



## ALMA Y CUERPO EN NUMENIO DE APAMEA

Gabriela Müller<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido: 02.10.2018 - Aceptado: 24.11.2018

### RESUMEN

En el presente trabajo me propongo estudiar la relación entre el alma y el cuerpo en la filosofía de Numenio de Apamea, a partir del análisis de algunos fragmentos y testimonios conservados por diversas fuentes. Por una parte, mostraré cómo dichos materiales tienen como trasfondo común la polémica contra la filosofía de los estoicos. Por otra parte, intentaré argumentar que la concepción del alma como principio de estabilidad, por un lado, y como principio de movimiento, por otro, se resuelve en una diferenciación entre dos tipos de movimientos: uno que garantiza la estabilidad, el orden y la racionalidad de lo real y el otro que implica irracionalidad y desorden. Precisamente, en el encuentro e interacción entre ambos movimientos anímicos se ubican el mundo y también el hombre, en tanto ser corpóreo y animado.

Palabras clave: Numenio; alma; materia; cuerpo; ser.

### ABSTRACT

In this paper I will study the relationship between soul and body in Numenius of Apamea, by analysing some of the fragments and testimonies preserved by various sources. I will show how these texts have as a common background the controversy against the Stoics. On the other hand, I will argue that the conception of the soul as a principle of stability, on the one hand, and as a principle of movement, on the other, is resolved in a differentiation between two types of movements: one that guarantees the stability, the order and the rationality of the real and the other that involves irrationality and disorder. Precisely, in the encounter and interaction between both psychic movements are the world and the humans, as beings that are corporeal and animated.

Keywords: Numenius; soul; matter; body; being.

---

<sup>1</sup> gafermu@gmail.com

## 1. INTRODUCCIÓN

El marcado dualismo antropológico y cosmológico, reflejado, en principio, en la distinción entre alma y cuerpo, es una nota central de la filosofía de Numenio de Apamea, tal como puede ser reconstruida a partir de los escasos fragmentos y testimonios que han llegado hasta nosotros a través de diferentes fuentes. Esto es en gran medida el resultado de una concepción dualista también en el nivel de los principios postulados por este filósofo: dios y materia. Sin embargo, este panorama esquemático resulta ser más complicado de lo que parece a primera vista: no sólo el principio divino aparece articulado en tres instancias (los llamados tres dioses, de entre los cuales el tercero podría ser identificado con el alma del mundo) sino que la materia es caracterizada como aquel principio de lo corpóreo y de lo irracional pero también es identificada con la causa del mal.

Por una parte, al abordar el estudio de los textos que permiten delimitar los conceptos de alma y cuerpo en la filosofía numeniana, nos topamos con un elemento común: la contraposición con las posiciones estoicas, que las propias fuentes que nos transmiten a Numenio (Eusebio de Cesarea, Nemesio de Émesa y Calcidio) se encargan de enfatizar. En este sentido, parece que la perspectiva estoica fue el horizonte polémico contra el cual este filósofo moldeó su propia concepción cosmológica y antropológica.

Por otra parte, el alma parece estar concebida de dos maneras diferentes: en tanto principio de estabilidad de lo corpóreo, el alma es el ser inmaterial que da estabilidad y consistencia a los cuerpos, que son entes materiales, y parece ser el principio opuesto a la materia, cuya naturaleza es el movimiento. Pero si entendemos al alma precisamente como principio de movimiento, se presenta entonces la necesidad de introducir un alma mala para explicar el movimiento desordenado con el que se identifica a la materia y que hace también que en el hombre haya un factor anímico irracional dependiente del principio material.

Dividiré mi trabajo siguiendo esta doble concepción del alma en tanto principio de estabilidad y en tanto principio de movimiento para ordenar los fragmentos analizados, pero procurando mostrar finalmente el modo en el que ambas caracterizaciones se relacionan entre sí para conformar una visión unitaria de la realidad que termina marcando una estrecha relación entre el alma y los principios de los cuales tanto lo corpóreo cuanto lo animado

dependen. En este sentido, si para los estoicos dios y materia eran cuerpo, veremos en qué medida para Numenio ambos podrían ser caracterizados más bien como almas.

## 2. EL ALMA COMO PRINCIPIO DE ESTABILIDAD DE LOS CUERPOS

En el capítulo 17 del libro XV de la *Praeparatio Evangelica* (en adelante, *PE*), Eusebio de Cesarea cita dos fragmentos pertenecientes al tratado *Sobre el bien* (Περὶ τἀγαθοῦ) de Numenio: los fragmentos 3 y 4a, en la numeración de la edición de Des Places. En ellos se establece una interesante relación entre los conceptos de “ser”, “materia” y “cuerpo”. Pero, como en una segunda versión del fragmento 4 transmitida en el tratado *De natura hominis* de Nemesio de Émesa (el fragmento 4b), se introduce el concepto de alma, el análisis de estos textos me servirá como punto de partida para entender el modo en el que Numenio concibe la relación entre alma y cuerpo.

