

PARÁDOSIS
Visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada

José Antonio Antón Pacheco

© *PARÁDOSIS: Visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada.*
José Antonio Antón Pacheco.

© De esta edición: Muhyiddin Ibn Arabi Society – Latina.

Editado por Puertas de Castilla.

Directores de la Colección Dragomán: Pablo Beneito y
Francisco Martínez Albarracín.

Producción y dirección técnica: Jesús de la Peña.

Coordinación técnica: Alfredo Benito.

Diseño y maquetación: Susana López.

ÍNDICE

Nota introductoria

I. ORÍGENES Y PLANTEAMIENTOS INICIALES

El Logos

Las ideas de Platón

La estructura del *Parménides*

Las transformaciones de la Tríada

La Tríada en Aristóteles

Platonismo y aristotelismo

Las reglas de las transformaciones del platonismo

La experiencia del Uno y de los tres segmentos

II. EL PENSAMIENTO SAPIENCIAL

El concepto de Sabiduría

Filón de Alejandría

III. LA COINÉ

El Logos en la filosofía de la coiné

La coiné y las transformaciones del platonismo

El mediador en el judaísmo visionario o esotérico

El Logos en San Pablo, en el Cuarto Evangelio y en las

Odas de Salomón

El gnosticismo

El hermetismo

Numenio y los *Oráculos caldeos*

Plotino

IV. EL MUNDO IRANIO

El Logos maniqueo

El papel del mundo iranio

V. DESARROLLOS

El desarrollo del neoplatonismo

Uno y Dios desconocido:

a culminación del discurso apofático

A modo de síntesis

**VI. EL ÁMBITO ISLÁMICO: LA CONTINUIDAD DEL
PLATONISMO EN EL PENSAMIENTO MUSULMÁN****VII. DESARROLLOS ISLÁMICOS**

Consideraciones sobre los elementos platónicos
en la filosofía islámica

Avicena

Shihaboddin Yahya Sohravardi

Muhyiddin Ibn Arabí

**VIII. DESARROLLOS JUDÍOS:
EL NEOPLATONISMO HEBREO****IX. EL LENGUAJE**

Logos y filosofía del lenguaje

La palabra

X. NICOLÁS DE CUSA**XI. MULÁ SADRA SIRAZI**

PARÁDOSIS

Visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada

Nota introductoria

En este trabajo intento sintetizar más de treinta años de docencia de filosofía en la Universidad de Sevilla. El hilo conductor que se ha utilizado es el de la tradición viva (*parádosis*) que la especulación ha ido desplegando a través de las determinaciones de Logos, Unidad y Tríada. Estas tres nociones (nunca dissociables de la experiencia del pensar) han servido de pautas para profundizar en algunos autores y líneas de pensamiento fundamentales. Pertenecen estos a lo que de forma convencional se suele denominar platonismo o neoplatonismo (para mí se trata, sencillamente, de filosofía). Es evidente que faltan nombres en este breve recorrido, pero lo que se busca es señalar caminos de acceso a las cuestiones debatidas y no algo exhaustivo. También es evidente que los nombres elegidos ofrecen un horizonte mucho más amplio, pero el propósito que domina sobre cualquier otro criterio es el de ir a lo esencial.

Con respecto a las referencias bibliográficas, he de indicar que tan solo pretenden dar cuenta de los textos que han influido de una manera determinante en la elaboración de este escrito.

I. ORÍGENES Y PLANTEAMIENTOS INICIALES

El Logos

Logos, Uno y Tríada son las determinaciones más importantes de la experiencia filosófica. La experiencia filosófica de estas tres instancias fundadoras aparece en la *parádoxis*, es decir, en la transmisión viviente, en la tradición que se cumple en cada renovación. Por tanto, sólo hay verdadera filosofía donde persiste la transmisión, tradición o *parádoxis*.

Logos es una de las palabras del fundamento, como Dike, Nomos, Darma o Tao. El término logos significa esencialmente determinación. Su etimología encierra sentidos tales como reunir, elegir, escoger. Ahí ya está delimitado el significado de determinación, pues reunir, elegir o escoger supone diferenciar y discriminar algo como algo; lo que quiere decir que se reúne, elige o escoge lo que está ya dado de antemano como tal, unificado consigo mismo, determinado como tal algo. Por tanto el logos es una noción particular, pues todo tiene su logos en la medida en que cada cosa aparece como tal cosa, reunida consigo misma, con su propia identidad. Y al mismo tiempo el logos es universal, pues la totalidad está determinada en su unidad, aparece como una entalladura unificada. A partir de todos estos significados es posible entender el logos como contenido, palabra o razón, pues la noticia de una cosa (su sentido) coincide con aquello que está reunido y determinado en su identidad. Especial importancia adquiere el logos como palabra, ya que se apalabra lo que aparece como tal cosa en su determinación esencial y delimitadora, y ya apalabrar significa determinar delimitando. Claro está, el logos como palabra y lenguaje no hace referencia a la palabra y al lenguaje en la acepción lingüística; la acepción lingüística

deriva precisamente de la acepción esencial: la palabra es el sentido de lo reunido y unificado que se hace presente como tal, y de aquí deriva la palabra que nombra eso reunido y unificado hecho presente. Como puede comprobarse, al logos le va a acompañar la idea de imagen, dado que siempre que hablemos de logos estamos hablando de configuración y, de alguna manera, de representación.

Decíamos que la raíz *leg* de logos-*legein* lleva consigo los significados de reunir, escoger, separar. Pero en la medida en que se reúne, escoge y separa se opera una acción distributiva y consecutiva. Es decir, el logos es unión y reunión formadoras y, al mismo tiempo, es distribución, consecución, análisis. El logos es la determinación ontológica que mantiene en su ser a cada cosa; y es la acción (*legein*) que desenvuelve los contenidos de la determinación. El logos en cuanto palabra y pensamiento esenciales es sentido unificado; y también proclación, discurso y pensar esenciales y determinantes desde un punto de vista ontológico.

Hay otro sentido implícito en el origen del término logos. Me refiero a la idea de cuidar. En efecto, el logos es cuidado, pues hace aparecer la cosa y la mantiene reunida en su propia realidad. Determinar de alguna manera es preservar la cosa como tal cosa. Apalabrar es guardar la cosa como tal cosa; pero no es que uno guarde la cosa apalabrándola, sino que la cosa misma en cuanto palabra se presenta ya guardada.

En principio logos y *nus* poseen el mismo contenido. *Nus* es lo inteligible de algo, su determinación ontológica. Curiosamente, en su origen *noein* significa oler, rastrear, percibir con los sentidos. ¿Cómo de un significado tan inmediato se pasa a las acepciones de pensar y de pensamiento? Pues porque se huele o rastrea algo como tal algo, algo determinado de antemano. Lo rastreado se desenvuelve en el ámbito de lo unido consigo

mismo como tal. Lo rastreado es algo determinado como tal algo y rastrear es determinar algo como tal algo: la idea prístina de *nus-noein* afirma la determinación esencial, ontológica. En eso coinciden logos-*nus* y *legein-noein*. Por eso Parménides dijo que “una y la misma cosa son el ser, el pensar y el decir”. Pero mientras que el *nus* tiende a significar la determinación inteligible y unitaria de una realidad (su ser por tanto), el logos pasará a manifestar la realidad inteligible como discurso y consecución por su sentido de distribución. El *nus* es síntesis, el logos división ordenadora. Si a esto se unen las connotaciones de imagen y representación que posee la noción de logos, se podrá entender la función que desempeñará a la hora de explicar la estructura de lo inteligible. La explicación de esta estructura va a estar ligada indisolublemente a la teoría de las ideas de Platón y, por tanto, el logos mismo estará ligado a la consecución de la tríada platónica y a sus sucesivas transformaciones: las transformaciones de la tríada serán las transformaciones del logos.

Las ideas de Platón

La teoría de las ideas en Platón significa la unidad de lo real. Esta unidad de lo real posibilita tanto la cosa misma en su determinación esencial como la comprensión de esa cosa determinada. Las ideas rigen, pues, el ser y el conocer.

Como decimos, la idea es la unidad del ser. Nosotros tenemos experiencia inmediata de la pluralidad. Así, vemos pájaros, árboles y flores. Nuestro conocimiento sensible de los pájaros, árboles o flores es el conocimiento de realidades perecederas, pues los pájaros, árboles o flores nacen, pasan, desaparecen. Además, el conocimiento sensible, inmediato, es siempre individual, particular y momentáneo (vale para mí aquí y ahora).

Sin embargo, podemos adquirir un conocimiento permanente de los pájaros, árboles o flores: este pájaro desaparece (como desaparece el árbol o la flor), pero el sentido de qué es pájaro, árbol o flor no desaparece, sino que, por el contrario, permanece. Luego hay algo en el pájaro, árbol o flor que se sustrae a la caducidad de lo sensible. Ese algo es precisamente la idea pájaro, flor o árbol, las notas esenciales que caracterizan al pájaro, a la flor o al árbol. Y eso es lo que nos permite establecer leyes que están por encima de la multiplicidad, pues valen para todos los casos posibles. Estas leyes se refieren, pues, a las ideas: a la unidad de lo múltiple. Se refieren no a los pájaros, a las flores o a los árboles, sino al pájaro (a la determinación pájaro), a la flor (a la determinación flor), al árbol (a la determinación árbol). En todos estos casos decir determinación es decir idea, unidad de lo múltiple, inteligibilidad que rige lo sensible. Pero claro está, cuando se habla del árbol, de la flor o del pájaro como ideas, no se está queriendo decir que hay un ser árbol determinando todos los árboles, un ser flor determinando todas las flores o un ser pájaro determinando todos los pájaros. Esa es una manera de hablar, pues pensemos que el árbol, la flor o el pájaro ideales, en cuanto determinaciones esenciales, conforman también un ámbito plural y múltiple, un ámbito donde en cierta manera también hay sensibilidad y representación (nosotros podemos imaginarnos un árbol, un caballo, una montaña ideales, podemos verlos representados). Luego esas ideas no pueden ser las verdaderas ideas (no pueden ser la unidad que subsume toda pluralidad). Las verdaderas ideas se tienen que mover en el ámbito de lo que es uno, inteligible y válido para todo en cuanto ámbito de la determinación esencial. Es decir, las ideas árbol, caballo o flor deberán entonces tener otras ideas superiores que las determinen y que pongan unidad en esa pluralidad formada por las ideas árbol, pájaro, caballo, etc. Estaremos entonces refiriéndonos a las ideas en sentido propio: ser, identidad, alteridad, movimiento, reposo, límite, ilimitado, etc.; pues los conceptos

inteligibles se rigen por estas últimas ideas: el árbol es idéntico a sí mismo y distinto a lo demás, el árbol es ello mismo y no es todo lo demás, etc. Por tanto, lo que verdaderamente aparece en todo aparecer son los condicionantes que hacen posible la presencia de toda realidad, así como el conocimiento de esa realidad, que lógicamente obedece también a aquellos mismos condicionantes. Estas condiciones de posibilidad son las ideas propiamente dichas, lo verdaderamente conocido en todo momento, la unidad presente en toda realidad y su conocimiento (pues ser y conocer coinciden). Queda claro entonces que la idea es lo universal, no lo general. Es decir, la idea no procede por inducción, ya que para realizar cualquier inducción se están presuponiendo principios universales dados de antemano. Y no es que nosotros pongamos esos principios universales (las ideas), sino que nosotros mismos somos “puestos” por esos principios universales o ideas.

El planteamiento sobre las ideas en términos estrictamente ontológicos es la pregunta por la relación entre el ser y lo ente, que podemos formular así: afirmamos que la idea, en cuanto unidad y permanencia de las cosas, es la esencia de las cosas, el ser de los entes; y los entes son aquello que participa de las ideas, es decir, lo que participa del ser. La idea, la esencia pues, es la unidad de lo ente. Pero esto nos lleva a lo siguiente: si lo ente es lo que participa del ser (de hecho, lo ente es gramaticalmente un participio), esto es: de la idea, ¿qué hay en lo ente de ser y qué hay de propiamente ente?, y si lo que hay de propiamente ente en cada ente es justamente el ser (esto es: la idea) ¿cuál es la diferencia entre ente y ser y entre ente y ente? En definitiva, el problema de la relación del ser y lo ente es el problema de la relación de la idea con la cosa.

En principio, esto que estamos denominando idea (la determinación esencial) puede llamarse también *nus* o logos, pero aquí tenemos que aplicar ya la distinción que hicimos ante-

riormente: el *nus* va a ser la idea pura y el logos el pensamiento consecutivo (*diánoia*) que explique el *nus*. En cualquier caso, la transformación del logos va a estar ligada a la transformación de las ideas.

Al ser la idea unidad, se deduce de aquí que la unidad no es un concepto abstracto, sino vivo y fructífero: la unidad se despliega, unifica; y hay grados o segmentos en la unidad. Es decir, en la estructuración del ámbito de lo unitario o inteligible encontramos la suprema Unidad o simplicidad que está más allá del ser y de cualquier cualificación o representación. Se trata de la condición de posibilidad de la condición de posibilidad de lo múltiple; una vez manifestada la máxima Unidad en su máxima simplicidad aparece el mundo de las ideas puras o géneros supremos del ser, es decir, el ámbito de lo inteligible; propiamente hablando, el ámbito del ser, dado que el Uno, al ser completamente simple, está por encima del ser mismo, lo rebasa de forma eminente, pues el ser es siempre el Pensamiento; y en el Pensamiento hay al menos una multiplicidad originaria: el Pensar y lo que piensa ese Pensar (por eso el Ser o Nus no puede ser el primer segmento de lo real). El segmento de las ideas puras contiene las categorías que sirven de unidad de lo real, por eso por un lado es unitario, pero por otro encierra una cierta multiplicidad, aunque sea una multiplicidad reunida y unificada en su propio ser. Y ya tenemos aquí planteado, al menos implícitamente, otro problema clásico de la historia del platonismo: las categorías del *nus*, vale decir: los pensamientos de la Inteligencia, ¿son intrínsecos a la Inteligencia, no se diferencian de la Inteligencia o están “fuera” de la Inteligencia? Lo más coherente será decir que la Inteligencia se resuelve en sus propios contenidos, esto es, en pensamientos, y por tanto la Inteligencia es el mismo acto de pensar (¿qué sería, por otro lado, un Pensamiento que no pensara?).

El tercer segmento lo conforma el mundo de las ideas matemáticas o Alma del mundo. En este segmento hallamos las ideas que directamente determinan y unifican la realidad sensible. Al acontecer el desarrollo interno de este ámbito de una manera geométrica, su esencia es necesariamente procesional y consecutiva, y eso significa un mayor grado de multiplicidad, aunque sea una multiplicidad agrupada y reunida. Esta es la dimensión de las ideas que agrupa y reúne el mundo sensible manteniéndolo unido en su integridad (por eso el mundo sensible puede ser analizado cualitativa y cuantitativamente en múltiples aspectos). Como vemos, el ámbito de las ideas matemáticas adquiere una gran importancia dentro del sistema: por un lado se encarga de esquematizar los inteligibles puros pertenecientes al mundo de las ideas puras; distribuye consecutivamente esos inteligibles universales, lo cual es su propia constitución dinámica; proyecta los esquemas en la multiplicidad de lo sensible logrando así la unificación de lo sensible mismo (esto es: homogeneiza lo heterogéneo).

El mundo de las ideas matemáticas, en cuanto realidad unificadora y formadora del mundo sensible, es también el que mantiene la vida en ese mundo sensible, siendo la vida una dimensión más de la unidad, de la inteligibilidad y de la formación (por eso la Inteligencia o mundo ideal puro es la máxima vida, como dirá Aristóteles). En consecuencia, el mundo de las ideas matemáticas adquiere también la determinación de Alma del mundo; se entiende que es Alma del mundo sensible o naturaleza.

La presencia del Alma del mundo en el ámbito natural produce visiones organicistas y vitalistas de la naturaleza. Donde hallemos una concepción vitalista y organicista de la naturaleza, hallaremos operante (tácita o explícitamente) la idea de Alma del mundo. Por eso la naturaleza, en algunas transformaciones del platonismo, se convierte en una cuasi-hipóstasis, dada

la consistencia ontológica que obtiene por mor de la presencia del Alma. La naturaleza es la proyección externa del Alma. Hablando con propiedad no se debe decir que el Alma está en el mundo, sino más bien que el mundo está en el Alma, pues por ella el mundo adquiere consistencia ontológica.

Así, pues, los tres segmentos de lo verdaderamente real quedan de la siguiente manera: Uno Bien (la unidad absolutamente simple más allá del ser, *epékeina tes usías*), el mundo de las ideas puras o géneros supremos y el mundo de las ideas matemáticas o Alma del mundo; después vendrá el mundo sensible, determinado por las acciones unificadora y vivificadora que el ámbito de lo inteligible ejerce sobre él.

Este esquema que acabamos de presentar es un esquema que encierra elementos narrativos y descriptivos (vale decir: míticos); por otro lado es un esquema que tal cual no aparece en ningún diálogo de Platón. Se ha confeccionado entresacando elementos de aquí y de allá (sobre todo de *República* y *Banquete*). Pero es posible otro esquema más conceptual, más ontológico, esta vez extraído del *Parménides*. Es el siguiente: Uno, Uno-Ser, Uno y Ser; o bien: Uno, Uno-Múltiple, Uno y Múltiple. Aquí de lo que se trata es de afirmar la unidad afirmando al mismo tiempo la pluralidad. Esto es: se rehúye una concepción abstracta de la Unidad que llevaría a la disolución de la riqueza cualitativa del ser; y por contra se postula una Unidad real, lo que significa el desenvolvimiento de los propios contenidos de la Unidad misma. Dicho de otra manera, la Unidad se hace pluralidad, la identidad sale de sí y deja ser a lo otro.

La segunda instancia en el despliegue del ser es Uno-Ser, coincidente con lo Inteligible o mundo de ideas puras (el *Nús* de Plotino): lo inteligible sigue siendo unidad, pero no ya como pura unicidad consigo misma, sino desdoblándose en objeto y sujeto (o como sujeto que se conoce a sí mismo), en conocedor

y conocido. En definitiva, aquí aparece el Ser propiamente dicho y sus determinaciones; por eso al Uno no le cabe el Ser propiamente dicho, pues el Ser es determinación, siempre indica identidad y diferencia, una cierta pluralidad pues, aunque sea una pluralidad unificada. Naturalmente, esto no significa que el Uno sea la nada, más bien lo contrario. Como se dirá más tarde en el desarrollo del platonismo, el Uno supera de forma eminente el Ser y la Forma, no por carecer de ellos, sino por exceder absolutamente todo ser y toda forma; o por ser el Ser y la Forma insondables e indeterminables (no por falta de determinación, sino por sobredeterminación).

La tercera instancia es el Uno y Ser, equivalente al mundo de las ideas matemáticas o Alma del mundo (la *Psijé* en Plotino). Esta tercera dimensión es un grado más en el proceso de diversificación y expansión del Uno. Si lo Uno y Múltiple (equivalente al Uno y Ser) encierra el aspecto matemático de lo real, necesariamente este segmento tiene que presentarse como algo consecutivo y discursivo (aun siendo unitario): y... y... y...; esto es, extendido y distendido, plural en suma (aunque siga siendo una pluralidad inteligible, pero ya en cuanto determinación directa de lo que es pura extensión, es decir, lo plural sensible). Como es natural, este tercer segmento es el que por antonomasia corresponde al Logos. Esta tercera instancia es trascendental en la economía de la Tríada, pues representa el papel de mediación entre lo inteligible y lo sensible; y su eliminación significa la escisión metafísica de lo sensible con respecto a lo inteligible, con el consiguiente aislamiento de lo sensible mismo: de ahí la capital importancia de la lucha por el Alma del mundo que evite el vaciamiento o descentramiento del mundo con respecto a su Principio. En la cuestión del Alma del mundo se debate la mediación ontológica que evite tanto la unidad abstracta como la particularidad dispersa.

El Uno y Múltiple es pluralidad por tanto, pero pluralidad unificada y unificadora como es propio de lo matemático, que es lo que de hecho unifica la extensión sensible. Luego vendrá la Naturaleza, que como tal no es ya una hipóstasis inteligible, pues aunque unificada ella misma por las tres instancias superiores, no tiene la capacidad de producir inteligiblemente. Pero esto lo desarrollarán los neoplatónicos.

Existe otra posible formulación de la tríada platónica derivada también de la lectura del *Parménides*. Me refiero a la siguiente: Uno, Ser, Ser y No-Ser. Si en la anterior esquematización se hacía hincapié en el Uno y en su despliegue en lo múltiple, ahora se incide en las determinaciones ontológicas como manifestaciones de la absoluta simplicidad del Uno. Por encima del Ser y de la identidad se encuentra el Uno. Si todo quedara en la pura simplicidad del Uno consigo mismo, entonces estaríamos ante un discurso apofático, o mejor, ante la ausencia de discurso, ante el desierto cualitativo, y ese Uno sería un Uno abstracto, sin contenidos. Y el Uno, por plenitud intrínseca, ha de ser la máxima riqueza cualitativa.

El Uno se manifiesta, se articula y de él derivan la idea, lo inteligible, la identidad, la causa, la vida, la determinación: el Ser en definitiva. Pero si esta inteligibilidad permanece en sí misma conformará una realidad puramente intelectual o conceptual: tiene, pues, que generar lo plural de lo real, de la identidad y de la diferencia, por tanto de lo que es y de lo que es otra cosa que ese ser, del no ser pues. Y es que el ser es siempre difusivo, *ad extra*.

En la formulación de la teoría de las ideas por parte de Platón, éstas parecen ser realidades estáticas, o al menos así están descritas (hablando de manera general), aunque podemos colegir legítimamente una lectura dinámica de aquella teoría. De todas formas, una de las principales tareas de la tradición plató-

nica consistirá precisamente en impulsar la consideración de las ideas como un proceso en el que se explana el dinamismo de las hipótesis. Este va a ser una de los grandes temas de las transformaciones del platonismo.

La estructura del *Parménides*

Estas meditaciones que acabamos de ver realizadas a partir de la segunda parte del *Parménides* son elaboraciones neoplatónicas. En la primera parte Platón ha llevado a cabo una autocrítica de la teoría de las ideas en tanto que formulada a través de pautas sensibles, múltiples y representativas. Lo esencial de la autocrítica se basa en los siguientes puntos: la aporía a la que conduce entender las ideas como arquetipos, pues eso obligaría a establecer arquetipos de arquetipos y nos encontraríamos con el argumento del tercer hombre: si una idea es la unidad de una pluralidad, entonces resulta que hay que postular un hombre que unifica la pluralidad de dos hombres, pero con lo que nos encontramos es con la pluralidad de hombres y con la idea hombre, por lo que tenemos otra pluralidad y se requiere entonces otro hombre que unifique la idea hombre y la pluralidad anterior de hombre, y así hasta el infinito; por otro lado, la concepción de las ideas como arquetipos obliga a preguntarse: ¿de qué hay ideas?, ¿hay ideas de lo negativo, de lo feo, de la basura, por ejemplo? Otro argumento que cuestiona la teoría de las ideas es el de la relación parte-todo, esto es, las ideas están o total o parcialmente en las cosas de las que son ideas; pero si están totalmente entonces lo que hay son ideas, no cosas; y si están parcialmente entonces lo que sucede es que las ideas están divididas internamente, cuando se supone que son realidades inteligibles y, por ende, indivisibles; y si están sólo en lo inteligible resulta que son incognoscibles (aparte de que lo sensible se quede sin unificar inteligiblemente).

Aquí lo que se pone de manifiesto es el problema crucial de la participación de lo inteligible por parte de lo sensible. Luego, Platón se pregunta por el carácter de las ideas: ¿son meros pensamientos subjetivos elaborados por la mente? Platón, no obstante, mantiene el valor ontológico de las ideas que, en cualquier caso, no son pensamientos subjetivos, pues de no ser así sería imposible adquirir ningún conocimiento firme. Se pueden resumir todos estos cuestionamientos de la teoría de las ideas que Platón plantea en la primera parte del *Parménides* remitiéndonos a la dificultad para entender las ideas como arquetipos, al problema de la participación de las ideas, al problema de la extensión de las ideas, al de lo incognoscible de las ideas y al de la asimetría entre las ideas y las cosas. Entender esas dificultades y paralogismos es fundamental para entender el desarrollo de la especulación de la teoría de las ideas, su justa formulación y su exacta determinación.

El resultado de la autocrítica a las aporías de la teoría de las ideas no es el abandono de la teoría de las ideas, sino una nueva formulación: precisamente una formulación en términos estrictamente ontológicos. En eso consiste la segunda parte del *Parménides*. Los tres presupuestos fundamentales de los que hemos hablado anteriormente (y que dan lugar a la constitución de la tríada platónica) surgen a partir de la reflexión sobre las tres primeras hipótesis. Estas son: si el Uno es uno; si el Uno es; si el Uno es y no es. A partir de aquí establece Platón las posibles relaciones del Uno con lo otro en función de las tres hipótesis fundamentales. En definitiva, se plantea la constitución de las tres instancias metafísicas fundamentales (lo que antes se llamaban ideas) y la acción de esas instancias con lo otro. Platón quiere agotar todas las posibilidades combinatorias (desde un punto de vista metafísico) a las que conduce la consideración de lo Uno y lo múltiple, lo cual hace que la lectura del *Parménides* sea algo difícil y compleja. Pero si nos quedamos con la primera y con la última de las nueve

proposiciones del texto platónico, podemos aclararnos sobre la intención de Platón: si hay Uno (y solamente Uno) ¿qué sucede? Y si no hay Uno en sentido absoluto ¿qué sucede? Pues bien, en ambos casos la respuesta es: si hay Uno y solamente Uno no hay nada más, de nada más se puede hablar ni pensar, pues solo hay Uno; estamos entonces ante un Uno abstracto y vacío. Si por el contrario afirmamos la novena proposición: no hay Uno en absoluto, entonces tampoco de nada podemos hablar ni pensar, pues ¿de qué vamos hablar o pensar si nada es en ninguna medida, ya que no hay Uno en absoluto que determine algo como tal algo? También nos encontramos en una situación de desierto y vacío metafísicos como en el caso de “solo hay Uno”. Por tanto, de lo que se rehúye en todo momento es de explicaciones generalizadas y totalitarias, pues tanto afirmado absolutamente el Uno como negando absolutamente el Uno se concluye lo mismo, es decir, la eliminación de toda realidad, de la riqueza ontológica de la pluralidad y de la diferencia (sólo hay Uno y nada más que Uno como principio de identidad absoluta; o bien, no hay Uno y, en consecuencia, de nada se puede hablar y nada se puede conocer).

Así, pues, son necesarias las mediaciones, hay que postular el Uno, pero también hay que postular lo otro. O dicho de otra manera: el Uno tiene que desplegarse y hacer posible lo otro.

El *Parménides* es el diálogo fundamental de Platón para entender las transformaciones del platonismo. Las tres primeras proposiciones de la segunda parte del *Parménides*, junto con *República* 509 b, definen la problemática de la tradición filosófica en sus dos temas fundamentales: la constitución de una tríada como estructura metafísica esencial y la consideración del Principio como una realidad más allá de cualquier atributo, predicamento o entidad. El tratamiento de estos dos aspectos marcará las posiciones y trayectorias filosóficas, teológicas y místicas.

Las transformaciones de la Tríada

Este esquema triádico, con sus variantes, va a servir como base para todas las especulaciones posteriores de los neoplatonismos. De hecho, las transformaciones del platonismo consisten precisamente en las especulaciones, reflexiones, desarrollos y experiencias de la Tríada platónica original. Veamos entonces algunos de esos desenvolvimientos que forman la esencia de lo que convencionalmente se llama neoplatonismo.

En el proceso de reflexión y transformación del esquema triádico platónico, observamos lo siguiente: la dificultad de pensar el Uno como algo más allá del ser. Y, por tanto, comprobamos también cómo la dilucidación del Uno no es siempre evidente en los platonismos. No lo era de hecho en el mismo Platón, donde aparece como algo más bien intuitivo, esbozado (*Rep* 509 b, *Timeo* 28 c, *Carta VII* 341 c, *Fedro* 247 c) y nunca desarrollado de forma sistemática, pues la segunda parte del *Parménides* lo que hace en realidad es plantear el problema y señalar hacia dónde puede estar la salida. Por lo tanto, la postulación del Uno como lo que está más allá de la esencia, en función de su absoluta simplicidad y anterioridad, será una conquista de la especulación y de la experiencia metafísica. No todos, ni desde el principio, conciben el Uno como más allá del ser. La otra observación a la que aludíamos consiste en un hecho que se da de forma comprobable: la progresiva complejidad del esquema triádico. Las tres instancias que componen el ámbito de lo absoluto tienden a hacerse más plurales, por lo que se introducen más hipóstasis intermedias y se hipertrofia el originario esquema triádico. Varios motivos influyen en este fenómeno de complicación: hay que explicar cómo se da el paso de lo superior trascendente a lo inferior inmanente. Una forma de resolverlo es colocando realidades intermedias entre lo superior trascendente y lo inferior inmanente, a modo de puentes (ésta es una de las funciones del

Logos). Otra razón de la complejidad es que cada hipóstasis o realidad subsistente desarrolla sus contenidos en la hipóstasis posterior, luego esos contenidos son variados en su riqueza cualitativa, luego se ampliará el número de realidades hipostáticas. Otra razón más de la complejidad se debe a que el esquema triádico, en cuanto mundo de ideas, tiene que ser la determinación esencial del mundo sensible, luego será necesario que el mundo inteligible refleje (inteligiblemente) esa variedad, o dicho de otra manera más figurativa, que no quede sin ideas ninguna dimensión de lo sensible.

También hay que tener en cuenta que la misma inefabilidad del Uno produce la necesidad de establecer instancias y mediaciones que expliquen la realidad del Uno, pues si el Uno es pura unidad y solo unidad, ¿qué sucede con lo otro?, ¿cómo se produce lo múltiple? Esta es la pregunta fundamental del *Parménides*. Y el vacío ontológico que conlleva tal pregunta hace que se plantee el despliegue del Uno en lo otro para evitar así el apofatismo absoluto, el desierto ontológico, la pobreza cualitativa. El Uno no puede permanecer como puro Uno idéntico a sí mismo, pues entonces sería un Uno abstracto. Para que el Uno se convierta en un Uno real tiene que articularse y desplegarse en sus propios contenidos, esto es, el Uno tiene que producir lo múltiple, o lo que es lo mismo, tiene que unificar. El Logos es la mediación por antonomasia, pues se muestra como razón discursiva y desplegada, y como palabra pronunciada. Pero el Uno tiene que postularse como sostenimiento del sistema y absoluta condición de posibilidad, por lo que en formulaciones de las ideas supremas a través de los conceptos límite e ilimitado (*Filebo*) o mónada y díada indefinida (en las llamadas doctrinas no escritas de Platón), límite y mónada realizan la función unificadora de cierta indeterminación. El neoplatonismo va a pensar el Uno-Bien por encima de esas mismas dualidades por exigencia de la lógica interna del sistema.

Podemos añadir otra característica más de las transformaciones del platonismo: se trata de que con esas modificaciones que se van sucediendo a partir de las ideas originarias en Platón, se va acentuando el sentido dinámico y generativo de los tres segmentos del mundo inteligible. Es decir: el Uno genera el mundo de las ideas puras; el mundo de las ideas puras o géneros supremos engendra el mundo de las ideas matemáticas o Alma del mundo; y el mundo de las ideas matemáticas o Alma del mundo produce el mundo sensible. Esta concepción de génesis de lo inteligible no estaba tampoco nada clara en Platón para quien, por el contrario, parece existir una visión más estática del proceso de las determinaciones ontológicas fundamentales. Ya Espeusipo y Jenócrates, al identificar el movimiento de lo inteligible con la constitución ontológica del ámbito geométrico, introducen un cierto movimiento de génesis en la fundamentación del ser.

En *Sofista* 254 encontramos otra tríada que también desempeñará un papel extraordinariamente importante en las transformaciones del platonismo. Nos referimos a ser, vida y pensamiento como trascendentales, los cuales junto a los cinco géneros supremos (ser, identidad, alteridad, movimiento y reposo) conforman el mundo de las ideas, o dicho de otro modo, el ámbito de lo inteligible, su propia configuración interna. La tríada ser, vida, pensamiento es una unidad que se dice triádicamente, esto es, una unidad que sólo se determina como tal si se da realizada en sus propios contenidos constitutivos: el ser en sí tiene que ser el pensamiento en sí y el pensamiento en sí tiene que ser la vida en sí; es decir, lo supremo ha de darse con la máxima determinación posible, con la máxima realidad posible, y esto exige que lo supremo sea inteligibilidad suprema y vida suprema (la oposición vida-inteligibilidad es un sofisma moderno). De esta manera los tres trascendentales ordenan la dimensión eidética como presencia (ser), como permanencia en su mismidad (identidad), como diferencia con respecto a lo

otro (alteridad), como el movimiento que realiza lo pensado y como el reposo que se necesita para que se efectúe el movimiento. Claro está, el Uno (no planteado explícitamente en *Sofista*) queda en el horizonte que posibilita a la misma tríada ser, vida y pensamiento. Esta tríada del *Sofista* forma parte de la constitución intrínseca de la Inteligencia suprema en Aristóteles y, de manera consecuente, de la Inteligencia o segunda hipóstasis en Plotino. Por eso, a partir del *Sofista*, la tríada ser, vida y pensamiento definirá la composición intrínseca de la Inteligencia, o lo que es lo mismo, el ser que se determina como pensamiento procede a la realización de sus propios contenidos en cuanto realización misma de la vida.

