

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)**

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*



**Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires - 2020**

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*

Filosofía en el medioevo : dossier de investigación actual en Latinoamérica /  
Celina Ana Lértora ... [et al.] ; compilado por Celina A. Lértora Mendoza ;  
Ignacio Pérez Constanzó. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :  
Celina Ana Lértora , 2020.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-86-5609-0

1. Filosofía Medieval. I. Lértora, Celina Ana. II. Lértora Mendoza, Celina A.,  
comp. III. Pérez Constanzó, Ignacio, comp.  
CDD 180.9

**Se agradece a los Dres.**  
***Jorge Manuel Ayala***  
***Enrique Corti***  
***Olga L. Larre***  
***Paula Pico Estrada***  
**la revisión crítica de los originales**

Imagen de tapa: detalle de *L'image du monde*, de Gautier de Metz, 1464, Bruges.

© 2020 Ediciones RLFM  
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires  
E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)**

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*



**Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires - 2020**



## Trascendencia y paradoja en Damascio

*Gerald Cresta*

En contraste con sus predecesores, Damascio propone una nueva perspectiva en la consideración de lo Uno como primer Principio causal en el modelo neoplatónico de la procesión y regreso de la realidad en su conjunto. Mediante un análisis crítico radical de la utilización del lenguaje, profundiza en las relaciones del alma con el Origen absoluto, en un modo de conocimiento más cercano a la mística. El lenguaje debe reconocer primero sus propios límites, pasar luego a la negación de sí mismo como opción metodológica, y finalmente renunciar también a esta negación de sí no sólo respecto de la negación del objeto del lenguaje en tanto término de conocimiento, sino además en cuanto realidad sustancial de este último. El absoluto es por tanto comprendido solamente desde el abandono de la comprensión, recluso en un fondo abismal que sin embargo es la fuente y a la vez el contenido de todo lo real. Fuente en el sentido de origen absoluto, y contenido en cuanto que su realidad, si es que cabe el término, está siempre presente en la constitución ontológica del mundo.

Trascendencia del origen –fondo inaccesible al lenguaje– que es propuesta en sentido estricto como acto de trascender el lenguaje, y paradoja del lenguaje –secuencia de elementos conceptuales que instrumentan el discurso–, se presentan en Damascio como dos ejes posibles de aproximación a su propuesta metafísica.

Esta instancia propia del neoplatonismo por su filiación histórico-doctrinal forma parte de la común herencia tardo-antigua recibida por los pensadores medie-ales y sin duda reconocible al momento de la elaboración escolástica de la doctrina de los conceptos trascendentales. No pocos pensadores se han referido al origen absoluto como la instancia que permanece oculta al acceso del conocimiento teórico, pero intuida bajo diversas formas o **huellas** en el mundo y en el alma. Otros han pensado al Uno como atributo divino apropiado a la primera Persona trinitaria, comprendida a su vez como causa eficiente originaria. Para ambas perspectivas, la metafísica de Damascio tiene más de un elemento en común, y la noble disposición filosófica de inquirir sobre los Principios primeros a partir de unas dificultades y carencias epistemológicas, que sin embargo conducen paulatinamente a un esclarecimiento del lenguaje, redundando en beneficio de la búsqueda, tanto en un su sentido filosófico-teológico cuanto en su aspiración mística.

## I. El lenguaje metafísico, el pensamiento, y el origen inefable

Los comentaradores e intérpretes de su obra, en especial del texto *Problemas y soluciones de los principios primeros* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν)<sup>1</sup>, han coincidido en que Damascio reconoce el lenguaje metafísico como un indicador de algo más allá de sí mismo. Sara Rape acude a la imagen de un instrumento mnemónico (*mnemonic device*) cuyo propósito consiste en ofrecer al ser humano resoluciones sobre la naturaleza de la realidad, pero sin aprisionarlo en un sistema metafísico que desplace a la misma realidad<sup>2</sup>. A partir de esta primera asunción es posible un abordaje del problema metafísico clásico acerca de la Unidad y la multiplicad con la doble perspectiva de un estricto y radical tratamiento crítico del lenguaje, por un lado, y de una íntima conciencia del pensamiento como sede de la intuición intelectual que es transparente a una instancia causal originaria, cuya posesión anhela el alma como su último fin y de cuya necesidad sabe que depende absolutamente su ser contingente.

