

LA DOCTRINA DE LOS PRINCIPIOS EN NUMENIO DE APAMEA

GABRIELA MÜLLER*

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Resumen

Este trabajo trata acerca de la doctrina de los principios en Numenio de Apamea, tal como puede ser reconstruida a partir de los diversos fragmentos y testimonios que han llegado hasta nosotros. En primer lugar, comentaré algunos pasajes del extenso tramo del comentario *In Platonis Timaeum* de Calcidio en el que se alude a la doctrina numeniana de los principios (uno/dios – díada/materia) y donde se pone de manifiesto su extremo dualismo y su oposición a la interpretación monista, que aparece allí criticada explícitamente. Luego, analizaré los dos testimonios de Proclo en los que aparece claramente expuesta la doctrina de los tres dioses de Numenio. Finalmente, abordaré algunos de los fragmentos transmitidos por Eusebio de Cesarea en el Libro XI de su *Praeparatio Evangelica* donde se hace referencia casi exclusivamente a la distinción entre un primer dios y un segundo dios, a excepción del fragmento 11. A través de este recorrido, por las distintas doctrinas que nos llegan a través de estos diversos autores, intentaré ofrecer una visión de conjunto de la teoría numeniana de los principios para así especificar la particularidad del pensamiento de Numenio en el contexto del platonismo de su época.

PALABRAS CLAVE: Numenio, principios, dios, materia, platonismo

* Este trabajo es parte de la investigación de doctorado que estoy realizando con el apoyo de una beca de posgrado otorgada por CONICET.

Docente de Sánscrito en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Filosofía (UBA). Becaria doctoral CONICET.

Abstract

This work deals with the doctrine of principles in Numenius of Apamea, as can be reconstructed from various fragments and testimonies which have reached us. Firstly, I will comment on some passages of the extensive commentary *In Platonis Timaeum* by Chalcidius, which refers to the Numenian doctrine of principles (one/god – dyad/matter) and discloses his extreme dualism and his opposition to monist interpretation, which is explicitly criticised in it. Then, I will analyse the two Proclus' testimonies in which Numenius' doctrine of three gods is clearly expounded. Finally, I will deal with some of the fragments written by Eusebius of Caesarea in Book XI of his *Praeparatio Evangelica*, which refer almost exclusively to the distinction between a first god and a second god, with the exception of fragment 11. By examining the different doctrines that have reached us through these various authors, I will attempt to offer an overview of the Numenian theory of principles, so as to specify the special feature in Numenius' thought within the context of the Platonism of his time.

KEYWORDS: Numenius, god, matter, principles, platonism

Introducción

Un pasaje que nos transmite Calcidio en su *Comentario al Timeo* (*In Platonis Timaeum*, c. 268–354 = fr. 52 des Places) nos informa sobre la doctrina de Numenio acerca de los principios, doctrina pitagórica que, según él, se opone a la estoica y coincide con el *dogma platonicum*.¹ En efecto, dicha doctrina, que sostiene la existencia de dos principios contrapuestos (*deus = singularitas – silva = duitas*), es aquella que Aristóteles atribuye explícitamente a Platón en el famoso pasaje de *Metafísica* A 6 (987b18–988a17).² De hecho, el propio Numenio consideró que Platón no había hecho más que desarrollar las doctrinas de Pitágoras,³ lo cual es un indicio de los límites

¹ *Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitas nomine nominasse, silvam vero duitatis* (fr. 52, 2–6).

La numeración de los fragmentos de Numenio corresponde a la edición de É. des Places. ² Este texto es un testimonio de vital importancia para la línea de interpretación que argumenta a favor de la existencia y la preponderancia de las “doctrinas no escritas” (*ágrapha dógmata*) en la comprensión de la filosofía platónica.

³ Cfr. frs. 1c y 24.

borrosos que en la Antigüedad tardía existían entre platonismo y pitagorismo.

En consecuencia, si bien Numenio es llamado “pitagórico” en varios de los fragmentos que conservamos de su obra⁴ y es considerado a menudo como tal por muchos estudiosos,⁵ no es menos cierto el lugar destacado que se le reconoce dentro de la historia del platonismo, más precisamente dentro del llamado “platonismo medio”, esto es, aquella corriente del pensamiento platónico que se desarrolla durante los dos primeros siglos de la edad imperial y que desemboca finalmente en el llamado “neoplatonismo” inaugurado por Plotino en el siglo III de nuestra era.⁶

Casi nada sabemos de la vida de este personaje que nació en la ciudad de Apamea al norte de Siria, al igual que el estoico Posidonio, y que habría impartido sus enseñanzas posiblemente a mediados del siglo II d.C.⁷ Por otro lado, la manera fragmentaria en la que nos llegan sus escritos dificulta la reconstrucción de su pensamiento. Sin embargo, los abundantes fragmentos conservados de su obra *Περὶ τὰγαθῶν* (*Sobre el Bien*), si bien están lejos de ofrecernos un sistema ordenado, permiten reconstruir, al menos en parte, su concepción metafísico-teológica. No obstante, es imprescindible complementar estos fragmentos que Eusebio de Cesarea nos transmite de esta obra con los testimonios de otros representantes de la tradición platónica, tanto pagana cuanto cristiana.⁸ En particular, para el tema que nos ocupa, será suficiente aludir a dos pasajes del *Comentario al Timeo* de Proclo (frs. 21 y 22) y al testimonio de Calcidio, mencionado brevemente al comienzo.

Mediante el análisis de las distintas doctrinas que nos llegan a través de estos diversos autores, intentaré en este trabajo ofrecer una visión de conjunto de la teoría numeniana de los principios para, de este modo, especificar la particularidad del pensamiento de Numenio en el contexto del platonismo de su época.

⁴ Cfr., entre otros, los fragmentos 1b, 1c y 4b.

⁵ Cfr. Merlan (1967: 96–106), quien lo ubica entre los pitagóricos, y Dillon (1977: 361–379), entre los neopitagóricos. Para una discusión de la categoría historiográfica de “neopitagorismo”, cfr. Centrone (1999: 137–168).

⁶ Cfr. Zeller–Mondolfo (1979: 245); Lilla (1992: 5–8); Edwards (2006: 19 y ss.). Para un detalle de los supuestos básicos y generales del pensamiento medioplatónico, por un lado, y del neoplatonismo, por otro, Cfr. Santa Cruz (1997: 340–344). Una discusión de las categorías historiográficas “platonismo medio” y “neoplatonismo” aparece en Zambón (2002: 23–31).

⁷ Sobre la discusión respecto de la datación de Numenio, Cfr. Des Places (1973: 7–8) y García Bazán (1991: 197–199).

⁸ Cfr. Athanassiadi (2006: 91–93) quien llama la atención sobre el hecho de que Numenio es excluido y criticado por los platónicos paganos que son, de algún modo, sus “herederos” y, en cambio, es “adoptado” por cristianos como Orígenes y Eusebio, gracias a los cuales conservamos buena parte de su obra.

1. 1. Dios y materia: El testimonio de Calcidio

En el tratado *De silva* (*Sobre la materia*), que se extiende entre los párrafos 268 y 354 de su *Comentario al Timeo*, luego de exponer la doctrina aristotélica y estoica sobre la materia y antes de pasar al examen de la posición adoptada por Platón,⁹ Calcidio anuncia que se ocupará de la opinión de los pitagóricos (*Nunc iam Pythagoricorum dogma recenseatur*), si bien, de hecho, solo se referirá a la doctrina de Numenio. El testimonio comienza señalando que:

Numenio de la escuela de Pitágoras refuta esta doctrina de los estoicos sobre los principios por medio de la doctrina de Pitágoras, con la que, dice, coincide la doctrina platónica.¹⁰

El señalamiento de esta coincidencia no debe extrañarnos ya que, tal como se desprende de los fragmentos conservados de su obra *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, según Numenio, una vez depurados los elementos extraños de la doctrina platónica, lo que queda no es otra cosa que aquello ya sostenido por Pitágoras. Y a continuación, Calcidio refiere cuál es esta doctrina pitagórico-platónica profesada por Numenio: “Sostiene que Pitágoras denominó a dios con el nombre de mónada (*singularitas*) y a la materia con el nombre de díada (*duitas*)”.¹¹ Dios o *singularitas* y materia o *duitas* son, entonces, los dos principios según Numenio.

