

ANTECEDENTES, CONTINUIDAD Y PROYECCIONES DEL NEOPLATONISMO

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

The “antecedents, continuity and projections” of Neoplatonism are revised, priming the individual and communitary intertextuality, as the medium of study most valid for a train of thought that gives priority to the doctrinal body rather than to the individual. In this way are seen the diverse neoplatonic systems (Greek, Byzantine, Gnostic...) although it is also noted that, when this doctrinal aspect is weakened, Neoplatonism may externally influence the doctrines and philosophical authors who are very different from its spirit (Christians, Jews, Islamic, renaissance, modern and contemporary).

I. INTRODUCCION. TESTIMONIOS ORIENTADORES.

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

1º Escribe Plotino en torno al año lectivo 259-260: “Platón sabe, por lo tanto, que el Intelecto procede del Bien y que el Alma procede del Intelecto. Tampoco estas doctrinas son nuevas ni de hoy, sino que han sido enunciadas implícitamente desde hace mucho tiempo, y nuestras explicaciones actuales son las intérpretes (*exegetás*) de aquéllas, las cuales está garantizado que son enseñanzas antiguas, por los testimonios escritos del mismo Platón. Pues bien, antes que él, también Parménides percibió una enseñanza semejante cuando unía lo que es y el intelecto y sostenía que el ser no está en lo sensible, al decir «pues son lo mismo pensar y ser» [...]. Pero al denominarle Uno en sus libros incurría en el reproche de que ese Uno se descubría siendo múltiple. El *Parménides* de Platón distingue más exactamente entre sí el primer Uno, llamándole el Uno propiamente dicho, el segundo, llamándole

uno-múltiple, y el tercero, uno y múltiple. De este modo, está igualmente de acuerdo con las tres naturalezas. En conclusión, aquellos de los antiguos (*archaíon*) que tuvieron las posiciones más próximas a los seguidores de Pitágoras y a sus sucesores y a los de Ferécides se mantuvieron firmes en esta naturaleza; pero algunos de ellos elaboraron totalmente la noción en sus escritos, otros no en escritos, sino en las reuniones de escuela o la dejaron totalmente a un lado”¹.

2º Afirma con posterioridad Jámblico de Calcis, quizás sin ceder cronológicamente el mismo siglo III, en un escrito de juventud refiriéndose al aspecto psicológico de su enseñanza, para distinguirse de otros platónicos: “El mismo Platón, Pitágoras, Aristóteles y todos los antiguos (*archaíoi*) de los que se celebra el gran nombre por su sabiduría, se vuelcan enteramente sobre estas ideas, si se rastrean sus doctrinas detenidamente. Nosotros trataremos de exponer un tratado sobre ellas de acuerdo con la verdad”².

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

¹ Plotino, *Enéadas*, V, 1 (10), 8, 9-17; 22-26 y 9, 27-32. Ver F. García Bazán, “Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H. G. Gadamer”, *Escritos de Filosofía*, 1997 (16, 31), 59 ss. (cit. “Tradición y hermenéutica”).

² Aristóteles, *De anima*, I, 39 (I. Stobaei, *Anthologium*, C. Wachsmutt, ed., Berlín, 1884, 366, 5-11).

³ Proclo, *Théologie platonicienne*, H. D. Saffrey / L. G. Westerink (eds.), Belles Letres, París, 6 vols., 1968-1997; II, 4, 31, 19-28; ver asimismo nn. 7-8, 94-95; I, 1, 5-7 y 131, n. 2. También H. J. Blumenthal, “The Psychology of Ploti-

4º Elías, discípulo de Olimpiodoro que estuvo al frente de la Escuela de Alejandría desde algún momento después de la muerte de éste (post. 565), confirma similar convicción tiempo después, aunque con estos otros términos: “Los antiguos (*hoi prín ánthropoi*) sabían perfectamente bien lo que era una prueba lógica y no cometían errores en sus demostraciones. Las almas superiores que actúan por encima y más allá de las reglas, llegan a ser las normas para las que vienen después de ellas. Pues cuando Platón expone sus razonamientos, dice Temistio, ninguna necesidad tuvo de la silogística de Aristóteles para evitar equivocaciones en las propiedades de las figuras, en cambio Aristóteles necesitó los diálogos de Platón para agrupar conjuntamente las propiedades de las figuras. De la misma manera, Homero no tuvo necesidad de la *Poética* de Aristóteles, ni Demóstenes del *Arte retórica* de Hermógenes, mientras que Aristóteles necesitó a Homero en su *Poética* y Hermógenes a Demóstenes en su *Arte retórica*”⁴.

5º Registra, por último, Sohrevardí en el siglo XII y en el Oriente persaislámico: “Este conocimiento (“el conocimiento de las puras luces” [*ilm al-anwár*]), fue efectivamente la experiencia íntima de Platón, el *Imâm* y cabeza de columna de la Sabiduría (*imâm al-hikma wa ra'isuha*), hombre dotado de una gran fuerza y de la luz interior. Así aconteció en los tiempos más antiguos, desde Hermes, el padre de los sabios teósofos, hasta la época del mismo Platón, en relación con otros teósofos eminentes, pilares de la Sabiduría, como Empédocles, Pitágoras e incluso otros. Pero la doctrina de estos sabios antiguos se ofrecía bajo la forma de símbolos [...]. Y precisamente sobre el símbolo estaba fundada la doctrina oriental (*qâ'idat al-ishraq*) tocante a la Luz y las Tinieblas, doctrina que constituyó la enseñanza propia de los sabios de la antigua Persia, Jâmâspa, Fraśaostra, Bozorgmerh y otros también anterior-

nus and Later Platonism”, en J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Lovaina, 1997, 270-271.

⁴ Elías, *Escolios a los Primeros analíticos*, nº 134^v, 23-135^r, 32 en “Elias on the Prior Analytics”, L. G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam, 1980, 69; I. Hadot, “The Roles of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces on the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*”, en J. Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volumen 1991*, Oxford, 1991, 187-188.

res a ellos [...]. Aunque el primer maestro (Aristóteles) haya sido un hombre de gran valor y de una autoridad eminente, de inteligencia profunda y de rigor especulativo completo, no es admisible exagerar hiperbólicamente sobre él, de modo que se lleguen a menospreciar los que fueron sus maestros. Notablemente el grupo de las figuras que fueron los autores de los libros santos y los profetas legisladores: Agatodemon, Hermes, Asclepios y otros más”⁵.

Alargándose retrospectivamente, pero mirando al mismo tiempo hacia el futuro, los *Prolegomena a la filosofía de Platón* conservados por Aretas de Cesarea (siglo X)⁶, sintetizan ajustadamente la situación: en una primera referencia con neutralidad transmisora y más tarde, optando por Platón: “Platón después de haber sido discípulo de Sócrates fue a encontrar a los pitagóricos queriendo dominar junto a ellos la disciplina de significar las realidades por medio de los números”⁷. Por esto en el *Timeo* hace un empleo profuso de este procedimiento. Después estuvo en la escuela de Crátilo el seguidor de Heráclito y de Hermipo, el pitagórico [...]. Al saber más tarde que los pitagóricos habían recibido el principio de su filosofía desde el Egipto, se fue a Egipto y no lo

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

⁶ *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, L. G. Westerink (ed.), J. Trouillard (trad.), A. P. Segonds (colab.), Belles Letres, Paris, 1990, LXXXIX ss.

⁷ Véase la misma idea en Moderato de Cádiz; Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 48-49; ver F. García Bazán, “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1998 (15), 18-19 (cit. “Los aportes neoplatónicos”).

abandonó hasta dominar la geometría y el arte sacerdotal (*hieratikén*). Desplazado después a Fenicia encontró a los persas y junto a ellos aprendió la instrucción de Zoroastro⁸. “Pero ved también la superioridad que tenía sobre Pitágoras. Porque éste fue a Persia queriendo sacar provecho de la sabiduría de los magos, pero los magos vinieron a Atenas atraídos por Platón deseando participar de su filosofía”⁹.

II. ANTECEDENTES PRENEOPLATONICOS.

El pasaje perteneciente a Plotino abarca tres aspectos. Por una parte, determina la doctrina sobre la estructura de la realidad que profesa: tres grados de realidad subsistentes o hipóstasis, relacionados derivativamente entre sí (*hen [ápollon], hen pollá, hen kai pollá*), en relación con la *República*, 509b y las tres primeras hipótesis de la segunda parte del *Parménides* sobre el *uno* (Uno que no es, Uno que es, Uno que es y no es), organizadas jerárquicamente por la *Carta II*¹⁰. La afirmación, además, de que la enseñanza que trasmite forma parte de una continuidad de pensamiento, y la enumeración, más difícil de comprobación, de algunos de los eslabones de una sucesión de intérpretes que llevan hasta Platón e incluso más allá, en la medida y forma en que su filosofía se autodefine como «platónica»¹¹.