La crítica radical al lenguaje es uno de los aspectos en los que la propuesta de Damascio toma distancia respecto de sus contemporáneos. El lenguaje es presentado en una primera aceptación de su función negativa, pero para pasar luego a una reformulación de esta función metodológica; la lleva a cabo afirmando que las expresiones negativas para referirse a los primeros principios son a su vez formas de expresión, en el sentido en que tienen validez en una estructura de significación, así como podríamos decir que los números negativos tienen validez en un contexto de teorías matemáticas. El número negativo es útil a los fines de lograr una solución a determinado teorema matemático, y por tanto colabora con los números positivos en un esclarecimiento del problema.

Para el lenguaje metafísico, sin embargo, debe reconocerse que la *apophasis*, rechazo o negación no sólo es aplicable metodológicamente a la realidad ontológica, dejando sólo lo Inefable, sino que también se aplica al mismo lenguaje metafísico.

<sup>1</sup> Las ediciones del *Περὶ ἀρχῶν* son: *Quaestiones de primis principiis*, (texto griego) J. Kopp (ed.), Frankfurt, H. L. Brønneri, 1826; *Dubitaciones et soluciones de primis principiis*, (texto griego) C. É. Ruelle (ed.), 2 vols., París, 1889, reedición en 1986; *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, traducción de Sara Hahel-Rape, Oxford, Oxford University Press, 2010 (sólo versión en inglés).

<sup>2</sup> Cf. S. Rape, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pp. 208 y ss.

Por lo tanto, se trata de un discurso en cuya estructura tiene cabida una cierta deconstrucción del emprendimiento metafísico como tal.

En ese sentido, los intentos tradicionales de definición del Origen absoluto no alcanzan sino a generar un manto de oscuridad sobre el conocimiento de lo Inefable. Este último término, por tanto, tampoco corresponde a una definición del Origen, y es usado por Damascio como un mero indicativo que en todo caso más que definir pretende señalar que la dirección es la contraria a todo intento de conceptualización, sea sistemática o asistemática. M. C. Galpérine subraya el vocablo *endeixis* (ένδειξις) usado por Damascio para sugerir que el lenguaje de la metafísica debe ser a lo sumo un indicador, un instrumento de señalización, no ya del objeto que pretende ser conocido, sino de la investigación sobre algo que excede su propio dominio en tanto lenguaje descriptivo<sup>3</sup>. La caracterización del discurso filosófico como *endeixis* implica limitar sus ambiciones al mostrar, por ejemplo, que la misma utilización del lenguaje negativo no es referencial, porque la adjetivación que busca significar algo de lo Inefable por esa vía no le atribuye nada ni tampoco determina su naturaleza. Paradójicamente, si en un momento parece que este lenguaje apofático es ideal, puesto que no está determinando positivamente al objeto, enseguida se reconoce que tampoco es adecuado al determinar negativamente, ya que el intento de determinación persiste a través de un lenguaje no-positivo<sup>4</sup>.

Damascio promueve entonces un lenguaje que, revirtiendo sobre sí mismo, adquiere el estatus discursivo de la crítica radical de su función metafísica. El resultado es una negación de esta funcionalidad, no una aplicación de términos negativos al objeto de conocimiento; y el corolario que se desprende de esa crítica es la imposibilidad de definir a lo Inefable, aunque sí se puede al menos decir que se encuentra, por designación, fuera o más allá del alcance de cualquier sistema lingüístico<sup>5</sup>.

En este contexto, el pensamiento se encuentra frente a los límites de expresión impuestos por el lenguaje, que a su vez han sido fijados en el discurso por una

<sup>3</sup> Cf. M. C. Galpérine, “Damascius et la théologie négative”, en J. De Vogel y otros, *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969*, París, Éditions du C. N. R. S., 1971, p. 34.

