

Qué es “lo que es viviente” (ὅ ἐστι ζῶον) según Numenio de Apamea*



Gabriela Müller

Universidad de Buenos Aires/ CONICET

Resumen

En este trabajo me propongo mostrar de qué modo la noción de ὅ ἐστι ζῶον (“lo que es viviente”), tomada del *Timeo* de Platón, se inserta en la estructura del ámbito ontológico-inteligible que Numenio articula en tres niveles, siguiendo su distinción de tres dioses. En tal sentido, el concepto de πρόσκλησις que aparece en el fragmento 22 será fundamental para comprender debidamente la dinámica interna de los planos teológico y ontológico, cuya estructura tripartita puede ser reconstruida principalmente a partir del fragmento 16. Al análisis de estos dos textos y sus mutuas relaciones estarán dedicados los dos primeros apartados. En el tercero, me ocuparé brevemente de algunos fragmentos que permiten analizar cómo los conceptos de “vida” (ζωή / βίος) y de “alma” (ψυχή) se relacionan con este esquema ontológico y teológico y qué papel juegan en la constitución del cosmos y del ser humano.

Palabras clave

Numenio
viviente
ontología
teología
alma

Abstract

In this paper, I try to show in which way the concept of ὅ ἐστι ζῶον, taken from Plato's *Timaeus*, is inserted within the structure of the intelligible realm that Numenius articulates in three levels, following his three gods. In this regard, the notion of πρόσκλησις in the fragment 22 is of utmost importance for the correct understanding of the dynamic within the theological and ontological realm, whose threefold structure can be reconstructed mainly from the fragment 16. The first two sections of the paper will deal, therefore, with these texts and the way they could be related to each other. In the third part, I will briefly analyse some fragments that show how the concepts of “life” (ζωή / βίος) and “soul” (ψυχή) are related with this theological and ontological realm and the role they play in the cosmic and human constitution.

Key words

Numenius
Living Being
Ontology
Theology
Soul

* Este trabajo retoma varios puntos de la investigación que he realizado en el marco de mis estudios de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, centrada en la reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea y financiada con una beca de doctorado otorgada por el CONICET.

Introducción

Hace más de cinco décadas Eric Dodds, en su clásico trabajo sobre Numenio y Amonio, afirmó taxativamente que, en comparación con el sistema de Plotino “que late con una vida peculiar y característica”, el sistema de Numenio “se nos presenta como relativamente muerto y estático”.¹ Sin embargo, y a pesar de lo escaso de los materiales de que disponemos para reconstruir el pensamiento del filósofo de Apamea, varios de los fragmentos y testimonios conservados que nos transmiten sus doctrinas dejan ver la dinámica que atraviesa y estructura el ámbito teológico-inteligible y que se refleja tanto a nivel cosmológico cuanto antropológico, lo cual obliga al menos a revisar estas palabras.

1. Dodds (1960: 61).

2. La numeración de los fragmentos es la establecida en la edición de Des Places (1973).

En este trabajo me propongo mostrar de qué modo la noción de ὁ ἐστὶ ζῶν (“lo que es viviente”), tomada del *Timeo* de Platón, se inserta en la estructura del ámbito ontológico-inteligible que Numenio articula en tres niveles, siguiendo su distinción de tres dioses. En tal sentido, la noción de πρόσχρησις que aparece en el fragmento 22 será fundamental para comprender debidamente la dinámica interna de los planos teológico y ontológico, cuya estructura tripartita puede ser reconstruida principalmente a partir del fragmento 16.² Al análisis de estos dos textos y sus mutuas relaciones estarán dedicados los dos primeros apartados. En el tercero, me ocuparé brevemente de algunos fragmentos que permiten analizar cómo los conceptos de “vida” (ζωή / βίος) y de “alma” (ψυχή) se relacionan con este esquema ontológico y teológico y qué papel juegan en la constitución del cosmos y del ser humano.

I. El fragmento 22: ὁ ἐστὶ ζῶν y πρόσχρησις

El texto que fue editado por É. Des Places como el fragmento 22 de Numenio corresponde a un pasaje del *Comentario al Timeo* de Proclo donde aparecen distinguidas diversas interpretaciones del célebre texto platónico *Timeo* 39e7-9 que dice: “Ciertamente, de mismo modo que el νοῦς contempla cuántas y cuáles son las ideas que están en ‘lo que es viviente’ (ὁ ἐστὶ ζῶν), tantas pensó que era necesario que esto [el mundo] tuviera”.³ Proclo incluye, como parte de su explicación de este pasaje, una interesante sección doxográfica en la que expone “las opiniones de los más antiguos” (αι τῶν παλαιότερων δόξαι).⁴ La primera de las opiniones relevadas es la de Amelio, quien, basándose en este texto, habría postulado una tríada de intelectos demiúrgicos (ἡ τριάς τῶν δημιουργικῶν νοῶν): el primer νοῦς “que es” (ὦν), derivado de la expresión ὁ ἐστὶ ζῶν, el segundo “que tiene” (ἔχων), derivado del participio ἐνούσας (ya que él no es, sino que en él son las ideas), y el tercero “que ve” (ὄρων), derivado del καθορᾶ. Proclo, a continuación, critica esta distinción entre el primer νοῦς y el segundo, puesto que según él Platón no habría diferenciado entre el ὁ ἐστὶ ζῶν y aquél en el que están las ideas: la objeción procleana aparece resumida en la siguiente frase: “el que es no es diferente del que tiene” (οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ ὦν τοῦ ἔχοντος).⁵ Y, a continuación de la de Amelio, aparece la referencia a la doctrina de Numenio. Dice Proclo:

Numenio ordena al primero conforme a “lo que es viviente” (‘ὁ ἐστὶ ζῶν’) y dice que intelige en el uso del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); ordena al segundo conforme al νοῦς y dice que éste a su vez produce en el uso del tercero (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν) y ordena al tercero conforme al que piensa discursivamente (ὁ διανοούμενος).⁶

Proclo diferencia aquí tres instancias y dos actividades. Las tres instancias son generalmente asociadas a los llamados tres dioses de Numenio, aunque la palabra

3. Ἦπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὁ ἐστὶ ζῶν ὅσαι τε καὶ οἵαι καθορᾶ, τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν (Proclo, *In Timaeum* III 98, 25-26 Diehl). Cito y traduzco el texto citado por Proclo que omite el ἔνειαι y el τοιαύτας aceptados en la edición de Burnet del *Timeo* de Platón.

4. Εἰρημένων δὲ τούτων ἄξιον ἱστορῆσαι καὶ τὰς τῶν παλαιότερων δόξας ὅσαι καινότερον ἐπιχειρήσονται περὶ τήνδε τὴν λέξιν (Proclo, *In Timaeum* III 103, 16-18 Diehl).

5. καίτοι τοῦ Πλάτωνος ἐν τῷ ὁ ἐστὶ ζῶν εἶναι τὰς ἰδέας εἰπόντος καὶ οὐκ ἄλλο μὲν εἶναι τὸ αὐτοζῶν, ἄλλο δὲ τὸ ἐν ᾧ ἐνεῖσιν αἱ ἰδέαι τῶν ζῶντων, ὥστε οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ ὦν τοῦ ἔχοντος, εἶπερ ὁ μὲν ἐστὶ τὸ ὁ ἐστὶ ζῶν, ὁ δὲ ἐν ᾧ ἐνεῖσιν αἱ ἰδέαι (Proclo, *In Timaeum* III 103, 23-28). Para un análisis de conjunto de la tríada demiúrgica de Amelio y del contenido de lo inteligible, cfr. Brisson (1987: 831-386).

6. Νομήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ‘ὁ ἐστὶ ζῶν’ τάττει καὶ φησὶν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὐτὸν ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον (Proclo, *In Timaeum*, III, 103, 28-32 Diehl = Numenio, fr. 22).

“dios” no aparezca y se hable simplemente de “el primero”, “el segundo” y “el tercero”.⁷ El primer dios corresponde a “lo que es viviente” (ὁ ἔστι ζῶον) que, como veremos, puede ser identificado con el παράδειγμα, el modelo inteligible. El segundo y el tercero son identificados con el νοῦς y con ὁ διανοούμενος (“el que piensa discursivamente”), es decir, con el que ejerce la διάνοια.⁸ Si la crítica a la posición de Amelio apuntaba a objetar la diferenciación entre el primer y el segundo νοῦς, la crítica de Proclo a Numenio se centrará, por el contrario, en la distinción entre el segundo y el tercero.⁹ Esto permite suponer que, según Proclo, Numenio habría identificado correctamente al ὁ ἔστι ζῶον con el modelo inteligible en el que están contenidas las ideas, no cometiendo el mismo error que Amelio que dividía ambas instancias.