Pero inmediatamente se establece una diferenciación: esta díada, en tanto indeterminada, es caracterizada como no generada (*minime genitam*), sin nacimiento y de la misma edad que dios (*aequaevum deo*), pero, una vez que es determinada, limitada, adornada y embellecida por dios, que le da forma y orden, es generada (*limitatam vero generatam esse*).¹² Por lo tanto, antes¹³ de que dios genere el cosmos hay una materia prima desordenada.

⁹ Cfr. van Winden (1965: 27–28) donde se detalla la estructura general del tratado.

¹⁰ Fr. 52, 2–4. El texto latino de este pasaje y del siguiente aparece citado en la nota 1.

¹¹ Fr. 52, 5–6.

¹² *Quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestore deo esse generatam, atque ita, quia generationis sit fortuna posterior, inornatum illud minime generatum aequaevum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat* (fr. 52, 6–14).

¹³ Si este “antes” (*antequam*) implica una generación temporal es algo que no queda claro, lo cual genera discrepancias entre los intérpretes respecto de si hay en Numenio una lectura literal del *Timeo* o no. Cfr. van Winden (1965: 107–108). Para una defensa de la lectura no literal en Numenio, cfr. Lisi (1977: 122–123).

La función de dios en la creación del mundo es justamente la de ordenador de esta materia: por eso se lo llama *digestor deus*. Sin embargo, también es importante señalar que la materia carece de origen temporal y, por tanto, está puesta en el mismo nivel que dios: ambos son coeternos puesto que son inengendrados o, en las palabras de Numenio, “de la misma edad” (*aequaevum*). Pero hay que recordar que este dios que está en un mismo nivel que la materia primigenia es precisamente el dios encargado de ordenarla.

A continuación, Numenio pasa a criticar tanto a aquellos pitagóricos que hacen derivar la *duitas* a partir de la *singularitas*,¹⁴ cuanto a los estoicos que consideran a la materia, por un lado, como definida y limitada y, por otro, como un género indiferente, es decir, una naturaleza intermedia entre el bien y el mal.¹⁵ En cambio, siguiendo a Pitágoras, Numenio declara que la materia es indeterminada e ilimitada, sin medida ni orden, pero también completamente perjudicial (*plane noxia*), puesto que es causa de los males, así como dios lo es de los bienes. Por otra parte, en contraposición a la doctrina estoica,¹⁶ Numenio afirma que el mundo es justamente lo indiferente, ya que está compuesto de la bondad de la forma (*species*) impuesta por dios y de la maldad de la materia o, para decirlo en términos del *Timeo* platónico, es producido a partir de la providencia (*providentia*) y la necesidad (*necessitas*).¹⁷

Más adelante Calcidio nos informa que Numenio alababa justamente a Platón por haber postulado dos almas, una muy buena (*una beneficentissima*) y la otra, mala (*maligna altera*); y esta segunda alma es explícitamente asociada a la materia (*scilicet silva*). La referencia aquí es al Libro X de *Las Leyes* donde Platón distingue un alma benéfica que conduce al mundo del mejor modo y un alma mala que, de guiar el movimiento del cosmos, lo haría

¹⁴ Me ocuparé específicamente de esta crítica a los pitagóricos monistas, que va de las líneas 15 a 24, en el apartado siguiente.

¹⁵ *Denique Stoicos definitam et limitatam silvam esse natura propria* (fr. 52, 24–25). *Igitur Pythagoras quoque, inquit Numenius, fluidam et sine qualitate silvam esse censet nec tamen, ut Stoici, naturae mediae interque bonorum malorumque viciniam, quod genus illi appellant indifferens, sed plane noxiam* (fr. 52, 33–37).

¹⁶ El principal punto de la crítica de Numenio a los estoicos, que se repite a continuación en el texto (líneas 44 a 75), parece ser que ellos derivan del carácter carente de cualidad de la materia el hecho de que no sea ni buena ni mala, es decir, indiferente. Para Numenio, en cambio, una cosa no se sigue de la otra: la materia es para él sin cualidad y, a la vez, mala. Creo que la única manera de conciliar estas dos características es, por un lado, no ver en la maldad de la materia un atributo que la cualifica sino una característica esencial (así como la bondad respecto de dios) y, por otro, entender la maldad de la materia como ausencia de la bondad divina.

¹⁷ *Deum quippe esse –ut etiam Platoni videtur– initium et causam bonorum, silvam malorum, at vero quod ex specie silvaeque malitia temperatum; denique ex providentia et necessitate progenitum veterum theologorum scitis haberi* (fr. 52, 37–43).

de manera alocada (μυνικῶς) y sin orden (ἀτάκτως).¹⁸ Sin embargo, siempre según Calcidio, Numenio sostiene que es precisamente el alma mala la que produce el movimiento confuso (*incondite*) de la materia.¹⁹ Y luego continúa diciendo:

También ella [es decir, la materia] es generadora y protectora de la parte pasible del alma, en la que hay algo material, mortal y semejante al cuerpo, así como la parte racional del alma tiene por autor a la razón y a dios.²⁰

Según se desprende de este pasaje del testimonio de Calcidio, existe un paralelismo entre macrocosmos y microcosmos. Por un lado, en el universo hay un alma buena, identificada con la razón y con la divinidad (*ratio ac deus*), y una mala, identificada con la materia (*silva*) o con el alma de la materia. Por otro, en el hombre está la parte racional del alma, que tiene por autor a dios, y la parte sujeta a pasiones de la cual la materia es creadora (*autrix*) y protectora (*patrona*). Sin embargo, hay que señalar que esta alusión a la bipartición del alma humana corre por cuenta de Calcidio, quien probablemente ha modificado la doctrina de Numenio, más dualista aun, para ajustarla a su concepción unitaria del alma.²¹ En efecto, sabemos por un testimonio de Porfirio que Numenio, en cambio, se contaba entre quienes no atribuían ni tres ni dos partes a un alma única sino que pensaba que tenemos directamente dos almas: una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος).²² Puede sostenerse, entonces, que cada una de estas almas depende de y está regida por uno de los dos principios: la racional por dios y la irracional por la materia.

Luego de esta breve alusión a la bipartición del alma humana, Numenio vuelve a la consideración cosmológica para enfatizar el carácter activo de la materia que ejerce una verdadera oposición frente a la providencia divina.²³

¹⁸ Cfr. Platón, *Leyes*, 896e4–6 y 897d1.

¹⁹ Cfr. van Winden (1965: 114) quien señala que hay aquí cierto tipo de identidad entre *silva*, *silva animata* y *anima silvae*.

²⁰ *Quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corpore simile, autrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundos* (fr. 52, 70–75).

²¹ Cfr. Van Winden (1965: 114).

²² Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νομηνίως, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχᾶς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὡσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον (fr. 44).

²³ *Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur, et adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus* (fr. 52, 92–95).

Si bien esta finalmente consigue imponer su orden, no obstante el elemento material y, por lo tanto, maligno nunca desaparece; y por ello Numenio niega que se pueda encontrar entre los seres generados alguna parte totalmente exenta de vicio,²⁴ puesto que todo en el cosmos está constituido a partir de la unión del componente divino que persuade y de la materia o necesidad que obedece.²⁵

Encontramos, por lo tanto, en este testimonio la afirmación por parte de Numenio de un marcado dualismo al nivel de los principios, que operan tanto a nivel cosmológico cuanto antropológico. La prioridad de la función de dios en la conformación del cosmos es apenas resaltada ante la fuerte equiparación de ambos principios (dios y materia) y la igualdad en el poder de su accionar, lo cual le permite a Numenio explicar el hecho de que haya un cosmos, un orden reflejo del accionar divino en el mundo, pero también la existencia del mal y del vicio dentro de ese cosmos.