<sup>4</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 21: “Ἴνα δὲ καὶ τοῦτων ἀποστῶμεν τῶν λόγων, δραξώμεθα τοῦ λόγου τῆς ἀναβάσεως, ἐπὶ τὸ ἠνωμένον ἀναβάντες, ὃ τί ποτε καλεῖται πάντη [δὲ] ἠνωμένον, ἀπὸ τοῦτον ἐπὶ τὸ ἐν ἀναβαίνομεν, ἀπὸ τοῦ μετέχοντος ἐπὶ τὸ μετεχόμενον”.

<sup>5</sup> Cf. S. Rape, *Reading Neoplatonism*, p. 212.



previa intuición del Origen como la instancia inaccesible para el pensamiento y consecuentemente para su expresión en el lenguaje metafísico. El contenido del pensamiento debe por consiguiente sostenerse en el abandono de la conceptualización para dejarse envolver por el silencio que es su límite. Con todo, esta limitación no significa que el pensamiento encuentre cerrado el camino hacia lo intuido, sino el dejarse sorprender por una nueva herramienta no-discursiva y en ella profundizar ese “silencio que nos libera de nuestras propias producciones”<sup>6</sup>. Como un primer paso, este momento inexpressivo en el que el pensamiento encuentra su propio fondo es no sólo necesario sino fundacional, desde el punto de vista de la interioridad, para desde allí reconstruir un posible andamiaje que le permita reconocer en la propia y callada voz, apenas un atisbo de lo insondable.

Comprender cabalmente la trascendencia de lo Inefable es para el autor una instancia decisiva en el acceso del alma al Origen absoluto del cual proviene. Por eso, en el capítulo segundo del texto sobre *los problemas y soluciones acerca de los primeros Principios*, es tratada esta trascendencia con la finalidad de esclarecer su relevancia a la vez que el modo en que la concebimos. Aquí Damascio es deudor de la proposición 1 de los *Elementos de Teología* de Proclo. Damascio reconoce y acepta esta proposición según la que “toda multiplicidad participa de algún modo en la Unidad”<sup>7</sup>, pero para señalar que lo Inefable no puede ser considerado como la causa unitaria primera en la medida en que, como se ha señalado, no puede ser incluida en un sistema filosófico. La paradoja de esta noción de trascendencia del Origen absoluto radica en que esta exclusión necesaria no necesariamente anula el acceso del alma a su Principio. Lo Inefable aparece ahora como abierto al alma solamente en una instancia de conocimiento de sí. Al remover todo lo que no es Uno, el alma reconoce lo Inefable, esto es, el Origen más allá de lo Uno, como centro de sí misma, y, también, que no puede ser nombrado como Uno, como causa,

<sup>6</sup> Cf. *Περὶ ἀρχῶν*, I, 22: “Ἀρχὴ ἄρα τῶν πάντων ἐκεῖνο· καὶ ὁ Πλάτων ἐπὶ ταύτην ἀναδραμῶν οὐκ ἐδέηθη ἄλλῃς ἐν τοῖς λόγοις· ἐκεῖνη γὰρ ἡ ἀπόρρητος οὐ λόγων ἐστὶν ἀρχή, οὐδὲ γνώσεων· οὐδὲ γὰρ ζῶων, οὐδὲ ὄντων, οὐδὲ ἐνῶν, ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν τεταγμένη. Διόπερ οὐδὲν ἐνεδείξατο περὶ ἐκείνης, ἀλλὰ τὰς ἀποφάσεις ἀπὸ τοῦ ἐνδοσέποιήσατο τῶν ἄλλων ἀπάντων, πλὴν γε αὐτῷ τοῦ ἐνόσ· τό γὰρ εἶναι ἐν ἀπέφησεν ἔσχατον, ἀλλ’ οὐ τὸ ἐν· καὶ τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν προσαμέφησεν, ἀλλ’ οὐχὶ τὸ ἐν, καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ νόημα καὶ γινῶσιν ἅπασαν, καὶ τί ἂν λέγοι τις ἐπιπλέον; αὐτὸ ὄλον καὶ ἅπαν τὸ ὄν, ἔστω δὲ καὶ τὸ ἠνωμένον αἰ τὸ ἐνιαῖον καὶ, εἰ βούλει, τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πέρας τὰς δύο ἀρχάς, ἀλλ’ οὔτι γε τὸ πάντων τούτων ἐπέκεινα ἐν οὐδαμοῦ ἀπέφησεν οὐδαμῶς”.

