los expertos contemporáneos. En este sentido, el volumen compilado por Suñol y Miranda nos ofrece una pluralidad

de visiones acerca de lo que podemos considerar de manera general como el proyecto educativo de los tratados filosóficos que abordan.

Lo primero que llama la atención del lector al acercarse a este volumen es la presencia abrumadora de textos dedicados a la filosofía aristotélica: de los once artículos seleccionados para esta compilación, seis se ocupan del estagirita. Sin embargo, esta prioridad no se explica por lo mencionado en el párrafo anterior, ya que, si bien las referencias a la *Política* son constantes, los autores abordan también los aspectos pedagógicos presentes en la *Retórica* y la *Poética*. De esta manera ofrecen un panorama de la educación aristotélica como un complejo entramado de consideraciones pedagógicas que no puede limitarse al tratamiento de la educación en el marco de la filosofía política. Respecto de los cinco artículos restantes, estos abordan temáticas tan disímiles entre sí como enriquecedoras para el debate acerca de la educación en la Antigüedad. Desde Hesíodo hasta Averroes pasando por Platón, el volumen nos ofrece la oportunidad de reflexionar no solo sobre los pormenores de los proyectos educativos, sino también sobre las derivas éticas y políticas de esos proyectos, que extienden su influencia hasta los debates metaéticos contemporáneos. En este sentido, el prólogo de Eduardo Sinnott acierta en destacar que uno de los objetivos de esta tarea filosófica que posa su mirada sobre las reflexiones del pasado consiste en recuperar las voces de los filósofos antiguos, no solo en tanto portadoras del sentido que tenían para ellos o sus interlocutores, sino fundamentalmente como portadoras de un sentido que interpela a los lectores contemporáneos (p. 9).

En el primer capítulo, María Cecilia Colombani ofrece una lectura actualizada desde la perspectiva de género de la descripción dual que hace Hesíodo de Pandora: como noble esposa (servil y sumisa) y como funesto mal (portadora de un carácter impetuoso que es necesario dominar). Mediante un análisis filológico, Colombani procura dar cuenta de las formas lexicales empleadas para definir la educación de las mujeres en términos de mecanismos de vigilancia y disciplinamiento.

En el segundo capítulo, María Angélica Fierro analiza la noción platónica de filosofía desarrollada en el *Fedro* desde una doble perspectiva: una perspectiva crítica en que la filosofía se construye en oposición a las nociones corrientes de *sophía*; y una perspectiva propositiva donde Platón delinea el concepto en torno a tres grandes ejes: la dialéctica, la captación de las Formas y la psicagogía. En esta descripción Fierro transita las oposiciones entre erudición y sabiduría, y retórica y dialéctica, para dar con la clave pedagógica de esta definición, que consiste en la posibilidad de alcanzar el verdadero conocimiento con el objeto de plasmarlo en nuestra vida.

En el tercer capítulo, Pilar Spangenberg ofrece un estudio comparado del uso platónico de la noble mentira en *República* II y III con algunas concepciones sofísticas (Gorgias y Protágoras). El interesante concepto que desarrolla es el de “verdad práctica” entendida como una falsedad cuyo empleo se justifica en virtud de su utilidad política. Esto introduce una nueva dimensión desde la cual considerar la verdad, que es la dimensión pragmática, a menudo la dimensión esgrimida en los discursos sofísticos no erísticos. Este uso de la mentira es eminentemente pedagógico

y debe ser empleado por el político en vistas de lo que es mejor para la *pólis*.

En el cuarto capítulo, Fernando Gazzoni rastrea la herencia platónica en el tratamiento aristotélico de la poética, primero a partir de un análisis filológico y luego a partir de un análisis metodológico. Es en este último aspecto y en la búsqueda que se remonta a lo universal, donde ambas filosofías confluyen.