Se conocen las dificultades de continuidad y precisión doctrinal que encierran para la historiografía sobre Platón, la Academia y los platónicos, los años que van del 88 a.n.e., final institucional de la

⁸ *Prolegómènes à la philosophie de Platon*, 4, 1-14, 6.

⁹ *Prolegómènes à la philosophie de Platon*, 6, 23-27, 10.

¹⁰ Platón, *Carta II*, 312 e; F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992, 189-195.

¹¹ Plotino, *Enéadas*, V, 8 (31), 4, 51-55.

Nueva Academia, al comienzo de las clases de Plotino en Roma, en torno al 244¹².

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

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

¹² Porfirio, *Vida de Plotino*, (cit. V.P.), III, 24. Ver J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, Madrid, 1982, 15 y 133, n. 19.

¹³ Plotino rechaza el *neoterismós* (la innovación) radical, pero admite las modificaciones parciales de la exposición doctrinal basada en la mayor profundidad de captación o coherencia sistemática. De este modo, es, al mismo tiempo que tradicionalista, innovador. Son tres sus innovaciones básicas: 1º pureza innata del alma que no puede ser manchada por lo irracional; 2º afirmación de la inclusión de las ideas en el Intelecto, frente a la interpretación literal y estilista de «filólogos» como Casio Longino; 3º afirmación con Platón del Bien/Uno “más allá de la esencia”. H. Dörrie, “Platon: tradicionalista o innovatore?”, en *Atti del Congresso Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Roma, 1974, 195-201, en el mismo lugar: A. H. Armstrong, “Tradition, reason and experience in the Thought of Plotinus”, 171-194. Sobre Longino «filólogo», J. Pépin, “Philólogos/Philosophos (V.P. 14, 18-20)”, en L. Brisson y otros, *Porphyre, la Vie de Plotin II*, París, 477-501 (esp. 493-501) y acerca de la inseparabilidad ideas/Intelecto, F. García Bazán, “The «Second God» in Gnosticism and Plotinus’s Anti-Gnostic Polemic”, en R. T. Wallis / J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, 1992, 55-83 (cit. “The «Second God»”).

¹⁴ J. Whittaker / P. Louis, *Alcinoos, Enseignements des doctrines de Platon*, París, 1990.

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

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

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

– De acuerdo con los criterios precedentemente esbozados y los testimonios que los sustentan, debe afirmarse que la Nueva Academia no se ha extinguido, puesto que hay autores como los citados, e incluso otros posteriores, como Proclo, que tienen en cuenta su doctrina como una forma de la filosofía platónica que distingue

¹⁵ Atico, *Contra los que se lisonjean de interpretar a Platón por medio de Aristóteles* (frs. 1-9 de Eusebio), ver E. des Places, *Atticus, fragments*, Paris, 1977, 38-69. Ver asimismo J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, Paris, 1931, 1-33. Ver Numenio, *Sobre el divorcio de los académicos de Platón* (frs. 25-28, ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, 258-274; cit. *Oráculos Caldeos*). Entendido que Numenio no encara en particular el neopirronismo de Enesidemo, el que sería propiamente escéptico en el sentido moderno, sino la infidelidad total de la Nueva Academia desde Arcesilao, al haber introducido la «suspensión del juicio».

¹⁶ Plutarco, *De E apud Delphos* 387 F; G. Bastianini / D. N. Sedley, *Commentarium in Platonis 'Theaetetus'*, 54, 43-55, 13 con la interpretación de los editores, en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III: *Commentari*, Firenze, 1995, 248; Minucio Félix, *Ottavio* (a cura de E. Paratore) 5, 2-8, 2; 13 y 14, 5-7, Bari, 1971, 7-15; 22-25.

los problemas e investiga de acuerdo con esto (una filosofía aporética y zetética), y que por este motivo no objeta los *dógmata*, sino que se sitúa en un plano anterior y se somete con rigor al examen profundo de las cuestiones (*sképtomai*) y consecuentemente a la suspensión del juicio (*epoché*) ante el asentimiento (*sygkathátesis*) y captación intelectual de los datos perceptivos, afirmada por parte de los estoicos¹⁷.

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

¹⁷ J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Lovaina, 1998, 265-269. Lo señalado sobre Proclo es en relación con sus Comentarios al *Alcibiades* y al *Parménides*. Ver asimismo C. Steel, “Proclus et l'interprétation ‘logique’ du Parménide”, en L. G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, 1997, 67-92. De este modo, la Academia Media encabezada por Arcesilao, la Nueva instaurada por Carnéades e incluso la de Filón remontándose a la Antigua y la ecléctica de Antioco, quedarían liberadas del escepticismo radical que transforma “la epoché de todas las cosas” en duda gnoseológica. Las obras de los autores anteriormente citados son: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978; P. Donini, *Le Scuole l'Anima l'Impero: La Filosofia Antica da Antioco a Plotino*, Turín, 1982; H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, 1985; C. Levy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

¹⁸ Numenio puede haber sido unos 15 ó 20 años mayor que Atico (*floruit 176 n.e.*), influyó en éste literariamente igual que en su discípulo Harpocración. Es, por lo tanto, posterior a los grandes gnósticos Basílides y Valentín y a los *Oráculos Caldeos* (F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 197-199). Según Porfirio Amelio había copiado la casi totalidad de los escritos de Numenio y Plotino, su maestro, los leía y comentaba en clase junto con su «compañero» y «seguidor» Cronio, ambos «pitagóricos» (*V.P.*, III, 44-45; XIV y XVII).

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

Resulta plausible admitir, entonces, que los platónicos extraños a la Nueva Academia y que se vinculan a Pitágoras están divididos, y que entre los no dualistas y con elementos afines a Plotino podemos congregarnos desde los más próximos a los más alejados en el tiempo, desde su maestro inmediato, Amonio Saccas²³, hasta Espeusipo, el primer sucesor de Platón en la Academia²⁴, pasando por Moderato de Cádiz²⁵, Nicómaco de Gerasa²⁶, Eudoro de Ale-

¹⁹ Numenio, fr. 24 (L 1), ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 257.

²⁰ Numenio, fr. 23 (L 30), ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 254.

²¹ Numenio, frs. 24, 25, 26, 27 y 28, ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 255 ss.

²² Numenio, fr. 52 (Test. 30 L), ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 293-294.

²³ Porfirio, *V.P.*, III, 13: "Éste es el que buscaba (*toúton ezétoun*)", lo que supone afinidad con el contenido e interpretación de una doctrina, y XIV, 14-16: "Era original e independiente en sus reflexiones, aportando además en sus explicaciones el espíritu de Amonio". La experiencia místico-contemplativa lo llevaba a lo primero, y el acuerdo con la enseñanza de Amonio explica el *Ammoniou phéron nouín*. Dice de modo equivalente Numenio refiriéndose a la escuela de Epicuro: "La escuela epicúrea se asemeja a una república verdadera, que no está en lo más mínimo agitada por sediciones, al tener un solo pensamiento y una intención única (*koinón héna nouín, mían gnóme echoúse*)" (Numenio, fr. 24, ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 256) y Arnobio, *Adv. Nat.*, II, 13: "Vosque ceteros, qui estis unius mentis et per eadem placitorum inceditis unitate". Ver F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981, 15-16, en otro sentido.

²⁴ Véase nuestra tentativa de enlace en "La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico", *ΔΙΑΔΟΧΗ. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, 1998 (1, 1/2), 7-29.

²⁵ F. García Bazán, "Los aportes neoplatónicos", 15-36.

²⁶ F. García Bazán, "The «Second God»", 75 y ss., más arriba, n. 13.

jandría²⁷ y algunos escritos de los neopitagóricos de la Magna Grecia²⁸. El lapso, empero, que va desde estos últimos testimonios mencionados (en torno al siglo II a. de n.e.)²⁹ hasta Espeusipo apenas se puede cubrir con exégesis sobre lo Uno y la mónada³⁰ y partes de la Epístola II^a, que es, sin embargo, de un autor académico contemporáneo de Arcesilao³¹.

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

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

Filón de Alejandría contrapone a Eudoro de Alejandría o a un platonismo pitagorizante afin a él, el culto de los terapeutas, “Al que es, que es superior al Bien, más puro que lo Uno y más primordial que la Mónada” y en el mismo sentido sostiene que “Dios está en el orden de lo Uno y de la Mónada, pero mejor, la Mónada en el orden del Dios único; porque todo número es más reciente que el mundo igual que el tiempo, y Dios es más antiguo que el

²⁷ Simplicio, *In Phys.*, 181, 7-191, 17 y ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 200-201.

²⁸ Facilito los siguientes testimonios: Pseudo Arquitas, *De princ.*, en I. Estobaei I, 41, 2, 278-280 (ed. C. Wachsmutt) (H. Thesleff, 19-20); Siriano, *In metaph.* (CAG 6.1), 166, 5ss y 183, 1ss Kroll (H. Thesleff, 56); Alejandro, *In metaph.* (CAG 1), 821, 33 ss., Hayduck (H. Thesleff, 56) y ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 198-200 y 248 ss., sobre la aritmología antecedente.