Por otra parte, las dos actividades, νοεῖν y δημιουργεῖν, son las que vinculan a estas tres instancias divinas entre sí. El νοεῖν es la actividad que se realiza “en el uso del segundo” (ἐν προσκρήσει τοῦ δευτέρου) y el δημιουργεῖν es la actividad que se realiza “en el uso del tercero” (ἐν προσκρήσει τοῦ τρίτου). He traducido esta expresión de modo literal para conservar su ambigüedad. En efecto, los genitivos τοῦ δευτέρου y τοῦ τρίτου pueden ser entendidos de dos modos: entendidos como genitivos objetivos (así suele interpretarse y traducirse este texto),¹⁰ el pasaje sostiene que el primero utiliza al segundo para inteligir y el segundo utiliza al tercero para ejercer la demiurgia; pero, entendidos como genitivos subjetivos, la expresión pasa a significar que es el segundo dios el que utiliza al primero y el tercero al segundo.¹¹

Creo que esta segunda lectura podría estar apoyada en un pasaje del *Timeo* platónico, que no es precisamente el que Proclo está comentando en este punto pero que está estrechamente relacionado con él: *Timeo* 28a6-b2. Allí Platón dice que el demiurgo, para producir algo bello debe “mirar a lo que es siempre del mismo modo y usarlo como modelo (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλῆλων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσκρῶμενος παραδείγματι)”; en cambio, lo producido no será bello si “usa un modelo engendrado (γεννητῷ παραδείγματι προσκρῶμενος)”. En el pasaje platónico está claro que es el demiurgo, que en la jerarquía de Numenio se corresponde con el segundo dios,¹² el que “usa” al modelo, que según este testimonio de Proclo correspondería al primer dios identificado con el ὁ ἔστι ζῶον, y no a la inversa.¹³

Respecto del uso del término πρόσκλησις, cabe aclarar que el sustantivo no aparece en absoluto en la obra de Platón. Sí encontramos en sus diálogos un abundante uso de formas del verbo προσκράομαι, en especial participios seguidos de un complemento en dativo. Ahora bien, creo que es posible diferenciar, dentro del *corpus* platónico, entre un “uso instrumental”, presente, por ejemplo, en el pasaje *Fedón* 79c2 donde se dice que el alma “usa al cuerpo” (προσκήται τῷ σώματι),¹⁴ y un “uso paradigmático-contemplativo”, que se detecta en el pasaje del *Timeo* mencionado anteriormente. No obstante, la interpretación corriente de este fragmento numeniano suele estar condicionada por la lectura que los especialistas han hecho de algunos textos gnósticos y judíos que consideran paralelos debido a que no distinguen estos dos sentidos de πρόσκλησις. Si bien un análisis exhaustivo de todos estos textos excede los límites de este trabajo, mencionaré, a modo de ejemplo, un pasaje de Filón de Alejandría donde aparece el participio προσκρησάμενος para indicar la relación del Padre con el λόγος “al que uso como instrumento” (προσκρησάμενος ὀργάνῳ).¹⁵ Si mi interpretación del fragmento de Numenio es correcta y conviene distinguir entre un “uso instrumental” y un “uso contemplativo”, este pasaje de Filón estaría claramente remitiendo al primer sentido (reforzado por el dativo ὀργάνῳ), mientras que el testimonio de Numenio remitiría al segundo; por lo tanto, no se trataría de textos paralelos ya que la πρόσκλησις explicaría dinámicas diferentes en cada caso. En el primer caso, cuando se trata de un “uso instrumental”, la relación es “descendente”, puesto que una instancia superior “usa” a una inferior (por ejemplo, el alma al cuerpo en el pasaje del *Fedón* platónico y el Padre

7. En el otro testimonio de Proclo (Proclo, *In Timaeum*, I, 303, 27-304, 7 Diehl = Fr. 21) sí aparecen explícitamente mencionados los τρεῖς θεοί. En general, se acepta que ambos testimonios se refieren a la misma tríada divina. De hecho, que la doctrina que Proclo aquí le atribuyó a Amelio sea la misma que la del Libro II (Cfr. Proclo, *In Timaeum* I 306, 1-31 Diehl) podría ser considerada como una razón adicional para sostener que la tríada de Numenio que se describirá a continuación también es la misma que la del pasaje del fragmento 21. Para una interpretación diferente, cfr. Krämer (1964: 85-92).

8. Considero, con Dodds (1960: 13-15), que hay que tomar el ὁ διανοούμενος con su habitual significado medio, en correspondencia con el διευοήθη del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando.

9. Esta secuencia crítica quizás también explique el orden en el que Proclo expone estas doctrinas (primero la de Amelio y luego la de Numenio), que no es el orden cronológico. (continúa en página 18).

10. Cito algunas traducciones a modo de ejemplo: “Numenius fait correspondre le premier Dieu à ‘ce qui est le vivant’ et il dit que ce premier intelligen en utilisant additionnellement le second; il fait correspondre le second Dieu à l’Intellect et dit que ce second crée en utilisant à son tour additionnellement le troisième; il fait correspondre le troisième Dieu à l’Intellect qui use de l’intelligence discursive” Des Places (1973: 61); “Numenio asigna al Primero el puesto del ‘que es viviente’ y dice que piensa haciendo uso del segundo; coloca al segundo en el puesto del intelecto y dice que éste a su vez crea haciendo uso del tercero y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva” García Bazán (1991: 253); “Numenius assigns to the First a rank corresponding to the ‘Living Being’ and says that it contemplates by using the Second; the Second corresponds to Intellect and this principle in turn creates by using the Third, which corresponds to discursive intellect” Petty (2012: 35). Cf. también Festugière (1968: 136-137), Kenney (1992: 217-230), Fuentes González (2005: 734), Dörrie-Baltes (2008: 142-143 y 472-482) y Baltzly (2013: 188).

11. Ya he sostenido esta interpretación del fragmento 22, que aquí desarrollo más extensamente, en Müller (2012: 131). Esta doble posibilidad de lectura de los genitivos en este pasaje es sugerida (por primera vez, según mi conocimiento) por Tarrant (2004: 186-187) y fue retomada más recientemente por Ferrari (2015: 329, n.27).

12. Esto quedará claro en el apartado siguiente, al analizar el fragmento 16 de Numenio.

13. Si bien Petty (2012: 175-177) en su comentario a este fragmento alude a este pasaje del *Timeo*, esto no lo lleva a cambiar su interpretación de la πρόσκλησις en este texto.

14. Más representativo aún de este “uso instrumental” es el pasaje del *Alcibiades I*, 129c-130a, aunque allí aparecen formas derivadas de κρᾶομαι.

15. Filón de Alejandría, *Legum allegoriae* III, 96. Este pasaje es visto como un texto paralelo al de Numenio por Waszink (1966: 50, n.4), Dillon (1977: 160-161), Wallis (1992: 466) y Petty (2012: 175-177).

16. Sin embargo, cabe aclarar que en el *Timeo* de Platón la relación entre el demiurgo y el modelo inteligible no queda para nada clara y es un tema que ha sido debatido largamente por los intérpretes. De todos modos, este parece ser el modo en el que Numenio ha interpretado el texto, al menos a los ojos de Proclo.

17. El sustantivo πρόσχησις que, como ya he dicho, no aparece en la obra de Platón, sí aparece en Marco Aurelio (*Ad se ipsum* 7.5: κατὰ πρόσχησιν τοῦ ἐμοῦ ἡγεμονικοῦ), con el complemento en genitivo que claramente funciona como un genitivo objetivo (continúa en página 18).

18. Si la πρόσχησις se entiende de este modo, es decir, como una relación ascendente y no descendente, creo que ya no es lícito ver en este punto una innovación tan radical de Plotino respecto del planteo numeniano sobre el primer principio, tal como argumenta Michalewski (2012: 29-48), sino, por el contrario, una deuda más respecto de Numenio.

19. Ya he realizado una lectura un poco más detallada de este fragmento y de la estructura teológica y ontológica que puede ser reconstruida a partir de él en Müller (2012: 126-129).