En el quinto capítulo, Mariana Castillo Merlo analiza el papel que el aprendizaje mimético puede desempeñar en la formación del juicio práctico. Para ello emprende tres tareas: explicar en qué sentido la *mímesis* es una habilidad connatural al hombre, analizar en qué sentido la *sínesis* se constituye como la capacidad de emitir juicios morales, y vincular estas dos capacidades en la experiencia del espectador de teatro. A través del estudio de estas dos capacidades emparentadas al aprendizaje y del papel pedagógico de la tragedia muestra cómo es que el proyecto educativo aristotélico se revela en el marco de la *Poética*.

En el sexto capítulo, Viviana Suñol ofrece un recorrido por las tres funciones que Aristóteles le atribuye a la música: lúdica, ética y pedagógica, con el objeto de mostrar que todas ellas contribuyen a la realización de diversas actividades y a la adquisición de hábitos. Llama la atención fundamentalmente sobre el modo en que estos distintos usos además responden, dentro del programa educativo de *Política*, a distintas clases de ciudadanos y a distintas etapas del desarrollo. La sección dedicada a la función ética dialoga muy bien con el capítulo precedente, permitiendo al lector versado vincular la función de la *sínesis* con la función ética de la música en lo relativo a la adquisición de la virtud.

En el séptimo capítulo, Manuel Berrón se aparta de la perspectiva pedagógica para indagar en la metodología de la *Política*, desafiando la tesis de Barnes que adscribe el método dialéctico (vinculado a las *éndoxxa*) a todos los tratados de filosofía práctica. Berrón argumenta en favor de la tesis del pluralismo metodológico, mostrando que confluyen distintas estrategias de investigación: teórica, empírica y refutativa. Lo más curioso de este capítulo es el modo en que el autor no solo expone e ilustra este pluralismo, sino que lo pone en práctica en su exposición.

En el octavo capítulo, Gabriela Rossi analiza los rasgos salientes de la actividad sofística en sus variantes retórica y dialéctica, con el objeto de aportar una definición de la sofística (en este sentido dialoga muy bien con el capítulo tercero) basada en la retórica aristotélica. En los términos de la autora, se es sofista o bien por una cierta capacidad técnica o bien por una cierta elección de argumentos en vistas a un fin determinado. La idea general de Rossi es que el sofista se distingue del dialéctico por la incorrecta determinación de su fin.

En el noveno capítulo, Liliana Carolina Sánchez Castro se ocupa del tratado pseudo aristotélico *Sobre las virtudes y los vicios* pero no con el objeto de defender su autenticidad, sino de recuperarlo como complemento para la lectura de ciertos pasajes de la *Ética Eudemia* de Aristóteles.

En el décimo capítulo, Luis Xavier López-Farjeat ofrece un panorama de la recepción averroísta de la *Retórica* de Aristóteles. En el proceso de recontextualización del estagirita al mundo árabe, la retórica constituye una herramienta eficaz para la transmisión de proposiciones religiosas a un público

no versado en cuestiones filosóficas. En este sentido el autor recupera el valor político y pedagógico de la *Retórica* en sintonía con el capítulo octavo, y supera la oposición entre mito y filosofía en sintonía con el capítulo tercero.

Finalmente, en el capítulo 11, Rodrigo Sebastián Braicovich recupera una interesante discusión metaética que aporta el marco necesario para la introducción de muchas de las discusiones precedentes en el debate contemporáneo. Se trata de un análisis de los principales argumentos esgrimidos contra las éticas de la virtud y de qué manera pueden ser refutados tomando como ejemplo la ética estoica.

Para concluir es necesario resaltar

que se trata de una colección de estudios eruditos no destinados al público en general. No obstante, constituyen un aporte interesante a los estudios del campo de la filosofía de la educación para aquellos filósofos que investiguen esta problemática o problemáticas afines. Si bien algunos capítulos (el 1 y el 11) tienen un marcado interés en la recuperación de debates contemporáneos del ámbito de las humanidades, la mayor parte del volumen se centra en una perspectiva estrictamente histórica de modo que queda en manos del lector la tarea de tender esos vínculos con el presente.

MARÍA EMILIA AVENA
UBA

Ricardo Ibarlucía, *Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2020, 434 pp.