²⁹ H. Thesleff, “On the Problems of the Doric Pseudo Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose”, en *Pseudepigrapha I. Entretiens sur l'Antiquité Classique XVIII*, Vandoeuvre-Généve, 1972, 59-102 (esp. 73 y 83).

³⁰ *Memorias pitagóricas* expuestas por Alejandro Polihistor en Diógenes Laercio, *Vitae*, VIII, 25 (Hicks, II, 341-342) y *Vida de Pitágoras* registrada por Focio en *Biblioteca*, 249 (438 B), R. Henry, VII, 126-128. Ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 196-198.

³¹ J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, 33-47.

³² Porfirio, *V.P.*, XVI al comienzo.

mundo y el creador³³. Pero, por otra parte, maestros gnósticos conviven con Plotino en los cursos que profesa Amonio Saccas³⁴.

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

De los dos maestros gnósticos aludidos por Porfirio, Adelfio y Aquilino, poco sabemos. Del primero se han perdido las huellas, pero con Aquilino parece que podemos ser más afortunados. En efecto: 1º Aquilino debe haber asistido a algunas de las reuniones de la escuela de Plotino en Roma igual que varios de sus alumnos, probablemente entre los años 257-264, motivo por el que Eunapio informa que fue discípulo de Porfirio³⁶. 2º Sobre la base principalmente del contenido refutativo del *Tratado tripartito* (NHC, I, 5) y el breve contenido de la información de Juan Lido³⁷, es bastante aceptable conjeturar que el discípulo de Porfirio sea el maestro valentiniano autor del escrito gnóstico e inspirador de la ordenación de todo el códice I³⁸. 3º Aquilino posiblemente fue

³³ Filón, *Vit. Contempl.*, 2 y *Leg. Alleg.*, II, 3; además, *De praem et poen.*, 40; *Quaest. Ex.*, II, 68 y J. M. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977, 155-157.

³⁴ Plotino, *Enéadas*, II, 9 (33), 10 al comienzo: «*philoî*», como cofrades o que han participado de una misma escuela. Ver Atico, fr. 4, 6 (E. des Places, 51).

³⁵ F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires, 1981 y más recientemente: “Los gnósticos y los neoplatónicos posteriores a Plotino: Porfirio, Jámblico y Proclo”, en *EPIMELEIA. Revista de Estudios sobre la Tradición* (Homenaje a A. Orbe, s.j. en sus ochenta años), 1997 (6, 11/12), 83-130 (cit. “Los gnósticos”).

³⁶ Eunapio, *Vitae philosophorum ac sophistarum*, 457 (Wilmer Cave Wright, 358) y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, 320-321 (antes en *Salesianum*, 1974 (3), 463-478).

³⁷ J. Lido, *Liber de mensibus*, Wünsch, 128, 11 ss. y F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, 321-322.

³⁸ *Tratado tripartito*, Int. 141-145 en A. Piñero / J. Montserrat Torrents / F. García Bazán, *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997; “Dos breves plegarias gnósticas y su contexto codicológico: *Oración de Pablo* (NHC, I, A*-B*) y *Oración de acción de gracias* (NHC, VI, 7)”, en *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998, Roma, 1999, 67-84 (esp. 67-79).

asimismo uno de los concurrentes (*philoí*) de la escuela de Amonio Saccas, como otros pensadores conocidos, Erenio, ambos Orígenes y Plotino. Sobre la base de esta última hipótesis percibimos que en la escuela alejandrina de Amonio se congregaba un alumnado diverso, pero identificamos autores de al menos tres líneas de la corriente pitagórica mayor (=«filosofía tradicional»): platónico-pitagorizantes dualistas, cristianos gnósticos y platónicos pitagorizantes no dualistas.

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

Lo descrito permitiría explicar algunas noticias:

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

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

³⁹ K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, Munich, 1962.

⁴⁰ Véase ahora como antología *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di Manlio Simonetti, Vicenza, 1993.

⁴¹ R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972; I. Hadot, *Les problèmes du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978.

⁴² F. García Bazán, *Las tres estelas de Set* (NHC, VII, 5), 239-251, en A. Piñero / J. Montserrat Torrens / F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, I*.

⁴³ Tertuliano, *De Praescriptione haereticorum*, VII, 9, y ver ahora W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 1998, 7ss.

⁴⁴ F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000, cap. VI.

c) Plotino, sin embargo, apoyándose en el rígido prejuicio antignóstico que esmalta reiteradamente su enseñanza, responderá al planteamiento sosteniendo que se trata de corrientes ajenas y que hay que afirmar la sola línea de la tradición helénica de acuerdo con la universalidad de la razón y la experiencia intelectual, contemplativa y mística, asimismo única y universal⁴⁵. Numenio de Apamea, sin embargo, deja el testimonio de que quedaba abierta la posibilidad de que se debe investigar universalmente antes de limitarse a afirmar la universalidad de lo helénico, y que incluso prestando atención al fenómeno desde la perspectiva «arqueológica» compartida por muchos otros, el Oriente no era culturalmente desdeñable⁴⁶ e incluso que: «Platón es un Moisés que habla ático». Por ese motivo los gnósticos debían ser tomados en serio, así como los *Oráculos* de los caldeos e incluso la sabiduría de otros pueblos que hablan del Bien⁴⁷. Esto llevará también a los cristianos católicos a valorarlo cuando se trate de ganar a Platón para la causa evangélica como prefiguración de la filosofía cristiana, una vez que se vaya imponiendo la concepción de la historia como historia de la salvación o «historia de la Iglesia»⁴⁸.

d) Numenio será también muy importante para Porfirio, aunque no el eje del legado filosófico que éste sostiene constituido por Plotino y con antecedentes pitagóricos como el de Moderato de Cádiz; pero asimismo inspiraciones de la «filosofía caldaica» ya

⁴⁵ Plotino, *Enéadas*, V, 5 (10), 8 y II, 9 (33), 6 y su reiterada remisión a los «archaioi» y «palaioi» (*Enéadas*, II, 9 [33], 6, 6 y V, 8 [31], 5 al final). Obsérvese que el primer representante de la Nueva Academia, Arcesilao, cuando se transfiriere del Liceo a la Academia que rige Polemón, ya remonta la prosapia de la *epoché* a Parménides, Heráclito, Demócrito, Anaxágoras y Empédocles.

⁴⁶ A. Momigliano, «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en A. Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, 95-115; M. I. Finley, «Christian Beginnings: Three Views of Historiography», en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*, New York, 1964, 167-184 y A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tubinga, 1979, 1-11.

⁴⁷ Numenio, fr. 1a (9a L), 1c (32 L), 8 (17 L), ver F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 231, 232 y 241-242.

⁴⁸ Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XI, 8-11 y ver F. García Bazán, «Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi. En torno a la metafísica de Éxodo, 3,14», *Teología y Vida*, 1998 (39, 4), 325-344 (esp. 336-341) (cit. «Dios Padre»).

habían sido tenidas en cuenta por Numenio. Pueden compararse al respecto los fragmentos 17 y 12 de la obra numeniana, respectivamente, con *Oráculo Caldeo*, 7: “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana” y el *Oráculo*, 5: “Pues lo Primero, Fuego trascendente, no encierra su potencia en la materia por sus operaciones, sino a causa del Intelecto. Porque el artesano del cosmos ígneo es un intelecto de Intelecto”⁴⁹.

III. LA CONTINUIDAD NEOPLATÓNICA.

1. La complejidad exegética de Jámblico: Plotino, Porfirio y los gnosticos.

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

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

Este pensamiento temprano se proyecta en su concepción de las hipóstasis, pues habiendo hecho hincapié en el concepto de «intermediario» (*metaxý*), transforma la concepción rígida de Plotino de sólo tres y nada más que tres hipóstasis⁵¹ y en su doctrina sobre

⁴⁹ F. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, 214-215.

⁵⁰ “Esta vía también Hermes la ha indicado”, Jámblico, *De mysteriis*, VIII, 5 y asimismo I, 1 y 2. Ver G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1987, 126-141.

⁵¹ Plotino, *Enéadas*, II, 9 (33), 2 *in initio* que recapitula a II, 9, 1. Ver los problemas en otro sentido estudiados por P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, 1992.

el Alma y su relación con el Intelecto, que confirma a la última como sustancia propia, un mixto sin comienzo ni fin de indivisible y divisible, corpóreo e incorpóreo, que la distingue y separa clara y distintamente tanto del Intelecto como del cuerpo cósmico y antepone, por lo tanto, la experiencia teúrgica y sus prácticas a la mística contemplativa y trascendentalista de Plotino.