20. En este texto, como en el resto de los fragmentos citados por Eusebio de Cesarea en el Libro XI de su *Præparatio Evangelica*, sólo aparecen diferenciados un primer dios y un segundo dios o un dios demiurgo. La única excepción es el fragmento 11 donde sí aparece mencionado el tercer dios, que también aparece en dos testimonios de Proclo: los fragmentos 21 y 22, este último analizado en la sección anterior.

21. Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογηθῆναι πρῶτον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηται ὡν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἔστι γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. Ἀνάλογον δὲ τοῦτω μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὡν αὐτοῦ μιμητής, τῆ δὲ οὐσία ἢ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἔστιν καὶ μίμημα (fr. 16, 2-8).

22. Creo que este καὶ de la línea 2 tiene un valor epexegetico: aunque se trata de un coordinante copulativo (y es así como en general se lo traduce) creo que está claro que la intención del pasaje no es establecer una diferenciación entre οὐσία e ἰδέα sino, por el contrario, señalar que son dos conceptos o términos que se aplican igualmente a lo inteligible.

23. Considero al καὶ de la línea 3 nuevamente como epexegetico: que el νοῦς sea "más antiguo" que el νοητὸν quiere decir precisamente que es su causa. La prioridad, por supuesto, no es temporal sino causal.

24. Cabe aclarar que la distinción que he señalado entre lo que llamo el "plano ontológico" y el "plano teológico" no es una diferenciación trazada por el propio Numenio, sino una forma que me parece adecuada para ordenar y analizar los elementos que aparecen en este fragmento. (continúa en página 19).

al λόγος en el texto filoniano). En cambio, cuando se trata de un "uso contemplativo", la relación parece ser "ascendente" ya que es una instancia inferior la que "usa" a la superior, al tomarla como un modelo a contemplar.¹⁶

No podemos estar seguros de que Numenio en efecto haya usado el término πρόσχησις y siempre queda la posibilidad de que sea el modo en el que Proclo, o su fuente, interpreta lo dicho por Numenio.¹⁷ Pero sea como fuere, es posible defender, a partir de la lectura de este texto en relación con este pasaje del *Timeo* 28a6-b2, una interpretación de la πρόσχησις como un movimiento "ascendente"¹⁸ que el segundo realiza al contemplar al primero (y esta contemplación es identificada con el inteligir: νοεῖν) y, correspondientemente, que el tercero realiza al contemplar al segundo (y esta es la actividad demiúrgica: δημιουργεῖν).

La gran ventaja que tiene esta interpretación es que se ajusta mucho mejor al esquema teológico y ontológico numeniano, tal como puede ser reconstruido principalmente a partir del análisis del fragmento 16, del que me ocuparé a continuación.

II. El fragmento 16: οὐσία y νοητόν¹⁹

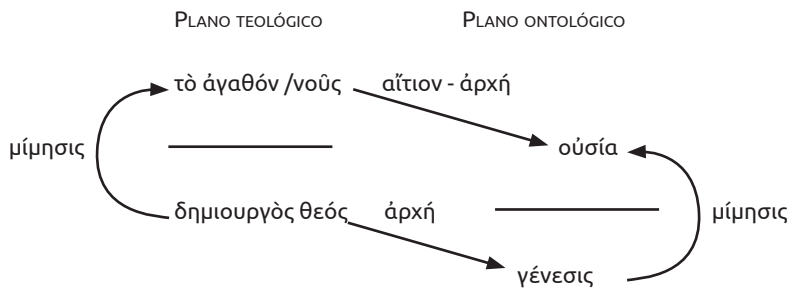
El análisis del fragmento 16 permite reconstruir, de un modo bastante esquemático, la estructura del sistema metafísico de Numenio en la que se evidencia una clara correspondencia entre una tripartición ontológica y la distinción, en el plano teológico, entre un primer y un segundo dios.²⁰

El fragmento comienza con la identificación de la οὐσία y la ἰδέα con lo inteligible (νοητόν). Dice Numenio:

Si por un lado la οὐσία y la ἰδέα es lo inteligible (νοητόν) y, por otro, se ha acordado que el νοῦς es más antiguo (πρῶτον) y causa (αἴτιον) de ella, se descubre que este mismo solo es el bien (τὸ ἀγαθόν). Pues ciertamente, si el dios demiurgo es principio (ἀρχή) de la γένεσις, basta que el bien sea principio (ἀρχή) de la οὐσία. Y proporcionalmente (ἀνάλογον) el dios demiurgo, por ser su imitador, es a aquél [el bien] lo que a la οὐσία es la γένεσις, que es su copia e imitación (εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα).²¹

Aquí Numenio identifica a la οὐσία - ἰδέα²² con lo inteligible (νοητόν) e inmediatamente aclara que el νοῦς es "más antiguo" (πρῶτον), en el sentido de que es causa (αἴτιον) de la οὐσία.²³ Y, a continuación, identifica a este νοῦς con el bien (τὸ ἀγαθόν). El texto parece argumentar que, si hay algo que es νοητόν, es necesario que haya un νοῦς que sea su causa. Así, el bien queda caracterizado como principio de la οὐσία y diferenciado del demiurgo, principio de la γένεσις. La proporcionalidad de la relación entre estos cuatro elementos (οὐσία, γένεσις y sus respectivos principios) es explicada mediante la noción platónica de imitación: el dios demiurgo es imitador del bien, así como la γένεσις es imagen e imitación de la οὐσία.

Creo que es útil, al analizar este pasaje, diferenciar un plano teológico y un plano ontológico, para mostrar de modo preciso las distintas relaciones que Numenio traza entre los componentes de ambos planos y entre estos dos planos entre sí. En efecto, la relación de imitación funciona dentro de cada plano y es lo que explica la proporcionalidad entre los pares de ambos planos. Pero hay otra relación, que se estableció anteriormente, y que es la que opera entre estos dos planos relacionándolos entre sí: la relación de anterioridad causal aludida mediante los términos "causa" (αἴτιον) y "principio" (ἀρχή). Todos estos elementos pueden ser resumidos en el siguiente esquema:²⁴



Sin embargo, Numenio sigue trazando distinciones. Dice a continuación:

Y si en efecto el demiurgo, el de la γένεσις, es bueno (ἀγαθός), ciertamente también el demiurgo de la οὐσία será el bien en sí (αὐτοάγαθον), connatural a la οὐσία. Pues el segundo por ser doble (διττός) produce por sí mismo la idea de sí mismo y el cosmos, por ser demiurgo, luego [es] enteramente contemplativo.²⁵

Lo primero que se explica en estas líneas es por qué el νοῦς es identificado con el bien: si el demiurgo de la γένεσις es bueno y, como se dijo antes, es imitador del demiurgo de la οὐσία, se puede concluir que este último es el bien o, como se dice en este caso, el bien en sí (αὐτοάγαθον), dado que es aquello a lo que el demiurgo imita para adquirir la propiedad de ser bueno.²⁶ Ahora bien, más problemático resulta entender por qué Numenio dice aquí que el bien en sí es “connatural a la οὐσία” (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ) si antes había dicho que era su causa. Quizás podría verse aquí una referencia a la necesidad, que existe en toda relación causal, de que haya una cierta comunidad de naturaleza entre la causa y lo causado: el bien para ser causa de la οὐσία debe también compartir la naturaleza de la οὐσία, así como para ser causa de lo inteligible (νοητόν) debe ser un νοῦς.

De todos modos, esta tensión del bien respecto del plano de la οὐσία se esclarece, al menos en parte, con la subsiguiente diferenciación respecto del demiurgo de la γένεσις. Numenio dice que el segundo es doble (διττός) y esta duplicidad está dada por una doble actividad productiva orientada, por un lado, a la ιδέα de sí y, por otro lado, al κόσμος, que el segundo produce en tanto es demiurgo.²⁷ La principal dificultad aquí reside en establecer qué es esta ιδέα ἑαυτοῦ que el segundo produce por sí mismo (αὐτοποιεῖ). Si, como hemos visto al comienzo del fragmento, οὐσία e ιδέα son equiparables, parece que esta ιδέα de sí mismo del segundo no puede ser la misma οὐσία de la cual era causa el primero. Tampoco parece ser igual al κόσμος, que podría estar más bien ligado al plano de la γένεσις que se mencionó en la primera parte del fragmento. Además, la ιδέα ἑαυτοῦ y el κόσμος aparecen entrelazados por los coordinantes τε...καί... (Ὁ γὰρ δεῦτερος διττός ὦν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον), lo cual podría estar indicando que se trata de dos tipos de producciones ligadas al segundo dios que deben ser contrastadas²⁸ y que explican su carácter “doble” (διττός).²⁹ Si la ιδέα de sí del demiurgo de la γένεσις no se identifica ni con la οὐσία producida por el bien ni con el κόσμος, entonces parece necesario establecer una distinción dentro del plano de la οὐσία/ιδέα. Y esto es efectivamente lo que afirma Numenio a continuación:

Resumiendo, concédanse estos cuatro nombres de cuatro cosas (πράγματα): por un lado, el primer dios, el bien en sí (αὐτοάγαθον); por otro, el demiurgo bueno (ἀγαθός), imitador (μιμητής) de aquél; por otro, la οὐσία, una la del primero y otra la del segundo, de la cual el cosmos bello (ὁ καλὸς κόσμος) es imitación (μίμημα), habiendo sido embellecido por la participación de lo bello (μετουσίᾳ τοῦ κάλου).³⁰

25. Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἔστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δεῦτερος διττός ὦν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὦν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως (fr. 16, 8-12).