<sup>7</sup> Cf. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Nueva York, Oxford University Press, 1963, p. 3.

como anterior a las cosas o como más allá de ellas<sup>8</sup>. Damascio concibe esta posibilidad sobre la base de un postulado de *afinidad* del alma con su Principio, de manera tal que su doctrina no reniega de la pluralidad del alma, sino que busca congregarla en una unidad integradora e indiferenciada, simplificándola y permitiendo así el acceso del alma a su Origen.

## II. Las instancias-fundamento a partir del Origen inefable

J. Dillon señala que la primera parte del tratado *De principiis* presenta tres *aporías* en las que se despliega el análisis del concepto de lo Uno, su trascendencia, y al mismo tiempo el proceso de emanación a partir del Principio-Unidad y el de retorno a él<sup>9</sup>. Damascio reconoce, en efecto, que luego de la crítica radical al uso del lenguaje discursivo por parte de la metafísica –incluida la superación del momento apofático–, en el alma continúa presente esa **afinidad** de un principio, y reconoce el que deba haber *algo* en nosotros como respuesta a dicho origen primero y, también, algún sentido en el que el universo como totalidad **participe** (μετέχει) en ese principio<sup>10</sup>.

La primera aporía consiste en el problema de la relación entre el Origen no existente y lo existente que emana de la fuente hasta su última instancia en la Materia, puesto que aun siendo negación del Ser, es abarcada por lo Uno y, más aún, por lo Inefable. De esta manera, si bien lo Inefable y el Uno trascienden al Ser en el

<sup>8</sup> Cf. *Περὶ ἀρχῶν*, I, 2: “Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδὲ γε πρὸ πάντων, οὐδ’ ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονόντεον· ὅ τι γὰρ ἂν νοήσαιμεν ἢ ἐπινοήσαιμεν ἤτοι τῶν πάντων τί ἐστὶ, καὶ τοῦτό γε ἀληθέστερον, ἢ διακαθαίρομενον τὰ πάντα ἐστὶ, κἂν εἰς τὸ ἀπλούστατον ἀναβαίημεν, ἀναλύοντές τε καὶ ἀναλυόμενος, ὃ πάντων ἐστὶν περιεκτικώτατον, οἷον ἢ ἐσχάτη περιφέρεια, οὐ τῶν ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν μὴ ὄντων”.

<sup>9</sup> J. Dillon, “Damascus on the Ineffable”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (1996), pp. 120-129, p. 127.

<sup>10</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 22: “Ἡ γὰρ καθ’ ὑπαρξιν ἐν τῷ ἐνὶ τὰ κρείστω καὶ πῶς ἐστὶ ἐκεῖ καὶ τα ἐναντία ὁμοῦ; ἢ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἐτέρωθεν ἤκει ἀπὸ τοῦ πρώτου τοιοῦτον· καὶ πρὸ τοῦ ἐνός ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινοήτον κατὰ πάντα τρόπον· ἐφ’ ὃ δὴ καὶ ἔσπευδεν ἢ τοῦ λόγου διὰ τῶν ἐυαργεστάτων αὐτῆ ἀνάβασις, μηδὲν παραλείπουσα τῶν μέσων ἐκείνων τε καὶ τοῦ ἐσκάτου τῶν πάντων· ἀλλ’ οὕτω μὲν διὰ τῶν ἰδιότητων προήλθομεν· τὸ δὲ μέγα καὶ παντέλειον καὶ περιεκτικὸν ἀπάντων οὕτω ἐνεδειξάμεθα τῶν πρώτων ἀρχῶν, οἷον τοῦ ἡνωμένου, τοῦ ἐνός, τοῦ ἀπορρήτου”.

nivel superior, deben ser tomados como extensiones más allá de él en el nivel inferior. Aquí Damascio recurre sin mayor dificultad a la común doctrina neoplatónica según la cual los primeros principios extienden su influencia causal más lejos y debajo que la escala de la existencia de los seres inferiores, de tal modo que la Materia ya no participa del Ser, pero sí de la Unidad. Resolver de este modo la aporía le permite a Damascio aventurar un paso más y afirmar que la Materia participa incluso de lo Inefable<sup>11</sup>.