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

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

1º Escribe Jámblico sobre el primer tema: “Antes de los seres que son realmente y de los principios universales hay el Dios Uno (*theós heis*), anterior incluso al Dios primero y Rey, el que permanece inmóvil en la soledad (*en monóteí*) de su misma unidad (*henótatos*). Porque nada inteligible se relaciona con él, ni nada otro; pero está firme como modelo del Dios padre de sí mismo autoengendrado (*autopátoros autogónou*) y solo padre (*monopátoros*) de lo verdaderamente bueno. Porque es algo superior y primero y fuente (*pegé*) y base (*pythmén*) de los primeros inteligibles que son las ideas. A partir de este Uno irradió el Dios que es autosuficiente para sí mismo, por esto es padre de sí mismo y principio de sí mismo, porque es principio mismo y Dios de los dioses, Mónada salida del Uno, anterior a la esencia (*prooúsios*) y principio de la esencia. De él, en efecto, deriva la esencialidad y la esencia, también por esto se llama padre de la esencia (*ousioupátor*); ya que él es preexistente respecto de lo que es (*to proóntos on*), el principio de los inteligibles y por esto igualmente se denomina principio inteligible. Estos, por consiguiente, son los principios más antiguos de todo por su dignidad, los que Hermes ordena delante de los dioses etéreos y de los empireos y de los supracelestes, habiendo

transmitido cien libros sobre la historia de los empiéicos, el mismo número de ellos sobre los etéreos y mil sobre los supracelestes⁵².

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

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

⁵² Jámblico, *De mysteriis*, VIII, 2.

⁵³ J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973, 29-32; "Iamblichus and Henads Again", en H. J. Blumenthal / E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, 48-54; F. Romano, "Metafísica e Matematica in Giamblich", *Syllecta Classica*, 1997 (8), 47-63 (esp. 49-50); D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, 1999, 8-10 y 39-44. En relación asimismo con Porfirio y lo que se dirá posteriormente, véase, P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, Paris, 1968, 91-102; H. D. Saffrey / L. G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne III*, Paris, 1978, IX-LXXVII y, finalmente, H. D. Saffrey, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", en L. Brisson y otros, *Porphyre, La Vie de Plotin II*, 31-57.

⁵⁴ F. García Bazán, "Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica", *Syllecta Classica*, 1997 (8), 129-147 (esp. 145-146) (cit. "Jámblico y el Descenso del Alma"), ver más abajo n. 85 y sobre "fuente y base" referido a la Mónada o Madre, nivel intermediario entre Uno e Intelecto, ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, 291-292.

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

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

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

La originalidad se confirma, precisamente, en su concepción del alma particular del hombre como único testigo de la experiencia de identidad con el Uno/Bien. Por ello se anima a sostener sin tapujos: “Del mismo modo si se debiera tener la osadía (*tólmesai*) de expresar con mayor claridad lo que hemos manifestado contra la opinión de los demás (*paradóxan tón állon*), tampoco nuestra alma se adentró toda en el cuerpo, sino que algo de ella está siempre en lo inteligible”⁵⁷.

⁵⁵ En el lenguaje filosófico de Damascio “el principio único anterior a los dos”, o mónada, equivale al seno divino o intención divina, en la que van a coincidir “uno absoluto” (voluntad) y “límite e ilimitado” (intelecto interior preformal), por eso es «medio» entre el “Uno inefable” o primer uno y “los dos” ya separados, que posibilitan el “uno que existe”, el Intelecto proferido o perfecto, o tercer uno, en el que se manifiesta la tríada inteligible, revelación de la «tripotencia» oculta de la mónada, según diversos textos gnósticos (ver n. 58 de F. García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma”).

⁵⁶ Porfirio, *V.P.*, XXIII y Plotino, *Enéadas*, IV, 8 (6), 1 con mis comentarios en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cap. III y los elementos aportados por el P. Saffrey en el artículo citado más arriba en n. 53.

⁵⁷ Plotino, *Enéadas*, IV, 8 (6), 8, 1-3 (ver asimismo IV, 7 (2), 4, 31-32 y 13, 12-15; IV, 8, 4, 31-32; III, 4 (15), 3 al final y 4, 1; IV, 3 (27), 12 al comienzo; II, 9 (33), 2, etc.). Efectivamente en el tratado del que se ha extraído la cita ilustrativa, Plotino nos ofrece rasgos de su psicología de la mística desde el inicio y nos confirma su doctrina de fondo de la posibilidad del contacto de la «raíz del alma» con lo divino y el ascenso dialéctico, basado en el hecho de que el Uno manifestándose se oculta en la intimidad de los seres y en el individuo humano de él provenientes, por una serie de capas: el individuo incorporado, el alma particular, la forma individual, el principio genérico, el género en el todo-uno, la tríada servida-conocimiento (las disposiciones eternidad, belleza, verdad) equivalente a las inferiores del amante, del músico y del filósofo. De manera que cuando la ola de

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

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

la belleza ya carente de forma (*anaidéon*) por supraformalidad se levanta, el amor sabio cambia en frenesí erótico, libre de todo límite de lo múltiple y el Uno oculto se revela en el Uno. Ver *mutatis mutandis* W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milán, ²1992, 27 ss. (cit. *Pensare l'Uno*).

⁵⁸ “Sin embargo la doctrina que al menos se opone a ésta (la opinión seguida por Numenio, Plotino, Amelio y Porfirio de que el alma en su sustancia entera en nada difiere del Intelecto, de los dioses y de los géneros superiores: *De anima* 365.19-21) separa al alma en tanto que generada segunda desde el Intelecto como una realidad diferente, e interpreta lo de ella junto al Intelecto, junto con la existencia totalmente propia, la separa también de todos los géneros superiores y le asigna una definición propia de su sustancia, bien el término medio entre lo divisible e indivisible <y de los géneros corpóreo e in>corpóreo, o la plenitud de las razones universales, o el servicio para la demiurgia después de las ideas, o la vida que tiene vida en sí misma habiendo venido de lo inteligible, o bien la procesión de los géneros del ser realmente total en una sustancia inferior. El mismo Platón, Pitágoras, Aristóteles y todos los antiguos de los que se celebra el gran nombre por su sabiduría se vuelcan enteramente sobre estas doctrinas, si se rastrean sus enseñanzas detenidamente. Nosotros trataremos de componer un tratado sobre ellas de acuerdo con la verdad”; Jámblico, *De anima*, 365.22-366.11 y ver F. García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma”, 130-132.

afirma la sustancialidad autónoma del alma como entidad intermedia y le confiere como la cima de su actividad humana y cósmicamente propia, la teurgia.

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

Concluye, por lo tanto, Jámblico con este sugestivo párrafo la respuesta a Anebón, al explicar cómo el alma humana se libera de la fatalidad: “Por lo tanto se debe examinar a fondo cómo el hombre se libera y evade estos lazos. Pues no hay otro medio que el conocimiento de los dioses (*gnosis theôn*), porque la idea de la felicidad es conocer científicamente el bien, igual que la idea del mal consiste en el olvido de los bienes y el engaño respecto del mal. Una está, por consiguiente, con lo divino, pero la parte inferior es inseparable de lo mortal; una toma medida de las sustancias de los inteligibles por los caminos hieráticos, la otra desviada de los principios, se arroja en la medición de la idea corporal; una es conocimiento del Padre, la otra alejamiento de él y olvido del Dios Padre anterior a la esencia (*proousíou*), puesto que es principio en sí (*autoarchoúntos*), y una conserva la vida verdadera elevándola hacia su Padre, la otra abaja al hombre primordial (*ton genarchoúnta ánthropon*) hasta lo que nunca permanece y en cambio

⁵⁹ Jámblico, *De mysteriis*, I, 1 y 12; VIII, 5.

⁶⁰ Ver más arriba n. 50; Jámblico, *De mysteriis*, I, 1; I, 9; I, 10; I, 12; I, 21, etc. y F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan, 1969; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA), 1995.

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

Plotino distinguía cristalinamente: "De un lado enseñan las analogías, las abstracciones y los conocimientos de lo que deriva del Bien y algunos grados de ascenso, pero conducen hacia Él las

⁶¹ Jámblico, *De mysteriis*, X, 5-7 (E. des Places, 213-215; A. R. Sodano, *Giamblico, I Misteri Egiziani*, Milán, 1984, 232-234; E. A. Ramos Jurado, *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, 226-228).

purificaciones, las virtudes y la ordenación interior”⁶². Con estas aseveraciones ofrecía el fondo de su filosofía y apuntaba al mismo tiempo polémicamente hacia aquellos *gnostikoi* que se consideraban mensajeros de lo divino y del bien, sin poseer ninguna doctrina ni redactado tratado alguno sobre la virtud⁶³. Pero si las virtudes como paradigmas inteligibles o «purificaciones» descubren la pureza de lo puro dejando a un lado a las «virtudes cívicas» o cardinales en el «asemejamiento a Dios», ninguna prótesis ritual necesitan para alcanzar su fin.

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

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

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

⁶² Plotino, *Enéadas*, VI,7 (38), 36, 6-10.

⁶³ Plotino, *Enéadas*, II, 9 (33), 15, 27 ss.