26. Este mismo argumento que combina los pasajes de *República* 506e6-509b8 y de *Timeo* 29e1 reaparece en los frags. 19 y 20, que son los textos que Eusebio cita inmediatamente a continuación en el capítulo 22 del Libro XI de su *Praeparatio Evangelica*.

27. Mencionaré brevemente el enorme problema que ha planteado la última frase de este pasaje (ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως), objeto de varias discusiones. Dodds (1960: 15-16) propuso enmendar el texto y leer ἐπεὶ ὁ α' θεωρητικὸς ὄλως donde la α' estaría en lugar de ὁ πρώτος. Este autor, seguido en este punto por Dillon (1977: 369, n. 1), encuentra difícil que Numenio haya adjudicado la pura actividad contemplativa al segundo dios en lugar de al primero dado que, tal como se dice en el fragmento 15, es este último el que está sólo περὶ τὰ νοητά, mientras que el segundo está περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά. Si bien, como ha puesto de manifiesto J. Whittaker (1978), el uso de las letras del alfabeto griego como símbolos de números cardinales y ordinales debió de ser frecuente y ha llevado a menudo a corrupciones en los manuscritos y, por lo tanto, la enmienda de Dodds es en principio plausible, no se justificaría en el caso de Numenio. Por su parte, F. Lisi (1977: 126-128), y ya el propio Hadot en la discusión al trabajo de Dodds (1960: 48-49), ha propuesto entender el ἔπειτα en sentido temporal e interpretar que la frase en cuestión alude al momento cíclico en el que el dios segundo se vuelve sobre sí mismo, del que supuestamente se habla también en el fragmento 12, y que tendría como base el mito del *Politico*. Sin embargo, también es posible entender al ἔπειτα en un sentido causal entendiendo que la actividad contemplativa es algo que se sigue del hecho de ser demiurgo, tal como sucede en el fragmento 18, donde se dice que el demiurgo impone armonía en la materia gracias a la contemplación del dios superior.

28. Cfr. *LSJ* (1996: 1763, col 2): “sometimes the elements joined by τε ... καὶ ... are joined in order to be compared or contrasted rather than simply joined”.

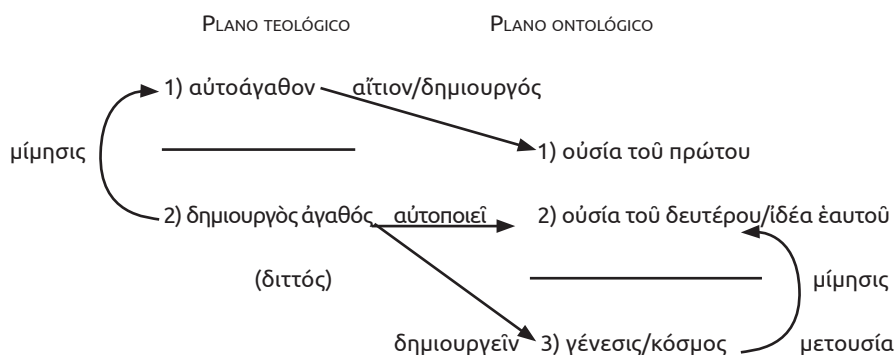
29. En varios de los fragmentos citados por Eusebio en la sección sobre la causa segunda del Libro XI de su *Praeparatio Evangelica* (principalmente en los fragmentos 11, 12, 15 y 18) aparece una duplicidad similar respecto del segundo dios, según esté orientado hacia lo superior o hacia lo inferior. Esta misma idea reaparece en estas líneas del fragmento 16 y estaría condensada en la expresión ὁ γὰρ δεῦτερος διττός.

30. Συλλελογισμένον δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρώτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἕτερα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ (fr. 16, 12-17).

Esta última parte del fragmento es una suerte de recapitulación o resumen de lo dicho anteriormente. En principio, es establecen cuatro nombres que se corresponden con cuatro cosas (πράγματα). Los dos primeros repiten la misma distinción entre demiurgo de la οὐσία y demiurgo de la γένεσις que se trazaba al inicio, sólo que ahora se los llama primer dios y demiurgo. La relación entre ambos, una vez más, es la de imitación y, en virtud de esta relación de imitación, se explica nuevamente que uno sea bueno y el otro el bien en sí. Los otros dos nombres también parecen corresponder a la distinción anterior entre οὐσία y γένεσις, sólo que ahora esta última es identificada con el κόσμος, que es bello por su participación en lo bello.³¹ Pero sin duda la gran novedad que aporta esta recapitulación es la explicitación de dos “niveles” de οὐσία que ya podíamos presuponer en virtud de lo dicho anteriormente en el fragmento.

Por lo tanto, es posible establecer la siguiente tripartición en el plano ontológico: hay una οὐσία que es causada por el primer dios o bien en sí (esta es la οὐσία del primero), hay una segunda οὐσία (o un segundo nivel dentro del ámbito de la οὐσία) que es la ἰδέα de sí que produce por sí mismo el segundo dios (y por eso aquí se dice que es la οὐσία del segundo, en tanto es producida por el segundo) y, por último, el cosmos bello³², que pertenece ya no al plano de la οὐσία sino al de la γένεσις.

Estos nuevos elementos pueden ser incorporados al esquema anterior de la siguiente manera:



Si volvemos ahora al fragmento 22, allí el ὄ ἐστι ζῶον estaba ubicado en el puesto del primero, pero teniendo en cuenta este esquema que se desprende del fragmento 16 es posible identificarlo con la οὐσία de la que el primer dios es causa, principio y demiurgo. Por otra parte, que el segundo dios esté ubicado en el puesto del νοῦς significa que él es el que ejerce la intelección (νοεῖν) sobre lo inteligible (la οὐσία - νοητόν del fragmento 16 y el 'ὄ ἐστι ζῶον' del fragmento 22). Pero este sentido es distinto de aquél según el cual se dice en el fragmento 16 que el bien es νοῦς: en este caso, ser νοῦς significa ser causa de lo inteligible (νοητόν) pero no inteligir efectivamente lo inteligible.

Una distinción de este tipo es la que está operando también en el fragmento 15 cuando Numenio distingue la vida (βίος) del primer dios, que está firme (ἔστώς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος), y agrega: “el primero [está] en torno a los inteligibles (περὶ τὰ νοητά) y el segundo [está] en torno a los inteligibles y sensibles (περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά)”.³³ Esta estabilidad (στάσις) del primer dios, que en este mismo fragmento se caracteriza como un “movimiento connatural” (κίνησις σύμφυτος),³⁴ podría ser identificada con esta actividad causal o demiúrgica respecto de la οὐσία que, al fin y al cabo, como hemos visto, le es también connatural (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ: fr. 16, 10). Podría a simple vista resultar paradójico que la actividad de producción del primer dios sea asociada a una στάσις y que la

31. Estas últimas palabras del fragmento 16 ciertamente pueden llevar a pensar que esta “participación en lo bello” del cosmos está íntimamente relacionada al hecho de ser una imitación de la οὐσία del segundo dios. En este sentido, Edwards (1991: 1663) señala la existencia de dos actos de participación, uno en el bien y otro en lo bello: el primero es la participación del segundo dios en el primero, es decir, en el bien, lo cual le otorga la cualidad de ser bueno, el segundo sería la participación del cosmos bello en lo bello. Si bien Numenio en ninguno de los fragmentos identifica explícitamente a lo bello (τὸ καλόν) con el segundo dios o con el segundo nivel de la οὐσία, esto es algo que puede inferirse de este pasaje. Así lo interpreta también Lilla (1992: 106), quien ve en este punto un antecedente de la concepción plotiniana de lo bello, como correspondiente al nivel del νοῦς. Cf., entre muchos otros pasaje de las *Enéadas*, I 6, 6, 25-27; V 5, 12, 14-19 y 31; VI 7, 32, 32-34 y VI 9, 4, 10-11.