La tríada en Aristóteles

La versión aristotélica de la Tríada la encontramos en el libro *lambda* de la *Metafísica*. En concreto allí donde se dice: “Y el Pensamiento se piensa a sí mismo participando del pensamiento” (1072 b, 20). Y más adelante se afirma: “Por consiguiente se piensa a sí mismo puesto que es lo más excelso, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento” (1074 b, 34). Esto quiere decir que el pensar realiza su propia realidad intrínseca, que es precisamente ello mismo: el hecho de pensar. Son tres momentos de una única realidad. Es el pensamiento que se determina como tal, y esa determinación significa su presencia efectiva en lo que es esencialmente: pensamiento. La unidad está afirmada de antemano y salvaguardada en la misma inteligibilidad del pensar, el ámbito del ser subsistente, ya que ser y pensar coinciden. Pero esa unidad sólo es verdadera unidad, y no unidad abstracta, si se efectúa como tal, esto es, si piensa; y entonces se muestra como triádica, pues el pensamiento es su propia acción (el hecho de pensar) y la presencia efectiva de esa misma acción consumada (los pensamientos). El Pensamiento sale fuera de sí sin difuminarse ni

dispersarse, sino dándose y auto-circunscribiéndose precisamente como pensamiento. El Pensamiento cumple lo que es intrínsecamente: pensar pensamientos. Si en el caso de Platón decíamos que el Uno tiene que cumplir su propia verdad, es decir, tiene que unificar para ser así verdaderamente Uno, en el caso de Aristóteles tenemos que el Pensamiento para cumplir su verdad tiene que pensar pensamientos. Plantear “¿qué clase de Uno es aquel que no unifica?” es lo mismo que plantear “¿qué clase de Pensamiento es aquel que no piensa?” Que el pensamiento piense pensamientos significa que el Pensamiento se da en sus propios contenidos y vuelve sobre sí en su misma unidad desplegada. Otro tanto se puede decir de la Vida, que coincide con la Inteligencia: la Vida suprema consiste en cumplimiento de lo que ella es: vida, sin salir de ella misma. La Vida, por tanto, es vividura del vivir, sin salir fuera de sí, sino precisamente siendo ella lo que es, Vida precisamente. La Tríada entonces es la Vida que vivencia el vivir, de manera semejante al Pensamiento que piensa pensamientos. Por eso el máximo Pensamiento es también la máxima Vida. Como puede comprobarse, Aristóteles está consumando la propuesta del *Sofista* en lo que se refiere a la correlación del ser, el pensar y la vida en cuanto unidad que se hace efectiva en el cumplimiento mutuo de las tres determinaciones.

La tríada aristotélica es la consecución de aquella otra tríada de Parménides: ser, pensar y decir son una y la misma cosa, pues es ahí donde la realidad subsistente se da tanto como ser, tanto como pensamiento, tanto como palabra o determinación. Por cierto, podemos considerar que la adecuación entre el ser, el pensar y el decir que encontramos en el Parménides histórico es la primera intuición de la Tríada que encontramos en la filosofía griega: el ser se da en el pensar como en su aparecer genuino, y ambos aparecen en el logos del decir en el que se efectúan como tales ser y pensar. Lo circular unifica la correlación íntima de las tres instancias.

Por otro lado, también encontramos una estructuración triádica en la secuencia Inteligencia suprema-mundo de las esferas-mundo sublunar, donde las esferas cumplen el papel de mediación entre lo inteligible y lo sensible; por eso Aristóteles plantea la existencia del éter o materia sutil como la sustancia de la que está compuesto el ámbito intermediario de las esferas y que hace posible la toma de contacto entre lo inteligible y lo sensible o sublunar. Pues no olvidemos que para Aristóteles (más que para Platón) el Intelecto es separado de lo sensible y sin mixtura con ello; por lo que Aristóteles, en *Generación de los animales* II,3,736b, postula también el éter como cuerpo astral para que sirva de vehículo intermediario (el *ójema pneumatikón* de Proclo y Temistio) a fin de que el *Nus* penetre en el embrión humano en el proceso de gestación, pues de otra manera no sería posible el contacto entre lo inteligible y lo sensible, entre el alma y el cuerpo. Este cuerpo astral (*astron stojjeo*) o cuerpo sutil tendrá trascendentales consecuencias para la elaboración de antropología triádica posterior. Así, el problema decisivo de la relación entre el entendimiento paciente y el Entendimiento agente que vemos en *De anima* III, 5 -donde se dirime no sólo cómo se homogeneiza lo heterogéneo en el proceso de conocimiento, sino al mismo tiempo de qué manera podemos acceder a lo inmortal y divino-, se integra también en el dinamismo triádico.

Platonismo y aristotelismo

Si hay predominio del Uno sobre el Ser, entonces estamos ante el platonismo o ante alguna forma de platonismo. Si el predominio viene de parte del Ser, entonces estamos ante el aristotelismo. Aristóteles, a través de sus conceptos de energía y de entelequia (lo que lleva en sí su propia finalidad), quiere designar el ser presente de lo ente que hace de lo ente tal ente,

el acto de existir de tal ente. Hablando con propiedad, para Aristóteles sólo hay ser, forma, presencia, determinación: actos de ser. La filosofía de Aristóteles es un actualismo metafísico. Pero el acto de ser no es puro ser en toda su fuerza. Por eso hay no-ser, potencialidad, materia: no porque sean algo (en la medida en que son algo son acto de ser), sino en la medida en que no son puro ser. La potencia y la materia designan la indigencia ontológica de lo que no es puro ser, la deficiencia de los entes que no son plenitud de ser. La potencia, la privación y la materia son más no-ser que ser, limitación a la presencia del ser, ausencia efectiva que impide a los entes ser en plenitud. Son el substrato de indeterminación de toda multiplicidad y también la barrera que impide la plenitud del aparecer de lo ente. Por tanto, forma en Aristóteles es la determinación de la materia (*hyle* o indeterminación); y acto es la determinación de la potencia (*dínamis* o indeterminación). Forma y acto son ideas.

Según Aristóteles “(...) el Uno también es el ser y el Ser es el uno” (*Met XI*, 1061 a, 18). Para Platón el uno está más allá del ser. Esa es la diferencia fundamental entre ambos pensadores, diferencia que determinará además la heredad de los dos filósofos. ¿Pensó alguna vez Aristóteles el Uno más allá del ser? Así pudiera colegirse de dos fragmentos del *Sobre la oración*, donde se afirma que “Dios es intelecto o algo más allá del intelecto”.

Las reglas de las transformaciones del platonismo

Vamos a seguir viendo las reglas que mueven el desarrollo de las transformaciones del platonismo, que es como decir las transformaciones de la Tríada. Parece ya claro que de Platón deducimos los tres segmentos del ámbito de lo inteligible, uni-

versal y divino: el Uno que está más allá del ser, el mundo de ideas puras o Inteligencia y el mundo de ideas matemáticas o Alma del mundo. Pero esta estructuración triádica posee muchas articulaciones y determinaciones.

La dificultad de explicar cómo el Uno se hace lo otro, es decir, cómo lo trascendente se hace inmanente, se quiere solventar colocando una realidad mediadora entre lo trascendente y lo inmanente. Esto hace que haya una tendencia a que cada hipótesis o realidad subsistente se triplique: lo trascendente-lo trascendente inmanente-lo inmanente. Esta triplicidad tiene otras versiones, como la que encontramos en Proclo: lo participado, lo participado y lo participante, donde lo primero es la realidad en sí, la mediación es la realidad en fase de despliegue, y lo último la realidad plenamente desplegada. Otra forma de tríada en Proclo, pero que tiene su origen en Aristóteles, es la que distingue lo intelectivo y lo inteligible en el seno del intelecto.

Pero la estructura tripartita fundamental se dice de cada hipótesis, y entonces tenemos la tríada permanencia-procesión-retorno (que también pueden considerarse como tres hipótesis): cada hipótesis es una consigo misma e idéntica a sí misma; cada hipótesis sale fuera de sí, se manifiesta y desarrolla sus propios contenidos; cada hipótesis retorna sobre sí autodeterminándose como sí misma e impidiendo de esa manera su dispersión (comprobemos cómo todo ente responde a esta estructura metafísica). Podemos considerar esta tríada como los tres momentos del mundo ideal (los tres segmentos del mundo inteligible) y los tres momentos constitutivos de cada uno de los segmentos del mundo inteligible (esta será la aportación específica de la especulación neoplatónica). A todo ello podemos añadir también la tríada procedente del *Filebo*: límite-ilimitado-mezcla del límite y lo ilimitado, que en el *Ti-meo* adquiere la configuración de lo mismo-lo otro-la mezcla

de lo mismo y lo otro. La complejidad de las relaciones motiva la complejidad de entidades, dado que al tratarse del mundo trascendental cada relación inteligible se convierte en una realidad hipostática. Por eso una manera de concebir la escala jerárquica de las hipóstasis es considerar la hipóstasis antecedente como límite y determinación de una cierta indefinición e indeterminación de la hipóstasis consecuente.

El fundamento de todo esto se encuentra en el doble movimiento del Uno (y por analogía, de las demás hipóstasis): el Uno se determina como tal y el Uno sale fuera de sí en virtud de su plenitud (esto es lo que Jesús Igal llama génesis bifásica). Entre uno y otro momento hay otro momento que posibilita la articulación del Uno en su paso a lo otro. Este movimiento está ya presente en la relación entre lo Mismo y lo otro tal como se plantea en el *Parménides*, pues todo esto es el desarrollo de las reflexiones sobre el Uno en el *Parménides*, o dicho de otra manera, todo esto es el desarrollo de la teoría de las ideas. Las transformaciones del platonismo, que fundamentalmente equivalen a las transformaciones de la Tríada, provienen del desenvolvimiento de la especulación sobre el Uno en el *Parménides*, o sea, de la teoría de las ideas en su formulación más ontológica.

La ley interna del Uno dice que el Uno es plenitud en sí mismo y, como tal plenitud, sale de sí mismo y produce. Analógicamente, la Inteligencia y el Alma cumplen esta misma ley, dado que el Uno es fundamento, origen, modelo y causa esencial de ambos. Por tanto, toda hipóstasis es plenitud prístina, simple y proléptica: más que de una dualidad constitutiva, se trata de dos maneras de enfocar una hipóstasis: en sí misma y en cuanto a lo otro. El principio de analogía se basa en que la Inteligencia está configurada y determinada por el Uno, es una cierta ilimitación a la que limita el Uno; luego la Inteligencia actúa su determinación trascendental (dicho de otra

manera: el Uno es la idea de la Inteligencia). De igual manera, el Alma está conformada y determinada por la Inteligencia (y por el Uno).

Ahora bien, este proceso es un proceso, metafísicamente considerado, de degradación, dado que el camino del Uno hacia la Inteligencia y de la Inteligencia hacia el Alma es un trayecto de la unidad hacia la multiplicidad, de la identidad hacia la dispersión y disgregación; aunque hay que entender que la dispersión y disgregación puras no existen como tales (como no existe la pura multiplicidad), pues todo lo que es, en la medida en que es, ha de poseer cierta unidad y cierta identidad (por eso hay primacía trascendental de la identidad sobre la alteridad; o mejor, sólo hay identidad, pero en diferentes grados).

El Uno es pura simplicidad, la Inteligencia es tríada del pensar que piensa un pensamiento; el Alma es disyunción y conjunción determinadoras; por eso se configura matemáticamente, de forma consecutiva, y por eso también el Alma en su distensión de la Inteligencia genera el tiempo. Es este un motivo que ya está en el *Timeo* y en el que profundizará todo el neoplatonismo: la vida del Alma es la vuelta sobre sí misma, es decir, su reflexión, y esta reflexión o vida interna genera el tiempo como imagen de la eternidad y como modelo del tiempo cronológico. Así pues, aquí se cumple también el papel mediador del Alma, ya que el tiempo cualitativo generado por ella es mediación entre la eternidad y el tiempo de la naturaleza o tiempo cuantitativo. Se vislumbran entonces la eternidad y dos temporalidades, siendo la temporalidad del Alma la mediadora entre la eternidad (el no tiempo) y el tiempo cuantitativo y cronológico de lo sensible. En todos estos movimientos el Logos ocupará la parte que signifique tránsito de una entidad a otra; es decir, consecución de una entidad a otra.

La experiencia del Uno y los tres segmentos

El platonismo plantea de forma implícita el problema de la experiencia del Uno (el neoplatonismo lo planteará de manera explícita): ¿puede conocerse de algún modo el Uno que está más allá del ser? Como comprobamos, aquí radica la cuestión de la mística en cuanto proceso especulativo. Veamos cómo razona el platonismo: si nosotros podemos conocer lo sensible es porque en nosotros hay algo de sensible, o porque nosotros mismos pertenecemos a lo sensible. Lo semejante conoce lo semejante: ese es un axioma que recorre toda la ontología del mundo griego. Nosotros conocemos lo inteligible, luego en nosotros mismos hay algo de inteligible, o nosotros mismos pertenecemos al ámbito de lo inteligible (esta es la idea presente en la teoría del Entendimiento agente de Aristóteles). Ahora bien, siguiendo la misma lógica interna podría decirse que dado que conocemos, de alguna manera, el Uno, nosotros mismos pertenecemos al Uno. Pero mientras que las experiencias de lo sensible y de lo inteligible caen dentro de la esfera del ser (las acciones del Alma y del Entendimiento actuando en nosotros), la experiencia del Uno rebasa la esfera del ser. Es evidente entonces que nos encontraríamos en lo místico, en el ámbito de lo inconceptualizable (no por defecto o ausencia de concepto, sino por exceso). En este punto la marcha filosófica no es sólo especulación, sino también todo aquello que solemos atribuir a la piedad religiosa: recogimiento, plegaria, absorción, oración. Al mismo tiempo se extrema el lenguaje negativo, apofático, en un esfuerzo de determinar lo que supera toda determinación. Precisamente, uno de los factores más importantes en las transformaciones de la tríada será la progresiva agudización de la formulación negativa (por vía eminente) de la inefabilidad del Uno.

El camino hacia el Uno es el camino de reducción de lo plural a lo unitario. Conocer el segmento del Alma a través de

lo matemático o dianoético es un paso del alejamiento de lo múltiple y sensible hacia lo más unificado. El avance hacia la Inteligencia significa un grado más de la aféresis o reducción de lo plural a lo más simple y unificado (en este caso lo noético), pues los entes matemáticos que componen el Alma tienen en los géneros y principios supremos (el segmento de la Inteligencia o Ideas puras) sus condiciones de posibilidad. El último paso será buscar el principio de los principios, la unidad de lo unitario, la reducción última a lo más simple y absoluto (a lo absuelto de toda multiplicidad, alteridad y sensibilidad), esto es, el Uno. Pero aquí ya no podemos aplicar el discurso conceptual, sino intuir el Uno como prolepsis y antecedente absolutos.

El horizonte abierto por la experiencia del Uno motivará que todos los neoplatonismos sean de manera irrefragable tanto sistemas de orden inteligible y conceptual como experiencias vividas.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES, *Metafísica* (edición trilingüe por Valentín García Yebra), Madrid, 1998; *De la génération des animaux* (edición y traducción de Pierre Louis), París, 2002; *De l'Áme* (edición de A. Jannone, traducido y anotado por E. Barbotin), París, 2002.

PLATÓN, *Parmenénide*, *Philébe*, *Sophiste* (ediciones de Auguste Dìes), París, 1965, 1966, 1969; *Timée* (edición de Albert Rivaud), París, 1970; *La República* (versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo), México, 1971; *Las cartas* (edición bilingüe y prólogo de Margarita Toranzo), Madrid, 1970; *Parménides* (traducción, prólogo y notas de Guillermo R. de Echandía), Madrid, 1987.

TEMISTIO, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphisique d'Aristote, livre lambda* (traducido del hebreo y del árabe, introducciones, notas e índices de Rémi Brague), París, 1999.

MICHEL FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Platon*, Milán, 2005.

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, 1973.

JOSEP MONSERRAT I TORRENTS, *Las transformaciones del Platonismo*, Barcelona, 1987.

EL PENSAMIENTO SAPIENCIAL

El concepto de sabiduría

La Sabiduría (*Jocmá*) es una noción común a todo el próximo oriente, aunque ciertamente es en la literatura sapiencial bíblica donde adquiere una mayor consistencia y profundidad. Se trata de una figura espiritual y supraterránea que se encarga de regir y velar por el mundo. En este sentido, la Sabiduría está ligada al movimiento del cielo y de los astros en cuanto se presenta como ordenamiento general del cosmos (esta será una de sus características más importantes y permanentes). Dice la *Sabiduría de Ajicar* II, 6, 94, uno de los libros sapienciales más difundidos en la antigüedad: “La Sabiduría es querida de los dioses por siempre y el reino es de ella. Está establecida en el cielo, pues el Señor de los santos la ha exaltado”. En consecuencia, la Sabiduría estará ligada a la teología de la creación. Esto quiere decir que la Sabiduría va a desempeñar el papel de instrumento de Yavé en su acción creadora o formadora de la realidad, lo cual significa que la Sabiduría por un lado está supeditada a la divinidad; y por otro lado es la instancia mediadora entre la divinidad misma y el mundo. Como puede verse, a partir de aquí se van deduciendo variadas características que determinan la noción de Sabiduría. Iremos viendo algunas de ellas.

En la medida en que la Sabiduría es el instrumento de la acción de Yavé en el mundo o el modelo que Yavé va a utilizar para actuar sobre el mundo, la Sabiduría se convertirá, como decíamos, en mediación. Esto quiere decir que la *Jocmá* adoptará el papel de manifestación y revelación de la divinidad, hasta el punto de que esta instancia será la representante de la divinidad; o bien, aquello que nos es dado conocer de la

divinidad. Muy en consonancia con esto, se va a propiciar que Yavé-Elohim tienda a convertirse en un *deus otiosus*, o en un dios desconocido, o en una realidad absolutamente trascendente de la que sólo podemos conocer su Sabiduría (o sus epifanías): esta es, entonces, una hipóstasis de Yavé. Como puede suponerse, la literatura sapiencial va a ser la que desarrolle los factores especulativos dentro del pensamiento bíblico.

Hemos hablado de la Sabiduría como hipóstasis, pues ese es el papel ontológico que va a desempeñar. En efecto, la *Jocmá* es una entidad trascendente, pues está por encima del mundo sensible; es mediación entre lo divino y lo mundano; se constituye como una realidad subsistente, permanente y ejemplar, aunque siempre supeditada a Yavé del que es muestra y revelación; finalmente, la Sabiduría es una realidad personal. Como puede comprobarse, son todas categorías y características que responden a la noción de hipóstasis, aunque ciertamente esta categoría se establezca a través de un proceso a lo largo del tiempo.

Decíamos que la Sabiduría era una instancia trascendente, pues rige el mundo sensible. Pero también es una instancia inmanente, esto es, hay una presencia de la Sabiduría en todo lo presente mundano, de tal modo que la sustancia sapiencial configura tanto la estructura interna de lo real como la propia acción humana en su dimensión ética. Se puede afirmar que allí donde se da una lucha entre el orden y el caos, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, allí está actuando la Sabiduría (en cuanto que está repitiendo el modelo originario de la creación frente a las aguas primordiales o el *tohu-bohu*). O dicho además de otra manera: lo sapiencial no es sólo un saber teórico, también es un saber práctico. Y también: lo sapiencial es de origen divino mas participa de ello lo humano y está inscrito en la naturaleza. Como ejemplo de ello, véanse el himno al médico de *Eclo* 38 o *Sab* 7, 15-21.

Pero de la amplia variedad de significados que tiene la Sabiduría, el principal, el que va a dar más juego desde el punto de vista metafísico, es el de Palabra. Y al referirnos a Palabra nos referimos también a Voz, Discurso, Nombre, Escritura. Debemos aclarar que el término hebreo *dabar*, que significa palabra (como *menrá* en arameo o *mellta* en siríaco) no se refiere primordialmente a palabra en sentido lingüístico, sino al contenido o determinación de una cosa (vemos de qué modo se asemeja a logos). Y además, *dabar* es siempre una realidad plena operativa y dinámica. De una manera muy expresiva leemos en la *Sabiduría de Ajicar*: “La palabra es como un pájaro enjaulado. Si se abre la puerta, se va volando y no vuelve”, esto es, la palabra goza de vida propia. La palabra de algo es ese algo en cuanto disposición formal o proyecto. En resumen, *dabar* es la determinación esencial de una cosa, aunque esto no esté siempre expresado filosóficamente. Pues bien, si estos son los significados profundos de *dabar*, pensemos lo que puede ser la palabra cuando la referimos a la palabra de Yavé: en este caso la Palabra adquiere de forma eminente todas aquellas características. Entonces, la Palabra de Yavé es la demostración o epifanía de Yavé, la forma que tiene Yavé de revelarse. La prolocución de su Palabra es la salida de sí en dirección a la constitución del mundo. Naturalmente, esa Palabra es plenitud de vida y de inteligibilidad, pues encierra el modelo prototípico de todo lo real; por eso la Palabra es la Sabiduría. Al ser la Palabra de Yavé un acontecimiento primigenio, ya que antecede a la constitución del mundo a modo de condición de posibilidad, la reflexión sobre la Palabra se convierte en *protología* (o estudio sobre los primeros principios de la realidad). La Palabra (en cuanto Sabiduría) es el principio, origen y modelo de toda realidad.

En la medida en que la Palabra de Yavé la pronuncia Yavé mismo, se hace proferida y delinea la propia realidad de Yavé, en esa medida la Palabra es también Nombre propio, Voz y

Discurso esenciales. El Nombre de Yavé será, entonces, lo que nos es dado conocer del dios ignoto y supremamente trascendente: su Nombre, como su Voz, son las nociones que determinan la esencia incognoscible de Yavé y apalabran su mismo silencio. Se entiende, entonces, que en *Ex 3, 14*, cuando Moisés pregunta a Yavé cuál es su nombre propio (que es como decir: su propia identidad) Aquel responde: “Yo sea el que sea”, esto es, “no importa cuál sea mi nombre”. El verdadero Nombre será, pues, la revelación de algo consustancial al propio Yavé. En todo caso, la Sabiduría como *Dabar-Shem-Col* se manifiesta como la prístina representación de la divinidad. La Sabiduría configura lo que está más allá de toda figura y nombra lo que está más allá de todo nombre. Estamos (como en *Ex 3, 14*) en el origen del *Shem hameforas*, el nombre desconocido de Yavé, noción tan trascendental para la cábala pero ya con anterioridad para el propio cristianismo y ya también para el judaísmo intertestamentario (por lo menos). En unas pocas citas sapienciales vemos este papel desempeñado por la *Jocmá*: “Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y su hueste al soplo de su boca surgió entera” (*Sal 32, 6*); “Pues el Señor es el que da la Sabiduría, y de su boca sale la discreción y la ciencia” (*Prov 2, 6*); “El Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes que crease cosa alguna. Desde la eternidad tengo yo el principado, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la tierra” (*Prov 8, 22-23*); “La Sabiduría fue creada antes de todas las cosas, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. La palabra de Dios en las alturas es la fuente de la Sabiduría, y sus corrientes los mandamientos eternos” (*Eclo 1, 4-5*); “Yo salí de la boca del Altísimo, engendrada antes que existiese ninguna criatura” (*Eclo 24, 5*); “Siendo una exhalación de la virtud de Dios, o como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente” (*Sab 7, 25*). En todos estos ejemplos se puede apreciar el carácter de la Sabiduría como palabra proferida por Dios y su preeminencia ejemplar sobre cielos y tierra. Es decir, aprecia-

mos de qué manera la Sabiduría es una auténtica hipóstasis mediadora. Hay que resaltar también que esa Palabra prístina pronunciada desde el origen no es una realidad estática sino que ella misma es fuerza dinámica y acción: es una Palabra viva que propaga su propio discurso y actúa por su intrínseca esencia propaladora de determinaciones.

De estas premisas se deriva que podamos considerar lo sapiencial como un factor de universalismo, pues la posición de preeminencia sobre el cosmos de la Sabiduría hace que ésta se convierta en una instancia universal, por encima de cualquier particularismo o etnocentrismo: todos estamos regidos por el mismo cielo independientemente de la nación a la que se pertenezca. Por eso creemos que la Sabiduría coadyuvará de manera fundamental a la constitución de la coiné como ámbito ecuménico.

Dado que la Sabiduría va asociada a reflexiones en las que adquieren carta de naturaleza las realidades intermedias y mediadoras (es decir, hipostáticas), nos vamos a encontrar con que esa Sabiduría-Palabra desempeña un papel determinante en corrientes del pensamiento hebreo como son las tradiciones de Noé, Henoc y del judaísmo intertestamentario de corte esotérico y visionario (y ya desde la etapa del segundo templo). Entonces, serán las categorías de Gran Hombre, de Adán primordial o de Hijo de Dios las que aparezcan representando la noción de Sabiduría.

Todas estas características que vemos plasmarse en la idea de Sabiduría se concretan de manera paradigmática en la Torá. En efecto, la Sabiduría en cuanto palabra proferida o revelación se constituye como Ley o determinación esencial de toda realidad (evidentemente, no se trata de una ley jurídica). Puesto que la Torá es la más fundamental expresión de la divinidad trascendente, la Torá asume las instancias de Palabra-Nom-

bre-Voz; esto es, asume la misma idea sapiencial. Y claro está, junto a la Torá encontramos entonces, inseparablemente, la interpretación (el *midrás*). El propio desarrollo de la actividad sapiencial estará ligado al hecho mismo de la interpretación, ya que escrutar los designios de la Sabiduría significa escrutar la Torá, y esto se convierte en la acción interpretativa.

Como puede comprobarse, todos los contenidos que hemos atribuido a la Sabiduría son traducibles por Logos: este puede integrar las nociones de Palabra, Voz, Nombre, Revelación, en la medida en que Logos se define como mediación, hipótesis y sobre todo como consecución explicativa de una realidad antecedente y superior. Por eso, en la etapa histórica de la coiné, cuando a través de los LXX el pensamiento sapiencial bíblico entre en contacto con el pensamiento griego, *Jocmá-Dabar* tendrá en el Logos su más certera traducción. Y de modo irreducible, inseparable e inapelable, el destino del Logos se une al destino de la *Dabar-Menrá*, con lo que la Sabiduría se inscribe en las transformaciones de la Tríada.

Filón de Alejandría

La confluencia entre la tradición de la Sabiduría (*Dabar-Menrá-Shem-Col*) y la tradición del Logos la encontramos ejemplarmente sintetizada en la figura de Filón de Alejandría. No sólo eso: Filón es una pieza fundamental en el proceso por el que Logos y Sabiduría se engarzan de manera esencial y se proyectan en la continuidad del pensamiento para propiciar nuevas experiencias y nuevas interpretaciones.

Si analizamos, aunque sea brevemente, los principales elementos del pensamiento filoniano, nos damos cuenta de cómo de alguna forma todos giran alrededor de la noción de Logos o tienen en el Logos una referencia fundamental.

De los variados temas que podemos hallar en la obra de Filón, destacamos los siguientes como los más significativos: Dios en tanto que Dios desconocido, el Logos, la exégesis, el hombre.

El tema del Dios desconocido es fundamental para esta etapa de la filosofía. Es una cuestión que tiene muchas perspectivas y facetas. Una de ella va a ser la constitución de la idea del Principio supremo, el Uno, como instancia absolutamente trascendente, es decir, como lo inefable, incognoscible e inconceptualizable. Al mismo tiempo, esta idea de origen platónico se va a ir identificando con lo divino, por lo que el Dios desconocido se identificará con el Uno trascendente. El discurso apofático y negativo es el que se va a imponer con respecto a la Unidad. Todo este desarrollo especulativo, de origen platónico como decíamos, convencionalmente se le atribuye al llamado platonismo medio (del que Filón es señero representante) y después al neoplatonismo, aunque creemos que estas clasificaciones son convencionales y habría que hablar simplemente de platonismo (o simplemente de filosofía).

A todas estas experiencias hay que añadirle el hecho de que el propio Yavé, como todo dios supremo tendía a convertirse en un *deus otiosus*, o bien en un dios transteísta a fuerza de ser considerado como divinidad a la que ningún nombre o atributo le competen. Aunque, por otro lado, siempre permanezca en el judaísmo (y por supuesto en Filón) la idea de presencia e intervención divinas. Este factor motiva precisamente que el pensamiento sapiencial impulse el dinamismo constitutivo de la Sabiduría y de las categorías que desempeñan funciones epifánicas (Nombres, Potencias). Todo esto se reúne de manera ejemplar en Filón de Alejandría, quien da forma filosófica a la ontología del Dios desconocido. Y sin embargo Filón no identifica al Dios desconocido con el Uno más allá del ser. Se lo impide la lectura de la *Septuaginta* de *Ex 3, 14*, donde explícitamente se identifica a Dios con el Ser (“Yo soy el Ser”). Pero

es indudable que el Dios desconocido de Filón comparte muchas características metafísicas propias del Uno más allá del ser. Y de hecho hay lugares en la obra filoniana donde todo parece indicar que Filón sí concibió una trascendencia meta-ontológica. Así, “en primer lugar está Aquel que trasciende el uno y la mónada y el principio” (*QE II, 68*; también *Conteml. 2, Virt, 215, Praem. 40*). Y si trasladamos el problema al terreno del nombramiento, terreno específico del Filón judío a la hora de determinar la trascendencia, leemos lo siguiente en *De Deo 4*: “Dios es innombrable e indecible, incluso con el nombre de Ser” (una clara referencia al apofatismo absoluto, al *shem hameforas*). Esta ambigüedad entre el Principio supremo como uno o ser, se repetirá en amplios sectores del neoplatonismo.

En cualquier caso, lo que es evidente es que el *Ágnostos zeós* posibilitará el desenvolvimiento de la noción de Logos; en el caso de Filón asociando de manera inseparable la tradición de la Jocmá a la tradición del Logos, en la medida en que ambas instancias responden a la función ontológica de mediación. Un Principio trascendente provoca la emergencia de entidades que llenan el vacío ontológico que se produce entre ese Principio trascendente y la realidad subsecuente (esto sucede, como ya sabemos, con la noción platónica de Uno que está más allá del ser).

Así, pues, Filón de Alejandría va a potenciar todas las determinaciones del Logos-Jocmá que ejerzan la función de mediación, representación y manifestación del Dios supremo, en sí mismo incognoscible. Para ello se va a ayudar, indisolublemente, de la tradición griega del Logos y de la tradición bíblica de la Sabiduría.

Una de esas determinaciones es la Palabra, como no podía ser menos. Pues el Logos es palabra esencial en cuanto determinación y unidad de toda realidad; y *Dabar-Menrá* es también

palabra en tanto discurso por el que Yavé se da a conocer y rige la creación. Es evidente que hay una confluencia de sentidos entre ambas hipóstasis (Logos y *Dabar-Menrá*), lo que legitima la reflexión de Filón, toda vez que *Dabar-Menrá* es asimismo una forma de la Jomá (tal vez la más fundamental). Asociado a todo ello se encuentran la Voz (*Col*) y el Nombre (*Shem*). Este último resulta también una determinación esencial, pues el Nombre es la máxima expresión reveladora de una persona. El Nombre propio del que no tiene nombre (*akatanómastos*) es Él mismo en su proyección externa, por lo que se está propiciando la identidad diferenciada entre el que no tiene Nombre y el Nombre que lo nombra, esto es, lo revela. Se puede decir que la noción de *akatanómastos* es la forma filoniana (bíblica) de referirse a aquel Principio supremo que está más allá del ser. Es una expresión por catacrexis, una figura literaria que nos indica que se está dando nombre a algo que no tiene nombre o que se nos escapa su verdadero nombre. El uso de la catacrexis designa que estamos bajo la órbita de un discurso negativo.

El Logos en tanto Nombre manifiesta una consustancialidad con aquello que nombra, pues revela la propia interioridad, la propia esencia del nombrado. Entonces el Logos es hijo del Principio supremo. Todas estas especulaciones de Filón, que aúnan lo sapiencial con lo platónico, coadyuvan a la constitución de la concepción del *Shem hameforas*, el nombre secreto de Yavé. El *Shem hameforas*, idea propia de la Cábala pero que recoge todo el amplio desarrollo en los primeros siglos de nuestra era de la teología del Nombre, conecta directamente con el Logos. De hecho, el nombre secreto u oculto de Yavé es el Logos-Menrá.