### a) Ser, materia y cuerpo: los fragmentos 3 y 4a

Los fragmentos 3 y 4a de Numenio están insertos en una sección del Libro XV de la *PE* en la que Eusebio emprende una crítica a la filosofía estoica,<sup>2</sup> cuya exposición desarrolla en los capítulos 14 y 15 mediante las citas del tratado *Sobre la filosofía* de Aristocles y del *Epitome* de Ario Dídimo. A partir del capítulo 16 y hasta el 22 Eusebio se ocupará de citar a filósofos platónicos que han criticado estas doctrinas estoicas. Así, a la cita de un breve pasaje del tratado de Porfirio *Ad Boethum de anima* en el capítulo 16 siguen, en el capítulo siguiente, los dos fragmentos de Numenio de los que nos ocuparemos.<sup>3</sup>

El capítulo 17 (titulado Ὅτι οὐκ ἂν εἴη σῶμα τὸ ὄν κατὰ τοὺς στωϊκοὺς ἀπὸ τοῦ πρώτου περὶ τἀγαθοῦ Νομηνίου) está compuesto por los fragmentos 3 y 4a pertenecientes al Libro I del Περὶ τἀγαθοῦ de Numenio.<sup>4</sup> Estos textos, como lo indica el título del capítulo, se encargan de mostrar “que lo que es (τὸ

<sup>2</sup> Para una visión general de la estructura de este libro y las citas que allí aparecen, ver Des Places 1987, 15-25.

<sup>3</sup> Esta sección se completa con citas de Longino y de la *Enéada* IV 7 de Plotino, titulada Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (capítulos 1-8<sup>4</sup>). Estas últimas tienen una particular relevancia ya que permiten completar una sección del texto que está ausente en la tradición manuscrita.

<sup>4</sup> Tanto en la edición de Des Places cuanto en las ediciones previas (la de Leemans y la de Thedinga), los fragmentos 3 y 4a son insertados (y numerados correspondientemente) a continuación del fragmento 2 debido a que, por un lado, Eusebio nos dice explícitamente que tanto el fragmento 2 (citado en la sección “sobre el bien” del Libro XI) cuanto los fragmentos 3 y 4a pertenecen al primer libro del tratado Περὶ τἀγαθοῦ y, por otro, a que el fragmento 2 termina con la pregunta τί ἐστὶ τὸ ὄν y esta misma pregunta es la que se retoma al comienzo del fragmento 3 citado en este Libro XV.

ὄν) no puede ser cuerpo (σῶμα)”, y esto está dicho por Numenio “contra los estoicos” (κατὰ τοὺς στωϊκούς).

El pasaje comienza precisamente preguntando ¿qué es lo que es? (τί ἐστὶ τὸ ὄν) y la respuesta a esta pregunta consiste, en primer lugar, en señalar la naturaleza incorpórea de lo que es (τὸ ὄν):<sup>5</sup>

Pero, ¿qué es, entonces, lo que es?, ¿acaso estos cuatro elementos: la tierra, el fuego y las otras dos naturalezas intermedias?, ¿acaso ciertamente estas son las cosas que son, ya sea en general o al menos alguna de ellas individualmente?<sup>6</sup>

Numenio despliega su respuesta a la pregunta por lo que es distinguiendo dos posibilidades: que lo que es (τὸ ὄν) se identifique con los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire) tomados en su conjunto (συλλήβδην), o con alguno de ellos en particular (καθ'ἑν). Precisamente en el pasaje de Ario Dídimio citado en el capítulo 15 se afirmaba que los estoicos identificaban al ἡγεμονικόν con alguno de los elementos de la naturaleza. En cambio, ante esta pregunta, el interlocutor responde:<sup>7</sup>

- ¿Y cómo [podrían ser lo que es] las cosas que son no sólo generadas sino también recicladas (παλινάργετα),<sup>8</sup> si por cierto es posible ver que estas cosas [los cuatro elementos] se generan unas a partir de otras y se transforman y no subsisten ni como elementos (στοιχεῖα) ni como compuestos (συλλαβαί)?<sup>9</sup>

Aquí el interlocutor avanza una primera caracterización de los elementos que impide que puedan ser identificados con lo que es: ellos se generan, se corrompen, cambian y no tienen una subsistencia (ὑπόστασις) ni en tanto elementos

<sup>5</sup> En un pasaje del Libro IX de la *PE* (capítulo 7, 1 = fr. 1a) y en un testimonio de Orígenes (*Contra Celsum* I, 15 = fr. 1b) se indica que, según Numenio, la concepción de dios como incorpóreo es un punto en el cual coinciden diversas tradiciones religiosas: no sólo judíos y cristianos, sino también los brahmanes, los egipcios y los magos (probablemente, una alusión a los persas).