En la segunda aporía se niega que lo Inefable sea un término supremo, en el sentido de un perímetro abarcante (θριγκός). La aporía como tal consiste en si lo Inefable está fuera o dentro de la totalidad: si está dentro no es la totalidad; si está fuera, tampoco. Damascio parece estar más cerca de pensar en el fenómeno que la astrofísica denomina “horizonte de eventos”, según señala Dillon. Es decir, una suerte de perímetro –en el borde de un agujero negro– que no es un perímetro sino un límite nocional separando dos modos de existencia incompatibles. De esta manera, la postulación de Damascio permite no caer en la opción metafísica ante la dupla conceptual de contrarios trascendencia-inmanencia para referirse al estatus metafísico del primer Principio. Recuérdese la toma de posición preliminar de Damascio según la cual no puede aplicarse al Inefable ningún predicado conceptual que caracterice su naturaleza. A su vez, esta no-trascendencia y no-inmanencia deja abierta la posibilidad de pensar una trascendencia que sin embargo está presente en cada uno de los niveles emanados de existencia; de una manera que, al no ser categorial, podríamos llamar trascendental. Este concepto –y en él los términos que la doctrina medieval denominó *communia*: Ser, Unidad, Verdad, Bien, Belleza– no indica una predicabilidad accidental, sino una realidad consustancial en cada uno de los entes. Volveremos sobre ello más adelante.

Finalmente, la tercera aporía concierne a la cuestión de si realmente ocurre el pasaje de alguna comunicación desde lo Inefable a los entes del mundo. Damascio declara, a pesar de lo afirmado con anterioridad en el sentido de la absoluta trascendencia de la instancia suprema, que efectivamente sí hay tal comunicación. Al desaparecer como realidad metafísica determinada, lo Inefable pasa a una suerte de no-disponibilidad absoluta, y transmite al resto del universo precisamente ese

<sup>11</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 23: “Τό μὲν οὖν πάλιν τό αὐτὸ καὶ πάλιν τῆς κυκλοφορίας ποιεῖτω κατὰ τὰς οἰκείας μεταβολάς ἢ αὐτοκίνητος, ἄλλοτε ἄλλη γιγνομένη ἐνέργεια, τὸ δὲ ταῦτὸν αἰεὶ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ παντελῶς ἀπαράλλακτον ἐν τῷ παραλλάσσοντι, καὶ ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἀμετάβλητον, καὶ ἐστὼς ἐν τῷ κινουμένῳ”.

elemento de inefabilidad intrínseca, primero en los Principios apriorísticos de la tríada, y luego en cada uno de los entes individuales. Damascio se pregunta cómo podríamos tener siquiera alguna suposición cualquiera de él [Inefable], si no hubiera en nosotros una suerte de huella suya que hace que nos esforcemos en pos de él. Y encuentra plausible que deberíamos considerar si esta instancia, inefable como es, ciertamente no cesa de comunicar a todas las cosas una participación inefable en virtud de la cual está presente en cada uno de nosotros algún elemento de infalibilidad<sup>12</sup>.

A partir de este razonamiento se desprende el postulado de una instancia suprema que es condición de la existencia y de la no-existencia, esto es, que abarca la totalidad en cuanto tal sin ser estrictamente la causa de nada, y que es inaccesible en el sentido general del término. Sin embargo, está presente en el centro neurálgico del universo a la manera de un llamado hacia sí de la totalidad, por medio de un movimiento interno a la realidad que Damascio llama **reversión** (περιτροπή).