⁶⁴ Plotino, *Enéadas*, I, 2 (19). Sobre las conocidas clasificaciones de las virtudes que se detienen en las ejemplares siguiendo a Plotino, véase Porfirio, *Sententiae*, 32 (G. Girgenti, *Sentenze sugli Intellegibili*, Milán, 1996, 124-131), o que adoptan asimismo las teúrgicas con Jámblico y Proclo, véase *Olympiodori Scholia in Platonis Phaedonem*, 88-89 (trad. de E. Lévêque, en M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin III*, París, 1861 (reimp. Francfort, 1968), 633-635.

⁶⁵ “Y puesto que el adversario se defiende más filosófica y lógicamente que de acuerdo con la técnica de los hieráticos, por esto considero que debo hablar más

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

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

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

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

teúrgicamente”, Jámblico, *De mysteriis*, II, 11, y sobre qué sea la teurgia, “los pocos” y “los pocos y la teurgia y el “cuerpo etéreo” y su movimiento sin inclinación: IV, 2, VI, 6; V, 18 y 22; V, 4 y 23, respectivamente; sobre el último punto ver F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Barcelona, 1993 y J. F. Finamore, *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Chico (CA), 1985. En oposición ver Porfirio, fr. 2 del *Peri tou gnóthi sautón* (A. R. Sodano, *Porfirio, Vangelo de un profano*, Milán, 1993, 190-191) sobre la filosofía como aspiración a la sabiduría, la “ciencia verdadera de lo realmente verdadero y el medio para lograr la felicidad completa”, ratificado en *Ad Marcellam*, 16 (E. des Places, 115-116): “Sólo el sabio es el verdadero sacerdote, sólo él el amado de Dios y sólo él sabe cómo orar”.

⁶⁶ Jámblico, *De mysteriis*, III, 31 y *Ev. Veritatis*, (NHC, I, 3), 24, 30-25, 10.

⁶⁷ Véase F. García Bazán, “Jámblico y el Descenso del Alma”, 144-146, y “Los gnósticos”, 103-106, que completan el material omitido en la impresión norteamericana del primer artículo. Mayores datos sobre los paralelos del *Marsanes* en A. Piñero / J. Montserrat Torrents / F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 323-339.

⁶⁸ F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cap. V.

tado del alma y del mundo, en unidad con el Dios inefable que unifica a través de sus intermediarios.

2. Ambigüedades del círculo neoplatónico de Porfirio.

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

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

⁶⁹ Amonio de Hermias, *Com. a la Isagoge*, 46.4-5, *In Cat.*, 3.10-13 e igualmente Filopono, Olimpiodoro y David/Elias, véase H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Londres, 1996, 31 y n. 59 (cit. *Aristotle and Neoplatonism*).

⁷⁰ S. K. Strange, "Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic interpretation of the 'Categories'", en ANRW, II.36, 2, Berlin, 1987, 964-974; y ver ahora A. de Libéra, *Eisagoge*, París, 1998, X ss. Su obra en varios libros titulada *Sobre Platón y Aristóteles como participantes de una sola escuela (perí tou mian einai ten Plátonos kai Aristotélous hairesin)*, vendría a confirmar la misma posición, H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism*, 24 y H. D. Saffrey, artículo citado en n. 53, escéptico respecto de la existencia de una escuela neoplatónica romana guiada por Porfirio.

⁷¹ Lo que constituía igualmente una preocupación personal para él, véase *De regressu animae* en el primer libro, al final; en San Agustín, *De civitate Dei*, X, 32, S. Santamarta del Río / M. Fuertes Lanero, I, 674: "Porfirio dice que aún no se ha encontrado escuela (*secta*) alguna que enseñe un camino universal para la

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

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

Cuando se lee a Mario Victorino a la luz de su complejo contexto neoplatónico y cristiano como lo comenzara a advertir A. Orbe⁷³, lo continuara prolongando M. Simonetti⁷⁴ y le diera una más profunda perspectiva problemática M. Tardieu⁷⁵, se observa que su doctrina trinitaria contra los detractores de la doble acepción de *homoousios* que abarca tanto la consustancialidad como la

liberación del alma: ni filosofía alguna de primer orden, ni las costumbres o enseñanzas de los hindúes, ni el sistema inductivo de los caldeos, ni cualquier otro sistema lo ha llevado a conocer ese camino por el conocimiento histórico”.

⁷² P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I-II*, Paris, 1968.

⁷³ A. Orbe, *Estudios valentinianos I-IV*, Roma, 1958-1966, en donde se encuentran seleccionados y comentados muchos de los pasajes de Victorino en relación con los gnósticos y la filosofía de los *Oráculos Caldeos*.

⁷⁴ M. Simonetti, *La crisi ariana nel secolo IV*, Roma, 1975, 287-298.

⁷⁵ M. Tardieu, “Recherches sur la formation de l’Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus” y P. Hadot, “‘Porphyre et Victorinus’. Questions et hypothèse”, *Res Orientales IX*, Bures-sur-Yvette, 1996.

sustancialidad simultánea de las entidades trinas⁷⁶, tiene su fuente de inspiración más en la técnica racional de exposición del proceso intratrinitario de emisión y retorno de las entidades divinas, registrado en escritos del gnosticismo que se proseguían leyendo en círculos selectos de Roma y que previamente habían inspirado en el Oriente la constitución de la tríada padre, potencia, conocimiento de los *Oráculos Caldeos*⁷⁷, que las hipótesis neoplatónicas y la composición asimismo trial del uno-todo.

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

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

Las reflexiones de Victorino se mueven en este caso en el nivel más elevado de la naturaleza divina que ha interpretado de modo gnóstico las tres primeras hipótesis sobre el «uno» del *Parménides*, con referencia a Dios Padre (el Uno que no es), el seno paterno de Dios (el Uno todo) y la doble existencia del Verbo oculto en po-

⁷⁶ Mario Victorino, *Ad Candidum*, 23, 1-5 (P. Henry / P. Hadot, I, 160-161) y *Adversus Arium*, II, 2, 50-55 (398-399); *De homoousio*, 2, 30 ss. (610-613).

⁷⁷ En la enseñanza de los *Oráculos Caldeos* gobernadas por la mónada, las tríadas se manifiestan en diversos niveles. La tríada se revela primeramente como tríada monádica, preinteligible en el Silencio o Abismo del Padre (éste es asimismo llamado Primero, Fuego único, Bien y Dios), *Oráculo*, 3, 5, 10, 11, 18, presencia triádica que por su composición de elementos es doble y triple por sus funciones (padre/ser-potencia/vida-inteligencia/conocimiento), siendo cada uno de los aspectos triádicos simultáneamente triple (*Oráculo*, 16, 28, 29, 30 y 31). Desde aquí se reflejan en cada idea del Intelecto y posteriormente sin ruptura de la continuidad en el cosmos. Véase F. García Bazán, "Sobre el origen histórico y las transformaciones de la tríada ser, vida, conocimiento", *Philosophica Malacitana*, 1992 (5), 43-54 (esp. 49-53) y nuestros comentarios de *Oráculos Caldeos*, 57-68.

⁷⁸ P. Hadot, en *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, texto establecido por P. Henry, int., trad. y notas de P. Hadot, París, 1960, I, 28 ss.

⁷⁹ Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 8, 5-6. Mario Victorino, *Adversus Arium*, I, 2, 20-26 (192-193), I, 3, 1-5, 9 (196-199).

tencia en su interior y manifiesto en acto (el Uno y todo). Se trata, por lo tanto, de argumentaciones sobre Dios como “Uno Solo”⁸⁰ y al mismo tiempo trino: Padre como causa, generador y ser; su tensión cognoscitiva como intención inmanifiesta o potencia silenciosa de expansión y retorno en reposo (vida plena, Sabiduría o Espíritu Santo), y su revelación como discriminación manifiesta (Intelecto, Palabra proferida o Hijo en la misma divinidad). Lo expresado ha sido anticipado y expuesto hasta el cansancio según la propia mentalidad por los pensadores gnósticos⁸¹, lo que Victorino conoce y usa con fines ortodoxos, mostrando gradualmente mayor precisión en sus exposiciones:

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

b) Cambiando en los libros II a IV del *Adversus Arium* la noción hasta ahora prevaleciente de *processio*, por la menos comprometida de *manifestación* del Hijo, lo que no le impide a Victo-

⁸⁰ *Tratado tripartito*, (NHC, I, 1) 51, 9 ss.; *Ev. Ver.*, (NHC, I, 3) 23, 1-25, 25; 42, 15, etc.; ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 147, n. 2 y *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, 161, n. 28. Asimismo, F. García Bazán, “Dios Padre”, 325-344.

⁸¹ Al punto de que Ireneo puede ofrecer un resumen sobre la enseñanza de Ptolomeo al respecto en *Adv. Haer.*, I, 1, 1.

⁸² 49.8-50.23.

rino seguir utilizando el vocabulario gnóstico, pero le permite salvar objeciones dando un peso superior en su exégesis trinitaria a la interpretación neoplatónica que se apoya en Plotino. Porque, después de todo, como confiesa el viejo retor, “concebir a Dios es difícil, pero no es una empresa desesperada”⁸³.