32. El reconocimiento de la belleza del κόσμος es sin duda un punto que separa fuertemente a Numenio de las posiciones gnósticas contemporáneas, por las que bien pudo haber sido influenciado en otros puntos de su doctrina. Cfr. Alt (1993: 29-42).

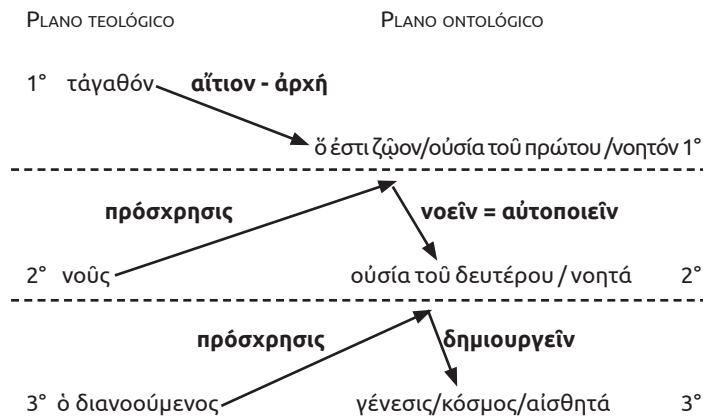
33. Εἰσὶ δ' οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρώτος θεὸς ἔσται ἔστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἐμπαλὶν ἔσται κινούμενος ὁ μὲν οὖν πρώτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά (fr. 15, 2-5). La preposición περὶ podría estar aludiendo aquí a la relación de tipo productivo-causal que, según el fragmento 16, se daba entre el plano teológico (primer y segundo dios) y el plano ontológico (inteligibles e inteligibles y sensibles).

34. Μὴ θαυμάσης δ' εἰ τοῦτ' ἔφη· πολλὸν γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσει. Ἀντὶ γὰρ τῆς προσοῦσης τῶν δευτέρων κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῶν πρώτων στάσις φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ αἰδῶσις καὶ ἡ σωτηρία ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα. (fr. 15, 5-10).

actividad contemplativa del segundo dios sea propiamente una κίνησις. Sin embargo, esta “primera demiurgia” debe diferenciarse de la demiurgia del cosmos (que es la actividad del tercer dios) y tal vez por esto Numenio aclara que se trata de una κίνησις pero σύμφυτος. Por otra parte, para que haya intelección (νοεῖν) debe haber algún grado de alteridad “previa”, un “otro” (que también puede ser sí mismo) hacia el cual pueda darse el movimiento contemplativo; por eso, esta actividad es propia de una instancia segunda y no puede serlo de la primera.

También resulta interesante que el segundo dios sea un νοῦς que ejerce la actividad contemplativo-intelectiva respecto de las ἰδέαι a las cuales usa como modelos para crear su propio contenido inteligible. A partir de estos elementos, puede afirmarse que en Numenio podrían estar conjugándose dos concepciones diferentes de la doctrina de las ideas como pensamientos de dios:³⁵ por un lado, las ideas (en tanto οὐσία del primero) son los *objetos externos* que el dios segundo entiende; pero, por otro lado, las ideas (en tanto οὐσία del segundo) son también los *contenidos internos* que el dios segundo produce por sí mismo (si retomamos el αὐτοποιεῖ del fragmento 16) y que, a su vez, funcionan como modelos de la γένεσις del κόσμος sensible.

Οὐσία, ζῶον y νοητόν conforman, de este modo, una suerte de correlato ontológico del primer dios, que sirve, a su vez, como el modelo que el dios segundo contempla o entiende para producir su propio contenido eidético, su propia ἰδέα; y ésta sirve, a su vez, de modelo para la demiurgia del κόσμος. Y a esta dinámica, precisamente, podría estar aludiendo el término πρόσχησις del fragmento 22, tal como pretende resumir el siguiente esquema que integra elementos presentes en ambos fragmentos:



III. Vida y alma

Ahora bien, la noción de “vida” no queda restringida a esta dinámica entre el primer dios y el segundo y al papel que el viviente inteligible ocupa en ella. En efecto, el fragmento 12 nos da algunos indicios de cómo se da la vida en nosotros a partir de la acción del dios demiurgo. Dice Numenio:

(...) por un lado, el primer dios es inactivo respecto de todos los trabajos y es rey, por otro lado, el dios demiúrgico comanda, yendo a través del cielo. (...) Ciertamente, cuando el dios mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros, sucede que entonces los cuerpos viven (ζῆν) y están vivos (βιώσκεισθαι) entonces, aliándose con las escaramuzas del dios; en cambio, cuando el dios retorna hacia su observatorio, estos [los cuerpos] se extinguen, pero el intelecto vive (ζῆν) disfrutando de una vida feliz (βίος εὐδαίμων).³⁶

35. No hay evidencia de que Numenio haya sostenido una doctrina tal ni de que la haya expuesto en estos términos. No obstante, en base a los elementos de que disponemos en estos pocos textos que nos han llegado y en virtud de la polémica que se desarrolló en el marco de la escuela de Plotino sobre este tema (Cfr. Profirio, *Vida de Plotino*, 18, 10 y Plotino, *Enéada* V 5), creo que es legítimo aventurar ciertas respuestas que podrían extraerse a partir de las doctrinas efectivamente atestiguadas de Numenio.

36. τὸν μὲν πρώτων θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι' οὐρανοῦ ἰόντα. (...) θλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιώπην τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. (fr. 12, 12-22). Respecto del término ἀκροβολισμός que, siguiendo la traducción de *LSJ* (1996:56), he traducido por “escaramuzas”, creo que el pasaje podría estar aludiendo a la cantidad de episodios en la literatura épica griega que describen luchas entre los dioses en las que los hombres toman partido, como una manera de indicar la incidencia del plano divino en el mundo humano. Para una interpretación diferente, cf. De Ley (1972: 56, n.4), quien dice que muy probablemente el término ἀκροβολισμός se refiera a los rayos de Zeus. Esta interpretación es seguida por Des Places en su traducción.

37. Sobre la denominación de "rey", cfr. Dörrie (1970: 217-235).

38. Esta tarea del conducción demiúrgica ocurre "a través del cielo" (δὲ οὐρανοῦ), frase que es claramente un eco del mito del Fedro (247e3: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς), con lo cual este dios demiúrgico podría ser tal vez asimilado con Zeus.

39. La frase εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπήν parece estar basada en *Político* 272e3: εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπήν ἀπέστη.

40. Esta doble posibilidad también aparece sobre el final del fragmento 11 donde el dios podía, o bien estar consigo mismo, o bien ocuparse de la materia.

41. Para un análisis más detallado de este fragmento, cfr. Jourdan (2014: 200-201).

42. ἐπειδὴ τὰ σώματα ἐστὶ φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρά καὶ πεφορημένα καὶ οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα, ἀρ' οὐκί τοῦ καθέξοντος αὐτοῖς ἔδει (fr. 4a, 17-19).

43. -Τὶ οὖν ἐστὶ τὸ κατασχῆσον
Εἰ μὲν δὴ καὶ τοῦτο εἴη σῶμα, Διὸς Σωτήρος δοκεῖ ἂν μοι δεηθῆναι αὐτὸ παραλυόμενον καὶ σκιδνώμενον
εἰ μέντοι χρὴ αὐτὸ ἀπηλλάχθαι τῆς τῶν σωμάτων πάθης, ἵνα κἀκεῖνοις κεκυημένοις τὴν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ κατέχη, ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον
αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἔστηκε καὶ ἐστὶ ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματικῆ.
Οὔτε γοῦν γίνεταί οὔτε αὐξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον. (fr. 4a23-32).

44. Cabe aclarar que esta identificación sólo es posible porque este testimonio de Nemesio ha sido asociado al fragmento anterior citado por Eusebio (fr. 4a) por el editor de los fragmentos de Numenio. Sin embargo, bien podría ser que Numenio hubiera sostenido el argumento que muestra la necesidad de que haya algo incorpóreo que oficie de sostén de los cuerpos sin haber dado el paso ulterior de identificar esto incorpóreo con el alma.