Con todo, sigue pendiente la cuestión de la causalidad, tema neoplatónico de larga trayectoria y que en nuestro autor se desarrolla en la formulación de tres instancias-fundamento surgidas como expansión de lo Inefable hacia los diversos niveles del universo tal como lo conocemos.

Estas instancias son lo **Uno-todo**, lo **Todo-uno** y lo **Unificado**. Como primera realidad, aunque no externa a la totalidad, lo Inefable anuncia el todo renunciando a cualquier determinación de sí y perdiendo así su entidad en un fondo inaccesible. Pero desde ese abismo de insondable plenitud que no puede ser conceptualizada ni siquiera negativamente, se manifiesta el Uno-todo. En este primer principio ya puede hablarse de causalidad; y lo causado es, antes que nada existente, otro principio: el Todo-uno o la pluralidad pura, en tanto que es a su vez causa primera de toda distinción posible que en ella pueda señalarse respecto del Uno sobre el fondo de lo Inefable. Finalmente, el tercer principio causal o fundamento es lo Unificado, también comprendido como el uno-ser, a la manera de un congregado *a priori* de la totalidad a partir del Uno-todo y del Todo-uno, y actualizando en sí mismo de esta forma la referencia a lo Uno y al Origen inefable. Se trata de un fundamento que es

<sup>12</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 24: “Τηλικούτου δὲ ὄντος τοῦ ἐνός, καὶ τὸ ἀπόρρητον οὕτως ἀπόρρητον, ὡς ἅμα πάντων εἶναι μίαν ἀπόρρητου περιοχὴν, οὕτως ἀπόρρητον ὡς μηδεμίαν εἶναι μηδὲ περιοχὴν, μηδὲ εἶναι, μηδὲ ἀπόρρητον· περὶ ἧς καὶ διηπέρας ἐχέτω ἡμῖν ἢ τοῦ λόγου προπέτεια, συγγνώμην αἰτοῦσα παρὰ ζεῶν τῆς παρακινδυνευτικῆς ταύτης προθυμίας”.

principio a la vez unificador y multiplicador, como una causa propiamente ejemplar del despliegue de todos los órdenes, no aún en la realidad óptica, sino *a priori* en su instancia causal como principio-fundamento<sup>13</sup>.

### III. Trascendencia suprema y conceptos trascendentales

El origen absoluto sería, de una manera inalcanzable para nosotros, la unidad y la instancia fundamental de estas actividades causales, representadas por los esquemas del origen en nosotros. Claramente la intención consiste en una propuesta que niega la posibilidad de afirmación y de negación una vez aceptada la trascendencia (en el sentido de una meta-trascendencia) del ἀρχή, Principio por sobre el Principio, más allá de toda oposición. Esto tiene validez para cualquiera de los puntos de vista en que el pensador se sitúe: la identidad, la procesión o la conversión.

Ahora bien, como para el pensamiento desarrollado en el neoplatonismo la esencia de la filosofía se encuentra en la relación entre la procesión y la conversión, el conjunto del saber sobre esa esencia queda determinado ineludiblemente por el concepto de reciprocidad presente en dicha relación. Con lo cual no solamente es afinada la percepción intelectual del problema conceptual, sino que además permite una instancia de compenetración entre filosofía y mística. El origen absoluto es trascendente en un sentido teológico cuando en esa trascendencia se quiere destacar un dinamismo que por su propia naturaleza incluye la totalidad de la vida de la cual es causa. La vida y todo lo que ella abarca no sólo está o forma parte de ese dinamismo: es el dinamismo en la medida en que el origen está en ella esencialmente y no **desde fuera**. Aquí se muestra el carácter paradójico no sólo del lenguaje utilizado, sino de la realidad misma implicada en los términos de trascendencia y participación, precisamente por tratarse de una trascendencia que en su naturaleza fontal está ya de antemano en todo lo que de ella procede. El más allá propio del origen absoluto pasa a ser un más allá para nosotros en cuanto intento de comprensión intelectual y expresión lingüística; pero a la vez no por eso deja de ser un más acá en la perspectiva ontológica de su propia mismidad desbordada en el