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

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

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

⁸³ Mario Victorino, *Adversus Arium*, III, 6, 2-3 (454-455) frente *Ad Candidum* 1, 11-12 al parafrasear *Timeo*, 28 c. En *Adversus Arium*, IV, 25, 40-43, escribe: “Y por esto allá, la procesión no es una generación, o si se quiere que sea una generación, es mejor una aparición y una manifestación” (578-579); ver igualmente III, 7, 22-28. Véase con mayor amplitud, F. García Bazán, “Sobre la Trinidad y las tríadas en San Agustín y Mario Victorino”, M. E. Sacchi (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Buenos Aires, 1997, 315-329.

⁸⁴ Orígenes, *De principiis*, I, 2, 2, 4, 10 e incluso Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, I, 5-6; II, 5-7 y XI, 24-25 y ver F. García Bazán, “Dios Padre”, 343 y n. 38.

b) *El Anónimo Turinense y Porfirio.*

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

⁸⁵ Escribe sobre el Principio y sus dos primeras emisiones *Eugnosto, el Bienaventurado* (NHC, III, 3): “El que es, es inefable. Ningún principado lo ha conocido, ni autoridad, ni subordinación, ni naturaleza desde la fundación del mundo, salvo él sólo [...]. Ninguno lo gobierna [...]. Es innominable [...]. Es llamado ‘Padre del Todo’ [...] abarca a las Totalidades de las Totalidades y nada le abarca, porque es Intelecto total, Pensamiento, Intención, Discernimiento, Discurso y Potencia. Todos ellos son potencias iguales. Son las fuentes de las Totalidades y su género es universal y del primero al último están en el Preconocimiento del Inengendrado, porque todavía no habían llegado a la manifestación [...]. El Señor del Todo no es llamado ‘Padre’ de acuerdo con la Verdad, sino ‘Prepadre’. Se ve en sí mismo, como un espejo, habiendo aparecido en su semejanza en tanto que Padre en sí mismo (*autopátor*), o sea, Autoengendrador y Enfrente de la vista (*antopós*), puesto que ha mirado desde enfrente al Preexistente inengendrado. Es indudablemente de la misma edad del que le es anterior, pero no es igual a él en poder. Después manifestó múltiples que miran de frente, autogenerados, de igual edad y poder, existiendo en gloria e incalculables, que son llamados ‘la generación sobre la que no hay reino entre los reinos que existen’” (71,15-72,5; 73, 2-19; 74,20-75,20, ver F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, 469-472 y nn.).

⁸⁶ Dice el *Pensamiento trimorfo* (NHC, XIII), deteniéndose especialmente en la primera emisión del Inefable, es decir, el seno paterno o Barbeló: “[Yo] soy la Pro[ténnoia, el P]ensamiento que e[xis]te en [la luz]. Soy el movimiento que está en el [Todo, aquella en la que el] Todo se mantiene, [el primo]génito entre los que han llegado [a ser, la que e]s antes que el Todo. Se [me] designa con tres nombres, aunque soy sola [perfec]ta. Soy invisible en el pensamiento del Invisible, ma[ni]fiesta en lo incommensurable e inefable. Soy inaccesible, puesto que existo en lo Inaccesible, moviéndome en toda criatura. Soy la vida de mi Epínoia que es[tá] en todo poder y en todo movimiento eterno y en las luces invisibles y en los arcontes [...]. Soy [la cabeza] del Todo, porque existo antes que [el Todo y] soy el Todo, ya que s[oy] en cada uno. Soy una vo[z] [que habla silenciosamente, existiendo des[de] el principio. Porque existo] en el silen[cio que rodea a cada] uno de ellos [...]. Ella tiene en sí una Palabra que posee toda [gl]oria y tiene tres masculinidades y tres poderes y tres nombres [...]. Yo soy andr[ó]gino. Soy madre, soy padre, puesto que [llego a ser] sola conmigo. [Llegando] [a ser] conmigo sol[a y con los que] me aman [y] el Todo por mí so[l]a

[permanece firme]. Soy la matriz [que da la ima]gen al Todo al dar nacimiento a la luz que [brilla] esplendorosa[mente]..."; 35, 1-17; 35, 30-35; 37, 25-30; 45, 1-8, ver F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, 307-310; 316 y comentarios.

El comentarista del *Parménides* de impulso gnostizante responsable del contenido de las hojas disponibles del palimpsesto de Turín, escribe: "Porque ciertamente que el Dios que está por encima de todo sea inefable (*arrétou*) e innominable (*akatonómastou*) en el punto más alto no es por debilidad de su naturaleza, en tanto que le alcanza la noción de Uno (*toû henós ênnoia*) [...] que quiere significar (no múltiple) [...] simple [...] principio [...] la potencia infinita (*ápeiron dynamis*) [...]. Sobreesencial [...] no siendo ni siquiera uno, sino sobre la noción de uno, pues por él existen el uno y la mónada. Y así no se podrá caer en el vacío (*kénoma*), ni tampoco tener la osadía (*tolmán*) de agregarle algo, sino permanecer en la captación no captable y en un intelecto que no entienda. Por este ejercicio, te podrá suceder alguna vez, si te separas también de la intelección de las realidades constituidas por él, detenerte en la preintelección (*proênnoia*) indecible, que lo representa por el silencio (*diá sigés*), desconociendo que calla, inconsciente de que es su imagen, sin saber en absoluto nada, sino siendo la sola imagen de lo Indecible, porque es lo Indecible indeciblemente, pero no en tanto que ha podido conocer, si puedes comprender, aunque sea imaginativamente, el modo como lo digo [...]. Pero si es cierto que Dios posee algo inseparable de él el ser solo y sobre el Todo, siendo él mismo la plenitud (*pleróma*) de sí, debe asimismo a la unidad y soledad (*henados kai monóseos*) propias, permanecer sin relaciones en cuanto a lo que es después de él y gracias a él [...]. Por lo tanto nosotros somos la nada en relación con él [...] transportamos en él nuestras propias vivencias, porque somos verdaderamente nada, salvo que comprendamos su simplicidad salvadora (*tês soteriôu haplôtetos*) [...]. Porque digo que hay un conocimiento (*gnôsis*) exterior al conocimiento y a la ignorancia, el conocimiento que sigue a la ignorancia [...] sino el conocimiento que supera a todo conocimiento [...] conocimiento que es este Uno anterior a todo lo conocido, lo desconocido y todo sujeto que pueda conocer [...]. Todo lo que tiene su realidad por él nada es en relación con él, por el carácter incomparable de su propia subsistencia [...] por eso no le es posible al que tiende a alcanzar su Pensamiento (*ênnoia*) quedando atado a lo que le es extraño (*allotrios*) [...]. (Hay) el Uno-Solo (*hen mónon*) y el Uno-Todo (*hen panta*) [...]. El Primero insustancial, el segundo sustancial [...] el Todo, engendrado Uno-Ser por participación en el Uno [...] Uno que pierde su potencia [...] (pues) el Uno se ha agregado el Ser-Uno [...]. Pareciera, por lo tanto, que también Platón ha enseñado por enigmas, pues lo Uno que está más allá de la sustancia y del ente, no es ente, ni sustancia, ni acto, sino que mejor, actúa y es él mismo actuar puro, de modo que también él mismo es el Ser, el anterior al ente. Participando en este Ser el otro Uno recibe de este Ser un ser derivado, esto es, 'participar en el ente'. De este modo el Ser es doble, de una parte, el que preexiste al ente, de la otra el que viene del Uno, el que en tanto que es más allá del ente, es el que es el Ser en sentido absoluto y como la Idea del ente. Participando de Éste ha nacido otro uno, que forma pareja (*sýzygos*) con el ser generado por este Ser [...] (Igualmente hay dos estados del Intelecto), en acto de conocimiento y en puro acto de nada, sin forma, nombre, ni