I. 2. La crítica a los pitagóricos monistas

Ahora bien, este testimonio de Calcidio nos transmite no solo la posición dualista de Numenio respecto de la doctrina de los principios sino también, como contrapartida, una crítica a aquellos pitagóricos que, en lugar de entender la díada (*duitas*) como un segundo principio contrapuesto, la hacen derivar de la mónada o unidad (*singularitas*), a la que entienden como el principio primero y superior del cual la díada depende. Estos dos modos contrapuestos de entender la relación entre lo uno y la díada, que suelen sintetizarse en términos de “monismo” y “dualismo”, dividen a los representantes de esta tradición platónico–pitagórica durante los primeros siglos de nuestra era.

En principio, como hemos visto, la posición de Numenio es taxativa: existen dos principios (dios y materia) que están a un mismo nivel, que son “de la misma edad” (*aequaeuum*). Y esto es justamente lo que no comprenden correctamente aquellos pitagóricos que consideran que la díada indeterminada “es establecida a partir de la *singularitas* que abandona su propia naturaleza y cambia al estado de díada”.²⁶ Según Numenio, este modo de

²⁴ Cfr. Fr. 52, 113–121.

²⁵ *Ex qua [silva] et deo mundi machinam constitisse deo persuadente, necessitate obscundante. Haec est Pythagorae de originibus asseveratio* (fr. 52, 127–130).

²⁶ *Sed non nullos Pythagoreos vim sententiae non recte assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante* (fr. 52, 15–19).

entender el surgimiento de la díada a partir de la mónada es incorrecto puesto que implica que la *singularitas* deje de ser y que, en su lugar, subsista una díada que en un principio no era y, más aún, que algo se convierta en materia y díada indeterminada a partir de algo que es dios y *singularitas*. Numenio entiende que la absoluta oposición que existe entre ambos principios impide justamente esta interpretación, a la que caracteriza como una opinión “que no corresponde ni a hombres medianamente instruidos”.²⁷

Pero, ¿quiénes son los pitagóricos que sostienen esta opinión? Existen varios testimonios que nos presentan una doctrina semejante: a los relatos de Alejandro Polyhistor y de Sexto Empírico se suman los nombres de Eudoro de Alejandría (*ap. Simplicio, In phys.* 181, 10 ss., Diels) y Moderato de Gades (tal como se desprende del informe de Porfirio *ap. Simplicio, In. phys.* 230, 34 – 231, 27 Diels). Todos ellos, aunque con algunas diferencias, hacen depender a la materia o díada indeterminada de una unidad superior.²⁸

El informe de Alejandro (*ap. DL VIII, 24–33*) afirma simplemente que la unidad o mónada (μονάς) es principio de todas las cosas y que de ella nace la díada indeterminada (ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστος δυάς); a su vez, de la mónada y la díada surgen los números, de estos, los puntos, luego las líneas, las figuras planas, los sólidos, los cuerpos sensibles y, finalmente, los cuatro elementos. Si bien aquí queda claramente establecido que la díada surge a partir de la mónada, no se especifica la naturaleza de este proceso. En Sexto Empírico (*Adv. Math. X 248–284*), en cambio, encontramos una terminología un poco más específica. Allí se dice que hay dos principios de las cosas que son, la primera mónada (πρώτη μονάς) y la dualidad indeterminada (ἀόριστος δυάς, pero también se aclara que la mónada, o bien, puede ser pensada según su identidad consigo misma –y en ese sentido es propiamente mónada–, o bien puede ser añadida a sí misma (ἐπισυντεθεισάν ἑαυτῇ) y según la alteridad (ἑτερότητα) producir como resultado la díada indeterminada. La identidad (αὐτότης) y la alteridad (ετερότης) son, entonces, dos aspectos de la mónada y, en virtud de este último, surge la díada. Y el procedimiento mediante el cual se explica este surgimiento es el de combinación (ἐπισύνθεσις). Otros procesos para explicar el surgimiento de la díada a partir de la mónada son la ἐπιπρόσθεσις ἑαυτῇ (adición de sí mismo), la duplicación (διπλασιασμός) y la división o

²⁷ *non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur; quae opinio ne mediocriter quidem institutos hominibus competit* (fr. 52, 19–24).

²⁸ Plotino pertenece, sin duda, a este grupo ya que, según él, la díada es aquella primera alteridad que surge a partir de lo uno. Cfr. *Enéada V 1, 5, 7–8*.

separación (διαχωρισμός), tal como aparecen en Theón de Esmirna (*Expositio* 27, 1 y ss. Hiller).²⁹

El sistema de Eudoro de Alejandría, tal como podemos reconstruirlo a partir del testimonio de Simplicio en su *Comentario a la Física*,³⁰ es bastante más complejo. En primer lugar, Eudoro establece una distinción entre un ἀνωτάτω λόγος (un discurso más elevado) y un δεύτερος λόγος (un discurso segundo). Según el primer λόγος hay que afirmar que lo uno es el principio de todas las cosas (τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν πάντων), pero según el segundo λόγος hay dos principios o, más bien, dos elementos (στοιχεῖα): lo uno (τὸ ἓν) y la naturaleza contrapuesta a él (ἐναντία τούτῳ φύσις). Más adelante esta naturaleza contrapuesta es identificada con la díada indeterminada y este segundo uno, que está frente a la díada (ἄλλο δὲ ἐν τῷ τῆ δυάδι ἀντικείμενον), es llamado μονάς. Por otra parte, se afirma explícitamente que estos dos elementos o, como los llama Simplicio, “principios elementales” (στοιχειώδεις ἀρχαί) surgen a partir del primer uno (στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησί), que es llamado aquí ὑπεράνω θεός. Ahora bien, en este testimonio no queda claro si hay que entender a estos elementos como constitutivos immanentes de todo, por contraposición a lo uno en tanto principio trascendente³¹ y, sobre todo, no se explica el modo en que la díada deriva de este primer uno que es el dios superior.

Pasemos ahora a Moderato de Gades cuyo sistema es aún más complicado. Por un testimonio del propio Porfirio que conservamos nuevamente a través del *Comentario a la Física* de Simplicio,³² sabemos que Moderato hablaba de tres unos:³³ el primero está sobre el ser y toda οὐσία (ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν); el segundo es lo que verdaderamente es y lo inteligible (τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν) y se identifica con las ideas; el tercero es el principio psíquico (τὸ ψυχικόν) que participa tanto de lo uno como de las ideas. Después de ellos, se encuentra la naturaleza última (τελευταία φύσις) que corresponde al cosmos sensible y que ya no participa sino que ha sido ordenada conforme al reflejo de aquellos: lo uno y las ideas (κατ’ ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι). Y, finalmente, está la materia que, en el mundo sensible, es como una sombra del no-ser que se manifiesta primera-

²⁹ Cfr. Dörrie H. –Baltes, M. (1996: 471–472).

³⁰ Simpl., *In Phys.* 181, 7–30 Diels.

³¹ Esta es la interpretación que sostiene M. Bonazzi (2005: 115–160) a quien hemos seguido en el análisis de este pasaje.

³² Simpl., *In Phys.* 230, 34 – 231, 27 Diels.