En este fragmento el primer dios es comparado con un rey,³⁷ que no está involucrado en ninguna obra ni trabajo; en cambio, el demiurgo es el conductor (ἡγεμῶν).³⁸ Y en el final del pasaje parecen estar distinguidas, nuevamente, dos posibles actividades de este dios conductor: o bien puede volverse hacia nosotros y, de este modo, dar vida a los cuerpos, o bien puede volverse hacia sí mismo,³⁹ en cuyo caso los cuerpos mueren pero el voῦς, por ser separado, continúa viviendo.⁴⁰

Este dios demiúrgico (δημιουργικὸς θεός) y conductor (ἡγεμῶν) parece, entonces, incluir al segundo y al tercer dios distinguidos en el testimonio de Proclo. Así, su movimiento "hacia nosotros" es lo que posibilita que los cuerpos vivan (ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι), lo cual podría estar mentando la actividad creadora del tercer dios (sólo que en lugar de estar referida al κόσμος aquí está referida "a cada uno de nosotros" (πρὸς ἡμῶν ἕκαστον), lo cual permite establecer cierto paralelismo entre la cosmología y la antropología numeniana); en cambio, el volverse hacia sí mismo (μεταστρέφων εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπήν) podría estar aludiendo a la actividad del segundo dios, identificado con el voῦς, que consiste en la sola contemplación y que aquí es caracterizada como una "vida feliz" (βίος εὐδαίμων). Ahora bien, cuando esto ocurre, entonces los cuerpos mueren, en tanto carecen del principio que les da vida.⁴¹

Esta última idea queda confirmada por lo dicho en el fragmento 4a. Allí Numenio se pregunta:

(...) puesto que los cuerpos por naturaleza (φύσει) están muertos y son cadáveres (τεθνηκότα καὶ νεκρά) y se desplazan y no permanecen en lo mismo, ¿caso no es necesario [algo] que los sostenga (καθέξων)?⁴²

En este texto Numenio demuestra, como los estoicos, que debe existir otra cosa, además de los cuerpos y la materia mediante el siguiente argumento: si los cuerpos (τὰ σώματα) son cadáveres sin vida (τεθνηκότα καὶ νεκρά) y son llevados de un lado a otro (πεφορημένα) sin que puedan permanecer en lo mismo (οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα), entonces es necesario que tengan algo "por debajo" (κατά), que los sostenga (καθέξων), para lograr algún tipo de permanencia "en lo mismo" (ἐν ταύτῳ). Si lo que sostiene a los cuerpos fuera también un cuerpo, como plantean los estoicos, entonces también esto estaría sujeto a la misma dispersión de los cuerpos y, por lo tanto, estaría necesitado, a su vez, de algo que lo sostuviera y así, al infinito. La única solución en este caso, dice Numenio irónicamente, sería postular un Ζεὺς Σωτήρ que, cual *deus ex machina*, cortara esta regresión infinita y evitara la absoluta dispersión corpórea. Pero la manera adecuada de que no se produzca esta regresión es admitiendo que esto que "sostiene" a todo lo corpóreo no debe padecer la misma afección (πάθη) de los cuerpos, es decir, no debe ser un cuerpo, sino algo otro (ἄλλο τι), diferente de los cuerpos, es decir, "lo incorpóreo" (τὸ ἀσώματον). Sólo una φύσις ἀσωματική puede tener la suficiente firmeza y estabilidad para estar desligada de todo movimiento y cambio y poder oficiar de "sostén" de los cuerpos.⁴³

Según un fragmento paralelo (frag. 4b) que nos transmite Nemesio de Émesa en su obra *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), para Numenio este principio incorpóreo que cohesionan (συνέχων) a los cuerpos es identificado con el alma.⁴⁴ Dice Nemesio, atribuyéndole esta doctrina a Numenio y a Amonio:

Los cuerpos que por su naturaleza propia son cambiantes y dispersos y siempre divisibles al infinito, no quedando en ellos nada inmutable, necesitan de [algo] que los cohesionan (συνέχων) y los reúna (συνάγων) y, de este modo, los ciñan (συσφίγγων) y los mantenga unidos (συγκρατοῦν), a lo que precisamente llamamos alma (ψυχή). Por lo tanto, si el alma es un cuerpo de tal o cual clase, aunque sea compuesto de las partículas más pequeñas (λεπτομερέστατον), ¿qué

es lo que, a su vez, la cohesiona (συνέχων) a ella? Pues se ha señalado que todo cuerpo necesita de [algo] que lo cohesione (συνέχων), y así [se llega] al infinito, hasta que arribemos a [algo] incorpóreo (ἀσώματων).⁴⁵

El argumento en este caso parece querer demostrar por el absurdo que el alma no puede ser cuerpo, sino que es precisamente ese elemento incorpóreo que posibilita que los cuerpos se mantengan unidos, formando un ser vivo. Si bien este testimonio se refiere al alma particular, el mismo razonamiento podría también ser aplicado al alma del mundo. De este modo, el cosmos, así como todos los seres contenidos en él, no es una suma de elementos corpóreos sino principalmente el alma que los cohesiona.

Por último, otro fragmento citado nuevamente por Eusebio explica de modo un poco más detallado la relación del alma con las actividades del primer y del segundo dios o demiurgo. En el fragmento 13 dice Numenio:

Y, a su vez, del mismo modo que hay una proporción (λόγος) entre el labrador y el que planta, según la misma proporción en mayor grado es el primer dios respecto del demiurgo. Por un lado, el que es (ὁ ὢν) siembra la simiente de toda alma en todas las cosas que participan de él. Por otro, el legislador (νομοθέτης) planta, distribuye y trasplanta en cada uno de nosotros las que han sido producidas desde allí (ἐκείθεν).⁴⁶

El fragmento establece una proporción o relación (λόγος) en el ámbito agrícola entre el labrador (γεωργός) y el que planta (φυτεύων), con el objetivo de establecer una analogía (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον) con la relación que mantienen el primer dios y el demiurgo. El primer dios es caracterizado como ὁ ὢν (“el que es”)⁴⁷ y su actividad es “sembrar la simiente de toda alma” (σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει). La imagen de una “siembra divina” de las almas aparece ya en el *Timeo* platónico (por ejemplo, en 41e3 y en 42d3-4),⁴⁸ pero en este pasaje Numenio adjudica explícitamente esta tarea al primer dios, lo cual podría resultar llamativo debido a la inactividad que lo caracterizaba en el fragmento 12. Sin embargo, si tenemos en cuenta el esquema reconstruido a partir de los fragmentos 22 y 16, esta “siembra” podría aludir a la “producción” de ese correlato ontológico que es connatural al primer dios, pero del cual él es causa, principio y demiurgo. Como vimos, esta primera instancia ontológica se equipara con el viviente (ὅ ἐστι ζῶον) y tal vez este viviente podría ser caracterizado aquí como “la simiente de toda alma”, debido a que es el modelo que el segundo dios contempla para producir su propio contenido inteligible que, a su vez, funciona de modelo para la generación del cosmos cuyo principio de cohesión es precisamente el alma. La expresión πάσα ψυχή podría aludir tanto a cada una de las almas particulares cuanto al “alma total”, en el sentido de “el alma del todo” o el alma del mundo.⁴⁹ Si bien podría establecerse aquí también una correlación entre la estructura del cosmos y la del ser humano (y, en consecuencia, la ambigüedad de esta frase podría ser intencional), la primera interpretación parece ser la más adecuada en este caso, teniendo en cuenta el resto del texto. En contraposición al primer dios y su actividad de “sembrar”, el demiurgo, caracterizado como un νομοθέτης,⁵⁰ se encarga de plantar (φυτεύει), distribuir (διανέμει) y trasplantar (μεταφυτεύει) el alma en cada uno de nosotros (εἰς ἡμᾶς ἐκάστους). Nuevamente en este fragmento, el demiurgo podría estar reuniendo las actividades del segundo y del tercer dios, en cuyo caso el “plantar” podría aludir a la producción del segundo dios de su propio contenido inteligible, su propia idea (y en esta instancia se produciría el “crecimiento” de esa semilla sembrada por el primer dios) y el “distribuir y trasplantar” aludirían a la actividad del tercer dios (la preposición διὰ ya aparecía en la caracterización del tercer dios como ὁ διανοούμενος en el fragmento 22) que produce el cosmos sensible (y cada uno de los seres sensibles que están contenidos en él) contemplando el modelo inteligible del segundo dios.