<sup>13</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 25: “Πρὸς δὲ τοῦτοις, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ ἐνί, συναρῶντες ἕκαστα, ὡς μὲν εἶδη συνάγομεν εἰς τὴν μίαν τοῦ νοῦ ἀπερίγραφον οὐσίαν, ὡς δὲ ὄντα εἰς τὴν μίαν τοῦ ὄντος ἀδιάκριτον ἔνωσιν, ὡς δὲ ἓνα εἰς τὴν μίαν τοῦ ἐνὸς ἀσύνθετον ἐνότητα· ὡς γὰρ ἄπειρα σημεῖα συνάγων ἔν σημεῖον ποιεῖς, οὕτως ἄπειρα ἓνα ὁμοῦ συναρῶν, ἔν ποιεῖς τὸ πάντων περιληπτικώτατον”. Cf. J. Combès, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, 1996, pp. 286-287.

dinamismo triádico que constituye la totalidad del ser/ente, esto es, la totalidad de lo real expresable lingüísticamente. En la historia del pensamiento, la doctrina escolástica de los conceptos trascendentales pretende cubrir esa necesidad lingüística de referencia a unidades de sentido que, sin quedar atrapadas en las instancias de la predicación categorial, señalan aquello que tienen en común la totalidad de los entes y por ello reivindican para sí terminológicamente aquello que de otro modo es inaccesible a los conceptos predicamentales.

La teoría medieval de los trascendentales recurre en sus fuentes a una doble vertiente. La referencia a los términos transcategoriales en Aristóteles, fundamentalmente Ente y Uno, y la doctrina platónica del Bien más allá del Ser. Esta última es asumida por los pensadores neoplatónicos que desarrollaron una línea de reflexión metafísica con orientación a la trascendencia, mientras que en la fuente peripatética el centro de atención está puesto en la predicabilidad de los conceptos trascendentales. De esta manera, la doctrina medieval buscará una sistematización de dichos conceptos, asumiendo tanto una fuente como la otra en sus diversas manifestaciones.

La relación entre procesión y conversión cobra entonces en Damascio un matiz que si bien no es innovador en toda su expresión, sí es reformulado y enriquecido, porque además de comprender en dicho par de conceptos la relación entre filosofía y mística –tan propia del neoplatonismo– el alma humana realiza su apertura a lo inteligible y lo sensible integrando todos los órdenes de la realidad. La filosofía es entonces propiamente una reflexión en cuya metodología se abre paso la toma de conciencia personal de las implicancias universales de la procesión. Esta toma de conciencia ya estaba por cierto anunciada en Proclo en los términos de una “flor del intelecto”, y que indicaba el poder del alma de acceder a lo inefable del Uno absoluto, aunque no por medio de lo que podría parecer una conquista, sino asumiendo –aquí la realidad propia de la conciencia– y realizando en ella el hecho de haber sido conquistada por él. La manera propia de esta conquista es lo que podríamos llamar una suerte de contacto pre-esencial. Así considerada, es decir, revelando el Uno que está en ella, el alma posee una capacidad ilimitada de negación frente a todos los órdenes de evidencia, y alcanza una hipernegación por medio de la cual transita más allá de todo discurso afirmativo o negativo.

He señalado más arriba las dificultades que debe sortear Damascio en el intento de abordar los principios fundamentales desde una perspectiva predicamental. Esta constatación muestra en primer lugar su filiación platónica en el sentido de postular

un fundamento metafísico más allá del Ser y consecuentemente inaccesible a toda instancia predicamental. En segundo lugar, la dificultad de un acceso lingüístico tanto de la vía afirmativa cuanto de la vía negativa lo lleva a apartarse de sus contemporáneos para proponer una superación del dinamismo dialéctico hacia el silencio rotundo en el que el alma se desentiende de sus facultades sensibles e inteligibles, sin buscar ya nada y buscándolo todo dentro de sí misma, en una simplicidad indiferenciada.