³³ Moderato, según este testimonio, afirma que Platón mismo ha sostenido esta doctrina, siguiendo a los pitagóricos. En este caso, no solo debe considerarse la *Carta IIª* sino también el *Parménides* de Platón, como ha puesto de manifiesto E. R. Dodds (1928: 129–142).

mente en la cantidad.³⁴ A pesar de lo complicado y oscuro que resulta este pasaje queda claramente establecida una distinción entre la materia que encontramos en el mundo sensible y la cantidad (ποσός y ποσότης), que es una suerte de arquetipo o paradigma de la materia presente en los cuerpos (παράδειγμά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης) y que, como se explica a continuación, tiene lugar según la privación (κατὰ στέρησιν) de las formas (εἶδη) y los λόγοι. La cantidad debe ser entendida aquí como un concepto metafísico que, según los intérpretes, hay que identificar con la díada indeterminada y ubicar en el nivel del segundo, uno como un principio secundario y dependiente del primer uno.³⁵

Si bien en todos estos textos vemos expuesta una doctrina que en mayor o menor medida podría ajustarse a aquella combatida por Numenio, M. Frede ha visto en esta posición de Moderato de Gades al candidato que mejor encaja con la concepción “monista” que critica Numenio.³⁶

Sin embargo, a pesar de esta aparente discrepancia entre ambos, Numenio y Moderato son puestos en una misma línea de interpretación por Longino en el prólogo de su obra Περὶ τέλους citada por Porfirio en su *Vida de Plotino*. Allí Longino alaba a Plotino justamente diciendo que expuso los principios pitagóricos y platónicos con más claridad y precisión que sus predecesores, entre los cuales se mencionan a Numenio y a Moderato.³⁷ Estas palabras de Longino parecen más bien marcar una cierta continuidad entre el pensamiento de ambos. En lo que sigue intentaré mostrar que el sistema de Numenio no es diametralmente opuesto al de pitagóricos como Eudoro y Moderato, sino que presenta varios puntos de contacto con ellos. Pero para esto debemos dejar de lado el testimonio de Calcidio y pasar a considerar los fragmentos y testimonios de Numenio que pertenecen a la obra Περὶ τὰγαθοῦ (*Sobre el Bien*).

2. La doctrina de los tres dioses: Dos testimonios de Proclo³⁸

En un pasaje de un fragmento conservado por Eusebio de Cesárea en el Libro XIV de su *Preparación Evangélica* perteneciente a la obra Περὶ

³⁴ τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα (231, 4–5).

³⁵ Seguimos en esta explicación a Dillon (1977: 346–349).

³⁶ Cfr. Frede (1987: 1051–52).

³⁷ Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 70–76.

³⁸ Una versión preliminar de este capítulo y del siguiente fue publicada en el Número 5 de la revista *Archai*.

τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (*Sobre el distanciamiento de los Académicos respecto de Platón*), Numenio realiza una crítica a los escolarcas de la Academia (Espeusipo, Jenócrates y Polemón) por no haber mantenido la ὁμοδοξία, la igualdad de opinión, respecto de la doctrina platónica.³⁹ Más adelante Numenio también denuncia a “los que extrajeron de Sócrates doctrinas diferentes” (οἱ ἂπὸ Σωκράτους ἀφελκύσαντες διαφόρους τοὺς λόγους), y refiere explícitamente a Aristipo, Antístenes, los megáricos y los erétricos.⁴⁰ La causa de esto, según nos dice el propio Numenio, es que desconocían “que Sócrates establecía tres dioses y filosofaba sobre ellos conforme al modo que conviene a cada uno”.⁴¹ Claramente este pasaje alude a la doctrina expuesta en la *Carta II^a* (312 e 1–3) atribuida a Platón. Y justamente Numenio continúa afirmando que, a diferencia de los otros discípulos, Platón no solo conocía esta doctrina socrática sino que también sabía que ella provenía de Pitágoras, puesto que él mismo era pitagórico.⁴²

Lo que encontramos en este fragmento, por lo tanto, es el reconocimiento manifiesto por parte de Numenio de una tradición que postula la existencia de tres dioses, tradición en la cual él se inscribe, pero que se remonta a Pitágoras y cuyos continuadores son nada menos que Sócrates y Platón. De hecho, esta doctrina aparece explícitamente adjudicada a Numenio en dos pasajes del *Comentario al Timeo* de Proclo (*In Tim. I*, 303, 27–304, 7 = fr. 21; *In Tim. III*, 103, 28–32 = fr. 22), pero está casi del todo ausente (a excepción del fr. 11) en los fragmentos que conservamos de esta obra a través de la *Preparación Evangélica* de Eusebio de Cesárea (Libros IX, XI y XV),⁴³ en donde se hace más bien referencia solamente a la diferenciación entre un primer dios, identificado con el bien (τὸ ἀγαθόν), y un segundo dios, identificado con el demiurgo del *Timeo*.⁴⁴ Comenzaremos, entonces, analizando los testimonios de Proclo para luego pasar a los fragmentos transmitidos por Eusebio e intentar explicar el motivo de esta ausencia.

³⁹ Cfr. fr. 24, 1–18.

⁴⁰ Cfr. fr. 24, 48–51.

⁴¹ Fr. 24, 51–53: Αἴτιον δέ, ὅτι τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους καὶ φιλοσοφούντος αὐτοῖς ἐν τοῖς προσήκουσιν ἑκάστῳ ῥυθμοῖς (...).

⁴² Cfr. fr. 24, 57–59.

⁴³ Esta ausencia es el principal argumento de quienes creen que Numenio sólo postulaba dos dioses. Cfr. Des Places (1973: 10–14) para las distintas posiciones en torno a este problema.

⁴⁴ Principalmente en los fragmentos 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20.

En el fragmento 21 encontramos la interpretación numeniana del célebre pasaje *Timeo* 28c3,⁴⁵ y en particular la utilización que hace de los dos apelativos que allí aparecen (ποιητής y πατήρ). Proclo⁴⁶ comienza diciendo:

Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama padre (πατήρ) al primero; productor (ποιητής), al segundo, y producto (ποίημα), al tercero, pues según él el cosmos es el tercer dios. De modo que, según él, el demiurgo es doble (διττός): es el primer dios y el segundo, y lo creado (el producto de la actividad demiúrgica: τὸ δημιουργούμενον) es el tercero.⁴⁷

Si bien esta doctrina de los tres dioses, presente en el testimonio de Proclo, se basa sin duda en la *Carta II^a* atribuida a Platón donde se distinguen tres órdenes diversos de la realidad,⁴⁸ lo primero que llama la atención en este testimonio, en vinculación con el pasaje del *Timeo* que estamos analizando, es la inversión del orden de los apelativos. Sin embargo, cabe señalar que esta variación respecto del texto del *Timeo* está atestiguada con anterioridad a Numenio: aparece, por ejemplo, en Plutarco, en la segunda de sus *Cuestiones platónicas*, donde este autor se pregunta acerca de la razón por la cual Platón llamó al dios supremo “padre de todas las cosas y productor”.⁴⁹ De hecho, lejos de ser una práctica extraña o aislada, la inversión en el orden de las palabras respecto del texto platónico es un rasgo estilístico utilizado muy frecuentemente, por ejemplo, en el *Didaskalikós* de Alcino,⁵⁰ pero del que

⁴⁵ Platón, *Timeo*, 28c3–5: “Descubrir al productor y padre de este universo es un trabajo, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible” (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν).

⁴⁶ Fr. 21 = Proclus, *In Timaeum*, I, 303, 27–304, 7 Diehl. Luego de comentar la posición de Numenio y antes de establecer la suya, Proclo hace referencia a las opiniones de Harpocratión, Ático, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro y Siriano (Cfr. Proclo, *In Timaeum*, I, 304, 22 – 310, 2).

⁴⁷ Νομηγήσιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνομηγήσιος θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον,ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὅ τε πρῶτος θεός καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος (fr. 21, 1–5).

⁴⁸ Cfr. *Carta II^a*, 312e1–3: Περὶ τὸν πάντων βασιλέα ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα· καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα· καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

⁴⁹ Plutarco, *PQ* II, 1000 E: τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπε. Para un análisis de este pasaje de Plutarco en relación con el texto de *Timeo* 28c3–5, cfr. Ferrari (2006: 46–49).