45. Τὰ σώματα τῆ οἰκεία φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ δίολου εἰς ἀπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συνέχοντος καὶ συνάγοντος καὶ ὡσπερ συσφιγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτὰ, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοῖνυν σῶμα ἐστὶν ἡ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶν τὸ συνέχον ἐκείνην; ἢ δειχθήτω γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἀπειρον, ἕως ἂν κατανήθωμεν εἰς ἀσώματων. (Fr. 4b, 5-13).

46. Ὅσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γὰρ ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκείθεν προκαταβεβλημένα. (fr. 13).

47. Mucho se ha discutido sobre esta caracterización del primer dios de Numenio. La lectura de Festugière (1953: 44), quien acepta el argumento de Scott (*Hermetica*, Oxford, vol. II, 79, n.3, 1925) de que si el primer dios fuera la semiente de toda alma (ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς) no podría sembrarse (σπείρει) a sí mismo y, entonces, traduce el ὁ ὢν como “Celui que est” y lo refiere a la expresión de *Éxodo* 3, 14, fue acusada de “hebraísmo” por Dodds (1960: 15-16), pero su propuesta de enmienda, paralela a la que realiza en el fragmento 16, fue refutada por Whitaker (1967: 196-201) y, más recientemente, Burnyeat (2005: 151). Un enmienda diferente del texto fue propuesta por Dillon (1977: 368, n. 1). Para un análisis detallado de este fragmento 13 y una discusión más amplia de la bibliografía, cfr. Jourdan (2015: 143-147).

48. Cfr. Edwards (1989: 478-482) quien, sobre la base de una lectura diferente del fragmento (puesto que no acepta la objeción planteada por el argumento de Scott y lee el σπέρμα πάσης ψυχῆς como predicativo del ὁ ὢν y el χρήματα σύμπαντα como objeto del σπείρει), establece una interesante simetría entre el texto numeniano y el pasaje del *Timeo*.

49. Una ambigüedad similar aparece en *Fedro* 245c4, cuando se dice que “toda alma es inmortal” (ψυχὴ πάσα ἀθάνατος).

50. Tanto la caracterización del demiurgo como νομοθέτης cuanto la actividad distributiva (διανέμει), aparecen en el pasaje *Timeo* 41e-42d. También Plotino caracteriza al νοῦς como νομοθέτης πρῶτος en la *Enéada* V 9, 5, 28.

Conclusiones

Si el tercer dios de la tríada divina planteada por Numenio puede ser identificado con el alma y, a su vez, el alma es el principio incorpóreo que “sostiene” a lo corpóreo (que es aquello que participa de la materia, principio contrapuesto al divino),⁵¹ entonces es posible afirmar que esta actividad de “sostén” del alma incorpórea respecto del cuerpo es lo que “produce” (δημιουργεῖν) la γένεσις y lo que hace que, en definitiva, haya un κόσμος, un orden que resulta de la unificación de la díada que es la materia completamente indeterminada (ἀόριστος ὕλη).⁵² Y este acto de producción del mundo sensible gracias a la cohesión de lo corpóreo es posible por el ejercicio de la διάνοια que define al alma.⁵³ Así, esta “producción” del κόσμος coincide con un acto de contemplación, en este caso “dianoética”, de este tercer dios y uno de los resultados de este accionar del principio divino en el κόσμος se refleja, entonces, en que este producto esté dotado de vida. El alma, de este modo, es principio de vida, pero porque ella misma forma parte de una jerarquía divina que tiene como modelo último (o primero) a un viviente.

51. Como hemos visto, esta identificación podría ser discutida y más aún la equiparación del tercer dios con el alma, que no está atestiguada en ningún fragmento de Numenio y cuyo establecimiento requeriría una larga argumentación que excede los límites de este trabajo. No obstante, creo que es posible encontrar en el capítulo 20 del Libro XI de la *Præparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea algún indicio de que Numenio podría haber realizado, en efecto, dicha identificación, como he argumentado en Müller (2011: 67-70).

Para una interpretación diferente, cfr. Jourdan (2014: 160, n. 124 y 203-204). Para una rápida reconstrucción de las doctrinas de Ático y de Numenio sobre el alma y la materia a partir de los testimonios de Proclo, Jámblico y Calcidio, cfr. Müller (2015).

52. Cfr. fr. 11. La doctrina de los dos principios contrapuestos, dios y materia, aparece atestiguada por Calcidio en el subtratado *De silva* que cierra su *Comentario al Timeo* (fr. 52).

53. También para Plotino la διάνοια es un ἔργον propio del alma y no del νοῦς: ὁ οὐ νοῦ ἔργον- ἡ διάνοια- ἀλλὰ ψυχῆς μεριστήν ἐνέργειαν ἐκούσας ἐν μεριστῇ φύσει. (*Enéada* III 9, 1, 35-37).



Notas

9 Esta secuencia crítica quizás también explique el orden en el que Proclo expone estas doctrinas (primero la de Amelio y luego la de Numenio), que no es el orden cronológico. Según Proclo, en este pasaje el “ver” y el “pensar discursivo” son las actividades adjudicadas a la οὐσία del νοῦς demiúrgico y, por lo tanto, no hay necesidad de contraponer ninguna de estas actividades a su ὑπόστασις, que es lo que Numenio estaría haciendo al adjudicar la διάνοια a un tercer dios, diferente del νοῦς ubicado como segundo. “Y es evidente que estas cosas, tienen ciertas diferencias en sí mismas, pero ahora [en este pasaje del Timeo que se está comentando] no son diferenciadas por Platón, de modo tal que uno sea el intelecto que entienda (ἕτερος μὲν νοῦς νοοῦν) y otro el que piensa discursivamente (ἕτερος δὲ ὁ διανοούμενος). Pues Platón no contrapone las actividades a los que actúan, pues las actividades [se producen] a partir de los que actúan, y más aún, en las οὐσίαι divinas, [las actividades] corren parejas (σύνδρομοι) a las οὐσίαι. Pero, según lo presente, el διανοήθη y el καθορᾶ son concebidos como actividades del νοῦς demiúrgico. Por lo tanto, hace falta mucho para que estas cosas, que corren parejas (σύνδρομα) a la ὑπόστασις de aquél, sean contrapuestas a aquél” (ταῦτα δὲ ὅτι μὲν ἔχει τινὰς καθ’ ἑαυτὰ διαφορὰς, πρόδηλον, οὐκ οὕτω δὲ διήρηται νῦν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὥστε ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοοῦντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον οὐ γὰρ ἀντιδιαρεῖ τὰς ἐνεργείας ὁ Πλάτων τοῖς ἐνεργοῦσιν ἀπὸ γὰρ τῶν ἐνεργούντων αἱ ἐνέργειαι, μᾶλλον δὲ ἐπὶ τῶν θείων οὐσιῶν σύνδρομοι πρὸς τὰς οὐσίας. τὸ δὲ ‘διανοήθη’ καὶ τὸ ‘καθορᾶ’ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ πρὸς τὸ παρὸν ὡς ἐνεργήματα παραλαμβάνεται. πολλοῦ ἄρα δεῖ ταῦτα ἀντιδιαρεῖσθαι πρὸς αὐτόν, ἃ σύνδρομά ἐστι πρὸς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ: Proclo, *In Timæum* III 103.32-104.8 Diehl). (*En página 11.*)

17 El sustantivo πρόσχησις que, como ya he dicho, no aparece en la obra de Platón, sí aparece en Marco Aurelio (*Ad se ipsum* 7.5: κατὰ πρόσχησιν τοῦ ἐμοῦ ἡγεμονικοῦ), con el complemento en genitivo que claramente funciona como un genitivo objetivo (se trata allí del uso que uno hace del propio ἡγεμονικόν para determinar quién es capaz de realizar lo oportuno y conveniente a la comunidad), y en la obra *Περὶ τῆς καθ’ Ἑλληνικῆς ἱερατικῆς τέχνης* de Proclo, con un doble genitivo objetivo y subjetivo, ya que allí se habla del uso que el arte hierático hace de los materiales según la ocasión conveniente y el modo propio (ἡ τῆς ἱερατικῆς τέχνης κατὰ τε καιρὸν τὸν πρέποντα καὶ τρόπον τὸν οἰκείον προσχρήσις τῶν ὑλῶν). Cfr. Bidez (1928: 149). Estas son las dos referencias que se mencionan en LSJ (1996: 1532). Sin

embargo, hay una tercera aparición de este término en el tratado de Porfirio Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, citado por Estobeo su *Anthologium* I, 49, 24-26 (en esta obra de Porfirio encontramos dos testimonios sobre Numenio: frags. 44 y 45), donde el complemento en genitivo es claramente un genitivo objetivo: allí se dice que la αἴσθησις, a diferencia de la διάνοια, opera “mediante el uso de los órganos” (μετὰ προσχρήσεως ὀργάνων). Cfr. Estobeo, *Anthologium* I, 49, 24; p. 349, 9-10 Wachsmuth. Se trata, sin duda, del “uso instrumental” que distinguíamos del “uso contemplativo” al que se estaría refiriendo el testimonio de Numenio. (En página 12.)