La conclusión que podemos extraer de estos datos reunidos es que en el contexto del neoplatonismo romano algunos de sus miembros han tenido acceso a una literatura gnóstica que circulaba en el medio desde antes del curso lectivo plotiniano de los años 265/266 (*Vida de Plotino*) y han usufructuado los aportes de su enseñanza en el plano teológico y metafísico. Los adherentes de esta tendencia neoplatónica se han mantenido reacios al ingreso en la vía de los ritos teúrgicos, imponiéndose el criterio contemplativo como una forma de filosofía teórica paralela al ejercicio de las virtudes. Sin embargo, ambas expresiones de la filosofía, la contemplativa y la hierática, provienen de una misma caracterización pitagórica de la filosofía como «amor a la sabiduría», considerándose ésta como “la ciencia del ser verdadero”, según la definen

sustancia [...] no siendo ni intelección, ni inteligible, ni sustancia, sino más allá de todo y causa que con todo conocimiento forma pareja (*pánton aitia syzygon*) [...] es la potencia de inteligir y por majestad y poder superior a la distinción entre entender e inteligible [...]. La potencia indecible e inconcebible no es Uno y Simple según la existencia (*hyparxis*), vida y pensamiento. En la existencia, el que piensa es también lo pensado. Pero cuando el intelecto sale de la existencia para ser lo que piensa, viéndose a sí mismo, el que piensa es vida [...]. Existencia, vida y pensamiento son todos actos, pero considerado según la existencia el acto es inmóvil, según el intelecto, el acto es reflexión y según la vida, salida de la existencia. Y según esta consideración, el Intelecto es al mismo tiempo en reposo y en movimiento, en sí y en otro, todo y teniendo partes, idéntico y diferente; pero de acuerdo con lo que es lo Uno en su pureza, y de alguna manera lo Uno en su modo primero y verdadero, el Intelecto no está ni en reposo ni en movimiento, ni es idéntico ni diferente, ni en sí ni en otro. Y puesto que no es ni un objeto de pensamiento, ni un sujeto que actúa bien sea sobre sí o sobre otro...”; ver P. Hadot, *Porphyre et Victorinus II*, 63-71; 75-85; 103-107; 109-113. Estas reflexiones siguiendo el hilo de las *Enéadas*, V, 4 (7), 1-2; VI, 9 (9); III, 8 (30), 11; V, 8 (31) 1; V, 5 (32), 5, 6, 7, 11; VI, 7 (38), 17 y 35; V, 3 (49), 12, con sus aciertos, limitaciones y sugerencias, despliegan la relación dual de las hipótesis plotinianas Uno/Intelecto, en la relación triple Uno-Uno Solo/Ser-Preintelecto/Uno Todo-Intelecto. El autor, para llegar a estas conclusiones, se ha inspirado no sólo en especulaciones propias de escritos gnósticos, de cuya depurada técnica es un ejemplo mayor el *Tratado Tripartito* en estrecha relación con las polémicas de los valentinianos y Plotino, y el sentido ascendente de los miembros de la triada ser-vida-conocimiento de los apocalipsis de *Zostriano* (NHC, VIII, 1) y *Allógenes* (NHC, XI, 3) y las *Tres estelas de Set*, anticipados todos por el *Evangelio de los Egipcios* (NHC, III, 2 y IV) (ver *Textos gnósticos II*, 101-124), sino que asimismo ha tenido en cuenta rasgos paralelos de los *Oráculos Caldeos*, 1, 2, 3, 5, 17, 18, etc., C. H., IV, 12a y fr. hermético 36. Porfirio se rehúsa a tales audacias del pensamiento y lo más que haría es tenerlos tímidamente en cuenta (ver *Sententiae*, 25 y 26; G. Girgenti, 108-111 y 209-210).

Moderato de Cádiz, Nicómaco de Gerasa, el tratado hermético-gnóstico del Códice VI de Nag Hammadi, Porfirio y Jámblico. Este conglomerado de atracciones y rechazos explica asimismo la apagada censura que Porfirio emite incluso tardíamente contra los gnósticos, las vacilaciones de algunos de sus alumnos neoplatónicos y las correcciones de Jámblico⁸⁷.

3. Proclo y la iniciación teúrgica.

Sin embargo, Proclo cursados los estudios introductorios de filosofía en Alejandría, retorna a Atenas dirigiéndose directamente a Siriano. Tiene 19 años. Siriano lo condujo directamente a Plutarco de Atenas, jefe de la Academia, y completa su preparación en Aristóteles, Platón y las tradiciones más secretas (órficas y caldaias).

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

⁸⁷ Porfirio, *Sobre la abstinencia de la carne animal*, I, 42, 1-5 y ver F. García Bazán, “Los gnósticos”, 86-88.

través de sucesivas potencias unificadoras. De este modo este neoplatonismo pitagorizante ateniense seguidor de Jámblico, no sólo recupera en el ámbito filosófico bajo otra luz, la efectividad práctica de la tradición mística, sino que al mismo tiempo logrará oponerse con relativo éxito al avance de la religión cristiana.

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

En Alejandría la Escuela neoplatónica, pese a serias dificultades y desencuentros de naturaleza religiosa con el cristianismo local, pudo continuar fiel a la misma orientación hierática, como se observa poco antes (Hermias, Amonio de Hermias) y después del edicto de Justiniano de cierre de la Academia de Atenas⁹¹. Supe-

⁸⁸ W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, 142-199.

⁸⁹ *Extractos del Comentario de Proclo a la filosofía caldaica*, V, (ver F. García Bazán, 118-122). Sobre la iniciación de Proclo ver Marino, *Vita Procli*, XXVIII, 67-68 (J. F. Boissonade, Leipzig, 1814, 53-54).

⁹⁰ F. García Bazán, “El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teurgia”, *EPIMELEIA*, 1993 (2, 4), 169-188; J. Trouillard, *L'Un et l'ame selon Proclus*, París, 1972, 171-189 y G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies*, 1999 (7, 4), 573-599. Sobre la tradición de la Escuela de Atenas: H. D. Saffrey / L. G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne I*, XXVI-XLVIII.

⁹¹ *Circ.*, 529 n.e., véase A. Cameron, “La fin de l'Académie”, en P. M. Schuhl / P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme*, París, 1971, 281-290.

rados los excesos, la presión cristiana en Alejandría, empero, ha sido en este caso beneficiosa tanto para la continuidad como para la prolongación sin rupturas del neoplatonismo una vez que los escolarcas alejandrinos llegaron a ser cristianos. El acuerdo de Amonio con el Patriarca de Alejandría Atanasio II parece haber sido en este aspecto productivo⁹² y las figuras de Asclepio y Olimpiodoro, como las de Juan Filopono, por una parte, y Elías, David y Esteban (siglo VI y comienzos del VII), centrales para la adaptación y proyección del neoplatonismo tanto en Oriente como en Occidente hasta nuestros días⁹³.

IV. PROYECCIONES DEL NEOPLATONISMO.

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

En primer lugar es necesario poner de relieve la capacidad de concentración e irradiación del círculo de Amonio de Hermias. No

⁹² Damascio, en Focio, *Biblioteca*, 242, 292 (351a 11-14, R. Henry, VI, 53 y 211, n.): "Amonio, cuya avidez por la ganancia era vergonzosa y que lo observaba todo bajo el ángulo de la utilidad, estableció un acuerdo con el que entonces era el obispo de la creencia común". Ante el comentario sarcástico de Damascio, estilo que le es habitual, seguimos la interpretación equilibrada de W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris, 1962, 149. Ver asimismo L. S. B. MacCoul, "A New Look at the Career of John Philoponus", *Journal of Early Christian Studies*, 1995 (3, 1), 47-60 (esp. 52 y n. 29) y H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism*, 39-40 y 50.

⁹³ H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism*, 38-51; L. Benakis, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought", (cit. "The Problem"), en D. J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982, 75-86 y 248-249; E. Tempelis, "Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, on Divine Omniscience", *Syllecta Classica*, 1997 (8), 207-217; "The School of Ammonius on *Logoi* in the Human Intellect", en J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, 310-327; L. G. Westerink, "Elias und Plotin", en *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, 93-99.

sólo Damascio, Simplicio y Olimpiodoro estudiantes y maestros en Atenas, exiliados a la corte de Cosroes II y posteriormente de incierto destino geográfico⁹⁴, pertenecieron a este medio académico, sino asimismo el asistente de Amonio, Juan Filopono. Y él fue el que por motivos de conflictos teológicos cristianos, llegó a ser el introductor de los comentarios neoplatónicos de Aristóteles y Platón en el mundo árabe a través de las traducciones al siríaco de su alumno monofisita Sergio de Reshaina y, por este motivo, considerado asimismo el primer teólogo (*mutakallimûn*) cristiano por Al-Fârâbî al haber puesto con sus razonamientos la filosofía al servicio de la teología creacionista⁹⁵. Pero también el influyente escritor cristiano, Severino Boecio, ha sido discípulo de Amonio⁹⁶.

La primera referencia que se ha hecho mirando hacia el Oriente y pletórica de material neoplatónico a través de las versiones al siríaco y al árabe, fenómeno en el que es imposible detenerse⁹⁷, pero infiltrada en el caso del chiismo persa de cultura irania, de hermetismo y de enseñanzas gnósticas, explica la metafísica tradicional de la luz (*Ishrâqiyyîn*) que desde Avicena pasa a su insigne cultor Sohrawardî⁹⁸. Pero la segunda alusión, marca la importancia del neoplatonismo latino durante la Edad Media, antes de las traducciones latinas de las versiones árabes, neoplatonismo matizado, ampliado y completado por el *Asclepio* hermético y su tradición, por una parte, pero asimismo por las síntesis maduras del platonismo pitagorizante y hermetista que representan las *Bodas de Mercurio* y la *Filología* de Marsiano Capella, el *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio y el *Comentario al Timeo* de Cal-

⁹⁴ H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism*, 42-46.

⁹⁵ L. S. B. MacCoull, 58.

⁹⁶ L. Benakis, "The Problem", 80.