I 231

“Esta ‘estética de una nueva «Revolución»”, subraya Karl Heinz Bohrer, no se inspiraba en Theodor W. Adorno y la teoría crítica, sino en la “politización del surrealismo”, que para Walter Benjamin implicaba “[g]anar las fuerzas de la embriaguez para la revolución –con otras palabras: una política poética”. En esta alusión al análisis de Bohrer (quien reproduce en tono afirmativo lo que constituía un interrogante para Benjamin), Ricardo Ibarlucía recoge algunos aspectos relativos a las implicancias entre el

surrealismo, las propuestas revolucionarias de la época y el pensamiento benjaminiano. La cita se enmarca en el desarrollo de su estudio recientemente publicado: *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, una profusa investigación sobre el proceso de sedimentación de la “teoría materialista del arte” del filósofo alemán.

En esta obra, Ibarlucía analiza el alcance teórico que ha tenido el surrealismo (movimiento artístico que ejerció una enorme influencia en la escena cultural francesa de entreguerras) sobre la

teoría estética de Benjamin. Aunque se trata de un aspecto al que los investigadores aluden frecuentemente, posee sin embargo la particularidad de no haber sido objeto de muchos estudios, interpretándose por lo general como el entusiasmo de un momento determinado, que el filósofo abandonó luego por otras preocupaciones teóricas (especialmente las relativas al marxismo y el Instituto de Investigaciones Sociales de Fráncfort). El propósito de Ibarlucía es demostrar que la implicancia del surrealismo en la estética de Benjamin va más allá de las explicitaciones que ha realizado en los ensayos *Onirokeitsch* (1927) y *El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea* (1929); por el contrario, lejos de reducirse a estos dos textos, el surrealismo “constituye la piedra angular de su estética de madurez”.

232 |

A lo largo de las páginas de esta voluminosa obra, encontraremos una exhaustiva reconstrucción de la escena intelectual, artística y cultural de la época estudiada. En efecto, mediante un análisis pormenorizado, el autor despliega una amplísima variedad de material fuente, que incluye, por un lado, un vasto conjunto bibliográfico de muy diversa índole (filosófico, artístico, literario, poético, epistolario, manuscritos, publicaciones periodísticas) y, por otro, una extensa y hasta el momento inexplorada serie de materiales de archivo concernientes al movimiento surrealista: manifiestos, textos automáticos, congresos de escritores, pronunciamientos revolucionarios, folletos, volantes, relatos de sueños, afiches, *collages*, fotografías y películas. El acopio y estudio de tan abundante material ofrece una muy adecuada contextualización para la comprensión de los alcances teóricos que el surrealismo tuvo sobre la estética

de Benjamín, constituyendo, a su vez, una extraordinaria reconstrucción del desarrollo de este movimiento desde una perspectiva analítica novedosa, que recaba en su génesis las relaciones con otros movimientos de vanguardia y el efecto expansivo que ejerció sobre diversos campos de la producción artística.

La apertura de archivos hasta hoy inexplorados, junto con el análisis bibliográfico, expone un detallado recorrido por las inquietudes teóricas en las que efectivamente se vio envuelto el filósofo, como producto del diálogo y las discusiones sostenidas con sus colegas y amigos, reponiendo el escenario de los debates que animaron los círculos de intelectuales europeos de la época. Como resultado de esta reconstrucción contextual, *Belleza sin aura* enriquece la visión de la propia figura de Benjamin, al presentárnoslo como un hombre y un intelectual afectado por las características de su época y de su entorno próximo, lejos de ciertas perspectivas esquematizadas en boga.

El recorrido analítico elegido, de orientación histórico-filosófico, recoge los aspectos más sobresalientes del pensamiento benjaminiano. En un orden de creciente implicación entre las diversas temáticas abordadas, Ibarlucía compone una sólida estructura argumentativa para fundamentar su tesis. La obra, de esta manera, dedica los primeros capítulos a la génesis del surrealismo (o bien, “surrealismo”), abordando, además de las obras de Benjamin que se refieren a ese movimiento, las producciones de Guillaume Apollinaire, André Gide, el movimiento dadaísta, el desarrollo de la revista *Littérature*, las obras que han sido decisivas para la concepción del *Libro de los pasajes*, (a saber, *Una ola de sueños* y *El campesino de París*), los textos