⁵⁰ Cfr. Whittaker (1990: XVIII–XIX) donde aparece una lista con los ejemplos de estas inversiones en esta obra.

se encuentran rastros en toda la literatura platónica de la época imperial. Esto ha llevado a los intérpretes a concluir que dichas inversiones eran seguramente intencionales y muy probablemente se encontraban ya en las fuentes comunes utilizadas por estos autores.⁵¹

No obstante, a diferencia de lo que ocurre en un autor como Plutarco, la inversión de estos dos apelativos en Numenio adquiere una nueva dimensión y en ello, creemos, reside su importancia. Como vemos en el testimonio de Proclo, Numenio no solo invierte el orden de los términos sino que además se sirve de esa inversión para realizar una distinción entre un primer dios, al que llama *πατήρ*, y un segundo dios, al que denomina *ποιητής*, y establece de este modo una jerarquía en el interior del ámbito divino.

Proclo vuelve a hacer referencia a los tres dioses de Numenio cuando comenta el pasaje de *Timeo* 39e7–9. Dice Proclo:

Numenio ubica al primero en la categoría de “el que es viviente” (*ὅ ἐστι ζῶν*) y dice que piensa haciendo uso del segundo (*ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν*); ubica al segundo en la categoría del *νοῦς* y dice que éste a su vez produce haciendo uso del tercero (*ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν*) y ubica al tercero en la categoría de lo que piensa discursivamente.⁵²

Proclo aquí nos habla de tres instancias y de dos actividades: *νοεῖν* y *δημιουργεῖν*. La primera actividad es la que realiza el primero en la *πρόσχησις* del segundo. Y esto ayuda a entender por qué, según Numenio, el *ὅ ἐστι ζῶν* ocupa el puesto del primero, que en la mayoría de los fragmentos, como veremos, es identificado con el bien: el primer dios es el modelo que posibilita que el segundo, en tanto *νοῦς*, pueda ejercer la actividad de la intelección (*νοεῖν*), al igual que el bien es la condición de posibilidad de la intelección de los objetos inteligibles en la analogía con el sol de *República* VI. Por otra parte, la *demiurgia* es una actividad que el segundo realiza en la *πρόσχησις* del tercero, que se ubica en el puesto del que ejerce la *διάνοια*.⁵³ Es decir que el segundo *νοῦς*, a quien propiamente corresponde

⁵¹ Cfr. Ferrari (2006:48–49).

⁵² *Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἐστι ζῶν τάττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεῦτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τούτων αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον* (fr. 22).

⁵³ Considero, con Dodds (1960: 13–15), que hay que tomar el *διανοούμενον* con su habitual significado medio, en correspondencia con el *διενοήθη* del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando.

la actividad noética o contemplativa, es demiurgo en tanto es causa de la γένεσις del cosmos sensible y para ello se vale del tercer dios, a quien debe adjudicarse la planificación de dicho orden. El segundo dios, aquí caracterizado como νοῦς, entonces, se vincula con ambas actividades según esté relacionado con lo que le antecede o con lo que le sigue dentro de la jerarquía divina.

3.1. Primer dios y segundo dios: Los fragmentos en Eusebio

Si pasamos ahora a los fragmentos que nos han llegado a través de Eusebio de Cesarea, encontramos repetidas veces la distinción entre un primer y un segundo dios, sobre todo en los fragmentos que pertenecen al Libro XI de la *Preparación Evangelica*. En primer lugar, la misma distinción entre un primer dios que es padre y un segundo dios que es productor o demiurgo, que aparecía en el primer testimonio de Proclo (fr. 21), aparece nuevamente en el fragmento 12. Numenio allí afirma:

[...] pues aunque no es necesario que el primero produzca (δημιουργεῖν), debe igualmente considerarse que el primer dios es padre del dios que produce (πατήρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ).⁵⁴

Aquí no solo se establece la diferencia entre el segundo y el primer dios sino que también se señala el vínculo entre ambos: el segundo dios o demiurgo deriva del primer dios, que por eso es su “padre”.⁵⁵ Y, si bien la actividad demiúrgica no corresponde propiamente al primer dios, como se aclara de inmediato, sí puede decirse que él “produce de diferente manera” o “de modo eminente” (ποιεῖν... διαφερόντως).⁵⁶

A su vez, en el fragmento 17, Numenio distingue al demiurgo, que es el único conocido entre los hombres, de un πρώτος νοῦς, que es más antiguo (πρεσβύτερος) y más divino (θειότερος), pero completamente desconocido entre ellos (παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ’ αὐτοῖς).⁵⁷ Este primer dios,

⁵⁴ Καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἔστι χρεὼν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρητὴ εἶναι νομιζέσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν (fr. 12, 2–4).

⁵⁵ Por el contrario, en el testimonio de Calcidio (fr. 52, 76–78) se afirma que dios es padre del mundo y la materia, madre. En este caso, probablemente pueda verse una referencia no al primero sino al segundo dios que también podría ser llamado “padre” pero del mundo.

⁵⁶ Para una interpretación distinta de este pasaje, cfr. Frede (1987: 1064–1065).

⁵⁷ Cfr. Herrán (1973: 33–35) quien conecta también este fragmento con el pasaje de *Timeo* 28 c 3–5 y argumenta, contra Festugière (1954, 4: 128–132), que aquí no se trata de la incognoscibilidad del primer dios sino solo del desconocimiento que los hombres de hecho tienen de él.

entonces, es caracterizado también como un νοῦς aunque superior al νοῦς que es el demiurgo.

Esta diferenciación puede completarse con un fragmento que corresponde al Libro VI del *Περὶ τῶν ἀγαθῶν* en donde Numenio realiza explícitamente una combinación de pasajes de los diálogos platónicos *Timeo* y *República* para el establecimiento de su sistema metafísico. Dice Numenio:

Platón ha expuesto estas cosas así sostenidas separándolas aquí y allá. Pues, por un lado, en particular en el *Timeo* escribió sobre el demiurgo en el sentido usual al decir que ‘era bueno’ (ἀγαθός ἦν). Por otro lado, en la *República* llamó al bien (τὸ ἀγαθόν) ‘idea de bien’ (ἀγαθὸν ἰδέα).⁵⁸

Encontramos aquí distinguidos de manera clara la idea de bien de *República* y el demiurgo del *Timeo*. Y al final de este fragmento aparece la relación entre ambas instancias en términos de participación. Dice Numenio:

Si el demiurgo es bueno (ἀγαθός) por participación en el primer bien (πρῶτον ἀγαθόν), la idea de bien (ἀγαθὸν ἰδέα) será el primer νοῦς (πρῶτος νοῦς), por ser el bien en sí (αὐτοῦ ἀγαθόν).⁵⁹

Según Numenio, entonces, este primer dios, que es un primer νοῦς, es la idea de bien de la que habló Platón en el contexto de la analogía con el sol de *República* VI.⁶⁰ Y es la participación en el bien lo que hace que el demiurgo sea bueno, tal como afirma Platón en el *Timeo*.⁶¹

⁵⁸ Ταῦτα οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωρίσας ἰδέα μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν Ἄγαθός ἦν ἔν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν Ἄγαθὸν ἰδέαν (fr. 20, 1–5)

⁵⁹ οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργὸς εἶπερ ἔστι πετουσία τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, <ἀγαθὸν> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὡν αὐτοῦ ἀγαθόν (fr. 20, 10–13).

⁶⁰ Cfr. Bonazzi (2004: 71–84). Este autor concluye que, a diferencia de la lectura moderna de esta analogía (el bien es al νοῦς y a las Ideas en el plano inteligible lo que, en el plano sensible, el sol es a las cosas sensibles), Numenio lee en este pasaje una equiparación entre νοῦς y sol, considerando a ambos como una segunda instancia derivada del bien que se ubica en el ámbito inteligible pero también tiene una incidencia en el plano sensible, en tanto demiurgo de la γένεσις.

⁶¹ Podría interpretarse este pasaje como una suerte de justificación del término “idea” aplicado por Platón al bien. Si las cosas sensibles poseen sus características en virtud de su participación en la idea correspondiente, entonces, el demiurgo para ser bueno tiene que participar en una idea, que es la idea de bien. Cfr., a su vez, el fr.46 c donde Proclo (*In Tim.*, III, 33, 33–34) nos informa que según Numenio la relación de participación se da también entre los inteligibles.