La vinculación del Logos-Sabiduría-Menrá al Nombre verdadero y propio de la divinidad, hace que el Logos adquiera en Filón otra determinación esencial: el Logos es también, Torá-

-Nomos-Escritura, pues el Logos-Menrá de Yavé es la mostración de Yavé, y este se muestra fundamental y privilegiadamente en la Torá, esto es, en el Libro. La consecuencia es que el Logos estará unido a la hermenéutica del texto sagrado ya que escrutar el Logos es escrutar el Libro mismo. Todas estas relaciones cruzadas son completamente consecuentes, ya que si el Libro es el discurso revelador por excelencia de la divinidad, el Libro mismo coincide con su Palabra (Dabar-Menrá) y con su Sabiduría (Jocmá), es decir, con su Logos.

En Filón de Alejandría el Logos es ángel, el ángel supremo, el que está más cerca de Yavé mismo. Con ello recoge Filón una idea ya extendida y difundida en el judaísmo y que a través de la profundización que él mismo llevará a cabo va a tener una repercusión trascendental en el pensamiento de la antigüedad tardía, que en gran medida podemos considerar como angelología. En efecto, el Logos cumple con perfección la función de ángel, pues es mediación ontológica. Es decir, es un ser entre dos, sirve de conexión y comunicación entre dos ámbitos metafísicos (el inteligible y el sensible); el Logos-ángel por la inmanencia hace presente la trascendencia. Y el Logos, lo mismo que el ángel, es una realidad personal y no una mera categoría. Hablando con toda propiedad, es una hipóstasis, vale decir, una entidad sustancialmente constitutiva y una realidad personal y concreta. Pero claro, el Logos no es un ángel entre ángeles. Por su posición privilegiada desde un punto de vista metafísico (Palabra de Yavé, Hijo de Dios, Nombre propio, etc.) es el primer ángel, el ángel más cercano a Dios, el primer nacido (*protogynos*), el más antiguo (*presbýtatos*), el intercesor (*parácleto*). Son las mismas funciones que en el judaísmo palestínense van a ocupar figuras como Adán Kadmón o Metratrón. Es decir, en esta dimensión de nuestro tema, el Logos se presenta como Hombre verdadero (*áner alezinos*), como modelo, arquetipo y plenitud del ser humano.

Muchos otros estatutos poseerá el Logos en Filón de Alejandría, siendo todos ellos la resultante de la confluencia de las tradiciones sapiencial y platónica. Así, el Logos se determina como idea, modelo de la realidad, instancia regidora de la creación (“capitán y timonel del mundo”, “sumo sacerdote del mundo”, etc.). Otra de las definiciones de Logos más importantes y con más proyección es aquella de índole estoica que distingue entre el Logos interno (*logos endiázetos*) y el Logos proferido (*logos profóricos*). Con la utilización que Filón va a hacer de este binomio se recogen tanto el aspecto de interioridad del Logos en Dios mismo como la dimensión de prolación y exteriorización. Con esta distinción apreciamos una vez más el movimiento del Logos: su realidad trascendente (modelo inteligible del mundo) y su realidad inmanente (alma del mundo, aunque por sus implicaciones panteístas es una noción que Filón intenta evitar). Y es que otra dimensión del Logos es la de actuar como mundo inteligible o mundo de ideas, es decir, ámbito de los arquetipos o modelos inteligibles de la esfera de lo sensible.

En definitiva, el Logos mira hacia arriba y mira hacia abajo. Esto sucede en el pensamiento de Filón porque al ser este fundamentalmente diádico (aunque no faltan muestras de una concepción de tres hipóstasis), de alguna forma debe cumplirse el dinamismo ontológico de todo platonismo que dice que tienen que darse tres instancias en lo inteligible. Por lo que el Logos filoniano se desdobra y representa, así, tanto la función de segunda hipóstasis (Nus como Logos trascendente) como la de tercera hipóstasis (Logos inmanente a modo de Alma del mundo o mediación). Pero según decíamos antes, encontramos en Filón de Alejandría referencias a la Tríada, en este caso determinada como Dios-Sofía-Logos (*Ebriet* 30, *Som* II 242, *Fuga* 109, *Quaest Gen* IV 30). Diversos argumentos entran en esta concepción. En primer lugar no se puede olvidar el carácter platónico de Filón, por lo que es lógico que de una u

otra manera aparezca la Tríada. Además también la tradición sapiencial justifica la estructura triádica, pues como decíamos antes, se puede hacer una distinción entre la Sabiduría eterna que mora junto a Yavé y su Palabra que emerge hacia el exterior. Estamos sin duda en los prolegómenos de la Trinidad cristiana, y de hecho la primera doctrina trinitaria, singularmente la gnóstica, responde a la definición de Padre-Madre-Logos o Hijo. Pero esta ambivalencia con respecto a una consideración diádica o triádica no es exclusiva de Filón, por el contrario es extensible a una gran cantidad de autores de la filosofía de la coiné. La oscilación o ambigüedad que vemos aparecer a veces entre Sabiduría y Logos (Filón, *Odas de Salomón*, gnósticos) se debe a que el razonamiento responde a dos motivaciones muy profundas. Por un lado a la motivación triádica (y también trinitaria) y entonces se diferencia entre una Sabiduría que reside junto al Padre y que genera al Hijo (trinitarismo) o Logos que es la consecución de la segunda hipóstasis (en este caso la Sabiduría cumpliendo la función de *Nus*). Por otro lado, la distinción entre Sabiduría y Logos puede obedecer también al doble aspecto que el Logos lleva de manera intrínseca: el Logos como *logos endiázetos* (en este caso como Sabiduría) y el Logos como *logos profóricos*. En cualquier caso, todo parece indicar que en la tradición sapiencial se puede hablar no sólo de binitarismo (“los dos poderes en el cielo”) sino también de un, al menos incipiente, trinitarismo.

A toda esta especulación sobre el Logos hay que añadirle una categorización esencial: el Logos es acción, vida y dinamismo, como corresponde al lenguaje y de forma eminente al lenguaje divino. En consecuencia, el Logos es comunicación y apertura, como corresponde al lenguaje y de forma eminente al lenguaje divino.

Pero la especulación sobre el Logos en Filón se traslada al campo de la interpretación de la Escritura, donde se incardina

el Logos. La cita en la que de manera paradigmática se sintetiza la identificación entre Logos y Escritura es la siguiente: “El Logos de Dios ha sido llamado libro en el que se ha inscrito y grabado la formación de los otros seres” (*Legum Alegoriae* I, 19). Mas no hay nada de “constreñimiento exegetico” como han dicho algunos autores, sino más bien infinita libertad interpretadora que se funda en la infinita potencialidad significativa del Logos hecho Escritura.

Relacionado con el Logos y su función se encuentra el tema de las potencias en Filón. En efecto, las *dynameis* son las fuerzas o potencias mediante las que Dios actúa y se manifiesta. Estas son fundamentalmente dos: la potencia creadora y la potencia real, las cuales están asociadas respectivamente a los dos nombres esenciales con los que el Dios desconocido se revela: *Zeós* (que traduce a Elohim) y *Kyrios* (que traduce a Yavé), que a su vez representan la misericordia y el rigor. Así, Filón se asocia a la tradición de ver en la diversidad de nombres o polinimia, los modos de ser y actuar divinos, epifanías del Principio inefable. Como sucede siempre en Filón de Alejandría, tras una categoría griega se halla una categoría hebrea. En el caso de las potencias, podemos rastrear tras ellas la noción de *middot* (literalmente, medidas), término que hace referencia a las formas y modos como lo divino se hace patente y actúa en el mundo. Pues también existían en el judaísmo las potencias misericordiosas o benefactoras (*middot hatob*, *middot harahamin*, asociadas a Yavé) y las potencias punitivas (*middot hapuramut*, *middot hadin*, asociadas a Elohim). En todos estos casos se transparenta el Logos y sus funciones. Y en consecuencia algo que no podemos desvincular del Logos: este en todo momento es acción, dinamismo, vida, realidad activa. Pues Palabra y acción son una y la misma cosa. Con ello Filón está sintetizando el sentido más genuino del Logos griego con el sentido más raigal de la Sabiduría bíblica.

Referencias bibliográficas

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (32 vol., Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert), París, 1961-1979; *Filón de Alejandría: obras completas* (5 vol., edición de Juan Pablo Martín) Madrid, 2009; *Sobre los sueños. Sobre José* (Sofía Torallas Tovar), Madrid, 1997; *Los terapeutas: De vita contemplativa* (Vidal Senén), Salamanca, 2005.

JACQUES CAZEAUX, *Filón de Alejandría: de la gramática a la mística*, Estella, 1984.

SABRINE INOWLOCKI-BAUDEUIN DECHARNEUX (ed.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, 2001.

CARLOS LEVY (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, 1998.

JUAN PABLO MARTÍN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, 1986.

ANGELA MURIA MAZZANTI-FRANCESCA CABOBI (eds.), *La Revelazione in Filone di Alessandria: Natura, Legge, Storia*, Villa Verucchio, 2004.

VICTOR NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Escritue chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977.

ROBERTO RADICE, *Platonismo e creacionismo en Filone d'Alexandria*. Milán, 1989.

LA COINÉ

El Logos en la filosofía de la coiné

La antigüedad tardía se distingue por la constitución de la coiné, es decir, de una cierta *oicumene* o comunidad mundial construida a partir de la unificación de Grecia y de la conquista de oriente llevada a cabo por Alejandro Magno. Con la coiné asistimos a una confluencia y cohabitación de culturas, ideas y creencias. En este sentido, el epíteto de helenista con el que también se designa esta etapa no quiere decir otra cosa que cualquier pensamiento que ahora acaezca se encuentra irreductiblemente compuesto de pensamientos griegos y orientales en sus diferentes facetas. Esto quiere decir que la doctrina del Logos también estará afectada por la síntesis entre lo griego y lo oriental (como ya veíamos en Filón de Alejandría). Por tanto, decir helenismo es decir griego más judío, más sirio, más iranio, etc. Cabe preguntarse, no obstante, si en realidad desde siempre no existió una coiné que propiciara un intercambio y una interpenetración continuos entre los diferentes componentes de esa coiné (al menos desde los aqueménidas, como aseguraba Hans Jonas). Incluso cabría preguntarse si la diferencia oriente y occidente o griegos y bárbaros no es una pura artificialidad. En cualquier caso lo cierto es que el desarrollo y la expansión de la coiné van a motivar que la doctrina del Logos se constituya con elementos de los diferentes pensamientos que componen la coiné. Esta fase podemos considerarla como un paso substancial en el proceso de las transformaciones del Logos (y de igual manera en el proceso de las transformaciones de la Tríada platónica).

La coiné, por otro lado, significa lo común, y esta cierta comunidad mundial establecida se refleja en diferentes espec-

tos; entre ellos se hallan el religioso y filosófico. De la misma manera que se puede hablar de una lengua común o de una estructura política común, también se puede hablar de una problemática vital común que se refleja en una filosofía y religiosidad comunes y universales. No quiere decir esto que todo sea igual, homogéneo, sino que existen rasgos y enfoques comunes y universales que se concretan en una conciencia teológico-filosófica universal.

La coiné y las transformaciones del platonismo

Las transformaciones del platonismo ocupan un lugar prioritario en la filosofía de la coiné. Se podría decir que las transformaciones del platonismo responden a las iniciativas e inquietudes de la coiné. Ahora, siguiendo parcialmente a Philip Merlam, vamos a intentar resumir los principales puntos que determinan el desenvolvimiento del platonismo en la coiné, desenvolvimiento convencionalmente llamado medioplatonismo y neoplatonismo. Las principales características de estos sistemas son:

- a) Pluralidad de esferas del ser que se subordinan unas a otras siguiendo una estricta jerarquía metafísica.
- b) Cada esfera del ser deriva de la inmediatamente superior.
- c) La suprema esfera está más allá del ser. Aunque como ya sabemos, no todos los sistemas llegan a esta conclusión. Precisamente, la piedra de toque del verdadero platonismo estará en la postulación del principio supremo como más allá del ser.
- d) Ese primer principio es el Uno.
- e) Hay una creciente multiplicidad y limitación en cada esfera del ser. Esto se debe a la estricta jerarquía ontológica de la que hablábamos anteriormente: en la medida en que nos alejamos

del Uno, nos vamos introduciendo en la multiplicidad.

f) El conocimiento del primer principio es radicalmente diferente de cualquier otro, pues se trata de un conocimiento transformador, de una experiencia substancialmente distinta a todas las demás.

g) Hay una pregunta que marca todo el desarrollo especulativo: ¿cómo es el paso de lo Uno a lo múltiple? Y la otra pregunta es igual de determinante: ¿cómo retorna lo múltiple a lo Uno?

h) El orden de los conceptos es también el orden de la experiencia vivida. Este punto es muy importante, pues no se nos puede olvidar que para los sistemas de las transformaciones del platonismo, la actividad filosófica no se basa solamente en el recorrido de los conceptos sino al mismo tiempo en la realización efectiva de esos conceptos. De ahí el tenor místico de los neoplatonismos, sean de la índole que sean.

Finalmente, a todo esto tenemos que añadir que las transformaciones de la tríada platónica son las transformaciones del Logos.

Un punto fundamental que se gesta en la coiné al aire de la influencia neoplatónica radica en la noción de *Ágnostos zeós*, Dios desconocido. Esta noción plantea de qué manera la divinidad se convierte en una figura absolutamente trascendente y de la que por tanto no pueden existir ningún conocimiento ni ninguna conceptualización: siempre estará más allá de toda determinación. La noción de *Ágnostos zeós* tiene en *Hechos* 17, 23 una referencia clásica. Pero lo más interesante de la coiné, en lo que a esta cuestión se refiere, es que se va a producir una confluencia entre la idea de Dios desconocido y la idea neoplatónica del Uno más allá del ser, pues tanto una como otra designan a la instancia suprema como superando y rebasando todo predicamento, atributo o lenguaje. Y dado que el Uno

más allá del ser es el Bien, esto es: lo divino, es coherente que se asocie el Uno desproveído de conceptos al Dios desconocido que nos trasciende de manera absoluta. A todo ello se añade la consideración bíblica (sapiencial, semítica) del Dios supremo como aquel que no tiene nombre o aquel cuyo nombre es desconocido. Entonces se producirá, de manera coherente, una secuencia en la que se identificarán *Ágnostos zeós*, Uno más allá del ser y Dios que no tiene nombre o que tiene un nombre secreto (*Shem hameforas*, precisamente el Logos). Todo ello se resume en la idea de *Deus absconditus*.

Existe otra cuestión propia de la coine que afecta al desarrollo de los temas del Logos y de la Tríada. Se trata de la confluencia de términos, ideas y figuras de diferente procedencia propiciada por el *sinecismo* de la coine. Norden lo ha llamado teocracia. Con esta palabra se quiere dar cuenta de la tendencia de la antigüedad tardía a unificar instancias divinas o a tomar préstamos de algunas de esas instancias para atribuirles a otras. También podemos recurrir al concepto de polidoxia, acuñado por Lietzman, para describir la situación ideológica de la coine (con especial referencia al cristianismo) donde existe una pluralidad de opiniones y doctrinas sin que se pueda hablar resueltamente de ortodoxia o heterodoxia (en el caso del cristianismo hasta el concilio de Nicea en el siglo IV). Teocracia y polidoxia revelan un ámbito intelectual que propicia la comunicación de ideas y favorece las transformaciones del Logos y la Tríada al engarzarse a ellos nociones procedentes de otras tradiciones.

El mediador en el judaísmo visionario o esotérico

La figura del mediador (y de la mediación) en el judaísmo está ligada a la literatura sapiencial, pues aquí como ya sabemos,

la Sabiduría desempeña la función de mediación ontológica entre lo inteligible y lo sensible, vale decir, entre Dios y el mundo. En este sentido, la Sabiduría actúa como una hipóstasis; y quien dice la Sabiduría dice cualquiera de las figuras que pueden ocupar su posición metafísica: Voz, Ley, Palabra, Ángel, etc. Todas estas instancias son traducibles por Logos.

Junto con esta tradición sapiencial (y con toda probabilidad íntimamente unida a ella) nos encontramos con la tradición visionaria de los mediadores, relacionada con la idea del Gran Hombre u Hombre verdadero: Adán, Sem, Set, Enós, Noé, Elías y sobre todo Henoc. La conjunción de la Jocmá con la teología de la visión de un mediador celeste (paradigmáticamente, Henoc), más la vía especulativa del Logos, van a determinar en gran manera el transcurrir del pensamiento de la coiné.

En efecto, el corpus henóquico supone un eslabón fundamental en esta cadena por la que se van transmitiendo los desarrollos del Logos (y en su caso, de la Tríada). La coiné en su versión judía (y ahí estamos ya presuponiendo la influencia helenística, pero también muchas otras, como la irania) se va a desplegar en un amplio horizonte literario que va a servir de vehículo a la trasmisión de la idea de un mediador suprasensible entre Dios y el mundo (el Logos pues): el corpus de Henoc propiamente dicho (que se puede ir rastreando a través de toda la Torá), la apocalíptica, el midrás *peshet*, las *hecalot*, la *maase berechit* y la *maase mercabá*, en fin, toda esa literatura que va desde la etapa intertestamentaria y se prolonga hasta la edad media con la cábala y que revela la existencia de un judaísmo que no es sadoquita ni legalista, sino más bien esotérico y visionario. Pues bien, aquí Henoc adquiere un papel trascendental como una realidad suprasensible y mediadora.

Diversas tradiciones convergen en el ciclo henóquico y dan

lugar a una de las articulaciones filosófico-teológicas más importantes y fructíferas de la coiné: la literatura sapiencial, la disposición exegética (el *midrás*), las especulaciones sobre el Gran Hombre o hijo de Dios (Metatrón, Adán Kadmón), la angelología (otra pieza fundamental del pensamiento de la coiné), la apocalíptica, más la herencia platónica de la Tríada y del Logos como mediación. Todo ello, con la figura de Filón de Alejandría como catalizador, se asocia al corpus henóquico y se despliega en Pablo de Tarso, el Cuarto Evangelio, el gnosticismo, el maniqueísmo, etc. El hecho es que la idea de un Gran Hombre, un Hombre arquetípico y supraterráneo (Sem, Set, Noé, Henoc, Cristo), se va a consolidar como mediador y revelador, es decir, como Logos.

En este pensamiento ocupa un lugar especial el *Shiur Qomá* (el libro de las medidas o formas de lo divino), donde se identifican las gigantescas formas del cuerpo de Dios con el ángel Yotser Bereshit, otra versión del Hombre primordial-Nombre revelado. Aunque el *Shiur Qomá* pueda parecer de un grosero antropomorfismo, en realidad hay que considerarlo más bien como una manera de hablar por exceso de la imposibilidad de hablar del Dios trascendente. Es como una teología apofática a la inversa.

La profundización en la noción de un Dios desconocido e inefable (el Uno, *Ehad*), más allá de cualquier atributo o determinación, se nos muestra como una característica de la conciencia religiosa y filosófica de la coiné. Eso mismo hace que también se intensifiquen las especulaciones sobre el papel del Logos mediador y revelador, pues es la instancia que nos hace posible acceder al Dios trascendente y mostrárnoslo. Sin ese Logos mediador (Ángel, Henoc, Cristo) sería imposible no sólo un discurso sobre el Principio, sino también la misma constitución ontológica de la realidad, pues se produciría un hiato infranqueable entre el Principio y lo sensible.

Así, pues, existe una firme correlación entre las nociones de Hombre primordial, Nombre de Dios y Forma o Medida de Dios, al entenderse que todas esas figuras desempeñan el papel de hipóstasis mediadora y reveladora de una divinidad inefable y trascendente.

El Logos en San Pablo, en el Cuarto Evangelio y en las Odas de Salomón

Pablo de Tarso asume la visión del Gran Hombre mediador ejemplarmente representado en la figura de Henoc y atribuye sus características a Jesucristo. Con ello da un paso fundamental hacia la constitución de Cristo como Logos. Al identificar Pablo el Hombre inteligible con Cristo (que a su vez se identifica con Jesús) asume al mismo tiempo el aparato visionario que acompaña a esos mediadores personales: angelología, escatología, experiencias extáticas, etc. Esto quiere decir que cuando se produzca la asociación del Logos con Cristo, todo este bagaje simbólico del corpus henóquico pasará también a asociarse al Logos, con lo que tenemos una transformación crucial del Logos. Naturalmente, no quiere significar esto que mecánicamente se dé el paso en Pablo de la idea de Hombre verdadero como Henoc a la idea de Hombre verdadero como Cristo; ha debido mediar aquí una profunda experiencia espiritual (de trascendencia metafísica) que ha propiciado la presencia del Hombre verdadero en tanto Jesucristo. Por eso resulta una absoluta trivialidad la manida frase de que “San Pablo fue el fundador del cristianismo”: sin la experimentación del cairós como apertura anticipatoria a la Presencia, no hubiera habido ninguna clase de fundación. En cada uno de estos pasos de las transformaciones del Logos (como de las transformaciones de la Tríada) existe una metamorfosis intelectual y espiritual que posibilita el cambio sustancial al

mismo tiempo que el cambio sustancial abre la posibilidad de la metamorfosis.

El prólogo de Evangelio de San Juan continúa la tradición filoniana del Logos (entre sapiencial y platónica), y se vincula a los fenómenos del *midrás* y del *tárgum* (las traducciones parafraseadas de la Torá hebrea al arameo), añadiendo a esto la nueva perspectiva abierta por la presencia de lo cristiano. En virtud de todo ello podemos considerar el Prólogo del Cuarto Evangelio como el primer texto gnóstico propiamente dicho. Además, otro factor que influye en la determinación del Logos joánico está en la idea (tanto de raíz griega como semítica, realmente universal) de un Dios desconocido y que no tiene nombre (*Jn 1,18; 6, 46; 7, 28; 8; 19; 10, 15; 1 Jn 4, 12*), y que por tanto se requiere de una instancia que lo nombre y lo haga conocer; es decir, se requiere de un Logos que sea su Nombre propio, su Hijo, esto es, que sea esencialmente mediación. La inefabilidad del Dios desconocido (o Dios que no tiene nombre, o cuyo nombre es secreto: *Shem hameforas*) no sólo aparece en el Cuarto Evangelio sino que también la vemos en los Sinópticos. Así, *Mt 11, 27*: “Pero nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo”; *Lc 10, 22*. También en Pablo: *1 Tim 6, 16*: “El único que es inmortal y que habita en una luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver”. Es indudable que todas estas citas han coadyuvado al asentamiento de la noción de *Ágnostos zeós* y a la idea de la necesidad del Logos (Hijo o Nombre) que lo revele y lo haga conocible o nombrable (*Ef 1,21*).

Las *Odas de Salomón* es otro texto que responde de forma ejemplar a este dinamismo espiritual y metafísico que vemos en San Pablo, en el Cuarto Evangelio y en gran parte de la filosofía de la coiné. También las *Odas de Salomón* se entronca con la literatura sapiencial, midrásica y targumínica; luego es evi-

dente que el tema central que desarrolla será el de la Palabra (*Mellta*) en cuanto manifestación y revelación del Principio. Las *Odas de Salomón*, un texto probablemente de origen judío pero de reelaboración cristiana, presenta un esplendoroso, y poético, despliegue de la Palabra (en sintonía con el Cuarto Evangelio y con todo el desarrollo teórico del Logos en la filosofía de la coiné).

En esta obra encontramos dos denominaciones para Logos: Mellta (de la raíz *mell*, hablar) y Pentagma, término masculino. Posiblemente con esta doble denominación lo que se quiere aludir es a la ambivalencia que vemos siempre existe entre la Sabiduría (Sofía-Jocmá) y el Logos, aunque ciertamente tanto Mellta como Pentagma pueden traducir el Logos (de hecho Mellta es el término siríaco que traduce el Logos del prólogo del Cuarto Evangelio).

Las *Odas de Salomón* continúan desarrollando los diversos aspectos del Logos-Dabar-Menrá. Así, la dimensión cosmológica: “Los ejércitos están sometidos a su Palabra” (16,14); “Los mundos existían por su Palabra” (16, 19); asimismo la dimensión protológica: “La Palabra está creada desde el principio” (41). Pero queda especialmente resaltado el aspecto de realidad activa y eficiente: “El Sheol ha sido aniquilado por mi Palabra” (15, 9); “El Señor les ha hecho un puente con su Palabra” (39, 9). El binomio Melltá-Pentagma cumple de esta manera las funciones ontológicas y espirituales del Logos y hace especial insistencia en la operatividad y en el dinamismo vital de la Palabra.

El gnosticismo

Sobre el gnosticismo existen tantos malentendidos y tantas deformaciones que creo conveniente ante todo definir qué

entendemos por gnosticismo. En primer lugar hay que distinguir entre gnosis y gnosticismo: gnosis es un conocimiento transformativo cuya obtención supone un salto cualitativo en el sujeto que lo recibe. Tradicionalmente, la gnosis ha estado ligada a corrientes visionarias, místicas y esotéricas. En este sentido la gnosis supone una sensibilidad filosófica y religiosa extensible en toda época y en todo lugar. Así, el sufismo, el ismaelismo, la cábala o la masonería presentan características que podemos denominar propias de la gnosis. Si nos remitimos ahora a la coine de la antigüedad tardía podemos comprobar cómo la gnosis responde a la mentalidad generalizada de la época. En efecto, el hermetismo, el neoplatonismo, los *Oráculos Caldeos*, etc., presentan elementos reducibles a la noción de gnosis, entre los que destacaríamos como más esencial, el ansia de trascender el ámbito de lo mundano y sensible para acceder a lo inteligible e incorruptible. Pues bien, el gnosticismo será, a tenor de todo esto, la gnosis específicamente cristiana. Precisaremos más esta afirmación.

Si consideramos que gnosis es un género supremo, esto es, una noción aplicable a una pluralidad de casos, entonces el gnosticismo participa de ese género. Pero él mismo tiene una diferencia específica, que es la que lo determina como tal. Se trata ahora de concretar esos rasgos específicos: el gnosticismo es una corriente filosófico-teológica cristiana, ligada a círculos paulinos y joánicos, de formación platónica, enraizada profundamente en la tradición sapiencial judía y que se desarrolla entre los siglos II y V de nuestra era. Los gnósticos se distinguen por radicalizar conceptos y nociones provenientes de San Pablo y de San Juan (de hecho ya en los corpus paulino y joánico se hallan elementos gnósticos) y son – los gnósticos – los primeros teólogos, filósofos y exegetas cristianos; y todo ello armado en una estructura sólidamente neoplatónica y sapiencial. Junto a Pablo y Juan, los apóstoles Santiago y Pedro figuran también incorporados al acervo tradicional gnóstico.

Y naturalmente Tomás, quien da lugar a todo el corpus tomasiano. Con estas premisas resulta lógico que los gnósticos hayan penetrado con acuidad en la especulación sobre el Logos. De hecho su pensamiento supone una de las transformaciones más penetrantes y decisivas tanto del Logos como de la Tríada. Más: son los primeros pensadores cristianos que especulan sobre la Tríada en cuanto Trinidad. Y esto es así porque en tanto pensadores cristianos a los gnósticos les interesa sobremanera dilucidar la cristología y la doctrina de la Trinidad. Y como neoplatónicos genuinos y adelantados, utilizarán esa estructura nociónal (Uno más allá del ser, Tríada, Logos) para formar y explicar el mensaje cristiano.

En el gnosticismo el tema de Logos procede según las instancias de la filosofía griega: el Logos cumple la función de describir la consecución de lo inteligible. Al mismo tiempo en el gnosticismo el Logos obedece a los planteamientos propios del desarrollo del pensamiento sapiencial. Y al mismo tiempo el Logos gnóstico representa el papel onto-teológico de Cristo. Quedan así perfectamente sintetizadas las dimensiones griega, judía y cristiana sustanciales al gnosticismo. Y esto es una constante en cualquier planteamiento gnóstico. En efecto, no hay tema filosófico, teológico o mitológico del gnosticismo que no tenga esta doble ascendencia: por un lado, la de origen filosófico griego; por otro lado, la de origen bíblico (esto también sucede en el caso de Filón de Alejandría, como vimos). De ahí la importancia de la exégesis bíblica para el gnosticismo: no hay motivo propiamente gnóstico que no tenga un referente sea al Antiguo Testamento, sea al Nuevo Testamento.

Uno de los motivos que explican la especulación gnóstica sobre el Logos es la idea de Dios desconocido e inefable, cuestión esta perfectamente asumida por el gnosticismo debido a su carácter platónico, pues, en efecto, la gnosis da el paso fundamental de aceptar el Principio como algo que está más

allá del ser, adelantándose en esto a todo el neoplatonismo plotiniano (pero de hecho el gnosticismo es ya el neoplatonismo). En lo que respecta a su condición de cristianos, *Hechos* y *Evangelio* de Juan sostienen y apoyan este planteamiento de la absoluta trascendencia del primer Principio. Por tanto, una vez más comprobamos la armónica sintonía entre elementos griegos y bíblicos. Pero el tema del Dios desconocido también toma la nota distintiva del Dios sin nombre o con nombre desconocido, clara herencia del factor sapiencial, filoniano, que anima al gnosticismo. En este sentido, el Logos gnóstico va a ser el Nombre verdadero del Dios innominado. Es más, se puede afirmar que una característica esencial del gnosticismo consiste en constituir una teología del Nombre o de los Nombres divinos.

El Logos gnóstico responde a todas las iniciativas especulativas que le son propias. Es decir, el Logos gnóstico oscila entre una instancia puramente unitaria (Nus) y otra consecutiva; entre una caracterización masculina y otra femenina (*Sofía*, *Jocmá*). De cualquier forma, la coherencia de la reflexión gnóstica es completa. Así, pues, teniendo en cuenta los diversos factores que componen el pensamiento gnóstico (platonismo, ideología sapiencial, instancias exegéticas, cristianismo), veremos cómo se coordinan y estructuran estos elementos.

En principio, el esquema ontológico del gnosticismo valentiniano es Uno inefable-Nus-Sofía. En este esquema básico el Logos es el desarrollo interno del Nus, como corresponde al carácter proyectivo que siempre tiene el Logos. Por otro lado no olvidemos que el Nus es tal según la esencia, pero también es el Hijo (Cristo) según la gnosis; luego ya aquí se está propiciando una identificación entre el Nus (en cuanto Hijo) y el Logos. Ahora bien, la tercera hipóstasis (la Sofía) cumple asimismo el papel de Logos, pues por su posición mediadora, Sofía representa la consecución inteligible. Pero como además

es la tercera hipóstasis la que sufre la caída del Pleroma (más en concreto, la Sofía arrojada o *prúnicos*), esto se conjuga con el abajamiento ontológico del Logos (por su misma función de realidad consecutiva) y con su economía salvadora (*Fil* 2). En cualquier caso, el Logos oscila entre el desarrollo interno de los contenidos del Nus y la plasmación de esos mismos contenidos en la tercera hipóstasis o Sofía, la cual a su vez también se desdobra en Sofía pleromática y Sofía arrojada, desdoblamiento que tiene una lectura ontológica como logos interno y como logos proferido. No obstante, en el gnosticismo valentiniano (según el testimonio de Ireneo) el Logos por antonomasia está comprendido en el Nus, pues es esta instancia la encargada de volver a formar a la Sofía arrojada (tanto según la esencia como según la gnosis). El gnosticismo de Basíledes (en lo que respecta al Logos) es básicamente igual. En el *Tratado tripartito* es el Logos la instancia que sufre la catábasis (más bien *kénosis* o vaciamiento, dadas sus consecuencias funestas) y en consecuencia el Hijo se encarga de reestablecer (según la esencia y según la gnosis) la parte deficiente del Logos extrapleromático.