Como muchos otros, la problemática de lo Uno forma parte de los temas filosóficos vigentes en la teoría de los trascendentales tal como se desarrolló en la escolástica medieval. J. A. Aertsen menciona la relevancia del motivo epistemológico siguiendo las huellas del análisis de Tomás de Aquino en *De veritate*, q. 1, a. 1<sup>14</sup>. El Uno (*unum*) conforma junto a la verdad, la bondad y la belleza, el grupo de los *prima* en el aspecto gnoseológico, es decir, es uno de los primeros inteligibles, y añade al ente la noción de indivisión. Esta noción puede ser experimentada por el entendimiento en la realidad del ente precisamente porque éste no podría existir como una sustancia, de la clase que fuere: material o ideal, sin la actualidad que recibe del *esse* tal como es comprendido en la propuesta tomasiana. El acto de ser realiza la indivisión de todo lo que es compuesto, y por eso es de gran importancia en la teoría de la convertibilidad, como contrapartida de la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales en cada individuo. Tomás afirma que en este enfoque, los entes perderían su unidad, ya que la pluralidad de actos sustanciales no constituye una unidad y por tanto dejaría al ente privado de su ser<sup>15</sup>.

Esta propuesta de la unidad entendida como unidad trascendental cobra relevancia frente a la teoría de la individuación basada en la materia, porque si la unidad es convertible con el ser y de tal suerte constituye la diferenciación entre uno y otro ente, la individualidad de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican uno y ente. De aquí surge entonces que “la individualidad no es idéntica a la unidad numérica dentro de una especie”<sup>16</sup>. Si bien en *De veritate* la

<sup>14</sup> Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 413 y ss.

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De spirit. creat.*, a. 3, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quæstiones disputatæ*, II, Turín, Marietti, 1965: “nullum individuum substantiæ esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est est potentia fit actu”.

<sup>16</sup> Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, pp. 231-232.

definición de unidad es desarrollada en un contexto gnoseológico, la relevancia mencionada por Aertsen al señalar la noción de individuación basada en el trascendental uno es de orden metafísico porque atañe a los principios con los cuales el entendimiento estructura la realidad ontológica. Y en este sentido, la propuesta de Damascio acerca de la unidad como totalidad a la vez una y múltiple puede ser interpretada como un antecedente que la metafísica de tradición neoplatónica aporta a la elaboración medieval de la doctrina de los trascendentales.

Precisamente, las tres hénadas primordiales del Uno son presentadas por Damascio como indicios de propiedades no predicamentales que surgen de una fuente inefable. Los conceptos trascendentales, aun cuando no comparten con la propuesta de Damascio el renunciar a toda predicabilidad lógica en referencia a lo absoluto Inefable, pueden identificarse con esas propiedades que atraviesan todas las categorías del ser y por tanto no son predicados del orden lógico-categorial, pero sí instrumentos al alcance del entendimiento para aproximar el alma a su fuente primigenia.

#### IV. Conclusiones

Damascio presenta un sistema metafísico-teológico en el que juega un papel central la deconstrucción de la vía positiva o catafática, para luego a su vez abandonarla bajo la crítica de ser una instancia ilusoria, un camino inconveniente y contraproducente para el ascenso del alma a su Origen inefable. Asimismo, un significativo número de pasajes de su opúsculo *Problemas y soluciones acerca de los primeros Principios* revela su rechazo hacia la vía negativa o apofática como instrumento adecuado para alcanzar su propósito. La crítica del lenguaje es radical precisamente en el sentido en que abarca también el uso negativo del mismo, entendiendo que se trata de la otra cara de la misma moneda, es decir, tanto las afirmaciones cuanto las negaciones de nuestro discurso son formas propias de la propia deficiencia gnoseológica humana.

Frente a esta dinámica que contrapone lenguaje positivo insuficiente y lenguaje negativo confuso en los frutos de su utilización dialéctica, la propuesta de Damascio busca una primera clarificación de los límites del pensamiento puestos al descubierto en los límites del lenguaje, para luego señalar una posible vía de acceso del alma a su Principio en el reconocimiento de una latencia inefable común a la totalidad de lo real. Este fondo inaccesible desde la perspectiva lógico-predicamental