Estrechamente vinculada a la noción platónica de participación, en el fragmento 16 Numenio apela al concepto de imitación para explicitar la relación entre el primer dios y el segundo. Numenio comienza ubicando a la οὐσία y a la ἰδέα en la categoría de lo inteligible (νοητόν) e inmediatamente aclara que el νοῦς es “más antiguo” (πρεσβύτερον) y causa (αἷτιον) de la οὐσία y que, por lo tanto, este νοῦς primero es el bien (τὸ ἀγαθόν).⁶² Por su parte, el dios demiurgo o segundo νοῦς es principio del devenir (ἀρχή γενέσεως), así como el bien lo es de la οὐσία. Y la relación que se establece entre ambos (bien y demiurgo) es la de imitación:

Proporcionalmente (ἀνάλογον), el dios demiurgo, por ser su imitador, es a aquél [al bien] lo que a la οὐσία es la γένεσις, que es su imagen e imitación (εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα).⁶³

Aquí Numenio, al retomar la distinción platónica entre el plano de la οὐσία y el de la γένεσις, establece una relación proporcional entre estos cuatro elementos: el bien o primer νοῦς es respecto del dios demiurgo o segundo νοῦς lo que la οὐσία es a la γένεσις. Pero también se afirma otra correspondencia entre estos planos: hay un demiurgo de la οὐσία, que es el bien en sí (αὐτοάγαθον), y un demiurgo de la γένεσις. Esto se condice totalmente con el primero de los testimonios de Proclo al que hemos hecho referencia antes (fr. 21), donde se decía que el demiurgo era doble: era el primer dios y el segundo.

Sin embargo, a continuación, en este mismo fragmento 16, Numenio nos dice que el segundo dios es doble (διττός), pero en un sentido distinto del que encontrábamos en Proclo. Aquí la duplicidad está dada por el hecho de que “el segundo por ser doble, produce por sí mismo, por una parte, la idea de sí mismo y, por otra, el cosmos, por ser demiurgo”.⁶⁴ Y luego Numenio complica la distinción trazada anteriormente entre οὐσία y γένεσις introduciendo una nueva diferenciación entre una οὐσία correspondiente al primero y otra οὐσία correspondiente al segundo, de la cual el cosmos bello es, a su

⁶² Esta caracterización del primer dios como un νοῦς que es causa y principio de la οὐσία y, por lo tanto, anterior a esta, contrasta con la afirmación que hace Numenio unas líneas más adelante cuando dice que el bien en sí (αὐτοάγαθον) es connatural a la οὐσία (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ). Quizás podría verse aquí una referencia a la necesidad, que existe en toda relación causal, de que haya una cierta comunidad de naturaleza entre la causa y lo causado.

⁶³ Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὡν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἢ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα (fr. 16, 6–8).

⁶⁴ Ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὡν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον δημιουργός ὢν (fr. 16, 10–12).

vez, una imitación. Por lo tanto, nos encontramos aquí con una tripartición: hay una οὐσία que es causada por el primer dios o el bien en sí, una segunda οὐσία que es la que produce por sí mismo el segundo dios y, por último, el cosmos, que pertenece ya no al plano de la οὐσία sino al de la γένεσις. Según Numenio, entonces, esta segunda instancia de la divinidad posee un aspecto noético que lo vincula a lo inteligible pero también guarda una relación con el ámbito sensible.

Esta misma duplicidad también aparece en el fragmento 15 donde Numenio distingue la vida del primer dios, que está firme (ἑστῶς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος), e inmediatamente aclara: “Por consiguiente el primero [está] en torno a los inteligibles (περὶ τὰ νοητά) y el segundo, en torno a los inteligibles y sensibles (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά)”. Considero que esta doble función presente en el segundo dios, que es a la vez νοῦς y demiurgo, es lo que permite a Numenio el establecimiento de un sistema metafísico que muestra una continuidad sin fisuras entre el plano inteligible y el sensible. Por otra parte, la distinción de un primer νοῦς por encima del νοῦς–demiurgo garantiza la total trascendencia del primer principio respecto del ámbito del devenir.

3.2. *El fragmento 11: ¿dos o tres dioses?*

Hemos visto en los fragmentos analizados anteriormente la existencia de un doble aspecto presente en el segundo dios. Por otra parte, en el segundo de los testimonios de Proclo analizados (fr. 22) esta duplicidad estaba vinculada a la distinción entre un segundo y un tercer dios. Debemos analizar ahora el fragmento 11, el único, de entre todos los que nos transmite Eusebio, que creo que también permitiría vincular esta duplicidad del segundo dios con la distinción de un tercer dios. Numenio afirma:

[...] El dios, el primero, estando en sí mismo, es simple (ἀπλοῦς), porque al estar enteramente consigo mismo no es jamás divisible (μή ποτε εἶναι διαίρετος). No obstante, el dios, el segundo y tercero, es uno (ἑστὶν εἷς). Pero asociado a la materia,

⁶⁵ Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἔστιν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαίρετος· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἔστιν εἷς· συμπεφρόμενος δὲ τῇ ὑλῆι δυάδι οὐσῆ ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ'αὐτῆς (fr. 11, 11–14).

que es díada, por un lado la unifica, pero por otro es escindido por ella.⁶⁵

En este fragmento, más que afirmar la unidad del segundo y el tercer dios (tal es la manera en la que suele interpretarse y traducirse este pasaje), Numenio distingue al primer dios que es un uno no divisible,⁶⁶ pues es simple, del dios que es segundo y tercero y que, si bien también es un uno (ἕϊς), al estar contrapuesto a una díada (es decir, la materia) y al unificarla, es escindido por ella y, de este modo, deviene, por un lado, segundo y, por otro, tercero. Es, por lo tanto, la aparición en escena de la materia, contrapuesta a la unidad del segundo dios, lo que produce esta duplicidad y, por lo tanto, la distinción entre un segundo y un tercer dios.

Esto aparece confirmado en el fragmento 18 donde encontramos una bella comparación entre la actividad del demiurgo y la de un piloto que dirige su nave a través del mar con sus ojos y su νοῦς orientados hacia lo alto, hacia el cielo. Del mismo modo, el demiurgo, para ordenar la materia e imponerle armonía, gobierna a través de las ideas (ταῖς ἰδέαις οἰακίζων) y mira hacia el dios de lo alto (βλέπει εἰς τὸν ἄνω θεόν); y –dice Numenio– es a partir de esta contemplación (θεωρία) que recibe la capacidad de juzgar (τὸ κριτικόν). Esta doble actividad contemplativa y productiva que debe realizar el demiurgo para poder llevar orden a la materia y, de este modo, generar el mundo sensible es la misma duplicidad que se encontraba en el fragmento 15 y en el 16, pero ahora aparece explícitamente asociada a la intervención de la materia y, en el fragmento 11, a la necesidad de distinguir un tercer dios.

Si volvemos ahora al testimonio de Calcidio analizado al comienzo e intentamos poner en relación lo dicho allí con la doctrina que aparece en estos fragmentos, podemos concluir que la *singularitas* a la que se hace referencia allí no es el primer dios de la tríada divina que aparece en los fragmentos de Eusebio y en los testimonios de Proclo, sino el segundo. La materia o díada aparece en este fragmento claramente vinculada al segundo nivel del principio divino, que es el encargado de ordenarla y unificarla, con lo cual queda garantizada la absoluta trascendencia del primer dios respecto del ámbito sensible.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué solo en el fr. 11, de entre todos los fragmentos conservados a través de Eusebio, se menciona al tercer dios.

⁶⁶ Si bien en este fragmento no aparece la caracterización del primer dios como uno, la identificación entre uno y bien es explícitamente afirmada en el fragmento 19 donde se retoma la famosa frase del testimonio de Aristoxeno (*Harm. elem.* II 39–40 Da Rios = *Test. Plat.* 7 Gaiser): τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν (fr. 19, 14).