- 24 Cabe aclarar que la distinción que he señalado entre lo que llamo el “plano ontológico” y el “plano teológico” no es una diferenciación trazada por el propio Numenio, sino una forma que me parece adecuada para ordenar y analizar los elementos que aparecen en este fragmento. Esta distinción encuentra su principal fundamento en los dos tipos de relaciones que se señalan: la de imitación, por un lado, y la de causalidad, por otro; pero sin duda ambas están intrínsecamente relacionadas para Numenio, como lo estaban para Platón. Por eso considero que es posible, una vez distinguidos estos dos planos para facilitar la comprensión del discurso de Numenio que carece de esta sistematicidad, “desarticular” esta distinción para mostrar de qué manera aquello que vincula a estos dos planos en realidad puede ser interpretado como la explicación de una dinámica interna entre los tres dioses. Así, por ejemplo, que el primer dios sea “padre” del segundo (frs. 12 y 21) y que este segundo sea bueno por imitación o por participación en el bien que es el primero (frs. 16, 19 y 20) puede ser explicado precisamente en términos de una contemplación por parte del segundo del contenido inteligible que el primero *produce* y que, de hecho, él *es para el segundo*, que por esto precisamente es un νοῦς que ejerce la intelección (νοεῖν). De este modo, la ontología queda, de algún modo, subsumida dentro de la teología y el ser es, de hecho, coextensivo del principio divino. Esto explica que Numenio no postule, como en general hacían los platónicos de la época, tres principios (dios, ideas y materia) sino sólo dos, ya que el modelo inteligible queda integrado al principio divino. Así, por ejemplo, que el primer dios sea “padre” del segundo (frs. 12 y 21) y que este segundo sea bueno por imitación o por participación en el bien que es el primero (frs. 16, 19 y 20) puede ser explicado precisamente en términos de una contemplación por parte del segundo del contenido inteligible que el primero *produce* y que, de hecho, él *es para el segundo*, que por esto precisamente es un νοῦς que ejerce la intelección (νοεῖν). (En página 12.)

Bibliografía

54. La indicación de todas las fuentes se realiza por nombre del editor y/o traductor y en orden cronológico.

Primaria⁵⁴

Numenio

- » Leemans, E.-A. (1937). *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*. Bruxelles: Palais des Académies.
- » Des Places, É. (1973). *Numénius. Fragments, texte établi et traduit par ---*. Paris: Les Belles Lettres.
- » García Bazán, F. (1991). *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de ---. Madrid: Gredos.
- » Petty, R. (2012). *Fragments of Numenius of Apamea*, translation and commentary by ---. Wiltshire: The Prometheus Trust
- » Boy-Stones, G. (2014). *Numenius. Fragments*, draft translation by --- (inédito).

Platón

- » Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press (5 vols.).

Plotino

- » Henry, P. – Schwyzer, H.-R. (1964-82), *Plotini Opera*, ediderunt ---. Oxford: Oxford University Press (3 vols.) (*editio minor*).

Porfirio

- » Smith, A. (1993). *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Stuttgart-Leipzig: Teubner.

Proclo

- » Diehl, E. (1903-1906). *Procli in Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig: Teubner (3 vols.).
- » Bidez, J. (1928). *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Vol. VI (pp. 139-151). Bruxelles: Maurice Lamertin, Éditeur.
- » Festugière, A. J. (1966-1968). *Proclus. Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par ---. Paris: Vrin (5 vols.).
- » Runia, D. – Share, M. (2008). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Baltzly, D. (2013). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.

Instrumenta

- » Lidell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (1996). *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford : Clarendon Press = LSJ.

Secundaria

- » Alt, K. (1993). *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*. Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- » Baltes, M. (1975). Numenius von Apamea und der platonische *Timaios*. *Vigiliae Christianae* 29, 241-270.
- » Brisson, L. (1987). Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. En Haase, W., Temporini, H. (Eds.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36.2 (pp. 793-860). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- » ——— (1998). *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- » Burnyeat, M. F. (2005). Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity. En Sales, R. (Ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji* (pp. 143-169). Oxford: Clarendon Press.
- » De Ley, H. (1972). Macrobius and Numenius, A Study of Macrobius, *In Somn.*, I, c. 12. *Collection Latomus*, CXXV.
- » Dillon, J. (1977). *The middle Platonists*. New York: Cornell University Press.
- » Dodds, E. R. (1928). The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *The Classical Quarterly*, 22, 129-142.
- » ——— (1960). Numenius and Ammonius. En *Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V] (pp. 1-61). Genève-Vandoeuvres: Fondation Hardt.
- » Dörrie, H. (1970). Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt. *Revue internationale de Philosophie*, XXIV, 217-235.
- » Dörrie, H. – Baltes, M. – Pietsch, C. (2008). *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [4]: Theologia Platonica*, Band 7, 1-2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- » Edwards, M. J. (1989). Numenius, Fr. 13 (Des Places): A Note on Interpretation. *Mnemosyne*, Vol. 43, fasc. 3/4, 478-482.
- » ——— (1991). Middle Platonism on the Beautiful and the Good. *Mnemosyne*, Vol. 44, Fasc. 1/2, 161-167.
- » Festugière, A. J. (1942-54). *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C. Éditeurs.
- » Ferrari, F. (20015). Metefisica e teologia nel medioplatonismo. *Rivista di storia della filosofia* 2015/2, 321-337.
- » Fuentes Gonzáles, P. (2005), Nouménios (Nuénios) d'Apamée. En Goulet, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV: *de Labeo à Ovidius* (pp. 724-740). Paris: CNRS Editions.
- » Hadot, P. (1960). Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin. En *Les sources*

- de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V] (pp. 105-157). Genève-Vandoeuvres: Fondation Hardt.
- » Jourdan, F. (2014). *Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen*. En Jourdan, F., Hirsch-Luipold, R. (Eds.). *Die Wurzel allen Übels* (pp. 133-210). Tübingen: Mohr Siebeck.
 - » ——— (2015). *Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la Préparation évangélique*. En Morlet, S. (Ed.), *Lire en extraits. Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge* (pp. 107-148). Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne.
 - » Kenney, J. P. (1992). *Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology*. En Daly, R. J. (Ed.). *Origeniana Quinta* (pp. 217-230). Leuven: Peeters Press.
 - » Krämer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: Verlag P. Schippers.
 - » Lernould, A. (2001). *Physique et théologie: lecture du Timée de Platon par Proclus*. Vielleneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
 - » Lilla, S. (1992). *Introduzione al Medio platonismo*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
 - » Lisi, F. (1977). *Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea*. *Cuadernos de Filosofía*, XVII/26-27, 111-130.
 - » Michalewski, A. (2012). *Le Premier de Numénios et l'Un de Plotin*. *Archives de Philosophie*, 75, 29-48.
 - » Müller, G. (2011). *La doctrina de los principios en Numenio de Apamea*. *Cuadernos de Filosofía* 56, 51-75.
 - » ——— (2012). *y en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica*. *Cuadernos de Filosofía* 59, 121-140.
 - » ——— (2015). *Alma y materia en Ático y Numenio*. En AAVV. *Actas X Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata. (en prensa).
 - » Tarrant, H. (2004). *Must commentators know their sources? Proclus in Timaeum and Numenius*. En Adamson, P., Baltussen, H., Stone, M. W. F. (Eds.). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies 83.1-2, vol. I, 175-90.
 - » Wallis, R. T. (1992). *Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism*. En Wallis, R. T., Bregman, J. (Eds.). *Neoplatonism and Gnosticism* (pp. 461-482). New York: State University of New York Press.
 - » Whittaker, J. (1967). *Moses Atticizing*. *Phoenix* 21, 196-201.
 - » ——— (1978). *Numenius and Alcinoos on the first Principle*. *Phoenix* 32, 144-174.