El gnosticismo, siguiendo la senda platónica del *Sofista*, tiende a triplicar la segunda hipóstasis. Si en el *Sofista*, y en Aristóteles, encontramos la tríada Ser-Vida-Pensamiento, en Basíledes aparece como Nus-Logos-Frónesis; y entre los naasenos como Primer Hombre-Segundo Hombre- Primera Madre; en el *Apócrifo de Juan* como Nus-Zélema-Logos. Naturalmente, antes de esta tríada (que corresponde a la segunda hipóstasis) está el Uno inefable o Protopadre, y después (como tercera hipóstasis) está Sofía (equivalente al Alma del mundo del *Timeo*), para componer así el Pleroma o ámbito de lo inteligible. El *Evangelio de la verdad* es más sobrio en su esquema, y es especialmente interesante por su antigüedad. Comienza, como es norma en estos sistemas, por el Padre inefable a modo de Dios desconocido e invisible, el cual encierra en sí mismo la Ennoia

o pensamiento del Padre, en calidad de cónyuge (míticamente hablando), Sabiduría (sapiencialmente hablando), Madre (trinitariamente hablando) o *logos endiázetos* (filosóficamente hablando); en un segundo momento aparece el Nus o logos proferido, la revelación del contenido oculto del Padre. De este Nus o Hijo procede el Salvador encargado de restablecer el pleroma de los eones, envueltos en una ignorancia originaria. Este Salvador es Logos y Nombre verdadero del Padre, es decir es el que manifiesta y revela al Padre indecible y el que endereza la ignorancia de los eones. Podríamos resumir este proceso de catábasis diciendo que el Nus es el Hijo *kata'usia* y el Logos es el Hijo *kata gnosis*. Este evangelio de corte valentiniano (si no del propio Valentín) se nos presenta como una exégesis o desarrollo del prólogo del Cuarto Evangelio, por eso su profundización en el tema del Nombre verdadero del Padre inefable y en el tema trinitario. Lo que significa, a la postre, que el *Evangelio de la verdad* se encuentra en la línea de continuidad de la tradición sapiencial y está anunciando posteriores desarrollos de las especulaciones místicas sobre el lenguaje (*Sefer Yetsirá*). Precisamente con respecto al lenguaje como Logos en tanto determinación esencial, adquiere especial importancia el gnosticismo del valentiniano Marco. En efecto, Marco (según el testimonio de San Ireneo) describe la constitución del Pleroma como un gran discurso que se va construyendo por medio de letras primordiales, sílabas, palabras, oraciones hasta abocar a la totalidad del Pleroma-Libro-Discurso. Asistimos aquí a la perfecta confluencia de argumentos procedentes del mismo platonismo con los que provienen del ámbito bíblico-sapiencial, los cuales se centran en la importancia sustantiva que se concede al Nombre y al lenguaje como manifestaciones del Dios inefable. Lo que hace Marco es considerar las letras originarias (en cuanto principios) como hipóstasis o eones, de la misma manera que lo veremos en la cábala o en el *yafí* árabe. En realidad para Marco el gnóstico, el Pleroma lingüístico equivale al Libro, y en esto

su filosofía es la consecución de toda la especulación anterior sobre el Nombre y el anuncio de lo que veremos aflorar en la cábala. Así, pues, Marco gnóstico es la más clara ejemplificación del desenvolvimiento discursivo y consecutivo del Logos, que es quien va haciendo explícitos sus contenidos.

Como puede comprobarse, en el gnosticismo aparece claramente el Logos en su esencial deslizamiento de la unidad a la multiplicidad; sólo que aquí, en el gnosticismo, esa esencia consecutiva tiene que cumplirse en los niveles teológico, hermenéutico, filosófico y a veces también mítico. En esta recurrencia gnóstica del Logos entran en juego no sólo la aportación griega y la evidente sustancia cristiana, sino también la especulación del judaísmo a través de las figuras del Gran Hombre-Hijo de Dios (Metatrón, Henoc, Adán Kadmón, etc.) y de la Palabra-Sabiduría como revelación y determinación prístinas. La esencia del gnosticismo estriba en la idea de la emisión por parte del Dios desconocido de un Logos revelador que se desdobra en un aspecto inteligible (Nus o Inteligencia) y en un aspecto cristológico (con su dramatismo propio).

En síntesis, se puede decir que el esquema básico del gnosticismo responde a la fórmula Padre (con sus correspondientes determinaciones apofáticas), Nus y Sofía. Pero hasta aquí no hay nada sustancialmente diferente de cualquier otro esquema neoplatónico. ¿Dónde está entonces lo específico cristiano del gnosticismo, aquello que Plotino no podía asimilar de ningún modo? Pues que ahora los gnósticos tienen que explicar el origen del error, de la deficiencia, el pecado en suma, y para ello recurren a la pasión ilícita de Sofía que provoca (a modo de lo que Henry Corbin llama “caída en el cielo” y Ugo Bianchi “culpa antecedente”) no ya la caída sino el mismo desmantelamiento del Pleroma. Y por eso el Padre tiene que suscitar un nuevo eón, el Logos (versión soteriológica del Nus) que redima al eón lapsario, enderezca al Pleroma y con

ello salve a la humanidad espiritual arrastrada al Histerema a causa de la misma caída de la Sofía arrojada: se trata, pues, de la redención llevada a cabo por el Hijo.

El hermetismo

El hermetismo es otro de los sistemas característicos del tiempo de la coiné. En efecto, el Corpus hermético representa la síntesis entre sabiduría egipcia y filosofía griega (singularmente, platonismo), con claras adjunciones del cristianismo.

En principio el hermetismo responde a esquemas similares a los gnósticos, pero claro está, sin referencias explícitas al cristianismo (aunque sí con influencias más o menos subterráneas). Así, por ejemplo, en el *Poimandres* (uno de los principales textos filosóficos del Corpus hermético) encontramos lo siguiente: la primera instancia es aquí el Padre, determinado como primer Nus; falta, por tanto, en este sistema la idea de un Uno más allá del ser, lo que demuestra que no siempre se fue capaz de concebir un primer Principio absolutamente trascendente. Después el Padre o primer Nus genera un segundo Nus, que evidentemente cumple el papel de Logos, ya que es la representación del Padre. En el seno de esta segunda Inteligencia se produce la aparición del Hombre verdadero o Gran Hombre, que asimismo puede entenderse como Logos, sólo que con esta acepción se está respondiendo a una de las intuiciones de la filosofía de la coiné: la necesidad de determinar la idea o prototipo Hombre y explicar cómo se produce su abajamiento en el ámbito de lo sensible (se cruzan las nociones de alejamiento ontológico del Principio y caída). Pero no hemos hablado de la Bulé. Esta es una hipóstasis femenina que permanece junto al Nus paterno pero que no aparece aquí bien delimitada. Siguiendo la lógica de estos sistemas, todo

indica que la Bulé es una instancia a modo de Ennoia gnóstica o bien la dimensión (*¿hyle?* ¿díada indefinida?) de donde se van a ir extrayendo las sustancias elementales para ser determinadas formalmente (al Nus segundo le corresponden el fuego y el aire; al Hombre primordial el agua y la tierra). Siguiendo el proceso, después de las dos Inteligencias viene el Demiurgo quien conforma las siete esferas. El Demiurgo con el concurso del Nus y de su Logos, pone en movimiento las siete esferas y produce la naturaleza. Vendrá finalmente el aprisionamiento del Hombre verdadero en la Naturaleza, el equivalente hermético de la caída originaria. Como puede verse, temas todos muy próximos al gnosticismo.

Entre los diferentes testimonios del Corpus hermético no hay unanimidad ni homogeneidad. Sin embargo guardan una coherencia interna propia de los sistemas de la coiné. La concepción que dimana de la revelación de Hermes Trismegisto responde a los principios esenciales de las transformaciones del platonismo: la tríada platónica sigue sus transformaciones según su lógica interna, como vemos sobre todo en el *Poimandres*. Pero hay noción de Uno más allá del ser en el Corpus Hermético al hablarse del Uno y Solo como principio absoluto, tal como se aprecia en los tratados IV, V, X y XIV. Comprobamos una vez más de qué manera las ideas de Uno inefable y de Uno como ser o Inteligencia no son experimentadas como nociones discretas sino que más bien aparecen entre oscilaciones y vacilaciones. Se trata de la oscilación misma entre ser y aparecer, ocultamiento y manifestación.

Con respecto al Logos, se resalta su función mediadora a través de las determinaciones personales que adquiere: Poimandres, Hermes, Agatodemón. Es decir, el Logos no es sólo mediación, es también un mediador (como en el *II Henoc*, como en el cristianismo con la figura de Cristo, como en la angelología de la coiné). Por eso se puede establecer una rela-

ción personal con el Logos (es la experiencia del Logos como ángel) y por eso uno se purifica por medio de la articulación del Logos (XIII, *Discurso de Hermes Trismegisto a su hijo Tat*, 8). En un perfecto círculo hermenéutico la presencia determinante del Logos posibilita la prolación misma del Logos por parte del alma: eso se llama traer el lenguaje hasta el lenguaje en cuanto lenguaje (no estamos lejos de Aristóteles ni del IV Evangelio). Debido a esto, la acción denominadora es entendida como un sacrificio verbal a través del Logos, que es tanto como decir que el lenguaje mismo es sacrificio verbal (*Himnodia secreta* 18, XII *Discurso de Hermes Trismegisto a su hijo Tat sobre el Nus común*). Pues en el lenguaje es el Nus mismo quien pastorea el Logos (íbid. 19), es decir, el Logos mismo es una casa para el Nus. El Logos cumple así su misión articuladora y unificadora a través de la propia acción profeta: “El Logos es común a todos los hombres... La humanidad es una, de la misma manera el Logos es también uno... se traduce a todas las lenguas (*mezermêneúetai*) y él mismo se encuentra en Egipto, Persia o Grecia” (íbid. 13). El universalismo de la coiné está aquí presente, contemplado y propiciado por la doctrina del Logos. En este sentido, integrándose en el movimiento general del pensamiento de la coiné, también el Corpus hermético significa un paso fundamental en el proceso de transformación del Logos.

Numenio y los Oráculos caldeos

Numenio de Apamea también plantea explícitamente el problema de la Tríada, pues él se inserta con toda intención en la cadena de transmisión de las doctrinas de Platón. De hecho se puede decir que es Numenio quien crea la noción de ortodoxia platónica (la homodoxia o unificación de las interpretaciones de Platón, para evitar así la dispersión de las opiniones

acerca del maestro). Se está empezando a edificar el platonismo no sólo como escuela filosófica homogénea sino también como canon de una doctrina religiosa.

Para Numenio las tres instancias del mundo inteligible corresponden a los tres dioses determinados como Primer Intelecto, Segundo Intelecto y Tercer Intelecto. Como veremos, esta caracterización es problemática y llena de ambigüedades.

El Primer Intelecto es el Bien y Padre, y en la medida en que es primer principio trascendente también aparece como dios desconocido, sin nombre, simple, puro Ser y Uno. Pero al ser Intelecto lleva aparejada la función de demiurgo y entonces se da una especie de desfase en el sistema, pues así la segunda Inteligencia debería ser el Alma. Por eso en Numenio el tercer Dios es una hipóstasis vacilante, ya que se la determina ora como cosmos, ora como Alma discursiva que ordena la materia.

Esta cierta oscilación no acaba aquí. Supongamos que el primer Principio es trascendencia absoluta (aunque un Intelecto nunca puede ser trascendencia absoluta porque siempre tendrá una dimensión discursiva y paradigmática y, por tanto, relacional). Vayamos con el segundo Intelecto: este deberá ser contemplativo y generador como corresponde al principio de doble actividad. En cuanto creador, es decir, demiurgo, actúa sobre la materia; pero su actuar lo hace discursivo y esa es ya función del Alma. Esta debe ser el tercer Principio, pero en Numenio este tercer Principio parece ser la Naturaleza ya ordenada por la segunda Inteligencia. Por lo que hay cierta oscuridad sobre el estatuto ontológico del tercer dios y de su relación con el segundo. Intentemos aclarar el asunto. A esta ambigüedad podemos encontrarle las siguientes salidas: podemos considerar que el dios segundo y el tercero son uno. En el segundo hay unidad en cuanto reflexiona y vuelve sobre sí,

pero hay multiplicidad en cuanto produce y se inclina hacia la materia (la diada indefinida). El tercer dios será, por tanto, la parte discursiva y múltiple del segundo dios: el Alma coincidirá con la segunda Inteligencia en la medida en que esta se vuelve hacia la materia.

Podemos considerar, por otro lado, que el tercer dios es Inteligencia discursiva, y entonces el Alma en cuanto realidad identificable con esa tercera Inteligencia coincidirá con el Cosmos. La cuestión que siempre se plantea, porque subyace a la problemática misma, estriba en que la Tríada es un proceso que procede, y entonces sucede que cada hipóstasis se desdobra en permanencia y proyección, en pensamiento y en resultado de ese pensamiento. Intentaremos resumir todas las opciones que puedan deducirse de los fragmentos de Numenio. El problema de los tres dioses lo podemos entender de las siguientes maneras: hay una Inteligencia primera que se desdobra (el primer y el segundo dios). Hay un primer dios trascendente distinto del demiurgo doble (Intelecto-Alma). Hay un primer dios trascendente y un segundo dios con doble esencia. Hay una única realidad con tres modos distintos. Esta última opción es la que consideramos menos probable en Numenio, ya que la trascendencia del primer dios lo hace cualitativamente distinto a todos los demás. No es factible, pues, un modalismo del Primer principio.

Los *Oráculos caldeos* ocupan una posición decisiva en la dinámica del neoplatonismo, pues se van a convertir en el libro sagrado de la religión neoplatónica; y podemos hablar así porque el neoplatonismo adquiere auténtico estatuto de religión positiva. También es importante reseñar que los *Oráculos caldeos* revelan una vez más la inextricable síntesis que vemos en la coiné entre elementos orientales y griegos (el *Timeo* está en la base de los *Oráculos*).

En los *Oráculos caldeos* encontramos la misma ambigüedad o indecisión que en Numenio: el primer Principio, o primer dios, es el Uno trascendente (*hapax epékeina*), aunque a veces puede interpretarse como la primera Inteligencia oculta. De cualquier forma parece que predomina la consideración del primer Principio como aquello que es absoluta trascendencia y por lo tanto sólo le cabe un discurso negativo. Este Uno trascendente se determina triádicamente, y ya vemos aquí la tendencia a contemplar en cada hipóstasis el movimiento universal de la totalidad. El segundo Principio es el Nus (*dis epékeina*), que cumple la función de mundo de ideas. Tiene un doble movimiento: contemplativo (y mira hacia arriba, hacia su causa) y demiúrgico (y mira hacia abajo para ser la causa del mundo). El tercer Principio es Hécate, equivalente al Alma del mundo en el *Timeo* y como ella mediadora entre el Nus y el mundo sensible. Hay que resaltar el interés cosmológico de los *Oráculos*, es decir, el proceso de las instancias inteligibles parecen estar en función de la constitución ontológica del cosmos y de sus regiones. Claro que del mismo modo se puede hablar de un interés soteriológico, ya que los dibujos cósmico y ontológico trazan la ruta por la que el alma ha de alcanzar su liberación. Existe en todos estos sistemas una evidente propensión a dar fundamento filosófico al cosmos en la medida en que esos sistemas están fuertemente ligados a la piedad cósmica y ven en la misma estructura del cosmos una vía de acceso a la salvación del sujeto. En este sentido se puede decir que hay una cierta diferencia con respecto a Filón de Alejandría, en quien la piedad cósmica (sin estar completamente ausente, pues su raigambre hebrea tiene efecto) se hace relativa y es el sujeto humano el que adquiere una mayor preponderancia en el discurso filosófico filoniano. Otro tanto sucede en el cristianismo, donde la subjetividad sustituye en importancia al cosmos (que en el gnosticismo queda completamente desvalorado).

Plotino y aledaños

Estableciendo de una forma nítida la Tríada platónica, Plotino sistematiza la doctrina de las hipóstasis y su movimiento, la *Proodos*. El Uno inefable y más allá del ser, el Nus inteligible y principio del ser, y el Alma del mundo como realidad fronteriza entre lo puramente inteligible y lo sensible fundamentan la especulación de Plotino al tiempo que resumen toda la tradición platónica (habría que decir simplemente: toda la tradición filosófica). El movimiento hipostático puede verse desde arriba abajo, tal como lo acabamos de exponer, pero también puede comprobarse de abajo arriba. Esto es: percibimos una multiplicidad ordenada que está regulada por el Alma; la ordenación matemática y vital que es el Alma nos remite a una unificación inteligible que es la Inteligencia, y la Inteligencia, que se desdobra entre el acto de pensar y lo pensado, nos remite a un último Uno inefable. De la misma forma se puede afirmar que la estructura fundamental de toda realidad está formada por una multiplicidad vital, por una inteligibilidad nocional y por la unidad intrínseca de esa realidad consigo misma. Y es que todo lo ente responde a la Tríada esencial, repite como condición de posibilidad la Tríada esencial.

En este marco conceptual vamos a ver cómo queda la función del Logos. En principio hay que afirmar que para Plotino sigue siendo válida la atribución al Nus de la intuición (*nóesis*) y al Logos de la racionalidad consecutiva (*diánoia*).

Nos trasladamos ahora a la *Enéada* II, 9, sección entendida como un tratado contra los gnósticos (exactamente: “Contra los que dicen que el mundo es malo y que el Demiurgo es malo”). Plotino critica aquí lo que él considera una multiplicación innecesaria de las realidades del mundo inteligible por parte de los gnósticos. En realidad no hay tal, solamente que los gnósticos son proclives a desarrollar de manera representa-

tiva las potencialidades intrínsecas al Nus (como hacen todos los neoplatónicos de una u otra forma), y además se encuentran impelidos por la idea de encontrar en el Pleroma una respuesta a las exigencias exegéticas que les plantea el poseer la Biblia como modelo, lo cual necesariamente hace que los acontecimientos del Pleroma se amplíen.

El caso es que Plotino afirma que sólo tres hipóstasis son necesarias: el Uno, la Inteligencia y el Alma. Ahora bien, en Plotino se pone en evidencia la lógica interna de la Procesoión al tenerse que postular un Logos que justifique el paso de la Inteligencia al Alma y del Alma al mundo sensible. Y esto lo vemos precisamente en el tratado plotiniano contra los gnósticos, cuando Plotino afirma que hay un Logos que va de la Inteligencia al Alma (por más que no quiera sustantivarlo). Desde luego el Logos no es una hipóstasis, pues se trata de la dimensión consecutiva de lo intuitivo (el Nus). Pero el hecho es que Plotino, de una u otra manera, se ve impelido no a multiplicar la hipóstasis, sino a diferenciar y diversificar la acción del Nus (como hacen los gnósticos, sólo que estos tienen inclinación a sustantivar todos los acontecimientos del Pleroma, precisamente en tanto que realidades pleromáticas).

Pero en la *Enéada* III, 2 encontramos otra interpolación de un Logos entre el Alma y el mundo, de tal forma que nuevamente podemos plantearnos de qué manera Plotino está actuando al modo de los gnósticos. En efecto, Plotino introduce como mediación entre la inteligibilidad del Alma y la sensibilidad del cosmos la instancia del Logos, para que así se legitime el paso de una instancia metafísicamente superior, el Alma, a otra metafísicamente inferior, el mundo. Ahora bien, este Logos, en tanto Logos, procede consecutivamente, por lo que se podrán distinguir un Logos sito en el interior del Alma -y por eso un Logos superior-, y un Logos incardinado en el mundo y organizador de la naturaleza, y por eso un Logos inferior.

Ahora bien, cuando el Logos entra en el mundo se diversifica y esto lleva consigo una cierta diversificación del Logos en la medida en que su acción formadora necesariamente tiene que diversificarse para así acceder a todos los ámbitos de lo múltiple.

Esta proliferación del Logos tiene como función servir de mediación entre una instancia superior y otra inferior, de tal manera que quede salvada la distancia sustancial entre una y otra; o lo que es lo mismo, permitir que lo trascendente se haga inmanente.

A tenor de lo dicho en *Enéada* III, 2 y en *Enéada* II, 9 tenemos que de la Inteligencia surge un Logos (el desarrollo de sus propios contenidos) que alcanza al Alma superior. En realidad esta Alma superior se identifica con el Logos en cuanto cumplimiento del proceso consecutivo en que consiste la emanación del Logos a partir de la Inteligencia o unidad unificada consigo misma. Pero el Alma necesita otra mediación para entrar en lo sensible y conformar inteligiblemente el mundo. Por eso el Alma suscita un Logos inferior para informar y penetrar la naturaleza. En realidad ese Logos inferior es el Alma inferior que está presente en el mundo sensible. Pero como el Alma tiene que actuar sobre una pluralidad de realidades, resulta que el Logos inferior se pluraliza a través de sus acciones informadoras.

Como puede comprobarse, Plotino ha establecido una pluralidad de Logos que en realidad responden a la Inteligencia, en la función consecutiva por la que explana su contenido unitario, y al Alma en esa misma operación con respecto a la realidad sensible. La Tríada fundamental no se ve afectada, pero se explicitan las modalidades activas de las hipóstasis Inteligencia y Alma. Y para ello se utiliza el Logos como la categoría que lleva a cabo ese dinamismo ontológico. Todo exac-

tamente igual que los gnósticos. Pues también en los sistemas gnósticos la pluralidad de cones se debe a la necesidad intrínseca de hacer patente el movimiento ontológico del Pleroma. Y si, entre los gnósticos, este movimiento ontológico (la *probolé*) está determinado por su carácter cristiano y por cuestiones exegéticas (pues hay que remitirse necesariamente al Antiguo Testamento y sobre todo al Nuevo), en Plotino es la mitología griega la que se engarza a las explicaciones metafísicas. Así, el doble movimiento del Alma (Alma superior y Alma inferior) tiene su reflejo en la Afrodita uránica y en la Afrodita terrestre. De modo semejante, entre los gnósticos el Alma superior es la Sofía pleromática y el Alma inferior es la Sofía arrojada del Pleroma. Orígenes se encuentra con una problemática similar a la de Plotino y a la de los gnósticos, pues es platónico y cristiano y filoniano: está urgido por exigencias exegéticas. Y, por tanto, también entra en juego el pensamiento sapiencial: *Prov* 8, 22 y *Sab* 7, 25 son las referencias, en este caso, del adamantino (la *apórhoia* es el sustento metafísico de la especulación origeniana). Orígenes plantea el Logos como hipóstasis segunda y eso le lleva a tener que dar cuenta de los contenidos propios del Logos mismo, al ser este un Pensamiento que piensa pensamientos y al ser además un Nombre que recibe nombres (bíblicos). La solución de Orígenes consiste no en hipostasiar esos nombres (que es a lo que tienden los gnósticos), sino en considerarlos como *epínoias* o funciones trascendentales del Logos (donde la Sabiduría aparece como la *epínoia* más importante). Asistimos así a una especie de modalismo del Logos. Entendamos el modalismo no como si el Logos fuera un modo ontológico del Padre (el Logos es hipóstasis), sino manteniendo la diversidad efectiva de nombramientos como formas ontológicas del Hijo. Con ello Orígenes cubre la dimensión bíblico-exegética (las *epínoias* son los nombres que se dicen del Logos en las Escrituras), al mismo tiempo que mantiene la realidad a la vez unificada y plural del Logos. Orígenes es una perfecta síntesis entre hermenéutica, pensa-

miento sapiencial, platonismo y teología cristiana, y por eso es uno de los paradigmas de la filosofía de la coiné.

A la hora de sintetizar la gran aportación de Plotino a la consolidación de la heredad platónica (es decir, a la heredad filosófica) vamos a utilizar, en parte, las propuestas de Jesús Igal (algunos de estos principios los hemos visto ya cuando dábamos las características del platonismo de la coiné):

a) El principio que rige la Procepción es el principio de doble actividad, esto es, cada hipóstasis tiene una actividad intrínseca, y una actividad que emana de sí misma en virtud de su propia esencia. Es decir, todo lo que es verdaderamente produce por su misma realidad, de igual manera que del sol dimana la luz de forma natural.

b) Otro principio de las hipóstasis es el principio de productividad de lo perfecto, o bien, el obrar sigue al ser. Es propio de lo perfecto, al salir de sí, el actuar, el realizar y cumplir su propia esencia, no como forzamiento externo sino como algo intrínseco a su propio ser.

c) En cada hipóstasis acaece una donación sin merma: las hipóstasis no sufren ningún menoscabo en esos procesos de difusión que son su realidad intrínseca.

d) El trayecto de la Procepción supone una degradación progresiva en la medida en que nos alejamos del Principio, ya que hay una jerarquía metafísica estricta: El Uno es más que la Inteligencia; la Inteligencia es más que el Alma; el Alma es más que la Naturaleza.

e) En la constitución de las hipóstasis se da una génesis bifásica. Esto quiere decir que en una hipóstasis acontece una *próodos*, un salir fuera, una apertura; y una *epistrofē*, una vuelta sobre sí, un retorno: es la autoconstitución como salida y retorno. Esta operación puede tener variantes, como acción

contemplativa y acción demiúrgica, lo que hace que podamos asemejar este principio con el principio de doble actividad.

f) Cada hipóstasis repite todo el proceso. A esto se le puede llamar principio de la imagen ontológica y supone la analogía como relación metafísica fundamental. Cada hipóstasis es una consigo misma, sale de sí como autodeterminación y vuelve sobre sí como cumplimiento y realización efectiva de su propia unidad. La analogía y el principio de imagen propician la comunicación de idiomas entre las hipóstasis, pues lo que puede predicarse de una instancia inteligible puede también predicarse de las demás.

g) Los tres Principios del Proceso desempeñan la función de causalidad esencial: son causa formal, ejemplar, material y final de toda realidad.

h) En Plotino apreciamos dos lenguajes. Uno de tipo religioso, donde se recurre a mitos, dioses y figuras de la religión griega para explicar la experiencia trascendental; otro estrictamente filosófico y de extremo rigor intelectual. Naturalmente, hay veces en que estos dos lenguajes se entremezclan (algo semejante sucede también con el gnosticismo, sólo que en este el lenguaje religioso empleado es el específicamente cristiano).

Finalmente, diremos que con Plotino empieza a consolidarse lo que posteriormente va a ser un acontecimiento consumado: la conversión del neoplatonismo en religión positiva.

Referencias bibliográficas

NUMENIO, *Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios. Oráculos caldeos* (introducción, traducción y notas de F. García Bazán), Madrid, 1991.

PLOTINO, *Enéadas. Vida de Plotino de Porfirio* (3 vol., traducción con introducción y notas de Jesús Igal), Madrid, 1982-1995; *Plotin. Ennéades* (6 vol., traducción de Emil Bréhier), París, 1924-1938. ORÍGENES, *Traité des Principes (Peri Archôn)* (Introducción y traducción de Marguerite Harl, Pilles Dorival, Alain Le Boulluec), París, 1976.

PATRICIA ANDREA CINER, *Plotino y Orígenes*, Mendoza, 2001.

ÉPHREM AZA, *Les Odes de Salomón*, París, 1966.

WERNER BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milán, 1991; *Eternità e Tempo. Plotino. Enneade III*, Milán, 1995; *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, Milán, 1995; *Platonisme et idéalisme*, París, 2000.

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, ANTONIO PIÑERO et alii (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (6 vol.), Madrid, 1984-2009.

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (2 vol.), Madrid, 2003-2007; *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, 1978; *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981; *Neoplatonismo, gnosticismo, cristianismo*, Cuadernos Nao 2/4, Buenos Aires, 1986; *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, 2011; *La religión hermética*, Buenos Aires, 2009; *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, 2009; *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, Buenos Aires, 2013.

PHILIP MERLAN, *Del Platonismo al Neoplatonismo*, Milán, 1994.

A. D. NOCK-A. J. FESTUGIÈRE, *Hermès Trismégiste* (4 vol.), París, 1960.

EDUARD NORDEN, *Agnostos Theos, Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Brescia, 2002.

ANTONIO ORBE, *Estudios valentinianos* (5 vol.), Roma, 1955-1966; *Cristología gnóstica* (2 vol.), Madrid, 1976; *Introducción a la teología de los siglos II y III* (2 vol.), Roma, 1987.

A. PIÑERO, J. MONSERRAT TORRENS, F. GARCÍA BAZÁN (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (3 vol.) Madrid, 1997-2000.

GEDALIAHU G. STROUMSA, *Form(s) of God: some notes on Metatron and Christ*, *Harvard Theological Review* 76:3 (1983) 269-88.

IV. EL MUNDO IRANIO

El Logos maniqueo

El maniqueísmo es el sistema del Logos herido, de hecho no hay sistema más consciente del drama del abajamiento y vaciamiento del Logos, es decir, de su quénosis. Por eso Mani es el *imitator Pauli*. Posiblemente en el fondo late la intuición (el maniqueísmo es una religión de grandes intuiciones) de un Dios sufriente y débil. Toda la especulación maniquea gira alrededor de las vicisitudes por las que tiene que pasar el Logos en su economía soteriológica y determinante.

Después del primer y prístino ataque del Mal al Padre de Grandeza, este suscita con la mediación de la Madre de los Vivientes el Nus o Hijo como remedio ante el desorden metafísico provocado por el caótico Malo. Pues como en los mismos textos maniqueos se puede leer, en la raíz última del drama de la existencia se encuentra el conflicto entre Morfé y Hyle, en el sentido más aristotélico, esto es: la oposición entre la Forma como aparición apofántica y determinada del ser, y la Hyle como desorden, indeterminación, movimiento ciego e indigencia ontológica.

En el maniqueísmo todos los acontecimientos fundamentales del proceso soteriológico (que es también el ontológico) suceden en el primer estadio de la procesión, cuando el Primer Hombre, emanado por el Padre y auxiliado por la Virgen de Luz para servir de freno al envite del Mal, es absorbido por este. Es un acontecimiento que servirá de prototipo e irá repitiéndose a lo largo de todos los órdenes de lo real, pues el Primer Hombre, es decir, el Logos, continuará haciéndose presente en cada segmento hasta abocar al mundo sensible de

la historia, donde seguirá sufriendo los ataques de la Tiniebla y de sus potencias. De ahí que sea recurrente en el maniqueísmo el tema del salvador salvado: el que viene a salvar, el Logos, tiene que ser salvado (en realidad el maniqueísmo es una gran metáfora del tema del salvador salvado). Esta repetición de la acción soteriológica del Hombre universal en los diversos segmentos de la realidad y de su consiguiente absorción por las potencias de la Tiniebla, explica la polinimia de las entidades divinas del maniqueísmo y la comunicación de idiomas que hay entre ellas: se trata de un Padre que emite un Logos salvador y envía un Ángel en su auxilio.

En un principio el maniqueísmo es un gnosticismo, pues presenta al Padre de grandeza emitiendo cinco eones para enfrentarse al Mal: Nus, Ennoia, Frónesis, Enzímesis y Logismós; como puede comprobarse, se trata de hipóstasis de formulación rigurosamente conceptual. Pero después de la caída de este Hijo o Nus (Primer Hombre o Logos, también determinado como Ormuz) y de sus potencias a mano de la Tiniebla y sus poderes arcónticos, el problema del mal acapara de manera totalitaria la preocupación del maniqueísmo de tal forma que impide cualquier posibilidad de elevar a concepto los planteamientos básicos del sistema. Por el contrario, el espanto ante la presencia del mal desemboca en una conversión de todos los elementos del entramado maniqueo en un conjunto abigarrado (pero coherente) de imágenes y representaciones. En esta hipersensibilidad ante el problema del mal sin duda ha influido la raíz irania (zoroastriana en concreto) del maniqueísmo.

En cualquier caso, como decíamos antes, el maniqueísmo no se articula en una estructura platónica (como el gnosticismo), aunque presenta como hilo conductor las múltiples vicisitudes del Logos en su función salvadora y las múltiples caídas de ese mismo Logos hasta incardinarse en la materia misma a través

de sus representantes. La función soteriológica acapara el discurso maniqueo. La función ontológica está prácticamente ausente (esto lo diferencia del gnosticismo).

De todo lo dicho puede ya deducirse que la figura de Jesús, en la medida en que representa el Logos (el Logos vulnerable), desempeña un papel decisivo en el maniqueísmo. Para entender ese papel hay que tener en cuenta varios factores. Ante todo hemos de partir de un contexto de diversidad y pluralidad que es en el que la figura de Jesús aparece. También esta figura se verá afectada por la diversidad y la pluralidad propias de la coiné de la antigüedad tardía. Por eso podemos hablar de Jesús como una realidad transversal, ya que su consideración atraviesa y secciona múltiples ámbitos sociales, culturales y religiosos. Hay que tener en cuenta una serie de fenómenos que caracterizan esta etapa plural como son la polidoxia (término acuñado por Lietzman) o variedad de opiniones sobre cuestiones teológicas que no serán dogmáticas al menos hasta el concilio de Nicea; la teocrasia (término de Norden) o la capacidad de una figura divina para asimilar cualidades de otras figuras divinas; polinimia, fenómeno este típicamente maniqueo, según el cual una hipóstasis divina adquiere una pluralidad de nombres en función de los diversos estadios en los que aparezca, dándose además una analogía o comunicación de idiomas entre todos esos nombres. En resumidas cuentas, si ya judaísmo y cristianismos son fenómenos plurales en sí mismos, también la figura de Jesús será un fenómeno plural. El universalismo (algo tan característico de la antigüedad tardía) legitima esta proclividad maniquea a la asunción de variados elementos teológicos.

La experiencia y predicación de Mani surgen de este contexto de cierta unificación mundial (la coiné) que se constituye en la antigüedad tardía. En efecto, en la construcción del maniqueísmo se integran elementos judíos, cristianos, elkasitas y

zoroastrianos, entre otros. Como el maniqueísmo se extendió hasta China, se ha podido decir (Colpe) que Mani llevó el helenismo por todo oriente. Pero el maniqueísmo no responde, como se suele afirmar, a ningún sincretismo. Es decir, no es una mezcla de elementos tomados de un sitio y de otro y luego trabados artificialmente. Por el contrario, el maniqueísmo es una síntesis orgánica de todos aquellos componentes filosófico-religiosos a los que nos hemos referido, pues no se trata de un mero amalgamamiento de temas sino de la experiencia e interiorización de esos mismos temas. De hecho, el maniqueísmo nos parece la culminación del proceso por el que se consolida y concreta el universalismo de la coíné, como decíamos antes (universalismo que ha tenido en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso momentos decisivos).