M. Frede ha argumentado que las citas de Numenio provienen de las secciones de la *Preparación Evangélica* en las que Eusebio da justificativos para la doctrina platónica de un primer y de un segundo dios.⁶⁷ Sin embargo, observamos que, en el capítulo 20 del Libro XI de la *Preparación Evangélica*,⁶⁸ de hecho Eusebio se ocupa de establecer el acuerdo entre Platón y las Escrituras en lo que respecta a la doctrina de la Trinidad. No obstante, el único texto mencionado allí es el pasaje de la *Carta II^a* (312 e 1–3) de Platón y, a diferencia de lo que ocurría en los capítulos anteriores, donde se apelaba constantemente a Numenio y a Plotino para explicar determinados pasajes platónicos, aquí no encontramos ninguna referencia a fragmentos de otros platónicos que aclaren el contenido enigmático de este texto.⁶⁹ La pregunta que se impone es: ¿por qué, en este contexto, no se alude a los tres dioses de Numenio o, incluso, a las tres hipóstasis plotinianas? La respuesta, en buena medida, la da el propio Eusebio, a continuación de la cita de este pasaje de la *Carta II^a*, al afirmar que:

Los que intentan explicar (διασαφεῖν) a Platón refieren estas cosas al primer dios, a la causa segunda y, tercero, al alma del cosmos, al delimitar que ella es también tercer dios.⁷⁰

En contraposición a estos platónicos, continúa diciendo Eusebio, las Sagradas Escrituras establecen la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La razón de la ausencia de citas relativas al tercer dios es evidente: el propósito de Eusebio, como aclara explícitamente en el prólogo a este Libro XI, es mostrar el acuerdo que existe entre las doctrinas de los filósofos griegos, principalmente Platón, y las Escrituras. Cuando la interpretación del texto de Platón hecha por algún platónico sirve a este objetivo, Eusebio cita a estos comentaristas (esto ocurre, por ejemplo, cuando Eusebio habla de la causa segunda, en los capítulos 14 a 18, y cita sucesivamente a Filón, Platón, Plotino y muy extensamente a Numenio). Pero cuando esto no es así, como en el caso del tercer dios, Eusebio se contenta con la mera referencia al texto

⁶⁷ Cfr. Frede (1987: 1056).

⁶⁸ Este capítulo se titula Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων, en coincidencia con el tratado V 1 de Plotino, que el propio Eusebio ha citado en parte en el capítulo 17 de este mismo libro.

⁶⁹ Cfr. Saffrey (1975: 49).

⁷⁰ Ταῦτα οἱ τὸν Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἀνάγουσιν ἐπὶ τε τὸ δεῦτερον αἴτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν, θεὸν τρίτον καὶ αὐτὴν εἶναι ὀριζόμενοι (Eusebio, *Praepar. evang.* XI 20, 3).

platónico, cuyo carácter enigmático e indeterminado sirve mejor a su propósito conciliador.

No obstante, en este pasaje, Eusebio nos da una posible pista respecto del tercer dios al decirnos que los que explican este pasaje de Platón lo identifican con el alma del mundo. Estos comentaristas de Platón probablemente sean los platónicos mencionados por Eusebio en los capítulos anteriores, esto es: Numenio y Plotino.⁷¹

En oposición a esta interpretación que aquí propongo, que ve en el tercer dios de Numenio al alma del mundo, H. J. Krämer ha defendido la equiparación del segundo dios con el nivel del alma, justamente al basarse en la duplicidad que, como hemos visto, encierra esta segunda instancia de la divinidad. De este modo, este autor intenta asemejar el sistema de Numenio al de Jenócrates, quien identificaba al primer dios con la mónada–*νοῦς* y al alma del mundo con la *díada*.⁷² En esta misma línea que seguiría la interpretación de Jenócrates se ubicarían Plutarco⁷³ y también los *Oráculos Caldeos*.⁷⁴

Si bien una discusión detallada de esta interpretación requeriría un trabajo ulterior, quisiera señalar aquí simplemente la posibilidad de una interpretación diametralmente opuesta a aquella sostenida por Krämer. En efecto,

⁷¹ Antes de comenzar a citar pasajes del tratado V 1 de Plotino, Eusebio utiliza el mismo verbo *διασαφείν* (cfr. *Praepar. evang.* XI 16, 4) e igualmente, respecto de Numenio, dice que él explica las opiniones de Platón (*τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσαφεί: Praepar. evang.* XI 18, 26).

Respecto de Plotino, hay abundantes pasajes a lo largo de las *Enéadas* que ubican al alma en un tercer nivel por debajo de lo uno y del *νοῦς*, si bien puede resultar problemática la identificación del alma en tanto hipóstasis con el alma del mundo. Ahora bien, la caracterización del tercer dios de Numenio resulta más complicada. ¿Es posible identificarlo con el alma? Creo que sí, aunque una respuesta definitiva a esta pregunta requeriría un estudio detallado de la psicología numeniana, tema que excede ampliamente los límites de este trabajo.

⁷² Cfr. Krämer (1964: 63–92). Para una discusión de esta problemática identificación entre el alma del mundo y la *díada* en Jenócrates, cfr. Merlan (1967: 36–37) y Dillon (1977: 24–30). Para una detallada exposición de la doctrina de los principios en Jenócrates y un análisis alternativo del fr. 15 (Heinze) en el que Krämer basa su interpretación, cfr. Baltes (1988: 43–68).

⁷³ Cfr. Ferrari (1995: 69–104) donde el autor hace un esfuerzo por conciliar las distintas caracterizaciones de la materia, el alma del mundo y la *díada* indeterminada que aparecen en las diversas obras de Plutarco.

⁷⁴ Cfr. Fr. 8 (ed. Des Places) donde se afirma que del padre proviene la *díada* y esta aparece caracterizada en términos muy similares al segundo dios de Numenio puesto que, al igual que este, posee dos funciones: una noética, que la liga al mundo inteligible y otra demiúrgica, que la vincula al cosmos sensible. Cfr. Zambón (2002: 255–256) cuya interpretación seguimos en este punto.

creo que podría verse en la crítica numeniana a la doctrina que hace derivar la díada a partir de la mónada también una alusión a este tipo de interpretación –que tendría su punto de partida en Jenócrates y que se continuaría en época de Numenio– que identifica a la segunda instancia de la divinidad con la díada. Numenio, lejos de sostener una concepción tal, como pretende Krämer, podría estar criticándola explícitamente. Como hemos visto, para Numenio la díada es un principio opuesto al principio divino. Y este principio divino que se opone a la díada es una unidad, una *singularitas*, que se despliega en tres instancias que son también unidades. Considero que esta interpretación además permite vincular lo dicho en el fragmento 11, tal como lo hemos analizado aquí, con el testimonio de Calcidio y la crítica que allí aparece. Quizás no es solo una posición monista como la de Eudoro o Moderato lo que allí se critica, sino también una posición dualista como la de Jenócrates o los *Oráculos Caldeos* que equipara la primera instancia de la divinidad con la mónada y la segunda con la díada. Como se desprende de la lectura del fragmento 11 que he sugerido, el segundo dios de Numenio, al igual que el primero, es también un uno,⁷⁵ pero que justamente por estar contrapuesto al otro principio, la díada, debe escindirse en un tercer dios para llevar a cabo la acción ordenadora sobre la materia y, de este modo, generar el cosmos sensible.

Consideraciones finales

Esta tripartición que encontramos en el principio divino y la correcta interpretación de su relación con el principio material nos permiten arribar a una concepción un poco más matizada del dualismo numeniano. En este sentido, su sistema se asemeja en varios puntos a los de Eudoro y Moderato, en tanto postula un primer dios por encima de los principios opuestos dios–materia que encontramos en el testimonio de Calcidio, si bien solo hay una derivación de este dios segundo a partir del primero, y la materia queda como un principio independiente, no generado. Por otra parte, si bien este hincapié en la independencia de ambos principios lo acerca a otros platónicos dualistas, como Plutarco o Ático, sin embargo, a diferencia de estos, que siguen una dirección más conservadora al postular tres principios (dios, ideas y materia) y que, en general, tienden a negar la existencia de una verdadera jerarquía

⁷⁵ Quizás la misma diferenciación entre el primer dios (ἀγαθόν) y el segundo dios (ἀγαθός), que aparece explícitamente enunciada en el fr. 20, puede extenderse y decir que el primer dios es ἓν (fr. 19, 14), mientras que el segundo dios es εἷς (fr. 11, 14).

dentro del ámbito divino, Numenio al igual que Moderato afirma la existencia de tres instancias jerárquicamente diferenciadas dentro del plano inteligible, tres instancias que son también unidades. La díada, en cambio, es para Numenio el principio opuesto a la unidad, pero que aparece contrapuesto a la segunda instancia divina y provoca la aparición de una tercera instancia.