⁹⁷ A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 2^a 1987; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid, 1996; R. Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", en *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique XII*, Ginebra, 1966, 275-299, pero especialmente *Las opiniones de los filósofos (Ara' al-falasifa)* de Ammonio de Hermias; ver U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart, 1989; P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, 1992.

⁹⁸ Ch. Jambet, "Introducción" a Sohrawardî, *Le livre de la sagesse orientale*, 7-74. Sobre los aspectos históricos ver M. Cruz Hernández, 303-313.

cidio, todas ellas obras de exégetas platonizantes consecuentes, gentiles o cristianos, lo que no es una contradicción, llegando a eclosionar con limpidez en el siglo XII, en la Escuela de Chartres, particularmente con Teodorico de Chartres y Bernardo Silvestre⁹⁹.

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

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

Después del Concilio de Florencia-Ferrara (1438-1439), Gemisto Plethón permanece por tres años en Florencia enseñando platonismo al grupo de sus amigos latinos y a sus instancias Cosme de Médicis funda la Escuela Platónica de Florencia para contrarrestar los excesos de la interpretación filosófica aristotelizante (o sea, de Averroes y de Tomás de Aquino). El dato interesante de observar en apoyo de nuestra tesis, es que cuando Marcilio Ficino avance en su inmensa tarea de traductor del griego al latín y de simultánea actividad de interpretación, serán las enseñanzas de Gemisto Plethón las que le influirán para corregir sus puntos de vista personales. Pero no se olvide que Gemisto Plethón ha recibido sus enseñanzas filosóficas nutricias fuera de su Bizancio natal, en el Oriente, en Andrinópolis, y que por este motivo representa a la más antigua de las tradiciones sabias o teosofía. En efecto, en Andrinópolis ha sido su maestro y benefactor el judío Eliseo de cuyo círculo de discípulos ha formado parte. Éste enseñaba los

⁹⁹ F. García Bazán, "El *Asclepio* hermético y la filosofía cristiana. Influencias en el pensamiento y la teoría de la belleza medievales", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1999 (6), 25-42.

¹⁰⁰ F. Hudry (ed.), *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, Turnholt, 1997, XXVII-XVIII.

comentarios árabes y persas de Aristóteles, es decir, los comentarios de Averroes, pero también y especialmente, los que se transmitían en la Escuela de Sohrevardi, en pleno funcionamiento todavía en la segunda mitad del siglo XIV¹⁰¹.

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

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

¹⁰¹ B. Tambrun-Kraker, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon, éd. critique, trad. et comm. La recension arabe des Magiká Lógia par M. Tardieu*, Atenas / París / Bruselas, 1995, 37-47.

¹⁰² Si previamente Hermes Trismegisto encabezaba la lista en sus trabajos, en la obra sistemática *Teología platónica sobre la inmortalidad de las almas*, establece el orden de la *prisca gentilium theologia* en la siguiente forma: "el primero en transmitir la tradición ha sido Zoroastro, guía de los magos, el segundo Hermes, cabeza de los sacerdotes egipcios. Orfeo sucedió a Hermes. Aglaofemo fue iniciado en lo sagrado por Orfeo. Pitágoras sucedió en la teología a Aglaofemo y a Pitágoras Platón, el que abarcó la sabiduría total de ellos en sus escritos y la amplió e ilustró". Puede verse I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Turín, 1987, 1-3.

¹⁰³ F. García Bazán, *Las tres estelas de Set* (NHC, VII, 5), en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 239-251 y *Evangelio de los egipcios* (NHC, III, 2 y IV, 2), en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, 101-124. Sobre Hermes el Mayor, Idris/Henoc, hijo de Yared y biznieto de Set, ver P. Lory, "Hermès/Idris, prophète et sage dans la tradition islamique", en *Présence d'Hermès Trismégiste*, 100-109.

¹⁰⁴ J. Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'une néoplatonisme*, Brill, 1968 y F. García Bazán, "Materia inteligible y voluntad divina.

V. CONCLUSION.

La tentativa de interpretación que se ha esbozado difiere profundamente de las posturas que desde mediados del siglo XVII, después de la presentación del *Didascálico* de Alcino por T. Stanley, investigan a Platón como el autor de un sistema filosófico de pensamiento, el «platonismo», al que es posible acceder leyendo sus escritos. La posición de los autores medioplatónicos era similar a esta postura sólo en la superficie. Efectivamente, la posición de los investigadores modernos difiere de los antiguos en que antepone una concepción del tiempo histórico que éstos no compartían, adoptando, en consecuencia, un insuperable prejuicio de sospecha crítica en relación con la tradición escolar, particularmente con los escritos de los pensadores mal llamados «neoplatónicos» y en especial con los de la rama hierática. El aludido preconcepto ha invadido la tarea del gran historiador de la filosofía griega E. Zeller, orientado por el soplo histórico-dialéctico de G. F. Hegel, al que han seguido infinidad de escritores¹⁰⁵. En todos ellos se constata la misma preconcepción metodológica, pero que tiene mayores alcances en el tiempo, pues es ya visible en los autores del Renacimiento y llega a dominar la totalidad del horizonte de interpretación de la edad moderna y contemporánea. Es posible que el intérprete, como individuo histórico capte la mentalidad del otro inclinándose con su esfuerzo mental y personal sobre el texto, apoyándose sobre la relativa reconstrucción histórico-temporal del contexto correspondiente, llegándose a fusionar de este modo autor, texto e intérprete y quedando abierto el horizonte de interpretación gracias a la iniciativa de este último. El lenguaje habiendo adquirido universalidad por la escritura, puede ser de este modo el hilo

Salomón Ibn Gabirol y las nociones neoplatónicas de mediación y sustrato”, en *EPIMELEIA*, 1998 (7, 13), 103-110.

¹⁰⁵ Ver sucintamente A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Lovaina-Paris, 1995, 2-7 y asimismo, E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Helsinki-Helsingfors, 1974, junto con la reacción que representa M. Dixsaut (ed.), *Contra Platon 1. Le platonisme dévoilé y Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris, 1993 y 1995.

transmisor para una hermenéutica conveniente¹⁰⁶. Pero se debe señalar que las escuelas de pensamiento que ponen el énfasis en la tradición primordial no se adaptan a estos criterios de la investigación. En ellas lo esencial es la doctrina y los hechos que se transmiten a través del cuerpo comunitario, garantía tanto de la sucesión de los intérpretes como de la transmisión fidedigna del bien que se transfiere, al punto de que lo escrito está al servicio de la hermenéutica que es corporativa, y no al revés. De este modo es la conservación del «principio» el criterio que preside la transmisión con el riesgo creciente de relajarse y por ello los sucesivos esfuerzos colectivos o comunitarios para mantener o recuperar su integridad. Pensamientos, actividades y objetos se atienen a estas pautas, por eso la comunidad impera sobre el individuo y la enseñanza oral sobre el libro, que es un intérprete estático carente de vida. Ante esta realidad en la que el enfoque mítico prevalece sobre la historia, sólo una metodología crítica invertida en la que la intertextualidad individual y comunitaria, presidida a lo que dice el texto, y la intencionalidad fenomenológica auténtica oriente a los instrumentos de aproximación a que recurre la intencionalidad inauténtica, ofrece posibilidades de que lo propio de la alteridad significativa vaya mostrando su sentido al investigador cuestionante.

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

¹⁰⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1977; F. García Bazán, "Tradición y hermenéutica", 55-74.

¹⁰⁷ C. Vasoli, "L'hermétisme a Venise, de Giorgio à Patrizi", en A. Faivre (ed.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, París, 1988, 120-152.

Magno, Tomás de Aquino y M. Eckhart, hasta Hegel, Schelling, etc.).

Éste es el sentido que hemos dado en la exposición a la idea de “antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo” en tanto que indisociables de la tradición escolar. Un modo de filosofar que quiere ser integral y perenne, y por eso, al mismo tiempo que ejercicio último de la reflexión, experiencia y modo de vida intrínsecamente comunitario y que no disuelve al mundo, sino que respeta el misterio del cosmos, inclusive en sus expresiones anti-cósmicas¹⁰⁸.

Francisco García Bazán
Universidad Argentina J. F. Kennedy / CONICET
Departamento de Filosofía
Bartolomé Mitre, 1411
1037 Buenos Aires Argentina



¹⁰⁸ Dos veces con inexplicable desorientación arroja la idea del suicidio Plotino a los gnósticos, sin dar en el blanco: “Pero si las almas vinieron espontáneamente ¿Por qué vosotros que vinisteis al mundo de buen grado lo censuráis, ya que incluso si no agrada permite que se le abandone?”, y “Pero si ya ahora tienes motivos para censurarlo, nada te impide que dejes de ser su ciudadano”, *Enéadas*, II, 9 (33) 8 al final y 9, 16-17, respectivamente. De contragolpe se confirma que el rechazo del mundo de los gnósticos no es separable del misterio cósmico de raíz trascendente, una característica que ha llevado a su plena liquidación el existencialismo de Heidegger y la postmodernidad.