Pasemos ahora a enumerar y describir brevemente los materiales que van a construir la imagen de Jesucristo en el maniqueísmo. Como se podrá comprobar, todos ellos obedecen a esa pluralidad de base a la que hemos hecho referencia; pluralidad que en definitiva forma la esencia de la doctrina de Mani. En primer lugar mencionaremos el ciclo de Henoc. Efectivamente, Henoc (*Gen* 5, 18-24; *1 Cr* 1, 3; *Eclo* 44, 16; 49, 16; *Heb* 11, 5) es una figura determinante para el desarrollo de gran parte del pensamiento religioso de judaísmo del segundo templo, con su lógica influencia en el cristianismo y en el helenismo en general. En la literatura henóquica (que muy posiblemente recoge restos de un más arcaico ciclo de Noé) hallamos temas y motivos que van a estar en la base de la especulación de muchas corrientes del pensamiento religioso del judaísmo visionario y extático y del cristianismo. El mismo Henoc se erige como prototipo del vidente que es sujeto de revelaciones celestes. Más en concreto, la figura del Gran Hombre como entidad preexistente se perfila en el *Libro de la Parábolas* de *1 Henoc* o Henoc etiópico. Realmente existe una cierta ambigüedad entre Henoc como el Hijo de Hombre y Henoc mismo en tan-

to Hombre preexistente. En el Henoc hebreo ya aparece esta figura transformada en Metatron o Gran Hombre, dando así lugar a toda una serie de asociaciones que representan todas las nociones del Hijo de Dios como hipóstasis: Adán Kadmón, ángel Miguel, Cristo-Logos... El ciclo de Henoc consolida la imagen del Macrántropos (*Bar enash, Bar nasha, Bar digraba*), que ya la encontramos en *Dan 7* y que tiene su presencia en el *Testamento de los XII Patriarcas* (*Testamento de Leví, Testamento de Judá*), *Libro de los jubileos*, *Testamento de Adán*, *Apócrifo del Génesis* (Qumrán) y que dará origen a la literatura de las *hecalot*, a la mística de la *mercabá*, al *Siur Qomá*, al *Sefer Yetsirá* y a la cábala. Se trata de un judaísmo esotérico, visionario y místico que a través de una consecución midrásica va a ir produciendo los argumentos del Hijo de Dios como entidad preexistente. Estas concepciones significan el desarrollo de tradiciones que han ido uniendo figuras como Mesías, Rey, Siervo de Yavé, Elegido, Hijo del Hombre, ángel Miguel (tan importante en el ya cristiano *Pastor de Hermas*) o la misma Sabiduría. Este proceso terminará asociando Henoc a Hermes, Tot, Idris o Jédír. Y no podemos olvidar tampoco el papel desempeñado por Filón de Alejandría y la imagen del *áner alezinos* u Hombre verdadero en tanto prefiguración del Logos.

Otro elemento esencial del ciclo de Henoc y que luego se reflejará en el maniqueísmo, es el relato del viaje celeste, asociado normalmente a la apocalíptica, pues lo que aquí se manifiesta es la experiencia de la revelación y de la apertura hacia lo trascendente. Aunque el relato de viaje celeste de Henoc es paradigmático, encontramos una gran cantidad de textos relacionados con esta vivencia en la literatura apócrifa. Así, *Testamento de Abrahán*, *Testamento de Leví*, *Apocalipsis de Abrahán*, *Apocalipsis de Sofonías*, *Apocalipsis de Pablo*, *Evangelio de Tomás*, *Evangelio del Salvador*, *Evangelio de María Magdalena*, *Ascensión de Isaías*, etc. También nos tropezamos con relatos de viajes celestes en los escritos neotestamentarios: *Mc 9, 2-10*; *Lc*

9, 28-36; *Mt* 17, 1-9; *1 Cor* 3, 19; 5, 9; *2 Cor* 4, 4; 12, 1-6; *Gal* 1, 4; *Rom* 12, 2; *Ap* 4. Si nos trasladamos ahora al maniqueísmo, recordemos que el corpus de textos de Mani nos ha dejado cinco Apocalipsis (desconocidos por otras fuentes): *Adán*, *Set*, *Sem*, *Enós* y *Henoc*. Con relación a la sucesión de estos personajes, llamamos la atención sobre lo siguiente: en primer lugar, la vinculación de Mani a este judaísmo con la consecuente participación de la doctrina maniquea en cuestiones de índole extática, como se manifiesta en estos cinco Apocalipsis. Y en segundo lugar, la pertenencia del maniqueísmo a la teología del *Verus profeta*. En efecto, la teología del *Verus profeta* propiamente hablando, aparece como tal en las *Pseudo Clementinas*, un corpus de obras judeo-cristianas; en concreto en *Homilía III*, 17-28, en *Recognitiones I*, 27-71 y en *Homilía II*, 6, donde se dice explícitamente: “El profeta de la Verdad es aquel que conoce todas las cosas de todos los tiempos, las cosas pasadas como han sido, las presentes como son, las cosas futuras como serán. Es infalible, misericordioso y el único que ha recibido la misión de mostrar el camino de la verdad”. Sobre esta noción se sustenta gran parte del pensamiento de la antigüedad tardía (con todas sus repercusiones).

La idea básica de esa visión teológica consiste en considerar que Dios suscita profetas de tal manera que la revelación pueda estar presente en toda etapa histórica. Adán, Noé, Henoc, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y Jesús forman la cadena de profetas que reflejan en la historia el mensaje divino, el cual a su vez se ha hipostasiado en aquella entidad preexistente de que hablábamos y que toma muchos nombres (Hombre verdadero, Metatrón, Cristo, Logos...). Pero esta teología judeo-cristiana en realidad no es sino la continuación de una idea muy arcaica que, desde luego, aparece en el ciclo henóquico con diferentes versiones. Así, en el *Henoc* eslavo o *2 Henoc* encontramos la serie Adán, Set, Enós, Cainam, Melaliel, Ared, Henoc, Matusalén, Nir y Melquisedec (una

huella de esta filiación la encontramos en la *Carta a los hebreos*). Como hemos visto, para Mani la línea de sucesión profética está compuesta por Adán, Set, Sem, Enós y Henoc, a los que se añaden (y esta es su gran originalidad) Zaratustra y Buda, dado el universalismo maniqueo. Naturalmente, Jesús y Pablo de Tarso continúan la filiación. Y Mani mismo, constituyéndose como sello de los profetas, la cierra. Puede comprobarse, por tanto, de qué manera el maniqueísmo integra en su seno el judaísmo y el cristianismo (aparte del zoroastrismo). La teología del *Vérus profeta* es, por tanto, un fermento de universalismo.

Existe otro factor de extraordinaria importancia a la hora de calibrar el papel de Jesús-Logos en la piedad de Mani. Nos referimos a su experiencia extática, en la que su ángel tutelar, At-Taum, se le revela y da lugar a su conversión radical, al abandono de la iglesia elkasita a la que pertenecía y al inicio de la predicación. ¿Y quién es At-Taum? Es Tomás, Tauma en arameo, Dídimo en griego, es decir, el mellizo. El significado es claro: Mani es gemelo del ángel Taum, su doble celeste (¿reminiscencia de la *fravarsi* irania?), y por medio de esta relación especular de una imagen celeste reflejándose en un espejo terrestre se quiere aludir a la pertenencia de Mani a la esfera trascendente. Pero hay más. Taum-Tauma, como hemos dicho, es Tomás; esto es, el hermano gemelo de Jesucristo (en un sentido espiritual). Por tanto, asumiendo y reflejando al ángel Taum, Mani asume y refleja también al apóstol Tomás, que asimismo asume y refleja a Jesús; el cual, en última instancia, asume y refleja a Cristo en tanto realidad preexistente. Las metáforas de la imagen y el espejo no son baladíes en absoluto. A la figura de Taum-Tauma se encuentra ligada también la experiencia del ángel-sicigia o pareja celeste de cada uno. Todo esto muestra la estrecha vinculación de Mani con el corpus tomasiano y por ende con el cristianismo siríaco.

Con estos materiales que esbozadamente hemos presentado, podemos incardinar en el maniqueísmo la figura de Jesús y su relación con el Logos. Jesús se inscribe en la línea constituida por la sucesión del *Verus profeta*. Cuando aquel asume o refleja a Cristo (el Logos, el Hombre universal) se convierte en Jesucristo, pero no es consustancial al Padre, en todo caso es adoptado por el Padre (esa es la ideología de los ebionitas o judeo-cristianos). No hay encarnacionismo sino reflejo especular. Pero tampoco es Jesús un profeta más para el maniqueísmo. Junto con Adán, Jesús goza de una precedencia especial. El mismo Mani se considera apóstol de Jesucristo e imitador de Pablo, y hay en su enseñanza declaraciones de fe trinitaria. De alguna manera, la doctrina maniquea viene a consumir no sólo el cristianismo sino todas las religiones. En este sentido, Mani sirve de reflejo al Paráclito, manifiesta al Paráclito pero no se identifica con el Paráclito.

En realidad Jesucristo, en la medida en que es o refleja el Logos, está cumpliendo lo que el Logos realiza desde el prístino y originario ataque del Mal. Y aquí aparece el aspecto dramático del maniqueísmo. La pasión y el sufrimiento del Hombre Primordial se van repitiendo analógicamente en todos los estadios de lo real, desde los cinco segmentos que forman el mundo ideal hasta el mundo sensible o histórico: el Hombre Primordial, el Gran Arquitecto, el Amigo de las Luces, Jesús Esplendor, Jesús Patíbilis, hasta llegar al Jesús histórico; he aquí una comunicación de idiomas por la que diferentes figuras que representan al Logos originario van repitiendo la misma pasión, el mismo abajamiento, la misma quénosis, el mismo sacrificio. Es el tema del salvador salvado. En realidad el maniqueísmo es una grandiosa metáfora del salvador salvado. El propio Mani, con su martirio, cumple también esta función soteriológica. Y cada uno de nosotros, en esa dialéctica de llamada y respuesta (*tohme-sohme*) por la que nuestro ángel nos da la mano para sacarnos de la

caliginosa tiniebla de lo sensible, repite el mismo movimiento del Logos herido. Es el Gran Intelecto, no tanto en función de Entendimiento Agente como de Ángel salvador. Es lo que el maniqueísmo llama también el Intelecto de luz, que al igual que el Entendimiento agente, es uno para cada uno.

Aparte de los contenidos argumentados, el maniqueísmo es importante porque expandió los temas de la coiné por toda Asia y dio impulso, pues, a que esa problemática se asociara a otras visiones similares y confluyera con ellas; esto es, a que elementos helénicos, judíos, cristianos y mazdeos se complementaran con elementos budistas, taoístas y confucianos.

El papel del mundo iranio

Las concepciones iránias influyeron grandemente en la antigüedad, pues entre otras cosas ya los aqueménidas habían constituido una coiné, lo que propició el encuentro y el intercambio de ideas. En este sentido el judaísmo es deudor de muchos aspectos teológicos del ámbito mazdeo. En lo que ahora estamos tratando, también el zoroastrismo dejó su impronta en la antigüedad tardía. En efecto, en el pensamiento mazdeo encontramos diversas categorías que cumplen la función mediadora del Logos, aunque, como es propio en el mundo iranio, más que categorías son realidades personales. Evidentemente, los Amesha Espenta o Santos Bienaventurados son las figuras más propicias para representar la función de Logos mediador, en especial Vohu Mana o Buen Pensamiento, quien acabará por convertirse en el mismo Entendimiento agente. Pero hay también otras realidades que hacen oficio de Logos. Así el Ahunvar u oración primigenia con la que Ahura Mazda se opone al primer ataque de Angra Mainyu. De

igual manera Jerad o Sabiduría y sobre todo Vax, Palabra o Alma, y la misma Den o religión avéstica personalizada cumplen esta función de Logos, pues todas estas instancias se las puede entender como realidades hipostáticas y mediadoras, como palabras pronunciadas a partir del Principio supremo, como determinaciones esenciales y sobre todo como esencias personales y vitales en dinámico proceder hacia lo inmanente. La poderosa angelología del mazdeísmo potencia estos aspectos logofánicos. Pero también figuras como el pájaro Simorg, la tierra del Eran Veh o la figura femenina de Daena y categorías tan fundamentales para el zoroastrismo como la Juarnah o las Fravarsis cumplen el papel de mediaciones ontológicas (todas ellas son, en efecto, palabras del fundamento, palabras que ponen cimientos a la morada de la existencia).

No debe extrañar que figuras de proyección personal como los Amesha Espenta, Daena o las Fravarsis ejerzan las funciones mediadoras del Logos. De hecho, la escuela de Sohravardi identifica a Vohu Mana (Bahman) con la primera Inteligencia (o con el Entendimiento agente, como hemos dicho, y por tanto también con el Espíritu Santo o Ángel Gabriel) y así sucesivamente con el resto de Amesha Espenta, pues realmente éstos llevan a cabo funciones de transmisión de inteligibilidad. Vohu Mana además, en cuanto Intelecto y ángel de la revelación, se asocia a la entidad trasmisora de la filiación del *Verus profeta*.

No debe extrañar tampoco que una noción proferente como el Ahunvar también ejerza el papel de Logos. Pero puede extrañar que instancias tan diversas como el pájaro mítico Simorg, o la tierra de los iraníes (Eran Veh), o la luz gloriosa (Juarnah) o el Yam-e Yamsit (el grial de Yamsit) se transformen hasta llegar a denominar instancias metafísicas. No hacen sino responder a esa propensión del mundo iraní a convertir las experiencias trascendentales en realidades visuales,

configuradas y determinadas, y a que se entronquen en un vitalismo creador, acrecentador y transformador. Y todo ello envuelto en la constante tendencia hacia la personalización.

Podemos cotejar este papel que desempeñan las categorías iránias con el que desempeñan nociones hebreas tales como Cabod (gloria divina, Dóxa), Macom (lugar de la presencia) o Shejiná (presencia divina), que siendo representaciones ocupan con toda legitimidad filosófica y teológica el papel mediador del Logos (ya la misma Gloria de la Shejiná fue identificada con la Sabiduría o Logos). Pues abren ámbitos de inteligibilidad y vida, reúnen, determinan y preservan el sentido, traen la Presencia a lo presente. Son, por tanto, como el Logos; quien, como ya dijimos, por su esencia consecutiva y discursiva, tendió siempre hacia la imagen representativa.

Referencias bibliográficas

NAZANÍN AMIRIAN, *Gatha. El primer tratado de ética de la humanidad*, Barcelona, 1999.

J. A. ANTÓN PACHECO y JOAQUÍN GONZÁLEZ VARGAS, *La sabiduría mazdea. Dos textos del Irán antiguo*, Madrid, 2007.

J. A. ANTÓN PACHECO, *La religión del Irán antiguo. Una aproximación onto-teológica (en Persia, cuna de civilización y cultura)*, Jaén, 2011.

FERNANDO BERMEJO RUBIO, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, 2008.

F. BERMEJO RUBIO y J. MONSERRAT TORRENTS, *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, 2008.

GHERARDO GNOLI, *El Irán antiguo y el zoroastrismo* (en *Tratado de antropología de lo sagrado. El hombre indoeuropeo y lo sagrado*), Madrid, 1995; *De Zoroastro à Mani*, París, 1985.

G. GNOLLI y A. PIRAS, *Il Manicheismo* (3 vols.), Milán, 2003-2008.

ALDO MAGRIS, *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia, 2000.

J. C. REEVES, *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamiam Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden, 1996.

V. DESARROLLOS

El desarrollo del neoplatonismo

El desarrollo del neoplatonismo significa el desarrollo, fundamentalmente, del tema de la Tríada y del Uno que está más allá del ser. Este desenvolvimiento supone que la reflexión sobre la Tríada va a continuar, hasta hipertrofiarse, la tendencia a multiplicar las realidades intermedias, pues en la Tríada el problema esencial que está en la base de la especulación es el de la mediación: explicar de qué manera lo inteligible toma contacto con lo sensible. Y la forma que tienen estos sistemas de llevar a cabo esa explicación es introduciendo desde el primer Principio instancias escalonadas que vayan recorriendo el tránsito de lo uno a lo múltiple. Con ello también se pretende establecer una estructura inteligible que sirva de modelo para todo el ámbito de lo sensible; es decir, que no quede ningún resquicio de lo sensible sin un paradigma inteligible. A todo esto se añade la necesidad no sólo de hacer explícita la verticalidad del proceso hipostático sino también la necesidad de establecer segmentos horizontales en los que quede de manifiesto la relación entre sí de las diversas instancias verticales (en el lenguaje de Platón: la relación y conexión de las ideas entre sí).

Junto con ese problema tenemos la cuestión del Uno absolutamente trascendente. Este es el tema que sirve de piedra de toque para todo neoplatonismo, pues será el que marque el verdadero tenor de su vinculación con el genuino platonismo. En ambas cuestiones hay vacilaciones y ambigüedades, más por el carácter mismo de lo que se debate que por falta de capacidad especulativa.

La meditación sobre el Uno trascendente e inefable posibilita el despliegue del discurso apofático hasta posiciones extremadamente sutiles. Por cierto, esta es otra de las características más notorias de las transformaciones del platonismo: llevar a las últimas consecuencias la especulación sobre lo negativo (por exceso, claro está) del Uno, pues en ello están implicadas la realidad del fundamento y la realidad misma de lo fundamentado: la experiencia del concepto (y de su superación) y la experiencia de la vida vivida.

¿Qué papel desempeña el Logos en este entramado? El Logos está presente en cada una de las mediaciones (en tanto que mediaciones) de la Procesión de despliegue de las hipóstasis. Luego si el proceso de las transformaciones de la Tríada significa la proyección y ampliación de la Tríada, eso mismo sucede con el Logos: él también se proyecta, se amplía y se transforma. Además, dado que el tercer segmento de la Tríada, el Alma, está constituido matemáticamente (ya desde el *Timeo*) en la medida en que es una realidad mediadora entre lo inteligible puro (el Nus) y lo sensible, el Logos responderá a la perfección a ese segmento y a sus contenidos matemáticos, pues el Logos esencialmente es consecución, lo mismo que los contenidos aritméticos y geométricos. El Logos se identifica con los elementos estructuralmente discursivos del Alma: el Logos es el número, la vida y tiempo del Alma.

Como hemos dicho, la forma de solucionar el salto de lo trascendente a lo inmanente (o de lo uno a lo múltiple) en el neoplatonismo es intercalando mediaciones que salven la separación. Además la instancia mediadora se puede entender como el paso de la instancia anterior hacia la siguiente. En cualquier caso, con lo que nos vamos a encontrar es con una ampliación del esquema triádico y una tendencia a hipertrofiar las hipóstasis de la Procesión. Pues además hay que dar razón de la riqueza plural de lo real, y además debe

quedar bien ordenado y bien trabado el orden de la realidad toda. Y eso lo lleva a cabo precisamente la complejidad de la procesión hipostática. Otro motivo entra en juego en esta hipertrofia hipostática: el neoplatonismo aporta un lugar a los dioses dentro del esquema de la estructura de lo inteligible, pues el neoplatonismo se convierte en teología de la religiosidad grecolatina. Por lo que la pluralidad de dioses pasa a ocupar posiciones dentro de la procesión ontológica, pues como decíamos, se trata de fundamentar filosóficamente el politeísmo.

Con Porfirio, siguiendo a los *Oráculos caldeos*, cada hipóstasis repite el movimiento triádico, ya que si la Tríada responde a la estructura interna de todo lo real, las mismas hipóstasis deben responder a ese movimiento interno: permanencia-salida de sí-retorno; identidad-diferencia-identidad de la identidad y la diferencia; es decir, toda realidad es ella misma, es la apertura de ella misma y es la síntesis cumplida de los dos momentos anteriores. En el caso de Jámblico vemos plenamente consolidado el movimiento triádico de la Tríada, de tal forma que podemos hablar de una esfera del Uno, una esfera de la Inteligencia y una esfera del Alma. En la esfera del Uno distinguimos el Uno inefable y trascendente, la díada del límite y lo ilimitado y el Uno ser: el resultado de este proceso es el Uno existente, es decir, el Uno que sale de sí y deja ser al ser. En la esfera del Nus distinguimos lo inteligible (tres tríadas), lo inteligible e intelectual (tres tríadas), y lo intelectual (una sola tríada). Luego vendrá la esfera del Alma, en la que encontramos el Alma hipercósmica, el Alma cósmica y Alma individual. Como hemos dicho, esta complejidad tiene como función mostrar cómo todos los elementos del Proceso se van determinando a través de las leyes del orden de lo inteligible, es decir, cómo lo trascendente se hace inmanente para abocar a participante; cómo lo imparticipado se hace participado para realizarse como participante; cómo el Límite

configura lo Ilimitado. Así, toda la estructura de lo inteligible queda desplegada de tal manera que cumpla su acción de cohesionar. Al mismo tiempo, las instancias de lo inteligible se determinan horizontalmente a través de sus relaciones y conexiones mutuas. La totalidad queda así articulada sin que quede ningún intersticio en el que no encontremos presencia de la unidad, de lo inteligible, de la vida y de lo divino. Los *Oráculos Caldeos*, Porfirio y sobre todo Jámblico evidencian el proceso de complejidad de las instancias mediadoras; pero esta complejidad no hace otra cosa que llevar a efecto la norma de las transformaciones del platonismo según la cual toda instancia superior se hace presente en la instancia posterior introduciendo mediaciones que hacen de vehículo de una realidad a otra.

Con Proclo alcanzamos el máximo desarrollo especulativo del despliegue hipostático a través de la *henadología* y también su máxima complicación. La necesaria omnipresencia del Uno y al mismo tiempo su necesaria trascendencia se resuelven mediante las hénades, es decir, los actos del Uno dándose como Uno en cada realidad; ya que lo propio del Uno es cumplir su propia realidad, es decir, ser Uno y unificar, y no quedar encerrado en una unidad árida y abstracta. La proliferación de las hénades significa el proceso de explicación del Uno, los contenidos del Uno haciéndose explícitos. Lo cual no quiere decir que el Uno se multiplique, sino que el Uno se da como Uno en cada uno (a eso lo llamamos *catenoteísmo*) y por eso mismo es Uno. Así, pues, habrá despliegue de hénades para la esfera del Ser, de la Vida, de la Inteligencia, del Alma y del Cuerpo, con lo que el diagrama de la procesión de lo inteligible se convierte en una espesa y compleja red que cubre todo lo real y que permite la manifestación del Uno inefable. La complejidad del proceso por el que el Uno va unificando y determinando los diversos ámbitos de la existencia se explica porque Proclo es de alguna forma la culminación de toda

una tradición (tradición que no obstante tendrá continuidad). Por eso Proclo reúne en su pensamiento una diversidad de perspectivas y matices que corresponden a todos los enfoques habidos en la tradición platónica. Así, encontramos en Proclo plenamente constituida la articulación triádica de cada uno de los elementos de las tríadas (lo que coadyuva a su hipertrofia): toda hipóstasis presenta tres aspectos; el imparticipado, el participado y el participante; o bien, lo trascendente, lo inmanente y lo participado. Estos movimientos, como hemos visto anteriormente, quieren explicar de qué forma una realidad superior sale de sí para hacerse inmanente y participable. Y es que cada hipóstasis realiza en sí misma el proceso constitutivo de la totalidad. Por eso el proceso de la totalidad (Permanencia, Salida de sí, Retorno) lo realiza cada hipóstasis como identidad, transitividad y reflexión. Y analógicamente, todo aquello que sea de alguna manera es real, pues esta Tríada es lo que constituye internamente toda realidad.

La constitución triádica tiene diversas variantes. La esfera de la Inteligencia presenta tres momentos que responden a la misma lógica de lo trascendente que se hace inmanente: lo inteligible, lo intelectual y lo intelectivo, es decir, los tres momentos del acto de pensar; no estamos tan lejos de Aristóteles. Otra visión triádica es la de lo inmóvil, lo automovido y el móvil pasivo (también esto es una reminiscencia aristotélica). Dado que la procesión ontológica equivale en Proclo, como en los otros neoplatónicos tardíos, también a la estructuración teológica de la religión tradicional griega, aquella queda como sigue: la esfera del Uno y de las hénades; la esfera de los dioses trascendentes triádicamente constituida en dioses inteligibles, dioses intelectuales y dioses intelectivos (como se ve, los tres momentos del pensar adecuados a tres tipos de dioses); la esfera de los dioses del mundo triádicamente constituida en dioses hipercósmicos, almas universales y seres superiores (ángeles y

démones). Podemos comprobar cómo la intención de Porfirio, Jámblico y Proclo es similar a la intención de los gnósticos: estos se proponían otorgar un armazón inteligible a los contenidos doctrinales del cristianismo; aquellos se proponían otorgar un armazón inteligible a la religión tradicional griega.

En Dionisio Aeropagita comprobamos una continuidad de la tradición platónica en lo que respecta a las determinaciones de la Tríada. En efecto, Dionisio establece la jerarquía de lo inteligible por la que lo Uno va dando paso a lo múltiple por mediación de tres tríadas de ángeles que a su vez se estructuran triádicamente. La primera tríada (la que está más cerca de la divinidad inefable) está compuesta por serafines, querubines y tronos, y corresponde a lo no participado; la segunda tríada está compuesta por dominaciones, virtudes y potencias, y corresponde a lo participado; la tercera tríada la forman los principados, arcángeles y ángeles, y corresponde a lo participante. Este orden celeste, que sirve de mediación entre la inefabilidad de lo divino y el mundo sensible recuerda indudablemente a Proclo. Ahora bien, no estamos ante una mera transposición de las hénades a los ángeles de origen bíblico. Eso sería olvidar una de las características fundamentales de todo neoplatonismo: el orden de los conceptos es también el orden de la experiencia vivida. Es decir, la especulación neoplatónica coincide con la vida espiritual, por eso todo neoplatonismo aboca a la mística. Por tanto, la jerarquía angélica (equivalente a la procesión inteligible en Dionisio Aeropagita), aun cuando procede de Proclo supone un eslabón más en la tradición de las transformaciones del platonismo. No olvidemos, por otro lado, el papel determinante que desempeña la jerarquía angélica en el cristianismo antiguo. Los ángeles forman la verdadera iglesia, de la que la terrena es imagen. Y esto ya en el judaísmo. Por ejemplo, en Qumrán, el verdadero Israel lo forma la comunidad celeste de los ángeles; y el culto está determinado por la acción concordante con

esa comunidad celeste de ángeles. Y así es también en el cristianismo originario, donde la dimensión angélica es el paradigma mismo de la iglesia o comunidad (esto se aprecia claramente en el gnosticismo).

La estructura de las tríadas angélicas de Dionisio está caracterizada por su riguroso orden ontológico y por su dinamismo. Orden, simetría, analogía, jerarquía son los términos que designan el avance del mundo inteligible desde la infabilidad del Uno hasta su plena manifestación y realización efectiva, pues este orden sagrado constituye inteligiblemente la realidad; por eso hay un dinamismo, un movimiento, un salir fuera de sí hacia la articulación de todos los órdenes de lo real, no sólo desde la perspectiva metafísica sino también con la finalidad de divinizar al ser humano (he aquí la implicación mística de Dionisio Aeropagita en tanto platónico y en tanto cristiano). La jerarquía angélica cumple, pues, la función de manifestar el Uno y cubrir la distancia entre lo Uno y lo múltiple. De ahí la graduación rigurosa del orden del proceso: la primera tríada es la que está más cercana a la Divinidad, por tanto la más originaria, la más contemplativa, la más intelectual, la más iluminativa, aquella que corresponde con más plenitud a las facultades de lo divino. La segunda tríada desempeña el papel de las segundas luces y la tercera tríada es la que conecta el universo de las inteligencias puras o jerarquía celeste con el universo de las jerarquías humanas. Así, pues, el orden angélico, que es manifestación luminosa (*éllam̄psis, éfansis*), tradición (*parádōsis*), ciencia divina (*zeología, episteme*), transmite iluminación, conocimiento, unificación y purificación a los hombres, y por eso aquel orden superior es también unificación (*henosis*) y deificación (*zeosis*). Pues como hemos dicho, la jerarquía angélica no sólo produce el desarrollo de lo inteligible a partir de su Principio inefable, sino que al mismo tiempo se encarga de propiciar la unión del hombre con ese mismo Principio.

Y entonces el proceso y su retorno (*anagóge*) se convierten en transmisión mística (*mystagogía*) y cumplimiento (*teleíosis*). La misión de la jerarquía angélica es comunicar lo divino al ámbito de lo humano. Siguiendo la dialéctica de la estructura hipostática, cada orden jerárquico es revelador y mensajero del inmediatamente superior, es decir, cada orden es lo inteligible (*noetos*) del inmediatamente inferior, que es intelectivo (*noerós*). La última tríada es la que propiamente está en contacto con el ser humano. Por tanto los ángeles son los inteligibles (*noeta*) del hombre en cuanto intelectivo (*noéron*). De esta manera en la jerarquía no hay saltos ni vacíos, sino que se cumple la continuidad inteligible por la que cada instancia es alumbrada por la inmediatamente superior y ella misma ilumina a la inmediatamente inferior. Esto hace que haya que afirmar no sólo la unidad y continuidad del ser, sino también el dinamismo interno de la arquitectura jerárquica, como corresponde a una realidad viviente y pensante que proyecta su vida y pensamiento.

La manifestación gradual de lo divino llevada a cabo por la jerarquía angélica produce, en virtud de la analogía, un mundo de símbolos que hace posible una lectura espiritual e inteligible de la esfera sensible, la cual propicia el proceso anagógico de retorno. La teología de los símbolos es fundamental para Dionisio, pues esta designa la inscripción de lo sensible en el ámbito de lo inteligible y su integración en la unidad. Los símbolos forman una red inextricable de orden universal que nos permite elevarnos a lo inteligible y experimentar una *sinergia* entre el símbolo y lo simbolizado. Este proceso de retorno es una catarsis. Los símbolos (los Nombres divinos, los símbolos bíblicos, los símbolos sacramentales, los símbolos del mundo) desempeñan así su función ordenadora gracias al carácter de representación y manifestación de la jerarquía inteligible.

Uno y Dios desconocido: la culminación del discurso apofático

Hemos visto cómo es el desarrollo de uno de los elementos esenciales de las transformaciones del platonismo, es decir, el despliegue especulativo de la Tríada. Veremos ahora el otro gran tema de la tradición platónica: el discurso negativo con respecto al principio supremo, el Uno o Dios desconocido. Lo mismo que la Tríada, la cuestión del apofatismo tiene su desarrollo y profundización a través de los diversos pasos del platonismo. Y también aquí la experiencia mística acompaña de manera inseparable a la especulación conceptual.

Como decimos, una característica de este proceso consiste en que cada vez más se va extremando el discurso negativo, en un ansia por aislar el Principio inefable de cualquier relación con categorías, atributos o predicados que puedan menoscabar su absoluta simplicidad y mismidad sin alteridad alguna. A esto coadyuva el hecho de que la identificación entre Uno y Dios desconocido provoca una experiencia mística que trasciende toda forma de expresión o determinación positiva.

Al ser el discurso apofático consustancial al neoplatonismo, en cualquier filósofo de esta tendencia encontramos elementos que constituyen el apofatismo. En la medida en que más avanza la profundización en la Tríada y esta se va haciendo más compleja, en esa misma medida avanza también la profundización en la visión negativa del Uno. Incluso cuando la diferencia entre Uno, Inteligencia y Ser no está perfectamente deslindada se impone una percepción del Principio supremo como lo que está más allá del ser.

Para Numenio de Apamea el primer Dios es desconocido, aun identificándolo con el primer Intelecto y con el Ser. En los *Oráculos Caldeos* el Principio es también desconocido y trascen-

dente, *hápax epékeina*, a pesar de que ese primer principio es un inteligible, aunque oculto. En Porfirio encontramos asimismo una cierta ambivalencia (como en Numenio) entre el Primer principio y el Ser y la Inteligencia; y sin embargo el Uno es *hyperusios* y es significado como una eternidad más allá de toda eternidad, es decir, es pre-eterno, *proaiónion* (se va extremando el discurso negativo sobre lo inefable).

La ambigüedad en el tratamiento del Uno y la Inteligencia, lo que motiva también alguna ambigüedad en el lenguaje, viene dada por el carácter dinámico y procesional de las hipóstasis; pues cada una puede contemplarse de manera trascendente (*hápax epékeina*) o haciéndose inmanente (*dis epékeina*); en el resto de neoplatónicos: lo imparticipado y lo participable. En Plotino el Uno es *epékeina ontos, aneidos, amorfê*, y sólo es posible llegar a él por una *hypernoesis*. Tanto para Jámblico como para Proclo, el Uno es trascendente e inefable.

Entre los gnósticos posiblemente sea Basílides quien con mayor rigor haya extremado el lenguaje negativo para referirse al primer Principio. Como es propio en el gnosticismo, Basílides unifica la dialéctica apofática del Uno con el Nombre desconocido, pero a ello añade el aporte aristotélico. Basílides es al respecto una espléndida, y audaz, síntesis entre Platón (*Rep* VI 509 b), Aristóteles (*Metaf* XII 9) y San Pablo (*Ef* 1,21): el Uno más allá del ser es el Pensamiento del pensamiento y el Nombre que está sobre todo nombre. Y además con ello se pone en evidencia que el aristotelismo está en la base de la especulación gnóstica (y no solo el platonismo).