Para Numenio, tal como queda evidenciado en el testimonio de Calcidio, existe una total imposibilidad de que algo que es unidad, *singularitas*, genere algo de naturaleza opuesta: una *duitas*. La unidad solo puede generar otra unidad y, por eso, el primer dios genera un segundo dios que es también un uno y no una díada. Y el pasaje del fragmento 11 que hemos analizado podría ser un llamado de atención contra una identificación entre el segundo dios y la díada que quizás era corriente entre algunos platónicos de su época. Para Numenio el segundo dios es doble en virtud de su contraposición a la díada, pero no es él mismo díada sino uno. Y justamente, en virtud de que es uno, puede unificar a la materia.

Creo que esta insistencia en la imposibilidad de que una cosa que es de una naturaleza determinada produzca algo que no sea de esa misma naturaleza responde a una concepción de la causalidad que está muy presente en Numenio y que pone el énfasis en la necesidad de la semejanza y continuidad entre la causa y lo causado. En virtud de este mismo principio causal también podría explicarse la caracterización del primer dios como $\nu\omicron\upsilon\zeta$: el primer dios, para ser causa del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ que es el segundo dios y poder transferirle de algún modo la capacidad noética, debe ser también, en algún sentido, un $\nu\omicron\upsilon\zeta$.

Y esto, quizás, se deba a la importancia dada a un principio básico de la causalidad productora, que Numenio formula explícitamente por primera vez, y que seguirán Plotino y los platónicos posteriores: el llamado “principio de la donación sin merma”.⁷⁶ En el fragmento 14 y –según Eusebio– intentando explicar cómo la segunda naturaleza subsiste a partir de la causa primera, Numenio dice que, a diferencia de lo que ocurre en las cosas precederas y humanas ($\theta\nu\eta\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\alpha$), en las divinas ($\tau\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$) las cosas que se dan pasan de quien las da a quien las recibe, permaneciendo, a su vez, en el donante. Esto es lo que posibilita que un principio pueda ejercer su potencia productiva sin menoscabo de su inmutabilidad y permanencia. Pero también es lo que imposibilita que del uno pueda surgir la díada ya que eso implicaría, según Numenio, que la unidad deje de ser unidad y se convierta en dualidad.⁷⁷ Y esto es completamente imposible ya que, según este principio cau-

⁷⁶ Cfr. Dodds (1960: 23–24).

⁷⁷ La imposibilidad de que esto ocurra era señalada explícitamente en el fr. 52, 19–24. Cfr. *supra* n. 27.

sal, una unidad solo puede generar unidad permaneciendo, a su vez, como unidad primera.

Esta reconstrucción de la doctrina de los principios sostenida por Numenio nos permite apreciar en su justa medida la peculiaridad de su pensamiento en el marco de la tradición platónico-pitagórica en la cual está inserto y que hace de él una figura cuyo estudio es imprescindible a la hora de llevar a cabo un estudio detallado de dicha tradición.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria⁷⁸

LEEMANS, E.-A. (1937), *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles.

MRAS, K. (1956), *Eusebius Werke VIII, Die Praeparatio evangelica*, ed. —, Berlin, t. II.

WASZINK, J. H. (1962) *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres-Leiden (vol. 4 de Plato Latinus).

FESTUGIÈRE, A. J. (1966-1968), *Proclus. Commentaire sur le Timée*, 5 vol., trad. et notes par —, Paris.

DES PLACES, É. (1973), *Numenius. Fragments*, texte établi et traduit par —, Paris.

FAVRELLE, G. (1982), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre XI*, intro., trad. et commentaire par —, Paris.

GARCÍA BAZÁN, F. (1991), *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de —, Madrid.

Bibliografía secundaria

ATHANASSIADI P. (2006), *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris.

BALTES, M. (1975), "Numenius von Apamea und der platonische *Timaios*", en *Vigiliae Christianae* 29, pp. 241-270.

⁷⁸ La indicación se realiza por nombre del editor y/o traductor y en orden cronológico.

- (1988), “Zur Theologie des Xenokrates”, en R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA Y J. MANSFELD (eds.) (1988), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, pp. 43–68.
- BONAZZI, M. (2004), “Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea”, en *Méthexis*, 17, pp. 71–84.
- (2005), “Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale”, en BONAZZI, M. – CELLUPRICA, V. (eds.) (2005), *L’eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, pp. 115–160.
- CENTRONE, B. (1999), “Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo”, en BRANCACCI, A. (ed.) (1999), *La filosofia di età imperiale*, Napoli, pp. 137–168.
- DILLON, J. (1977), *The middle Platonists*, New York.
- (2007), “Numenius: Some Ontological Questions”, en SHARPLES, R. W. & SORABJI, R. (2007), *Greek & Roman Philosophy 100 BC –200 AD*, Vol. II, pp. 397–402.
- DODDS, E. R. (1928), “The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, en *The Classical Quarterly* 22, pp. 129–142.
- (1960), “Numenius and Ammonius”, en *Les sources de Plotin* [Entretiens sur l’antiquité classique, Tomo V], Genève–Vandoeuvres, pp. 1–61.
- DÖRRIE H. – BALTES, M. (1996), *Der Platonismus in der Antike*, vol. IV: *die philosophische Lehre des Platonismus*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- EDWARDS, M. (2006), *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, London.
- FERRARI, F. (1995), *Dio, Idee e Materia. La Struttura del Cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli.
- (2006), “*Poietes kai pater*: esegesi medioplatoniche di *Timeo*, 28c3”, en G. DE. GREGORIO – S. MEDAGLIA (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, pp. 43–58.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1942–54), *La révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris.
- FREDE, M. (1987), “Numenius”, en *ANRW* II, 36.2, 1034–75.
- HERRÁN, C. M. (1973), “El conocimiento místico según Numenio de Apamea”, en *Cuadernos de Filosofía*, XIII/19, pp. 23–37.

- KRÄMER, H. J. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam.
- LILLA, S. (1992), *Introduzione al Medio platonismo*, Roma.
- LISI, F. (1977), “Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea”, en *Cuadernos de Filosofía*, XVII/26–27, pp.111–130.
- MAZZARELLI, C. (1982), “Bibliografía medioplatónica. Parte terza: Numenio d’Apamea”, en *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, vol. 74, n. 1, pp. 126–159.
- MERLAN, P. (1962), “Drei Anmerkungen zu Numenios”, en *Philologus*, CVI, pp. 137–145.
- (1967), “Greek Philosophy from Plato to Plotinus” en A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp 11–132.
- SAFFREY, H.D. (1975), “Les extraits du *Peri tagathou* de Numenius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d’Eusèbe de Césarée” en *Studia Patristica*, XIII, *Texte und Utersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, CXVI, Berlin, pp. 46–51.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997), “Plotino y el neoplatonismo”, en GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*, Madrid, pp. 339–361.
- VAN WINDEN, J. C. M. (1965) *Calcidius on Matter. His Doctrine and sources*, Leiden, Brill.
- WHITTAKER, J. (1969), “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, en *Vigiliae christianae*, XXIII, pp. 91–104.
- (1990), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, intr., texte établi et commenté par —, et traduit par P. Louis, Paris.
- ZAMBÓN, M. (2002), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.
- ZELLER, E. – MONDOLFO, R. (1979), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, vol. IV, Firenze.