publicados en *La Révolution surréaliste*, especialmente los relatos oníricos, junto con las obras de André Breton, Philippe Soupault y Louis Aragon. A continuación, analiza el ensayo *Onirotitsch* y los aspectos involucrados en la explotación cinematográfica del kitsch, comparando las referencias benjaminianas con las de Adolf Behne, Herman Broch, Adorno, Clement Greenberg, Norbert Elías y Ernst Bloch, entre otros, y prolonga sus análisis con la “estética de lo estafalarío” de Aragon y las ideas sobre el arte de masas de Edward Fuchs.

Los importantísimos aportes sobre la teoría de la percepción introducen algunos conceptos centrales del pensamiento de Benjamin, especialmente el de “aura” (incluyendo una exposición de la influencia de la teoría de la “*ambiance*” de Léon Daudet sobre aquel concepto), donde además de los análisis agudos que dedica a las obras de Benjamin sobre esta cuestión, Ibarlucía acude tanto a los protocolos de experiencias con drogas como a los manuscritos encontrados en la Biblioteca Nacional de Francia. Más adelante, Ibarlucía se ocupa de la recepción del surrealismo en Alemania, siguiendo los estudios de Ernst Robert Curtius, continuando con la “recepción táctil” en la arquitectura y la teoría de la distracción. Posteriormente, se concentra en los análisis de la fotografía y el cine, los vínculos de Benjamin con el “Grupo G” de Berlín y los debates de las vanguardias francesas sobre el realismo en las artes visuales, entre otras cuestiones; también aborda las relaciones entre poesía y cine, especialmente con respecto a la actuación frente a la cámara, el denominado “inconsciente óptico” y la analogía entre *Märchen* (como forma narrativa) y “cine surrealista”, sumado a la fascinación de los surrealistas

por las producciones de Chaplin y su contraposición con la figura de Hitler en la lectura benjaminiana.

El estudio prosigue con una genealogía del *ready-made* (en el marco de una lectura innovadora), abriéndose paso hacia las diferenciaciones entre la primera y segunda técnica en Benjamin, para desembocar en una aguda comparación analítica de sus posiciones con la obra de Heidegger, especialmente con respecto a la cuestión tan delicada de la autonomía del arte. Esta sólida estructura teórico-analítica da paso a las exposiciones sobre la “iluminación profana” (analizando la “iluminación surrealista”, el “estado de furor” y “la organización del pesimismo”), la “encrucijada del pensamiento histórico” (donde se vuelve sobre algunos aspectos de Heidegger y los escritos surrealistas) y la “secularización del misticismo”, camino que abona las formas contrapuestas de nihilismo, es decir, la del surrealismo y del fascismo alemán, y los análisis relativos a las tesis *Sobre el concepto de historia* (una vez más, proponiendo un contraste con los análisis de Heidegger). El desarrollo de *Belleza sin aura* concluye con una exposición sobre el materialismo antropológico de Benjamin y su intención de “ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución”, cuestiones que forman parte de su crítica al materialismo dialéctico y del reconocimiento que otorga a los tópicos del nihilismo revolucionario de los surrealistas, al tiempo que aborda las relaciones de Benjamin con el grupo *Acéphale* y el Colegio de Sociología, así como examina sus críticas a Roger Callois y sus reflexiones sobre “la imagería popular” de Michel Leiris, entre otras cuestiones al respecto.

Se trata de un trabajo sobresaliente, que se destaca tanto por el manejo

cuidadoso y preciso de una voluminosa cantidad de material como por su minucioso análisis, traspuesto en una exposición clara y equilibrada, fiel reflejo de un orden metodológico y teórico bien definido. Por otro lado, el trabajo expositivo, sin restar en nada al tratamiento más fino de cada temática, presenta una distribución tal que permite al lector moverse casi sin

detenimiento de una página a la otra. En suma, se trata, pues, de un aporte fundamental para el estudio y la comprensión del pensamiento de Benjamín y de la estética contemporánea en su conjunto.

YANINA BENÍTEZ OCAMPO
INEO
UNSAM