El discurso negativo se extrema hasta llegar a un cierto agotamiento conceptual como sucede en Damascio, que no hace otra cosa que llevar hasta sus últimas consecuencias la lógica del platonismo.

La teología negativa tiene su mayor representante en Dionisio Aeropagita. También en este tema Dionisio recoge la tradición neoplatónica (en la versión de Proclo) y la tradición bíblica para lograr una síntesis ejemplar; síntesis a la que podríamos añadir la que resulta de la confluencia de lo especulativo y lo experimental. En efecto, Dionisio aduna la absoluta trascendencia con el apofatismo absoluto. El resultado es la determinación de un perfilado lenguaje encargado de nombrar la inefabilidad del Absoluto: *hyperusíon*, más allá del ser; y *pantelós agnostos*, totalmente desconocido. Desde la perspectiva del Nombre, la teología negativa se ve determinada por conceptos como *anónimos*, *hyperónimos*, *polyónimos*, *apeirónimos*, es decir, la Divinidad no tiene nombre o está por encima de todo nombre o su nombre nos es desconocido, que es la forma de referirse a la absoluta trascendencia del Uno desde un punto de vista bíblico; pero por eso mismo la Divinidad admite una pluralidad de nombres que apuntan simbólicamente hacia la Divinidad misma (como en Filón, se puede hablar de un modalismo lingüístico). Esta teología simbólica propicia que al Uno se le llame *gnofós* (nube) y *skotos* (tinieblas), ya que se entiende que estas dos metáforas que proyectan una idea de ausencia o impedimento de la visión hay que comprenderlas de modo eminente, esto es, implican un desconocimiento (*agnosía*) por superabundancia y luminosidad absolutas. Y por tanto quien se adentra en la nube divina su *agnosía* se convierte en *koinonía*, *synérgeia*, *sympázeia*, en definitiva, en *henosis*.

Como hemos afirmado varias veces, esta trascendencia metaontológica o meontológica provoca la necesidad metafísica de que el Uno se manifieste, de que de alguna manera deje de ser Uno para hacerse múltiple (lo discursivo de lo múltiple lo encarna la noción de Logos); el Uno tiene que generar, producir, tiene que cumplir su propia realidad intrínseca, es decir, el Uno unifica. Asimismo el Nombre innombrable o secreto (*Shem hameforas*) admite una pluralidad de nombres que

de alguna forma revelan la feracidad del Nombre innombrable. Esta especulación es la respuesta a la cuestión planteada en la primera pregunta de la segunda parte del *Parménides*: si hay Uno y solamente Uno entonces ya no puede haber otra cosa, es imposible todo discurso sobre la realidad, pues ¿a qué nos vamos a dirigir si hay solo Uno, qué vamos a conocer si solo hay Uno? Estaríamos entonces ante el puro desierto de lo cualitativo, ante la completa ausencia de discurso, no por exceso significativo sino por total indigencia ontológica. Por eso el Uno se despliega en lo otro. Por eso son necesarias las mediaciones ontológicas que manifiestan las determinaciones del Uno: no son el Uno pero están posibilitadas por el Uno. Una estricta diferencia ontológica marca la dependencia de lo múltiple con respecto al Uno y la presencia de lo Uno en lo múltiple.

La simplicidad del Uno impide cualquier conceptualización o identificación con cualquier realidad. Pero al mismo tiempo al ser absoluta condición de posibilidad, el Uno es prolepsis absoluta y por tanto “está en todo pero no es ninguna cosa del todo”.

Volviendo al tema del discurso apofático extremado en su negatividad, tenemos que mantener que la vía apofática no anula la determinación sino que la posibilita, de la misma manera que el Uno no anula lo múltiple sino más bien lo múltiple es expresión del Uno. Por eso no puede exacerbarse la vía negativa, pues el Uno siempre debe quedar en el horizonte que enmarca toda vía y toda determinación. Por tanto, lo decible o determinable en todo momento permanece, aunque sea para abrir la vía negativa y para evitar un agotamiento del mismo camino apofático (que es lo que sucede en Damascio), o para evitar también caer en sistemas de identidad absoluta. El Uno ha de contemplarse en la perspectiva del horizonte (por eso mismo utilizamos la vía apofática). Si bien el Uno no puede

definirse desde un discurso conceptual por su condición de anticipación, en todo momento el Uno está puesto como condición de posibilidad de todo discurso (también el negativo). De tal manera que extremar el discurso apofático con respecto al Uno significa eliminar cualquier referencia sustancial, lo cual es imposible por otro lado, pues la negación misma está ya presuponiendo el Uno; lo que lleva a contradicciones como la de negar toda la sustancia conceptual de la realidad... con un discurso perfectamente conceptual. Debe, pues, señalarse el horizonte trascendental e indicar las huellas de lo inefable, pero no disolver la sustancia de lo que precisamente es propiciado por el principio trascendental e inefable: el lenguaje. Por tanto, el lenguaje se basta con una referencia a su propio ser sobrepasado. Clemente de Alejandría lo expresó de forma ejemplar en el *Pedagogo* I, 71, 2: “Dios es uno, más allá del uno y de la mónada misma”.

A modo de síntesis

La filiación filosófica aparejada a las transformaciones del platonismo se va constituyendo al hilo de la reflexión sobre el Uno más allá del ser y sobre la Tríada metafísica. Esto conduce a la identificación de *República* 509 b con la primera hipótesis de la segunda parte del *Parménides*. Pero la dilucidación de estas cuestiones no es lineal sino que encierra dudas y vacilaciones. Esto motiva que exista una variedad de posiciones al respecto, porque la lógica interna se va imponiendo paulatinamente y porque el proceder de lo inteligible impone su incesante dinamismo de aparecer y ocultar.

Espeusipo parece el primer platónico que interpretó el Uno como el Principio que está más allá del ser, de lo bueno y de lo bello. Con esto Espeusipo entronca con la tradición pita-

górica a la que no es ajeno el mismo Platón. Por cierto, no hay que descartar en absoluto la fuerte impronta pitagórica de toda esta filiación (Filolao, Pseudo Arquitas), pues ya en la tradición pitagórica se distingue entre el Uno metafísico y el uno matemático.

Moderato de Gades, Eudoro, *Corpus Hermético*, el comentario al *Parménides* del palimpsesto de Turín y Nicómaco de Gerasa se encuentran también dentro de esa tradición de la preeminencia del Uno. Los gnósticos y Plotino suponen la plena conformación de esta línea de pensamiento. Jámblico, Proclo, Damascio y Dionisio Aeropagita consolidan el apofatismo metafísico acerca del Uno.

Aristóteles, Alcinoo, Numenio y Ático mantienen al Nus como Principio, y por tanto no consideran que ese Principio esté más allá del ser. No faltan las vacilaciones, como en Porfirio, *Oráculos Caldeos* e incluso Filón de Alejandría. En todos los casos el Primer Principio siempre es pensado como trascendencia absoluta, lo que lleva de una u otra manera a la idea de Dios desconocido asociada a la idea de Uno más allá del ser y a la elaboración de un discurso negativo al respecto. Precisamente el Logos se encarga de determinar, nombrar y desplegar lo que no tiene nombre o está más allá de todo nombre. Y por eso toda filosofía genuina es filosofía del lenguaje genuino.

Referencias bibliográficas

DAMASCIO, *Traite de premiers principes* (3 vols., L. Gerrit Westerink-Joseph Combès), París, 2002; *Commentaire du Parménide de Platon* (4 vols., L. Gerrit Westerink, Joseph Combès, Alain-Philippe Segonds), París, 2002-2003.

DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas* (Teodoro H. Martín-Lunas), Madrid, 1995; *Los nombres divinos* (Pablo A. Cavallero y Graciela Ritacco de Gayoso), Buenos Aires, 2007.

JÁMBLICO, *Les mystères d'Égypte* (E. Des Places), París, 1966.

POLYMNIA ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numenius à Damascius*, París, 2006.

PROCLO, *Commentaire sur le Parménide de Platon* (2 vols., Concetta Luna, A. Ph. Segonds), París, 2007; *Théologie platonicienne* (6 vol., H. D. Saffrey y L. G. Westerink), París, 2003; *Éléments de théologie* (Trad. Jean Trouillard), París, 1965.

WERNER BEIERWALTES, *Proclo: i fundamenti della sua metafisica*, Milán, 1990.

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, 2005.

PIERRE HADOT, *Plotin, Porphyre. Études sur néoplatonisme*, París, 2010.

MARK JOYAL (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essay presented to John Whittaker*, Hampshire, 1997.

ALAIN LERNOULD (ed.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Lille, 2010.

RENÉ ROQUES, *L'Univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon Pseudo Denys*, París, 1954.

MARCO ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, París, 2002.

VI. EL ÁMBITO ISLÁMICO:

LA CONTINUIDAD DEL PLATONISMO EN EL PENSAMIENTO MUSULMÁN

Las transformaciones del platonismo acaecen esencialmente en el ámbito abierto por la filosofía musulmana. Esta sucesión se lleva a cabo en los elementos constitutivos de la misma tradición platónica: la idea de primer Principio como realidad más allá del ser, el desarrollo de la tríada inteligible y la consecución de una teoría del Logos como mediación. Veamos algunas de esas presencias.

La teoría del Logos se desarrolla de manera ejemplar en el islam debido a cuestiones de índole teológica. El ismaelismo o chiísmo séptuplo o septimano aborda la problemática teológico-exegética de la Palabra pronunciada *ab origine* por la Divinidad con una profundidad y radicalidad poco habituales. Para resolver una cuestión coránica en la que está en juego la unicidad divina, los filósofos ismaelitas van a recurrir a la tradición neoplatónica como arma conceptual privilegiada (con las evidentes adjunciones sapienciales). Este hecho provocará que la filosofía ismaelita se inserte de lleno en la metafísica neoplatónica, pasando así a constituir un eslabón fundamental en las transformaciones del platonismo y a proseguir la especulación sobre el dinamismo del Logos. Apreciamos de este modo cómo una cuestión teológico-exegética específicamente musulmana no impide la especulación filosófica, sino más bien la impulsa y motiva.

La cuestión planteada tiene una doble faceta. La primera es de orden hermenéutico, y en su exposición intervienen asimismo argumentos de orden teológico; la segunda es de orden metafísico, más en concreto, se trata de metafísica neoplatónica. Estas dos instancias del pensamiento van a estar

indisolublemente unidas en el ismaelismo, influyéndose y alumbrándose mutuamente.

La raíz del problema se encuentra en el motivo coránico de la primera Palabra proferida por Dios: el decreto en imperativo, el *kun*, *amr* y todas las categorías que pueden asociarse a estas nociones (*ibdá‘* o Instauración, *iráda* o Voluntad, *ijtirá‘* o Invención, *kitáb* o Libro, *kalíma* o Palabra, *‘illa* o Causa...). La referencia coránica más conocida es II,111: “El Creador de los Cielos y la tierra, cuando decreta una orden dice solamente: ¡Sé!, y es”; o también XVI, 40: “Nuestra única palabra cuando queremos una cosa consiste en decir ¡Sé! Y ella es”. Sin querer agotar el tema, encontramos más alusiones a esto en VII, 52; X, 3; VI, 67; XIX, 36; XXXVI, 82; XL, 70; III, 52 (donde se habla de la concepción virginal de María por la Palabra). Se trata, pues, del Logos prístino como primera y originaria manifestación divina; del *Sé* que hace ser y lleva a la existencia a todos los seres (*kun* y también *hast-kardan*, pues nuestros autores ismaelitas son iraníes y muchos de ellos escriben en persa).

La cuestión exegética que dimana de aquí tiene su fundamento en el hecho de que la Palabra del decreto imperativo introduce un desdoblamiento en la pura unidad de Dios, contraviniendo así el *Tawhíd* o simplicidad ontológica divina, la pura unicidad del Uno (*Ahad*; *Yeki* en persa). Por otro lado, tampoco se puede negar la evidencia escrituraria del decreto como Verbo pronunciado, pues su aparición en el Corán hace de él una verdad apodíctica. Esta realidad hipostática se encuentra además completamente inserta en la tradición sapiencial, según la cual Dios se revela y rige el mundo a través de su Palabra-Sabiduría, como se pone de manifiesto en *Prov* 2,6; 8,22; *Sap* 7,25; *Eclo* 1,5; 24,3; *Sal* 32,6; *Jn* 1,1 (ya en las *Sentencias de Ajicar* aparece esta dimensión como más arriba mencionamos). En definitiva, se nos presenta un

conflicto entre la profesión de fe monoteísta y la presencia de una cierta multiplicidad en el seno de la unidad divina, multiplicidad motivada por la presencia del Verbo exhalado. Como puede comprobarse, no deja de haber concomitancias con la problemática suscitada por la teología trinitaria y por la cristología, así como con la relación entre Yavé y la Jocmá. No se descarta en absoluto una influencia nestoriana sobre el ismaelismo.

La filosofía ismaelita es un neoplatonismo. O mejor todavía, el ismaelismo es el neoplatonismo, en la medida en que su ontología se inscribe plenamente en lo que denominamos “las transformaciones del platonismo” (seguimos las aportaciones en este sentido de Monserrat Torrents, Francisco García Bazán, Philip Merlan, W. Beierwaltes entre otros). Con este concepto se quiere hablar, como ya sabemos, de una tradición que parte del mismo Platón y que consiste en una reflexión e interpretación sucesivas de determinados temas platónicos. Entre esos temas, el que desempeña un papel determinante es precisamente el planteamiento del Uno que está más allá del ser y su determinación como lo otro, determinación que se lleva a cabo en un proceso triádico. Pues bien, en la transmisión de este tema, el ismaelismo supone un eslabón fundamental dentro de esa continuidad, formando así un capítulo ineludible para la comprensión tanto del problema filosófico del Uno como para el conocimiento de las mismas transformaciones del platonismo. Pero vayamos ahora a delinear cuál es el núcleo esencial de la cuestión.

Debemos remitirnos una vez más a la segunda parte del *Parménides* de Platón. Ahí nos encontramos de una manera explícita el problema: cómo salvar la Unidad y su trascendencia y afirmar al mismo tiempo la pluralidad; o bien: cómo la trascendencia se hace inmanencia (en términos de teología mística musulmana se trata de afirmar el *tanẓih*

o dimensión trascendente de lo divino y al mismo tiempo el *tashbih* o dimensión inmanente de la divinidad misma). Pues se trata de no reducir lo Uno a una unidad abstracta o identidad absoluta, sino de afirmar lo Uno precisamente como unidad real que posibilita la realidad de lo otro. En pocas palabras, la cuestión estriba en pensar la Identidad dándose en tanto Identidad en la Alteridad para realizarse como Identidad real y concreta. Las soluciones que da Platón son fundacionales. Las vemos expuestas en los tres primeros apartados de la segunda parte del *Parménides*: el Uno es visto desde su despliegue como Uno, como Uno que es y como Uno que es y no es; o bien, en otra posible y análoga interpretación, el despliegue se muestra como Uno, como Uno-Múltiple, como Uno y Múltiple. El pensamiento de este triple movimiento constituye las transformaciones del platonismo.

El avance especulativo sobre el triple movimiento ontológico conduce a la fórmula neoplatónica de *Moné-Próodos-Epistrofé* (Permanencia-Procesión-Retorno), entendiéndose por tal fórmula tanto los tres momentos del dinamismo hipostático como también los tres momentos constitutivos de cada hipóstasis (cada hipóstasis repetirá el movimiento de la totalidad); o según otra interpretación, el originario planteamiento del *Parménides* conduce a la postulación de las instancias Uno-Intelecto-Alma, y desde luego continúa alumbrando reflexiones y meditaciones y soluciones a lo largo de toda la tradición platónica.

Pues bien, volvamos al ismaelismo. Precisamente el ismaelismo se nos presenta como eslabón de las transformaciones del platonismo, incluso como culminación de las transformaciones del platonismo. En efecto, el pensamiento filosófico-teológico de la chía septimana (pues sólo admite a los siete primeros imames) se constituye como genuino platonismo, diferenciándose así de la *falsafa* o filosofía musulmana de

corte más aristotélico (aunque un aristotelismo no exento de elementos neoplatónicos, de la misma manera que también la filosofía ismaelita incorpora categorías aristotélicas). Podemos considerar la *Teología* del Pseudo-Aristóteles (Plotino por tanto) como el inicio de la asimilación septena del neoplatonismo. En cualquier caso, asimilación crítica dado que el ismaelismo no aceptará una posible lectura emanacionista del Pseudo-Aristóteles: precisamente el *amr* o decreto imperativo marcará el salto ontológico del Uno trascendente que está más allá del ser (*epékeina tes usías, hyperúsios, lays, nist*) a la diferencia de lo otro así instaurado (*mubda', hast-karda*). Por eso se puede hablar de la metafísica ismaelí como de una nueva transformación del platonismo, una nueva interpretación del Uno y de la Tríada primordiales.

Históricamente, An-Nasafi (s. X) es el primer filósofo que aborda la introducción del neoplatonismo en el ismaelismo, y a él le seguirán Mu'ayyad Shirazi, Ahmad Nishapuri, Abu Ya'qub as-Siyistani, Abu Hatim ar-Razi, Mahmud Shabistari, al-Kirmaní, Nasir-i Jusraw y Nasirudín Tusí entre los principales. Todos ellos aúnan orgánicamente la problemática neoplatónica del Uno y lo múltiple con la problemática teológica de la Unicidad divina y su Palabra pronunciada. Es decir, se va a dar una confluencia, por no decir coincidencia, entre la especulación sobre el Uno que tiene que hacerse múltiple y la especulación sobre el *Tawhíd* que se revela como Palabra, de tal modo que el trasfondo neoplatónico fundamentará la interpretación teológica y ésta a su vez imprimirá dinamismo al substrato especulativo neoplatónico. Pero es que además, el *Tawhíd* (la unicidad del Único) no es sólo una proposición especulativa, es también la realización efectiva de la unicidad en cada uno a través del mismo proceso. Por eso el ismaelismo, como todo neoplatonismo, es al mismo tiempo una mística.

El tema esencial para la filosofía ismaelita consiste en afirmar la realidad sustantiva del decreto imperativo y hacerlo compatible con la unicidad divina. Para ello hay que explicar el estatuto del *amr*, y aquí es donde interviene la interpretación neoplatónica. Por una parte Dios va a permanecer como pura unidad y pura simplicidad, y en esa medida como una realidad absolutamente trascendente y más allá del ser. La sustancia apofática del primer Principio convierte a la Palabra en primera emergencia del ser mismo y mediación entre el Principio y la cadena ontológica. El Logos, el *amr* (con todas sus variantes: *ibdâ'*; *'ilm*, *kalîma*, *irâda*, *kitâb*...) es tanto lo que podemos saber del Principio como la revelación del propio Principio. Ahora bien, lo problemático para los filósofos ismaelitas está en precisar el estatuto metafísico del Logos, pues a la par que nos encontramos con la necesidad de afirmar el decreto en imperativo, también nos encontramos con la necesidad de pensar la absoluta simplicidad de la unidad divina.

Las soluciones que se arbitrarán van a ser variadas. Ante todo tenemos que exponer que la tríada neoplatónica está plenamente asumida por los ismaelitas: Uno-Inteligencia-Alma, con variantes interpretativas: al ser el Uno completamente trascendente, la tríada se va a convertir en Inteligencia-Alma-Naturaleza; o bien la Inteligencia (el primer instaurado) se resolverá en tres modos ontológicos dando paso a las siete Inteligencias posteriores, sintetizando así el modelo plotiniano y el aristotélico. De alguna manera esto está ya en Avicena al introducir un triple movimiento en cada Inteligencia: la Inteligencia piensa su causa, la Inteligencia se piensa a sí misma como necesaria por depender de una causa necesaria y la Inteligencia se piensa a sí misma como contingente por sí misma. O en Sohrawardi: Luz de luces, Inteligencia o primera luz emanada, Mundo de luces arcangélicas.

Todo va a consistir ahora en qué lugar la especulación va a colocar a la Palabra, preservando, como decíamos antes, la unidad divina y preservando también la existencia sustantiva de la Palabra misma. Dios es unidad absolutamente trascendente (*wahdaniyyat-i muyarrad*, literalmente: unicidad separada; resuena el *joristós* de Aristóteles en el fondo, tal vez un Aristóteles platónico en el fondo). Por lo tanto, hay que explicar el estatuto de la Palabra (problema metafísico) y su plasmación escrituraria (problema hermenéutico).

Habrá una tendencia a identificar el *amr* con la Inteligencia o primera realidad surgida. Con ello la unidad del Uno queda preservada y la existencia del decreto (*qadar, amr*) se ve también sustentada por la lógica del sistema. Esta es la solución de Siyistani (s. X), aunque no deja de haber una cierta ambigüedad en este autor, ya que a veces se da a entender que la Palabra precede a la Inteligencia. Pero es una ambigüedad inherente al problema mismo, pues las realidades hipostáticas hay que verlas no de manera estática sino en su proceso constitutivo. Cabe aplicar aquí la distinción estoica, pero de origen platónico, entre *lógos endiázetos* (palabra interior) y *lógos proforikós* (palabra proferida), donde *amr* equivale al *lógos endiázetos* o palabra inmanente a Dios mismo (como la *Ennoia* de los gnósticos) y la Inteligencia será entonces el *lógos proforikós* o palabra dicha. Es decir, el *amr* equivale a un movimiento desde el Uno hasta la Inteligencia. Esta se identificará con la Palabra una vez que es configurada por la Palabra misma, por lo que habrá que hacer una distinción entre *ibda'* y *kalima*. Esta solución ha planeado sobre todas las interpretaciones ismaelitas, enlazando con un planteamiento ya presente en el gnosticismo y en Plotino, lo que atestigüa así su tenor genuinamente neoplatónico.

Shabistari (s. XIV) y Kirmani (s. XI) son dos autores que han postulado la identificación de la Palabra y la Inteligencia (con lo que salvan la unidad divina). Especialmente interesante es

Kirmani para dilucidar su sustancia neoplatónica. En efecto, si consideramos que hacer del Uno una realidad absolutamente trascendente de la que no existe concepto posible es un rasgo propiamente neoplatónico, en Kirmani tenemos a un pensador que extrema esta tendencia. Es una característica de Kirmani colocar el Uno en la más absoluta trascendencia, incluso más allá de la eternidad. Con ello se quiere mantener al Uno fuera de toda pluralidad, alteridad, relación o apropiación: con respecto al Uno sólo cabe la *via negationis*, el *tanẓīh*, la teología apofática. Ahora bien, esta infabilidad del Uno produce precisamente la necesidad metafísica de establecer una instancia que sirva de mediación o puente entre la pura unidad del Uno y la pluralidad de lo otro, al mismo tiempo que evite pensar el Uno como unidad abstracta: el Uno para que realmente sea Uno tiene que unificar, darse en sus propios contenidos, revelarse. Y es aquí donde desempeña su papel ontológico la Palabra en cualquiera de sus determinaciones: *amr*, *ibdáʿ*, etc. Es aquí, en el estadio de la Palabra, donde comienza el discurso ontológico (hasta entonces sólo había me-ontología, *la mawẓúḍ*), el ser mismo, el *tashbīh*, según Kirmani la Inteligencia, pues colocar el *amr* entre el Uno y la Inteligencia (a modo de logos proferido) significará introducir una pluralidad en el seno del Uno mismo, lo que atentaría contra la unicidad del Uno y contra la unidad del Único. Otra característica de Kirmani, y que revela su condición de fidedigno neoplatónico, es la tripartición que lleva a cabo en el interior del Intelecto. Para Kirmani el intelecto sufre un triple proceso: el Intelecto como Palabra proferida por el Uno o *ibdáʿ*, el Intelecto como acto (equivale al Alma) y el Intelecto en potencia; es decir, coloca en la Inteligencia los tres movimientos hipostáticos de Plotino o el triple movimiento de la Inteligencia aristotélica, excluyendo completamente al Uno que no es ni causa ni eterno: está siempre más allá. Vendrán después las siete inteligencias para lograr la conjunción entre el sistema triádico neoplatónico y el de la década aristotélico-avicenia-

na, como es habitual en los filósofos ismaelitas. El conjunto de las diez Inteligencias forma la totalidad del discurso divino, el *Deus revelatus*, el Corán del pleroma. Estamos ante una metafísica del lenguaje y de la hermenéutica (el *ta'wíl*) que emparenta a Kirmani con las concepciones representadas por Marcos el gnóstico o el *Sefer Yetsirá*. El rigor neoplatónico y el celo ismaelí son los que llevan a Kirmani a identificar el *amr* con la primera Inteligencia, ya que esa es la forma de librar al Uno de cualquier determinación o multiplicidad.

Para Nasir-i Jusraw (s. XI) la Palabra es intermediaria entre el Uno y la Inteligencia y para Nasirudin Tusi (s. XIII) la Palabra coincide con el propio Uno pero proyectándose sobre la Inteligencia. Nasir-i Jusraw además introduce un triple movimiento en la Inteligencia (Intelección, Inteligente, Inteligido, distinción de raigambre procleana pero de origen aristotélico a nuestro juicio), obedeciendo así a la lógica del sistema que consiste en introducir la tríada en cada hipóstasis. Se podría decir que tenemos todas las variantes sobre la Tríada platónica a partir de la especulación sobre el estatuto del decreto en imperativo: el *amr* o *ibdâ'* como palabra proferida por el Uno dando lugar a la constitución de la Inteligencia; o bien como Inteligencia misma constituida triádicamente: la Inteligencia como *'ibda*, como una forma (la Palabra misma) y como una cierta indeterminación originaria o díada indefinida; o bien se identifica con el Uno mismo. En todos los casos asistimos a un verdadero desarrollo del neoplatonismo, a una verdadera transformación del platonismo. Saquemos ahora de ello las consecuencias pertinentes.

En la filosofía ismaelita contemplamos la confluencia de un tema exegético y un tema neoplatónico. El decreto en imperativo es el Uno en el movimiento de su manifestación. Según este ordenamiento especulativo, las explicaciones de las premisas teológicas y escriturarias se adecuan a la estructura

ontológica neoplatónica, pero de tal manera que la misma ontología neoplatónica queda enriquecida.

La solución a la cuestión del *amr* en relación con la unicidad del Uno produce un desarrollo de la filosofía de Logos en cuanto pronunciación, revelación y mediación del Uno (que queda más allá de cualquier determinación). El ismaelismo se inserta así en la tradición que enlaza a la literatura sapiencial, Filón de Alejandría, los gnósticos, Plotino, etc. El *amr* (o cualquiera de sus determinaciones: *ibddá*, *kitáb*...) se configura como Logos y Forma delimitadora. El ismaelismo se manifiesta, pues, como un eslabón fundamental de las transformaciones del platonismo. Es más, frente a lo que sucede en occidente, donde la tradición neoplatónica se va diluyendo poco a poco y sólo permanece en iniciativas individuales, gracias al ismaelismo en oriente esta tradición persiste y se enriquece por mor de la especulación de la chía septimana (y de la duodecimana en la medida en que esta adopta modelos platónicos de diversa procedencia – Avicena, Sohrawardi, Ibn Arabi).

Todo lo dicho hasta ahora nos muestra de qué manera las exigencias interpretativas del Corán producen la constitución de la hermenéutica filosófica. Como hemos tenido ocasión de decir en otras ocasiones, la noción de Libro revelado (Torá, Biblia o Corán, pero también Avesta o Vedas) significa la condición de posibilidad de la hermenéutica en la medida en que el Libro constituye el sentido e interpela para la comprensión de ese sentido. Especial importancia tiene el caso que nos trae, ya que la exégesis de *amr* (como la de Logos o Dabar-Menrá) lleva consigo la idea misma del apalabrar, decir, nombrar: se trata de la propia apertura del sentido, de la configuración y delimitación esenciales.

Es posible, pues, una lectura ontológica del Corán. Y es posible porque la interpretación mueve a la especulación, incita a

la reflexión, propende a la experiencia espiritual, muestra la dinámica del pensamiento.

Por último, volvemos a reiterar que la filosofía musulmana nos parece, desde luego, una filosofía de la Palabra, pero sobre todo una filosofía del Nombre y del nombrar. Lo es este pensamiento ismaelita que gira sobre la idea de *amr*, de pronunciamiento originario, instaurador y delimitador de todo lo real. Lo es porque el *amr* implica la revelación del Uno inefable, la constitución del Libro pleromático y el inicio de todo discurso. Desde la ciencia de las letras, que abarca el *yafí*, la *Risálat al-huríf* de Tustari, el *Kitáb Jawàs al-huríf* de Ibn Masarra o la *Risála Nayrúziyya* de Avicena, hasta las especulaciones neoplatónicas de los ismaelitas sobre la Palabra originaria, un hilo conductor los reúne y engarza. Es asimismo este pensamiento una filosofía de la glosa, pero no en un sentido repetitivo y mecánico, sino por el contrario en el sentido de una tradición viva que se va renovando en cada interpretación. Varias tradiciones confluyen, pues, en el ismaelismo: una sabiduría sobre el Logos, una hermenéutica restauradora del significado, una metafísica genuinamente neoplatónica.

Referencias bibliográficas

HENRY CORBIN, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques (4 vols.)*, París, 1978; *Trilogie ismaélienne*, Lagrasse, 1994; *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, París, 1979; *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, París, 1982.

DANIEL DE SMET, *La quiétude de l'Intellect. Neoplatonismo et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamûd ad-Dîn al-Kîrmâni*, Lovaina, 1995.

NÂSIR-e KHOSRAW, *Le Livre réunissant les deux sagesse. Kîtâb-e Jâmi' al-hikmatayn* (traducción del persa, introducción y notas de Isabelle de Gastines), París, 1990.

ABU YA'QUB SEJESTANI, *Le dévoilement des choses cachées. Recherches de philosophie ismaélienne* (trad. de Henry Corbin), Lagrasse, 1988.

NASIRODDIN TUSI, *La convocation d'Alamut. Rawdat al-Taslim* (trad. de Christian Jambet), Lagrasse, 1996.

VII. DESARROLLOS ISLÁMICOS

Consideraciones sobre los elementos platónicos en la filosofía islámica

En lo que respecta a la absoluta trascendencia del Primer Principio en la metafísica islámica, Henry Corbin ha establecido dos grupos que representan actitudes que coinciden con las de los neoplatónicos griegos: están los pensadores que identifican el Primer Principio con el Ser Supremo, como Avicena, Ibn Arabi (aunque con cierta ambigüedad), Sohrawardi y los ishrâqiyyûn, y Haydar Amoli. Están, por otro lado, aquellos para los que el primer Principio se encuentra por encima del Ser y de la Inteligencia: estos son los neoplatónicos puros. Vamos, por tanto, a centrarnos en estos últimos, que son los más genuinos transmisores del platonismo al mantener la trascendencia e infabilidad del Uno, y a sintetizar (en la medida de lo posible) sus planteamientos. Debemos señalar de nuevo que en la metafísica ismaelí se dan las mismas oscilaciones o vacilaciones que en cualquier otro platonismo, pues cada hipóstasis surge de su principio y se proyecta hacia delante; por lo que toda hipóstasis será susceptible de contemplarse en su doble aspecto (la génesis bifásica de la que hablaba Igal).

En Nasir-i Jusrav la Tríada queda como sigue: el Uno del que surge la Instauración para dar lugar a la Inteligencia, con un triple movimiento: Intelección-Inteligente –Inteligido (lo que recuerda, como decíamos más arriba, tanto a Aristóteles como a Proclo; esto volverá a aparecer en Mulá Sadra Shirazi); en tercer lugar está el Alma, que a su vez presenta tres aspectos o momentos: Destino-Victoria-Imaginación. A veces en Nasir-i Jusrav parece que después del Alma debemos colocar la Naturaleza, que tiene unas características casi hipostáticas, pero

que dentro de la lógica del platonismo podemos interpretar como la parte exterior del Alma o dimensión inmanente del Alma en el mundo sensible.

Nasirudin Tusi distingue el Mundo Imperativo y el Mundo de la creación. En el primero aparecen el Uno y su Verbo pronunciado, y la Inteligencia; en el segundo el Alma universal (equivalente al uno-múltiple) y el Cuerpo Universal (identificado con lo uno-y-múltiple). Una vez más vemos un cierto descabalamiento del esquema cuando el primer principio no es nítidamente el Uno y se confunde con la Inteligencia, que debe ser la segunda instancia: entonces el Alma tiene que realizar funciones tanto del Alma como de la Inteligencia misma. Con as-Siyistani coincide Mahmud Shabistari, quien asocia Inteligencia e *ibddá*. En as-Siyistani la Palabra se identifica con la Inteligencia, pues el Principio (el Instaurador, *al-Mubdi*) no es causa, sino instaurador de la misma causa (absolutamente trascendente pues); en tercer lugar estará el Alma universal y como proyección de esta Alma universal, por último, la Naturaleza.

Hamid ad-Din al-Kirmani concibe, en una lógica genuinamente neoplatónica, un Primer Principio simple, único, uno y trascendente. El Primer Principio emite su Palabra (*ibddá*) para constituir la Inteligencia que se desdobra en Inteligencia en acto e Inteligencia en potencia, a modo de díada indefinida. De la Inteligencia en acto surgen otras siete Inteligencias, con lo que tenemos un total de diez Inteligencias (de las que la tercera desempeña el oficio de Alma universal).

Vemos en al-Kirmani una combinación del sistema de la tríada platónica con el de la década aristotélica (en cierta medida como en Avicena), debido esto al interés por cubrir de manera inteligible la dimensión cosmológica de las diez esferas.

Una determinación importante que al-Kirmani aplica a la infabilidad del Principio es la de ser anterior a la misma eternidad (como en Porfirio). El Principio se encuentra por encima del tiempo y de la eternidad; la eternidad empieza propiamente con la segunda hipóstasis, la primera Inteligencia; el pleroma de las Inteligencias celestes engendra el tiempo y en lo múltiple o ámbito de las realidades sublunares se da el tiempo propiamente dicho.

En todos estos autores hemos comprobado, por tanto, cómo sus sistemas se constituyen siguiendo el específico dinamismo del neoplatonismo: Un Uno más allá del ser, una tríada de tres instancias, un Logos mediador entre la infabilidad del Uno y la formación del Intelecto. Al mismo tiempo comprobamos entre los filósofos ismaelitas las vacilaciones que se encuentran entre los neoplatónicos griegos a la hora de determinar el dinamismo interno y la propia composición de las instancias pleromáticas. También se incorpora Aristóteles a través del pleroma de las diez Inteligencias de las esferas planetarias.

Avicena

Avicena supone un caso especialmente notable en el tratamiento de los problemas que estamos viendo, pues aunque dependiendo de la influencia de Aristóteles a través de Alfarabi, su filosofía va a introducir interesantes elementos de orden neoplatónico (pero ya sabemos por otro lado que este orden y el aristotélico son complementarios y no antagonicos).

El sistema ontológico-cosmológico de Aristóteles (que básicamente es el mismo que el de Alfarabi) muestra de qué modo cada Intelecto rige su esfera. Con ello las diez esferas del cosmos se integran en el ordenamiento inteligible de las Inteli-

gencias. En este esquema Avicena va a introducir un añadido determinante.

Para Avicena el Primer Principio (que reúne las características de ser y uno), el Ser necesario (*wâ'yib al-wuyûd*), produce la primera Inteligencia, que adquiere las características de Logos proferido, Kalâm, Libro, Arcángel, es decir, características propias de la instancia más cercana al Ser Supremo y por tanto primera manifestación y primera mediación. A partir de aquí Avicena va a introducir una variante fundamental que consiste en inscribir un triple movimiento en el seno mismo de la Inteligencia: esta primera Inteligencia (*'aql*) contempla su Principio y genera la segunda Inteligencia; se contempla a sí misma como necesaria por proceder de un Ser necesario y produce el Alma; se contempla a sí misma como contingente y produce la primera Esfera. La segunda Inteligencia va a repetir este triple movimiento intelectual con lo que se producirá la tercera Inteligencia, la segunda Alma y la segunda Esfera. La tercera Inteligencia actuará (pensará) de la misma manera. Y así sucesivamente hasta llegar a la décima Inteligencia a la que corresponde también un Alma y una Esfera (en este caso la lunar). Con esta décima Inteligencia se llega a un agotamiento en el flujo ontológico y ella ya no puede producir a través de su triple determinación interna. Pero la está reservada una función trascendental como es la de proporcionar los inteligibles a nuestro conocimiento pasivo: se trata del Entendimiento agente (*Dator formarum, wâhib as-suwar*), donador de formas y constituyente por tanto de nuestra específica realidad intelectual. De manera analógica, podemos afirmar que cada una de las Inteligencias actúa como Entendimiento agente para la Inteligencia subsiguiente.

Con este esquema Avicena lo que ha hecho es entallar el modelo decenal de Aristóteles, el modelo triádico de Platón y el neoplatonismo. El significado último de estos modelos (en

Aristóteles, AlArabi o Avicena) estriba en vertebrar el cosmos en una estructura inteligible metafísicamente fundada. O lo que es lo mismo, reducir lo cosmológico a principios del pensamiento, pues el acto propio de la Inteligencia es justamente pensar.

Pero la introducción del Alma como tercer elemento en la jerarquía latitudinal del proceso ontológico da lugar a profundas consideraciones. Cuando Avicena coloca un Alma de un mundo (podemos pensar ahora en el *Timeo*) entre la Inteligencia y la Esfera de la que es motor, lo que está haciendo es establecer una mediación simbólica entre ambos de tal manera que el Alma actúa como esquematismo trascendental, imaginación o ángel tutelar para el mundo que anima. Se evita así (siguiendo el más genuino platonismo) una escisión en el orden del ser: no solo hay un ámbito de ideas puras; no solo hay un ámbito de lo sensible: hay también un ámbito mediador que religa y conjunta los dos anteriores.

En este triple movimiento que vemos en la arquitectura aviceniana podemos rastrear las huellas de Plotino (*En* IV, 4-2, 10-14) y de Proclo (*In Tim* III). Plotino dice: “El Alma mira lo que le precede (y piensa), se mira a sí misma (y conserva), mira sobre lo que le sigue (y gobierna)”. Desde la lógica del sistema la Inteligencia y el Alma realizan el mismo movimiento interno. Y es que Avicena no hace otra cosa que plasmar la tríada constitutiva en el seno de la Inteligencia, lo que por otro lado no es nada extraño dado que él conoce la *Teología* (epítome de las *Enéadas* de Plotino) que atribuye a Aristóteles. Y en última instancia se encuentra la coligación profunda entre las filosofías platónica y aristotélica.

Como afirmábamos más arriba, la décima Inteligencia es nuestro Entendimiento agente (*al-‘aql al-fa‘ál*), pues es la que se encarga de otorgar forma y determinación universales a

nuestro entendimiento paciente. Con ello Avicena integra en un mismo cuadro, a modo de analogía, las estructuras ontológica, cosmológica y antropológica. Cuando Averroes elimina la mediación del Alma del sistema ontológico-cosmológico por considerarla inútil y sin justificación, dice Henry Corbin que se produjo una auténtica catástrofe: el cosmos y el hombre se quedaron sin el segmento que desde Platón proporcionaba la mediación simbólica que impedía la escisión de la realidad en dos esferas heterogéneas y, a la postre, antagónicas.

Shihabuddin Yahya Sohrawardi

Sin ser ismaelita Shihabuddin Yahya Sohrawardi presenta características nítidamente platónicas. Los términos en los que se desarrolla la especulación de Sohrawardi están caracterizados por la metafísica de la luz y por los ángeles: la luz porque es la imagen que mejor representa la Presencia del ser y su diferencia ontológica con respecto a todo lo presente, pues vemos por la luz pero no vemos la luz, tenemos experiencia de los entes que manifiestan el ser pero ningún ente es el ser: la imagen de la luz plantea un actualismo ontológico donde no son necesarios definición ni substrato, pues la luz (como el ser) es prolepsis y autocomprensión, de la misma manera que la luz no necesita iluminarse para ser luz; y los ángeles porque representan la mediación inteligible y las graduaciones de realidad luminosa. No sólo la tradición platónica y Avicena aparecen en Sohrawardi, también se manifiesta el trasfondo mazdeo o iranio (*núr* proviene, desde un punto de vista fenomenológico, de la *juarnah* zoroastriana).

Sohrawardi parte del Principio de la Luz necesaria, de la Luz de las luces. Para Sohrawardi el Principio es el Uno (*tawhíd*), pero el tratamiento que él desarrolla nos parece más cerca de

una ontología del puro ser en acto que de una metaontología del Uno inefable. De esta Luz de luces (*Núr al-anwár*) procede el primer Emanado, que desempeña la función de primera Inteligencia, primer Logos proferido o primer ángel (de hecho se identifica con el zoroastriano Bahman, Vohu Mana o Buen Pensamiento). A partir de la primera Inteligencia o Logos proferido y a través de una efusión luminosa aparecen las Luces Arcangélicas victoriosas u orden inteligible longitudinal. Este ámbito luminoso responde al movimiento lumínico para sí. Pero en esta misma dimensión inteligible nos encontramos también con el ámbito de las Luces manifestadas o Ángeles de las teurgias (Luces para otros, Luces proyectadas hacia la formación de otras realidades inferiores), ámbito correspondiente al orden latitudinal de las ideas. Esta doble jerarquía angélica y luminosa tiene su paralelismo en Porfirio, Jámblico y Proclo, quienes también planteaban una continuidad horizontal en el mundo de las ideas porque era lo que garantizaba que nada sensible o múltiple quedara sin la presencia de lo inteligible y unificado: era como decir que todo tiene su hénade, su idea, su índice de inteligibilidad, su ángel. Este mundo de jerarquías arcangélicas lleva el nombre de *Yábarut* o mundo divino equivalente al Nus.

Después de este estadio nos encontramos con el *Malakút*, el Reino, que corresponde al Alma universal y está compuesto por las Almas celestes, Luces regentes de las esferas celestes y almas humanas. Después está el *Mulk* o dimensión de las esferas celestes. Y en el límite mismo con el mundo sensible, a modo de Alma que mira hacia abajo se ubica el '*Álam al-mithál*, *mundus imaginalis*, o ámbito mediador en el que se esquematizan los conceptos en las formas de la imaginación trascendental y que supone el segmento específico del ser humano, pues no es ni puramente inteligible (los conceptos se representan) ni puramente sensible (pues es una realidad sutil, espiritualizada).

Como puede comprobarse, el sistema de Sohrevardi obedece a planteamientos neoplatónicos (Uno, Tríada, ángeles, mediaciones); a veces es el esquema aviceniano el que reluce (el triple movimiento de cada Inteligencia para engendrar otra Inteligencia, un Alma y una esfera), pero no olvidemos que ya de hecho el esquema aviceniano recoge influencia neoplatónica. A veces la estructura triádica de raíz aviceniana presenta en Sohrevardi una interesante variación: a la Inteligencia que en Avicena, reflexionando sobre su Principio, produce la segunda Inteligencia, Sohrevardi la llama Belleza; cuando la misma Inteligencia se piensa como necesaria por venir de una causa necesaria, Avicena dice que produce el Alma y Sohrevardi la interpreta como Amor; cuando la misma Inteligencia según Avicena se piensa como contingente, entonces produce el primer Cielo y Sohrevardi lo denomina Tristeza. Por cierto, este triple movimiento de la Inteligencia que apreciamos en Avicena, y que da lugar a la tríada Inteligencia-Alma-Esfera, podemos entenderlo como una incorporación del esquema neoplatónico en una estructura aristotélica (las diez Inteligencias), como vimos anteriormente.

Ahora bien, sobre estas estructuras inteligibles persiste en Sohrevardi un trasfondo de dramático dualismo, de conflicto y lucha entre dos determinaciones radicales. Esto lo vemos en la importancia fundamental que adquieren la Luz y la Tiniebla, lo en sí y lo para otros, el Dominio y el Amor, la Abundancia y la Privación. Tal vez sea el rastro iranio (a pesar de sus propias protestas contra el maniqueísmo) que permanece en su filosofía y la convierte en una acción dramática en tensión continua con el monoteísmo y con la metafísica del Uno. Se trata de un rastro que ya percibimos en el mismo Avicena pero también en algunos profetas de Israel (Isaías), en Qumrán, en Pablo de Tarso y en el Cuarto Evangelio. Pero no obstante el conjunto de la obra sohrevardiana es un equilibrio o una reconciliación de diferentes esquemas, elementos y planteamientos: la pri-

macía del Uno, la articulación triádica, la dialéctica dualista, el pluralismo que se refleja en la pluralidad de luces que produce una pluralidad de esferas celestes (frente a la concepción peripatética de las diez – o cincuenta y cinco – esferas, reducción que el mismo Sohrevardi critica). Todo ello articula de forma coherente la variada riqueza ontológica de lo real.

Muhyiddin Ibn Arabi

Muhyiddin Ibn Arabi es conocido como “el hijo de Platón”. Esto nos debe llevar a algunas consideraciones. Pues en efecto no puede negarse el carácter platonizante de la obra akbarí, pero también es cierto que encontramos interesantes peculiaridades.

Desde luego lo primero que hay que señalar es el papel prioritario de la Imaginación como realidad mediadora; de hecho la importancia que adquiere el mundo imaginal en Ibn Arabi como segmento mediador entre lo inteligible y lo sensible provoca que el murciano haya generado una auténtica ontología de la imaginación trascendental, algo que no estaba desarrollado en ningún otro autor occidental (que sepamos nosotros). Solo Proclo en el Prólogo a su *Comentario* a los *Elementos de geometría* de Euclides había intentado una ontología de la imaginación trascendental. Tomás de Aquino y la escolástica intuyeron las posibilidades de tal ontología, pero en Europa habrá que esperar a Paracelso, Böhme y Swedenborg para que se lleve a cabo una configuración sistemática del tercer segmento (por hablar en términos estrictamente platónicos). La mística y la especulación akbarianas tienen en el mundo imaginal el lugar natural de desarrollo. En Ibn Arabi el estatuto mediador de la Imaginación, equivalente pues al Alma del mundo, hace que la realidad toda aparezca como un conjunto de imágenes

simbólicas que en definitiva son representaciones o teofanías divinas, es decir, configuraciones de lo puramente inteligible, en última instancia de la pura Unidad inefable. Y sin embargo, el diagrama que esquematiza el sistema akbarí no es propiamente hablando vertical (como cabría esperar de un platónico) sino que se representa como un centro a partir del que emergen círculos concéntricos que significan la manifestación universal. El mismo Ibn Arabi así lo dejó dibujado gráficamente. Y en efecto, la lectura de Ibn Arabi muestra más que un ordenamiento jerárquico del ser, una efusión emergente de la pluralidad ontológica (de una forma que recuerda a Nicolás de Cusa) a partir de un núcleo original que posibilita el despliegue de todo lo real. Y no es que falte la esquematización vertical, triádica precisamente (*Lâhût, Yabarût, Malakût*, más *Nâsût* o mundo corporal), pero el resultado que se obtiene de la comprensión de Ibn Arabi es más bien el de la emergencia de las formas manifiestas al modo de un calidoscopio que va desplegando las determinaciones a partir de un fondo originario. Varios esquemas se deducen de las determinaciones ontológicas formuladas por el Jeque más grande, y todos ellos manifiestan la riqueza cualitativa del despliegue de la Unidad.

Pero hay en Ibn Arabi una cuestión importante que debe ser esclarecida. Nos referimos a la tendencia a interpretar al místico andalusí como alguien que se mueve en el ámbito de la identidad absoluta. Basándose en la fórmula “unidad del ser”, *wahdat al-wuyûd* (que como se sabe nunca fue empleada por Ibn Arabi) hay quienes lo consideran como alguien que disuelve la multiplicidad de lo real en el seno de una unidad abstracta. Son interpretaciones que más que desde Ibn Arabi parece que están hablando desde el vedanta advaita, desde Nagaryuna o desde el budismo zen. Según esta interpretación, Ibn Arabi pone de manifiesto la ilusión de las “dualidades” para descubrirnos la verdadera realidad unitaria. Ahora bien, no se sabe muy bien qué papel desempeñarían los Nombre divinos, los

Arquetipos, el mundo intermedio (*barzaj*), los Intelectos, las imágenes de la Imaginación y la misma Imaginación, las letras, los números, las correspondencias celestes, los esquemas cosmológicos, en definitiva, todas las teofanías que a la postre componen la realidad si esta fuera una mera apariencia ilusoria. Se cae aquí en el error de considerar que el primado de la Unidad (algo que verdaderamente está en Ibn Arabi) conduce a la anulación de la pluralidad, cuando es más bien al contrario: la riqueza cualitativa de lo óntico está posibilitada por la determinación que lleva a cabo la Unidad. Por tanto, la postulación de la Unidad no significa la anulación de lo múltiple sino que la postulación de la Unidad significa precisamente la posición de lo múltiple. Pero este es un tema lo suficientemente importante como para que intentemos precisarlo.

El sistema de Ibn Arabi tiene como principio absoluto el Uno (*Ahadiyya*), el cual posee todas las características de inefabilidad y trascendencia que le son predicadas por todo pensamiento de corte místico-especulativo. Si nos quedáramos en este punto, tendríamos una visión monista o de la identidad absoluta, y toda pluralidad quedaría subsumida o disuelta en el seno de esa Unidad abstracta y vacía. En definitiva, Ibn Arabi sería un pensador de la pura identidad sin diferencias o determinaciones. Pero como decíamos antes, el despliegue de símbolos e imágenes que componen lo real es tan feraz en el murciano que parece contradictorio con el supuesto postulado de la pura unidad idéntica consigo misma. Algún papel desempeñará toda aquella pluralidad de la que hablábamos. En efecto, esa pluralidad es justamente la manifestación de las determinaciones por las que el Uno se determina como Uno, evitando así quedar reducido a una abstracción vacía y posibilitando la constitución ontológica de la realidad. Es decir, la realidad toda se convierte en una teofanía (*tayalli*) o manifestación (*mazâhir*) de la Unidad. La Unidad misma se configura como Imaginación cuyo acto es precisamente imaginar imá-

genes. Esto hace que Ibn Arabi sea un místico de la identidad y de la diferencia, de la unidad y de la determinación. Un esquema vertical, de un tenor claramente neoplatónico, se puede extraer de las enseñanzas akbarianas: en primer lugar, pero a modo de anticipación absoluta pues es absoluta condición de posibilidad, se encuentra (pero en realidad no se encuentra, pues es totalmente inasequible e inefable y no puede recibir ningún concepto) el puro Uno. Si nos quedáramos en esta fase de la pura y absoluta unidad, ya nada se podría decir ni nada habría sino solo el Uno en su sola mismidad. Pero el Uno es sus propios contenidos, y el contenido propio del Uno es cumplir su misma realidad, es decir, unificar. Y a partir de aquí el Uno se despliega en sus contenidos y se hace multiplicidad y determinación. Comienza entonces la manifestación del Uno. El primer estadio es el de la instauración de la Esencia (*Dhât*) en correlación con los significados de los Nombres divinos, de tanta relevancia para Ibn Arabi. El segundo plano en el orden de la manifestación es el de los Espíritus o Intelligencias; el tercer estadio, como corresponde a la procesión neoplatónica, es el mundo de las Almas, de donde surge en su proyección constituyente el '*Álam al-mithâl* o *Malakût*, es decir, la Imaginación trascendental que esquematiza los conceptos puros para hacerlos presentes de forma configurada y representativa en el mundo sensible. Finalmente, accedemos al mundo sensible (*Álam al-shahâda*), que hace presente todas las Presencias anteriores (precisamente Ibn Arabi llama a los estadios del despliegue del Uno de ese modo: Presencias, *Hadarât*). Como comprobamos, se puede establecer una analogía entre este esquema y el anterior de *Lâhut-Yabarût-Malakût* (*Nasût* equivale al mundo sensible), sólo que en el que acabamos de describir el Uno queda más allá de la tríada misma en función de su absoluta trascendencia. Qashani, uno de los principales comentadores de Ibn Arabi desarrolla las precedentes ideas con respecto al proceso ontológico de manifestación de la siguiente manera:

- I. El Ser libre de cualquier determinación.
- II. El Ser se autodetermina por una autodeterminación total que abarca todas las determinaciones.
- III. Fase de la Unidad divina.
- IV. La Unidad se autodetermina en los Nombres.
- V. Unidad de las cosas creadas y de las posibles del llegar a ser.
- VI. Actualización de las cosas existentes (géneros, especies, individuos, accidentes, etc.). En definitiva, Ibn Arabi recoge lo Uno y lo múltiple, la Identidad y la diferencia.

Pero existen más elementos que impiden ver en el andalusí un místico de la identidad absoluta. Desde luego, el más importante creemos que es el Nombre como mediación logofónica: los noventa y nueve Nombres divinos representan la prolección por la que la Divinidad trascendente e inefable se manifiesta y se hace conocible: es la teofanía por excelencia. Pero también es la forma de articular las determinaciones que se pronuncian para nuestra propia configuración en cuanto sujetos personales. Pues un Nombre nombra, y el nombramiento dirigido hacia nosotros (el nombramiento que nos nombra) es el que nos constituye como tales, en la medida en que ese nombrar se efectúa en nosotros. Los Nombres divinos se dicen para nosotros, que somos, así, donde se hace presente el significado del Nombre: el Nombre es la dimensión activa en su nombrar; nosotros somos la dimensión pasiva en tanto nombrados. Y en tanto nombrados, determinados por el nombramiento. El Nombre divino no es una realidad abstracta, aislada o solitaria, que pertenece a la esfera de los más puros atributos de Dios. Por el contrario, el Nombre (como el Logos) se dice para revelar y articular lo nombrado por el mismo nombramiento. Resulta evidente que todo Nombre implica una relación dual: el Nombre mismo y el significado que comunica el Nombre. Ser receptivo del Nombre significa hacer

realidad el sentido del Nombre en uno mismo. Acción, pues, dual aunque biunívoca. Algo semejante sucede con la relación Señor (*Rabb*)-servidor (*‘abd*). Para Ibn Arabi se establece un vínculo inseparable entre estas dos realidades: la activa y señorial, que siempre toma la iniciativa y siempre antecede, y la pasiva y receptiva, que es constituida en el proceso de adopción como siervo por parte del Señor. También aquí se da la misma relación biunívoca que en el caso del Nombre y lo nombrado. Asimismo, existen en el murciano otras categorías que se establecen de manera dicotómica: aniquilación (*fanâ’*) y persistencia (*baqâ’*), es decir, en el ámbito de la experiencia mística hay una dimensión de disolución de lo contingente y espurio del yo, pero también encontramos una adquisición de una realidad sustancial; o trascendencia (*tanzih*) e immanencia (*tashbih*), es decir, hay una diferencia ontológica entre el Principio supremo y los entes presentes, pero ese Principio se revela en los entes presentes sin ser ellos mismos. En ambos casos apreciamos una relación dialéctica entre categorías, lo que significa: la determinación de *una* es la determinación de *otra*. Todo lo cual pone de manifiesto cómo encontramos en Ibn Arabi Unidad y determinación, Identidad y diferencia.

Por último, vamos a hacer referencia a la importante noción de *barzaj*, límite o frontera. Su mismo sentido nos indica ya la noción de delimitación que acompaña a esta palabra, lo que impide, una vez más, ver en Ibn Arabi un pensador no-dual o de la identidad absoluta. La idea de *barzaj* indica claramente las distinciones, determinaciones y delimitaciones que configuran lo real y ordenan la teofanía universal. Aunque el *barzaj* por excelencia es el *Malakût* o *Mundus imaginalis* (el Alma del mundo o Imaginación trascendental), que une y separa (como toda frontera) lo inteligible puro de lo sensible; de todo orden ontológico se puede afirmar que está definido por un *barzaj*. Precisa Ibn Arabi: “*Barzaj* es lo que separa dos cosas sin jamás convertirse en ninguna de ellas”.

Referencias bibliográficas

IBN ARABI, *Las contemplaciones de los misterios* (introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito), Murcia, 1996; *El secreto de los nombres de Dios* (introducción, traducción y notas de Pablo Beneito), Murcia, 1997; *The Seven Days of the Heart* (trad. de Pablo Beneito y Stephen Hirstenstein), Oxford, 2000; *Las iluminaciones de La Meca* (edición y traducción de Víctor Pallejà de Bustinza), Madrid, 1996.

IBN SINA/AVICENA, *Metafísica: Kūtāb al-Shifā'* (texto árabe, latino y traducción de P. Porro y O. Lizzini), Milán, 2002; *Cuestiones divinas: Ilāhiyyāt* (edición a cargo de Carlos A. Segovia), Madrid, 2006.

SHIHÂBODDÎN YAHYA SOHRAVARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale, Kūtāb Hikmat al-Ishrâq* (commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et Mōlla Sadrâ Shîrâzî. Trad. Y notas de Henry Corbin, establecidas y presentadas por Christian Jambet), París, 2003; *The Philosophy of Illumination* (a new critical edition of the text of *Hikmat al-ishrâq* with english translation, notes, commentary and introduction by John Walbridge and Hossein Ziai), Provo, Utah, 1999.

MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1984.

HENRY CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, París, 1954; *L'imagination créative dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, París, 1977.

MICHEL FATTAL, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, París, 2008.

VIII. DESARROLLOS JUDÍOS: EL NEOPLATONISMO HEBREO

Si queremos hacer referencia al neoplatonismo hebreo, necesariamente debemos mencionar la cábala como el sistema que mejor refleja los planteamientos esenciales que estamos revisando. Y dentro de la cábala, es el *Libro del Zohar* el que representa de manera paradigmática la concepción cabalística, su especulación, su mística y su hermenéutica, aunque ciertamente existe una amplia nómina de antecedentes que va preparado el surgimiento de la cábala del siglo XII en España y en el sur de Francia. En efecto, la cábala tiene sus orígenes en los primeros siglos de nuestra era a través de la literatura de las *Hecalot* o de los Palacios (vinculada al ciclo de Henoc), a la *Maase Bereshit* (interpretaciones místicas del *Génesis*) y a la *Maase Merkabá* (interpretaciones místicas de *Ezequiel*); a todo ello hay que añadir la continuidad de la ideología sapiencial (*Prov* 8, 22 sigue siendo una referencia) y las influencias apocalípticas, gnósticas, neopitagóricas y neoplatónicas. Esta tradición procede, por tanto, del mundo ideológico intertestamentario (*agadá*, *midrás pésher*) y se alimenta de la problemática suscitada por el tema de las mediaciones (Ángeles, Nombres, Potencias).

El *Siur Qomá*, el *Sefer Yetsirá* (entre el II y V d.C.) y el *Sefer ha Bair* (s. X) significan momentos claves en la transmisión y transfiguración de los elementos que terminarán por constituir lo que conocemos por cábala (que quiere decir tradición, aludiendo a la enseñanza oral recibida por Moisés). En el *Sefer Yetsirá* encontramos ya sustantivados los diez números primordiales y las veintidós letras del alefato, de tal manera que se convierten en modelos y principios de la realidad: escritura, número y palabra, esto es, la Torá y sus componentes esenciales. El tema del *Ágnostos zeós* aparece como *belimá* o nada para designar a lo divino, que se considera por tanto como

lo que trasciende al propio ser. Por otro lado, Yetsirá significa creación, lo que nos indica de qué modo esta literatura se entronca en el pensamiento sapiencial (recordemos que la literatura sapiencial está ligada a la teología de la creación).

El *Sefer ha Bahir* supone otro paso importante en el proceso de gestación de la cábala: identifica las diez *sefirot* o instancias primordiales con los diez mandamientos (*misvot*), con las palabras de la creación (*maamarot*, no dejamos de estar ante una interpretación o midrás del *Génesis*) y con los atributos divinos (*middot*) para así formar las correspondencias del mundo inteligible. Se van perfilando al mismo tiempo, el concepto de emanación, la relación unidad-multiplicidad y las teologías positiva y negativa. Como se ve, cuestiones neoplatónicas indisolublemente ligadas a preocupaciones exegéticas. Hay otra serie de obras y autores que van consolidando el pensamiento casbalístico: Isaac el ciego, Azriel de Gerona, el *Sefer ha Iyyún*, Abraham Abulafia, Yosef Gicatilla, Nahmanides, etc. En todos ellos encontramos la continuación de la mística del lenguaje, concentrada en la idea de los Nombres divinos y de la Torá como manifestaciones del *Ein Sof* o divinidad oculta y absolutamente trascendente. Claro está, el árbol sefirótico es asimilado al despliegue de los Nombres y de la Torá. Así, por ejemplo, en Abraham Abulafia la producción sefirótica (y por ende la misma creación del mundo sensible) es un acto divino de pronunciación, escritura y pensamiento. En Gicatilla, de la décima *sefira* (*Malkut*) provienen la Torá manifestada, el hebreo y los otros setenta lenguajes de la humanidad. Esto quiere decir que la última *sefira* o *Malkut* es identificada con el Entendimiento agente, el *dator formarum*, con lo que vemos cómo también el elemento aristotélico se integra en el discurso místico-filosófico de la cábala. De hecho las diez emanaciones sefiróticas van a ser equiparadas a las diez categorías aristotélicas. En Abulafia es la Torá (asociada como sabemos al ámbito inteligible) la que desempeña la

función de Entendimiento agente: de la misma manera que el Entendimiento agente proporciona conceptos universales, la Torá proporciona lenguaje, que se convierte así en la última expresión del proceso de despliegue del *Shem hameforas* o Nombre oculto de Dios o de la Torá. El proceso de retorno será entonces el proceso de unificación del Nombre, el *ticún* o restitución del sentido a su origen prístino.

Pero en efecto, es con el Zohar en plena edad media, heredando toda la problemática aludida, cuando se constituye plenamente la concepción cabalística. Y es entonces cuando también encontramos en su plenitud la delineación de los elementos neoplatónicos, de tal modo que podemos afirmar que el pensamiento cabalístico supone otro eslabón fundamental en la continuidad y en la transformación del platonismo y de sus elementos (sin que esto impida que aparezcan inequívocamente cuestiones pertenecientes a la tradición hebrea, como la Torá y su interpretación mística, el Nombre y el lenguaje, etc.).

La noción de una realidad suprema más allá de cualquier determinación está recogida en la cábala. Se trata del *Ein sof*, Pre-principio absoluto, Infinito (lo sin fin, literalmente), también llamado *belimá*. Es la nada de ser porque está por encima del ser y de cualquier otra cualidad. Se cumple, pues, el requisito esencial de la especulación platónica, como es la intuición de un Uno inefable y trascendente, en este caso *Ein sof*. Se plantea ahora el problema de cómo a partir de esa nada (*ayin*) puede surgir el ser. Es decir, estamos ante el problema de cómo lo múltiple se produce a partir de la Unidad. El planteamiento de Moisés de León, el autor del *Libro del Zohar*, para resolver esta cuestión tiene mucho en común con el ismaelismo, pues del abismo insondable del *Ein sof* surge, a modo de Logos inmanente que se hace proferido, la instancia que no siendo todavía ser va a generar el ser: *Keter*, la Corona,

la primera sefira o emanación hipostática del absolutamente trascendente *Ein sof*. Son evidentes las coincidencias entre la *ibda'* y *Keter*. En ambos casos estas instancias desempeñan la función de Logos en la medida en que sirven de mediaciones entre lo que está más allá del ser y del no-ser (pues todo lo supera de forma eminente), esto es, el Principio supremo, y el comienzo del ser propiamente dicho (Inteligencias, Sefirot). Hay en la cábala una tendencia a dar prioridad al aspecto del *Ein sof* como retiramiento, exilio y autonegación para así dejar ser al ser. Por eso más adelante se acuñará la categoría de *tsimtsum* para referirse a ese carácter de negatividad y restricción ontológica del Absoluto. Es una forma de extremar el lenguaje apofático con respecto al Uno.

Después de que *Keter* haya emergido del *Ein sof* comienza el *atsilut* o mundo de la emanación (el equivalente a la *próodos* o a la *probolé*). Y una vez más nos encontramos con la estructura triádica de las hipóstasis que constituyen la revelación del Absoluto, el principio inteligible de las realidades sensibles. Estas hipóstasis en la cábala toman el nombre de *sefirot* (libros o escritos, lo que nos integra de nuevo en un contexto escriturario y hermenéutico). Al igual que el Uno-*Ágnostos zeós* provoca la necesidad de establecer mediaciones que lo revelen y manifiesten, así también el *Ein sof* provoca la aparición de un pleroma que cumple esa misma función: son, como decíamos, las *sefirot*, que se estructuran triádicamente (por eso mismo, las *sefirot* son herederas de las Potencias, Nombres y Ángeles que vemos tomar tanto protagonismo en la etapa intertestamentaria).

La primera tríada la componen *Keter*, *Biná* (Inteligencia) y *Joc-má* (Sabiduría). Como puede comprobarse aquí confluyen paradigmáticamente la tradición sapiencial (en lo que respecta a la Sabiduría) y la tradición helenista (en lo que respecta a la Inteligencia). Hay conciencia de que la sicigia Inteligencia

y Sabiduría debe ocupar la primacía del orden ontológico, en cuanto desempeña el papel de modelo y forma inteligible de todo lo real. Esta primera tríada marca el comienzo de la generación ontológica, por eso se la denomina ámbito de la emanación o *Haasilut*. Viene después la tríada *Gueburá* (Fuerza), *Hesed* (Misericordia) y *Tifered* (Belleza), la cual compone el mundo de la creación o *Habriá*, y esto significa un paso más en el proceso de manifestación del Ein sof. En la tercera tríada se encuentran *Hod* (Gloria), *Nitzaj* (Victoria) y *Yésod* (Fundamento): es el mundo de la formación o *Hayetsirá*. Pueden apreciarse, por tanto, las tres tríadas que veíamos en los desarrollos del platonismo y los órdenes vertical y horizontal, pues las *sefirot* tienen que determinar todo lo que caiga en el ámbito inferior y al mismo tiempo determinarse entre ellas. Finalmente, nos encontramos con la última *sefira*, *Malkut* (el Reino), el ámbito de la acción o *Haasiá*. Esta *sefira* es la encargada de introducir en el mundo sensible el conjunto del árbol sefirótico, que es como decir la representación última del Absoluto. Por eso *Malkut* se identifica con la *Shejiná*, la presencia divina en la dimensión mundanal. *Malkut* además puede compararse con el papel desempeñado por el *soma* en el esquema henádico de Proclo, pues también el *soma* era el último eslabón de los órdenes inteligibles, el que representaba (al igual que *Malkut-Shejiná*) la presencia última del orden inteligible en el orden sensible. Al mismo tiempo, en la cábala el árbol sefirótico desempeña otras funciones. Así, por ejemplo, el conjunto de las *sefirot* significa el desenvolvimiento del Nombre secreto de Yavé, el proceso por el que el lenguaje no manifestado de la Torá se va haciendo manifiesto, las diez palabras originarias de la creación, el paso de la Torá increada y no desplegada (*Torá asilut*) a la Torá desplegada y manifestada (*Torá beriat*). De hecho, el mundo de la emanación o *asilut* equivale a los elementos originarios y primordiales del lenguaje; el mundo de la creación o *habriá* equivale a los Nombres de Yavé; el ámbito de la formación o *yetsirá* equivale a los nombres angélicos; y el

ámbito de la acción o *asiyá* equivale a la Torá actualizada. La visión del mundo inteligible como una epifanía de Palabras, Letras o Nombres divinos asimila la cábala a otros sistemas y filósofos que obedecen a las mismas motivaciones, cuales son Marcos el gnóstico, Dionisio Aeropagita, el *yafí* y las ciencias de las letras en Avicena, Tustari, Ibn Masarra, Ibn Arabi, etc. Nos encontramos aquí con la esquematización neoplatónica trasladada a la dimensión del lenguaje y de la hermenéutica.

En la versión más aguda y extremada del orden sefirótico como es la que aparece en *Puerta del cielo* de Abraham Cohen de Herrera, entre el Ein sof y el comienzo de la emanación sefirótica encontramos el nombre de Yavé como mediación. El nombre Yavé aparece como primera palabra proferida, como la originaria pronunciación del Logos-Dabar-Menrá que saliendo del interior del Abismo se lanza hacia la inmanencia, como *ibda* o instauración del ser. De las cuatro letras de Yavé surgen las *sefirot*: de la punta de la yod surge *Keter*, de la yod *Jocmá*, de la he *Binah*, de la uau las otras seis *sefirot* restantes, y de la segunda he *Malkut*. Cohen de Herrera ha proseguido la lógica del sistema al extremar la inefabilidad del Principio y al plantear una mediación entre esa inefabilidad absoluta y el ser propiamente dicho. Pero al tratarse de la mística filosófica de la cábala, todo eso se lleva a cabo utilizando como base temas relacionados con el lenguaje, el nombre y la exégesis.

Como puede verse, la especulación de la cábala (confluencia de elementos sapienciales, midrásicos y platónicos, entre otros), se resuelve en filosofía del lenguaje, en la explanación de las determinaciones del Logos-Dabar-Menrá. Pero claro está, en ese sentido toda la filosofía del Logos en cuanto determinación esencial puede considerarse como filosofía del lenguaje. Al mismo tiempo, y al igual que en otros neoplatonismos, también comprobamos en la cábala las mismas ambigüedades o vacilaciones en los movimientos hipostáticos. Y

una oscilación a la hora de establecer una estructura inteligible según el uno, la tríada o la década. Pero estas coincidencias no tienen por qué deberse necesariamente a influencias sino a las mismas profundizaciones sobre las mismas realidades. Por otro lado se habrá podido apreciar cómo el *Zohar* y con él Moisés de León (y la Cábala en general) pueden entroncarse en la filiación que reúne a pensadores que atisban el Principio como aquello que está más allá del ser, de la inteligencia y de la belleza.

Referencias bibliográficas

MOISÉS DE LEÓN, *Le sicle du sanctuaire. Chéquel ha-godech* (traducción de l'hébreu, introduction et notes par Charles Mopsik), Lagrasse, 1996; *Le Zohar* (7 vols., trad. de Charles Mopsik), Lagrasse, 1981-2000; *El Zohar* (5 vols., versión de León Dujovne), Buenos Aires, 1977-1978.

ABRAHAM COHEN DE HERRERA, *Puerta del cielo* (edición, estudio y notas de Kenneth Krabbenhoft), Madrid, 1987.

ANTONI GONZALO CARBÓ, *La teología doblemente negativa de Hamîd al-Dîn al-Kîrmânî y Moisés de León* (texto de la conferencia pronunciada el 12 de febrero del 2004 en la Facultad filosofía de la Universidad de Sevilla).

GERSHOM SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, 1978; *Les grands courants de la mystique juive*, París, 1977; *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, 1994.

IX. EL LENGUAJE

Logos y filosofía del lenguaje

De lo que estamos diciendo a propósito de la secuencia Logos-Dabar-Menrá-Mellta-Amr, podemos concluir que todo este discurso filosófico entra dentro de la clasificación de filosofía del lenguaje, en la medida en que todas esas instancias designan la determinación esencial de la realidad y el ser mismo en su configuración y constitución ontológica (es decir, en su revelación). El lenguaje es el sentido que aparece anticipadamente y que propicia la denominación (es anterior, pues, al lenguaje lingüístico, ya que lo posibilita desde un punto de vista ontológico). La presencia del ser se efectúa como Logos, es decir, como algo reunido y mantenido presente para el cuidado; en definitiva, apalabrado. Pero entonces tenemos que decir que toda verdadera filosofía es filosofía del lenguaje. Pero la verdadera filosofía del lenguaje sólo es posible desde instancias que den cuenta de la apertura originaria como determinación proleptica, es decir, instancias como Logos, Dabar, Menrá, etc., y desde las categorías que ellas mismas propician: Libro, Nombre, Escritura, hermenéutica, etc. La filosofía, en cuanto filosofía del lenguaje, se encarga de recoger y cuidar aquello que es de por sí lo dado, recogido y cuidado. Y de la misma manera, se podrá mantener que toda filosofía es hermenéutica, ya que el filosofar significa el estar abierto al sentido que se da en el lenguaje del Logos; o sencillamente, el estar abierto a la instauración.

La palabra

Donde emerge el sentido aparece también la palabra. Por eso la palabra (Logos, Dabar, Tao) es también el camino (Dabar,

Tao, Poros), pues la palabra como regulación y ordenación de la realidad es la abertura de la senda por la que transitamos y en la que ya de antemano caminamos. Pero también la palabra es definición, signo, término (*técmar*), y por lo tanto, señalización de hacia dónde nos lleva la ruta, y límite del propio camino. Pensemos entonces la palabra como origen y apertura (la rosa no tiene porqué), y al mismo tiempo pensemos la palabra como determinación esencial del nombrar (la rosa es rosa y no lirio o azucena). Pero asimismo es aliento (*atmis*) y voz (Col), circunscripción en la que se guarda el sentido configurado, concretándose así en Casa, Libro o Hijo. La palabra surge en el vehículo del hálito y ahí se circunscribe. La palabra como aliento significa la necesidad de un soporte que sostenga lo proferido. Por poesía esencial puede entenderse tanto la palabra original en sus determinaciones, como aquello que recibe la determinación misma: casa que aloja el sentido, libro que enmarca la voz, letra que resguarda la Presencia.

Nuestra meditación la ejemplifica la siguiente cita del *Zohar*: “Esta voz está en los huecos y no es oída o revelada, y cuando sale de la garganta expresa lo pronunciado sin sonido y fluye sin cesar, aunque es tan tenue como para ser inaudible. En el debido curso se liga al lenguaje, y por obra del lenguaje emerge abiertamente. De esto sale la Torá, que es la voz de Jacob. La voz audible sale de la inaudible”. La palabra se nos ha manifestado como origen, apertura y determinación. A partir de aquí se deduce que la poesía esencial (la poesía pura y también la filosofía esencial) es la recuperación del lenguaje prístino. La poesía esencial quiere recobrar la palabra originaria, adámica, e instalarse en el ámbito común a la representación y al concepto, al mito y al logos. Y a modo de transitividad, desgranamos (pensamos) poesía pura, palabra revelada, palabra profética, palabra dada, nombramiento de un nombre personal, palabra comunicada. La poesía, en su responder a la intuición del lenguaje como determinación, es lo contrario

a lo inefable o indecible. Por tanto: palabra revelada, palabra profética, nombramiento de un nombre personal, palabra comunicada. Logos, Vac, Dabar, Mellta o Kalima antes que nada, siempre han sido y son realidades vivas, comunicativas y abiertas a la apertura y a la continua inminencia de la instauración.

Referencias bibliográficas

WALTER BENJAMIN, *Franz Kafka, La tarea del traductor, Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, en *Angelus Novus* (trad. de H. A. Murena), Barcelona, 1970.

ELISA MARTÍN ORTEGA, *El lugar de la palabra. Ensayo sobre Cábala y posesía contemporánea*, Palencia, 2013.

LOUIS MASSIGNON, *Langue et pensée. Grammaire et théologie*, en *Opera minor*, volumen II (*Hallaj. Mystique, langue et pensée islamique*), París, 1969.

X. NICOLÁS DE CUSA

En Nicolás de Cusa encontramos los dos temas fundamentales de platonismo —el Uno más allá del ser y la Tríada— llevados hasta su máximo rigor especulativo.

Lo Absoluto es infinito, inefable, indeterminable e inconceptualizable. Los términos utilizados por Nicolás para designar a este *Deus absconditus* son los clásicos utilizados por la tradición de la teología apofática cristiana: fin sin fin, principio sin principio, inaccesible, incomprensible, incontractible, innombrable, luz invisible, sombra que es luz, etc. Pero este proceso de aféresis intelectual choca con varios obstáculos, propios por otro lado para este tipo de pensamiento, como ya sabemos; obstáculos que son tanto de orden metafísico como de índole específicamente religiosa: la cuestión estriba en que ese Uno inefable y absolutamente trascendente queda, a fuerza de hacerse negativo, en una pura abstracción inasequible. Se impide así la conexión metafísica entre el Principio y lo principiado y la posibilidad de una experiencia (del tipo que sea) con lo divino. Un abismo se interpone entre el Uno y todo lo demás.

Para resolver este problema Nicolás de Cusa establece varios planteamientos especulativos (donde concepto y experiencia espiritual son inseparables). En primer lugar el Cusano recurre a la categoría de *coincidentia oppositorum* para designar a esa divinidad trascendente y explicar de esta manera el lenguaje paradójico al que daba lugar lo inasequible del Principio. Lo que se quiere decir con el término *coincidentia oppositorum* es que llevados hasta el Infinito los opuestos se reconcilian y unifican, y por tanto el Infinito mismo está más allá de los contrarios. La coincidencia de los opuestos es una forma de lenguaje de grado eminente, propio de todo sistema místico-especulativo: hay que elevar de manera eminencial, hasta lo más alto, hasta el infinito, las dualidades, oposiciones y determinaciones (pre-

viamente negadas) para acceder a un cierto conocimiento del Principio. La *coincidentia oppositorum* es, pues, la síntesis absoluta de todos los contrarios, síntesis absoluta que sólo puede darse en el Absoluto. Por tanto, lo que pueden parecer contradicciones en el ámbito de lo finito se reconcilian en el ámbito de lo Infinito, que trasciende toda oposición. Nicolás de Cusa ejemplifica esto diciendo que llevados hasta el infinito coinciden una curva con una recta, una línea con un triángulo, un triángulo con un círculo, lo máximo con lo mínimo.

El carácter de *Deus absconditus* del Principio motiva que Nicolás tenga que resolver la cuestión de la incognoscible esencia divina, pues esa incognoscibilidad supondría establecer una frontera infranqueable, desde el punto de vista metafísico y religioso, entre el Dios desconocido y el mundo. Para ello se va a recurrir a la categoría de *explicatio*: el mundo es la *explicatio Dei*, es decir, la explicación de Dios, su manifestación. El mundo por tanto revela lo divino, lo que quiere decir que el mundo mismo y sus elementos presentan la misma estructura, en su nivel ontológico, que el Absoluto. En lo finito de algún modo (de modo finito precisamente) está presente lo Infinito. En correspondencia, Dios es la complicación del mundo, el mundo está complicado en Dios. Puede verse cómo se afirma al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia de lo divino. Otra forma que tiene el Cusano para referirse a esto es afirmando que el mundo es un Dios contraído, de la misma manera que cada cosa del mundo es el mundo contraído, pues un sistema de correspondencias hace que cualquier realidad sea (de forma contraída) la totalidad. Hay, pues, presencia del Uno, de lo Infinito, contraídamente en lo finito. Por eso en el ámbito de lo finito podemos encontrar todas las categorías y estructuras de lo Infinito, pues lo finito es *imago Dei*: coincidencia de los opuestos, docta ignorancia, complicación y explicación son nociones que se repiten en lo finito. Así, por ejemplo, el universo es coincidencia de los opuestos en su infinitud ex-

tensiva y de él cabe docta ignorancia; nuestra potencial infinitud a la hora de conocer es una forma de ser el infinito en nosotros; el conocimiento por conjeturas es una explicación de lo que está complicado en nosotros y que precisamente desplegamos en el proceso de conocer.

Un capítulo esencial en la obra del Cusano es el que se refiere a la Tríada-Trinidad. Decimos Tríada porque con ello aludimos a la básica y fundamental esquematización platónica de los tres constitutivos del mundo inteligible. En este sentido Nicolás es un eslabón excelso (¿el último en occidente?) de la cadena de las transformaciones del platonismo. Es decir, de alguna manera Nicolás de Cusa lleva a su culminación el pensamiento de las tres hipóstasis de lo inteligible. Pero decimos también Trinidad por que en él la Tríada platónica se solapa con la Trinidad cristiana de manera inseparable e irreducible: la metafísica de la Tríada es también teología trinitaria y viceversa. Claro es, esto lleva consigo modificaciones importantes en la consideración de la Tríada. En efecto, en el tratamiento habitual de la Tríada desde el punto de vista neoplatónico, asistimos a un modalismo y a un subordinacionismo; es decir, la primacía absoluta del Uno provoca que las dos siguientes hipóstasis sean consideradas como modos del Uno. Y por otro lado, esa misma primacía del Uno hace que las dos hipóstasis se subordinen ontológicamente al Uno, quien las determina y condiciona. Como es evidente, esto no puede trasladarse al discurso trinitario, pues aquí hay que afirmar la estricta igualdad sustancial entre las hipóstasis. Ahora bien, esta exigencia de la teología trinitaria coadyuva, a nuestro juicio, a una más profunda penetración en la inteligencia del desarrollo de la Tríada.

Existe un punto que hay que plantear de antemano: el abordamiento de la Tríada-Trinidad es inseparable del tema sobre el Uno. Pudiera parecer paradójico o contradictorio, pero en

realidad no lo es. Pues lo que se quiere decir es que la absoluta unidad y simplicidad del Uno sólo se cumple realmente a través de las tres hipóstasis. La Tríada-Trinidad cumple de manera real y concreta la simplicidad y unidad del Uno. En caso contrario estaremos ante un Uno abstracto.

Es interesante mostrar que a partir de un momento, Nicolás para referirse al Uno inefable o *Deus absconditus*, o *coincidentia oppositorum*, habla de *Non-aliud*, lo No-otro. Esta denominación es escogida por el Cusano porque es la que le parece que mejor perfila la absoluta simplicidad y anticipación del primer Principio. Pues bien, para entender correctamente el *Non-aliud* (en la medida en que es posible conocerlo) hay que verlo desde la perspectiva trinitaria.

Aliud designa la alteridad de las cosas: las cosas son diferentes en ellas mismas (intrínsecamente, por su contingencia, por su llegar a ser) y diferentes de las otras cosas (están por tanto condicionadas por sus opuestos, son relativas a sus opuestos). El *Non-aliud* designa la ausencia de alteridad como Principio absoluto, pues el Uno en cuanto Uno, el Principio en cuanto Principio o Dios en cuanto Dios son lo No-otro Uno, lo No-otro Principio o lo No-otro Dios, es decir, lo No-otro antecede siempre cualquier otra predicación. La reducción más originaria es por tanto lo No-otro, de lo que depende toda determinación. La más conspicua exposición de lo No-otro es: *Non-aliud est non aliud quam Non-aliud*. Lo No-otro es lo no otro de lo otro y pone así la identidad, lo no otro de lo otro. Lo No-otro nunca se confunde con lo otro, pero siempre es lo no otro de lo otro: *in omnibus omnia, in nihilo nihil*. En cuanto lo No-otro es distinto de lo otro y pone la identidad, lo no-otro de lo otro, entonces lo No-otro es identidad y trascendencia. En cuanto lo No-otro pone la identidad de lo otro en la medida en que es No-otro y no en la medida en que es lo otro, entonces lo No-otro es inmanencia y diferencia. Como puede verse, esto

es una forma de hablar de la diferencia ontológica: todo ente participa del Ser pero ningún ente es el Ser.

Dios (en cuanto No-otro) es la absoluta diferencia sin diferencia, pues no es lo otro de nada (no tiene alteridad) pero se diferencia de todo (no se identifica con nada). En última instancia sigue siendo coincidencia de los opuestos.

Lo otro no está en Dios (en cuanto No-otro), pero Dios en tanto que lo no-otro actúa en él como su esencia (no como Dios mismo). Esto es: lo No-Otro es lo no-otro de todo, pero no en tanto otro sino precisamente en cuanto no-otro. Con esta fórmula se evita caer en una visión de la realidad como identidad absoluta (donde el Uno disuelve cualquier diferencia). Y como el Uno (lo No-Otro) se identifica con Dios, se evita caer en el panteísmo. Se da en Nicolás de Cusa la diferencia ontológica que, por otra parte, aparece en todo neoplatonismo.

Intentaremos resumir todo lo que llevamos dicho sobre este tema: lo No-otro aparece como *oppositio oppositorum* en la medida en que aparece como alteridad trascendente y diferencia de lo infinito frente a todos los opuestos. Pero tampoco lo podemos comprender como lo opuesto ya que, como principio y origen, no puede tener opuestos. Lo infinito, lo No-otro, en tanto que oposición a lo opuesto (pues al ser lo absoluto está absuelto de todo opuesto) es el fundamento y el origen de toda oposición, esto es, *opposita oppositorum*. Por eso Nicolás de Cusa reformula el principio de la coincidencia de los opuestos diciendo que no sólo el Uno es reconciliación de contrarios, sino que más bien es negación de ambos contrarios. Dios está más allá de la misma coincidencia de los contrarios. Sin duda se trata de una profundización en la dialéctica negativa del lenguaje en aras de un mayor rigor a la hora de expresar (en la medida de lo posible) lo infinito. En última instancia se puede decir que *Unitas absoluta ultra coincidentia oppositorum*.

Uno de los términos más radicales acuñados por Nicolás para designar la absoluta trascendencia del Uno (más allá del Ser y del No-ser) es el de *Posset*. Con este término se quiere significar el poder absoluto de querer ser, lo que no implica ninguna posibilidad o potencia como indigencia, pues para Nicolás la noción de potencialidad ha perdido su sentido deficitario para adquirir la connotación de capacidad de realización (cosa que ya venía sucediendo desde los neoplatónicos griegos). La palabra *Posset* es escogida como prolepsis metafísica y absoluta condición de posibilidad dado que todo lo que busquemos como Principio (No-otro, Mismo, Uno, etc.) es antes que nada poder ser y poder aparecer como No-otro, como Mismidad, como Uno, etc. Claro está, el poder ser absoluto es el aparecer absoluto. Se transparenta en el *Posset* no sólo la determinación ontológica más original y prístina sino también el impulso supremo de la voluntad y del querer.

Es decir: el Absoluto como voluntad y querer. Un querer y una voluntad de poder ser absolutos que se cumplen en el aparecer y en el acto de ser absolutamente actuales. En cualquier caso, *Posset* indica ese carácter genuinamente filosófico, y platónico, de Nicolás de Cusa, preocupado siempre por extremar los conceptos en la búsqueda de una experiencia cada vez más profunda y rigurosa de lo Absoluto. *Posset* es la apertura más radical y anticipada de la realidad.

La Tríada es una estructura indispensable en el sistema del Cusano, como corresponde a un pensamiento neoplatónico. Ahora bien, la Tríada neoplatónica se encuentra determinada por la Trinidad cristiana, lo cual modifica sustancialmente la consideración de las tres hipóstasis. En Nicolás de Cusa se puede afirmar que la postulación de la absoluta simplicidad del Uno significa su realización triádica. Por eso debemos de hablar de una Triunidad.

De las variadas formulaciones de la trinidad metafísica en Nicolás vamos a citar a *Unitas-Aequalitas-Conexio* como la más significativa. Aquí se afirma la Unidad como principio absoluto igual a sí mismo. Con lo que la Unidad se ve a sí misma como Igual a sí misma en su plena simplicidad. La Igualdad, pues, es la realización efectiva de lo Uno, lo Uno viéndose a sí mismo como Uno y cumpliendo esa misma simplicidad en su Igualdad consigo mismo. Y ese cumplimiento es la conexión entre Unidad e Igualdad, un único movimiento que se realiza en tres momentos. No se trata de una suma donde una realidad se añade a otra para así caer en una multiplicidad, sino en una unidad que se multiplica por sí misma dando lugar a sí misma ($1 \times 1 = 1$).

Otra versión de la Triunitas es Posibilidad-Actualidad-Nexo entre una y otra. La Posibilidad en Nicolás de Cusa no indica deficiencia ontológica sino, como ya dijimos, poder absoluto de apertura al ser. Por tanto, esa Posibilidad se realiza en toda su plenitud, que es la Actualidad. Y la Actualidad no es otra cosa que la misma Posibilidad absoluta realizada como tal. Y el Nexo es el movimiento por el que la Posibilidad cumple lo que es, Actualidad. Hay una relativamente amplia variedad de versiones de la Triunidad, pues al ser la estructura interna del Absoluto presenta diversas facetas. Así, por ejemplo, *Unitas uniens-Unitas unibilis-Nexus*; *Amor amans-Amor amabilis-Nexus*; *Mensura immensurata-Mensura mensurans-término y medida*; Indivisión-Discreción-Conexión: en todos los casos se repite siempre el dinamismo interno de la autoafirmación de la primera instancia en una acción sobre sí misma. En este proceso nunca lo Idéntico se hace alteridad sino que se afirma como tal mismidad para dejar así de ser una pura identidad abstracta. El Nexo asegura la mediación y la transitividad entre las dos realidades que se completan precisamente en el Nexo o realización efectiva. Con esta recuperación positiva de la categoría de Posibilidad como fuerza y capacidad inagotables de

emergencia entitativa, Nicolás de Cusa enlaza directamente con Plotino y con su interpretación en un sentido eminente de la noción de Dínamis.

La Trinidad en Nicolás de Cusa tiene además otra notable repercusión: dado que el universo es el Absoluto contracto, es decir, la máxima representación del Absoluto, también el universo repetirá la estructura triádica; y como el hombre a su vez es el universo contracto, también él repetirá la estructura triádica. De esta manera el universo presenta capacidad de contracción (aquí asimismo la potencialidad es positiva), poder contrayente y nexa entre ambos. O bien, materia, forma y conexión entre ambas, tripartición esta última que supone la distinción entre géneros, diferencia y especies e individuos. En el caso del ser humano encontramos el reflejo trinitario en dimensiones cognoscitivas: la mente es *mensura mensurans*, *mensura rerum* y *terminus*. El proceso del conocer significa poder ser asimilado, poder asimilar y establecer el nexa entre uno y otro. O bien: el sujeto del ver, el acto de ver y lo visible simultáneamente. Por otro lado todo responde a su singularidad, todo es diversidad respecto a lo otro, y todo participa de su propia esencia. Como puede comprobarse, se trata del cumplimiento universal de la ley platónica por la que la estructura metafísica de toda realidad se efectúa de forma triádica. En el caso del ser humano, además, su potencialidad cognoscitiva tampoco implica negatividad sino que es la forma particular de participar del *Posses* supremo: el conocimiento humano está abierto a todo, puede potencialmente conocerlo todo. En Nicolás de Cusa se repite, se consume más bien, la ley del platonismo según la cual no sucede que la mente proceda triádicamente, sino que es el ser mismo el que procede según la Tríada, y por analogía también todo procede triunitariamente.

Referencias bibliográficas

NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Un ignorante discute acerca de la mente (Idiota. De mente), Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define* (ediciones bilingües a cargo de Jorge M. Mancheta, Claudia D'Amico y el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires), Buenos Aires, 2005-2009; *Diálogos del idiota. El posset. La cumbre de la teoría* (introducción, traducción y notas de Ángel Luis González), Pamplona, 2001; *Apología de la docta ignorancia* (trd. De Santiago Sanz), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1995; *La igualdad* (trad. De Meritzell Serra), Anuario Filosófico 28, 3, 755-777; *El principio* (trad. M. A. Leyra), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1994; *El don del Padre de las luces* (trad. M. García González), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000; *Sermons eckhartiens et dionysiens* (int., trad., notes et commentaires par Francis Bertin, París, 1998).

WERNER BEIERWALTES, *Cusanus: reflexión, metafísica y espiritualidad*, Pamplona, 2005.

JEAN-MICHEL COUNET, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, París, 2000.

XI. MULÁ SADRA SHIRAZI

La filosofía de Mulá Sadra Shirazi presenta una síntesis perfecta de lo que significa la expresión “transformaciones del platonismo”. Se podría resumir así esta filosofía: la obra de Sadra Shirazi aborda como tema principal la relación Ser-ente y la necesidad de postular la pertenencia del ente con respecto al Ser. Para ello se establecen los siguientes puntos:

- 1º. El Ser es lo mismo y lo otro respecto de sí mismo (pues no puede ser pura mismidad ya que clausuraría todo despliegue del ente).
- 2º El Ser es lo mismo y lo otro respecto a todo lo demás (pues lo trasciende todo).
- 3º El Ser deja de ser uno para llegar a hacerse lo otro.
- 4º El Ser llega a ser todo, pero no un todo indiferenciado.
- 5º Todo lo que es uno tiende a ser otro.
- 6º Toda identidad está sujeta a la tensión entre mismidad y alteridad.

Como puede comprobarse, estamos ante variaciones alrededor de los planteamientos básicos de la segunda parte del *Parménides*. En todo esto se puede ver de qué manera la preocupación de Sadra Shirazi consiste en articular la unidad del ser con la determinación de los entes, de tal modo que se mantenga la prioridad ontológica del Ser y su modulación en los entes. Esto es, se trata de equilibrar la Unidad y la pluralidad, la Identidad y la diferencia, el Ser y el ente. Por eso la filosofía de Sadra Shirazi presenta una perspectiva trascendente (*tan-zîh*) y una perspectiva inmanente (*tashbîh*); una perspectiva del misterio (*‘âlam al-gayb*) y una perspectiva de la manifestación (*‘âlam al-shahâda*); un conocimiento presencial (el conocimiento como conciencia del aparecer, como luz que hace ver) y un conocimiento representativo (aquello que la luz hace ver).

Por otra parte, el Intelecto cumple su triunidad al ser el movimiento de un intelecto inteligible e inteligente que responde a su esencia comprendiendo su propia esencia en el movimiento mismo del comprender, es decir, al efectuar la unificación del intelecto, de lo intelectual y de lo inteligible. Sadra sigue en esto a Sohrevardi: el acto de ser de la luz es iluminar y se ve a sí misma como luz en el hecho de iluminar; de igual forma el pensamiento en su acto de ser es pensar y ese pensar es pensarse como pensamiento; luego conocer es autoconocerse en el movimiento fenomenológico de ser pensamiento (imperfecto en el hombre, perfecto es Dios): la presencia es autopresencia o presencia para sí, de la misma manera que el conocimiento es autoconocimiento o conocimiento de sí, de la misma manera que la luz es luz en el hecho de cumplir su propio aparecer.

Ser conciencia para sí (ser presencia presente) significa ser pensamiento presente; luego significa que todo conocer es autoconocimiento: presencia presente del pensar. Si el ser es el pensar y el pensar se da en uno mismo, lo propio de uno mismo es el pensar: autoconocimiento y autopresencia. Es la modulación del ser, la intensidad del ser (o luz, o conocer) lo que marca las diferencias ontológicas, pues no nos encontramos ni ante un monismo abstracto ni ante una equivocidad absoluta.

Uno de los libros fundamentales de Mulá Sadra Shirazi se titula *Los cuatro viajes del intelecto* y en él se aborda el conocimiento del ser a través de cuatro aspectos fundamentales: desde el mundo creado hasta Dios; desde Dios hasta Dios; desde Dios hasta el mundo creado; desde el mundo creado hasta el mundo creado (como puede comprobarse se trata de un sistema de la totalidad). En el libro *El elixir de los gnósticos* estudia exhaustivamente los procesos del conocimiento, que van desde la percepción sensible (que se ocupa de los particulares externos), la imaginación (que se ocupa de los

particulares internos), la intuición o estimativa (que se ocupa de los universales en formas particulares) hasta el intelecto (que se ocupa de los universales en sí mismos). Estas potencias del alma se corresponden con el cuerpo natural (inanimado pero con virtualidad vegetal), el cuerpo vegetal, el cuerpo animal y el cuerpo humano (con potencialidad angélica). Todo esto tiene su analogía con el mundo de la sensación y de la naturaleza, con el mundo del alma (imaginación) y con el mundo del intelecto, los cuales equivalen a la potencia de crecimiento, a la potencia de la sensación y a la potencia del pensamiento reflexivo. Pero todos esos pasos tienen interés para Sadra Shirazi en la medida en que conducen a una experiencia superior del Ser. Es decir, el proceso cognoscitivo (que se identifica con el proceso entitativo) continúa en la dimensión trascendental del más allá, donde el alma a través de la imaginación separada de lo sensible (y por tanto espontánea y no meramente receptiva) sigue transformándose en las formas que va adquiriendo y en las que consiste su propio ser. La intensificación ontológica del alma por medio de la imaginación activa es, de hecho, la finalidad última de la propia conciencia y lo que verdaderamente le interesa explicar a Mulá Sadra Shirazi. La metafísica de Sadra presenta grandes similitudes con la de Francisco Suárez (son estrictamente contemporáneos) en lo que hace referencia al tema de la prioridad de la existencia sobre la esencia, pues el persa y el español culminan la intuición de Avicena y Santo Tomás respectivamente en ese sentido. Pero la semejanza entre Sadra y Suárez se quiebra cuando se trata de una ontología de la imaginación activa y separada: aquí el los interlocutores de Sadra (que en esto continúa los pasos de Sohrawardi e Ibn Arabi) en el pensamiento europeo son Jacob Böhme y Emanuel Swedenborg.

Mula Sadra Shirazi recoge, pues, los pasos más genuinos de la especulación platónico-aristotélica: el hecho de ser es el

conocer y el orden de los conceptos coincide con el orden de la experiencia interna. Cumple así su filosofía la función de culminación de las transformaciones del platonismo. Y al mismo tiempo se integra en esa profunda filiación irania por la que sigue teniendo completa validez la visión de la realidad en tanto formas, imágenes y representaciones vitales. Un ejemplo de esa síntesis lo comprobamos en la continua propensión hacia la determinación formal que es el concepto de *tanasok*, esto es, la continua modulación ontológica (pero imaginal) del alma después de la muerte, la posibilidad de ir adquiriendo más ser, vida y conocimiento como determinaciones formales y configuradas del alma. Es decir, se sigue dando el predominio de la existencia sobre la esencia, pues el hombre es un ser abierto a posibles realizaciones formales y configuradas. Resuenan Platón, Aristóteles, Avicena, Sohrawardi, Ibn Arabi, y en última instancia la experiencia personal, luminosa y determinada de la Daena. Inserto en esta tradición, Sadra Shirazi es un filósofo de la identidad y de la diferencia.

Referencias bibliográficas

MULÁ SADRA SHIRAZI, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al- Mashâ'ir)*, traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Lagrasse, 1988; *The Elixir of the Gnostics*, a parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by William C. Chittick, Provo-Utah, 2003; *Le Verset de la Lumière*, comentario y edición del texto árabe por Muhammad Khâyanî; trad. y notas de Christian Jambet, París, 2009; *Le livre de la sagesse du Trône* (trad. del árabe de Ahmed Yousef y Philippe Moulinet), Beirut, 2007.

CÉCILE BONMARIAGE, *Le Réel et les réalités. Mullâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, París, 2007.

HENRY CORBIN, *Antologie des philosophe iraniens depuis le XVII siècle jusqu'à nos jours*, París, 1972-1978.

CHRISTIAN JAMBET, *L'Acte d'Être. La philosophie de la Révélation chez Mollâ Sadrâ*, 2002; *Se rendre immortel, suivi de Traité de la résurrection par Mollâ Sadrâ Shîrâzî*, Cognac, 2000.

CARLOS A. SEGOVIA, *Sadr ad-Dîn Shîrâzî: la filosofía islámica y el problema del ser. Estudio y comentario del Kitâb al-Mashâ'ir*, Granada, 2005.