<sup>6</sup> Ἀλλὰ τί δὴ ἐστὶ τὸ ὄν; ἄρα ταυτὶ τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα, ἢ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μετὰ φύσεις; ἄρα οὖν δὴ τὰ ὄντα ταῦτά ἐστιν, ἦτοι συλλήβδην ἢ καθ'ἑν γέ τι αὐτῶν; (fr. 3, 1-4). El texto griego y la numeración de los fragmentos de Numenio sigue la edición de Des Places 1973. Las traducciones en todos los casos son propias.

<sup>7</sup> Estos dos fragmentos se estructuran claramente en forma de preguntas y respuestas, lo cual es una muestra de que el *Περὶ τὰ γαθοῦ* de Numenio tenía forma de diálogo.

<sup>8</sup> Sobre este término y su referencia al pasaje de *Timeo* 42e-43a, ver el comentario de Petty 2012, 120.

<sup>9</sup> Καὶ πῶς, ἃ γέ ἐστι καὶ γενητὰ καὶ παλινάργετα, εἴ γ' ἔστιν ὁρᾶν αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γιγνόμενα καὶ ἐπαλλασσόμενα καὶ μήτε στοιχεῖα ὑπάρχοντα μήτε συλλαβάς; (fr. 3, 5-7).

diferenciados ni en tanto compuestos a partir de esos elementos. Numenio utiliza aquí la metáfora gramatical de las letras (στοιχεῖα) y las sílabas (συλλαβαί), tomada sin duda de *Timeo* 48b8-c1, para mostrar de qué modo estos cuatro elementos pueden ser analizados individualmente o en relación con aquello que componen. Pero, en ambos casos, se encuentran sometidos a la generación, la corrupción, el cambio y la transformación mutua.

A esta caracterización sigue una identificación de estos elementos con los cuerpos (σώματα). Dice Numenio:

- Ciertamente, en tanto cuerpo, estas cosas [los cuatro elementos] no serían, de este modo, lo que es. Pero, entonces, ¿estas cosas no [son lo que es], pero la materia sí puede ser lo que es?<sup>10</sup>

Numenio niega que los elementos puedan ser lo que es (τὸ ὄν), puesto que son cuerpo (σῶμα). Pero luego se pregunta si la materia (ὕλη) puede ser lo que es. Parece, entonces, que Numenio traza una distinción entre σῶμα y ὕλη, que va en contra de la identificación de estas dos nociones en la filosofía estoica, tal como se señalaba en el pasaje de Aristocles citado por Eusebio en el capítulo 14 del Libro XV de la *PE*, donde se afirmaba que dios y materia eran cuerpo. En cambio, para Numenio, si en el caso de los cuerpos la identificación con lo que es no era posible, hay que investigar ahora si es posible en el caso de la ὕλη. La respuesta será también negativa, puesto que el fragmento termina con una caracterización de la materia que le impedirá ser identificada con lo que es. Dice Numenio:

- Pero también es imposible con toda seguridad que ella [sea lo que es] a causa de su incapacidad de permanecer; pues la materia es como un río de corriente rápida e inestable, indefinida e interminable en profundidad, anchura y longitud.<sup>11</sup>

La permanencia es para Numenio una de las características más propias de lo que es. Por lo tanto, esta “incapacidad de permanecer” (ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν) de la materia la excluye del ámbito de lo que es (τὸ ὄν). Por otra parte, la imagen de la corriente rápida del río es utilizada por Numenio para mostrar la indeterminación de la materia en cualquiera de sus tres dimensiones (βάθος καὶ

<sup>10</sup> Σῶμα μὲν ταυτὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν. Ἀλλ’ ἄρα ταυτὶ μὲν οὐ, ἡ δὲ ὕλη δύναται εἶναι ὄν; (fr. 3, 8-9). Cabe notar la ausencia del artículo en este último ὄν; de todos modos, traduzco por “lo que es”.

<sup>11</sup> Ἀλλὰ καὶ αἰτήν παντὸς μᾶλλον ἀδύνατον, ἀρρωστίᾳ τοῦ μένειν· ποταμὸς γὰρ ἡ ὕλη ῥοώδης καὶ ὀξύρροπος, βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος. (fr. 3, 10-12).

πλάτος καὶ μῆκος).<sup>12</sup> Esta “indefinición” (ἀόριστος) de la materia es una nota característica que veremos reaparecer en el fragmento siguiente.<sup>13</sup>

La caracterización de la materia que Numenio realiza en el fragmento 3 es desplegada en el fragmento 4a mediante una concatenación conceptual, que va relacionando una serie de notas que le son propias. Dice Numenio:

De modo que el argumento (λόγος) ha hablado correctamente diciendo que, si la materia es ilimitada, ella es indefinida; si es indefinida, [es] irracional; si es irracional, [es] incognoscible. Pero siendo incognoscible es necesario que ella sea carente de orden, puesto que lo que está ordenado sería por cierto muy fácil de conocer. Pero lo carente de orden no está firme y lo que no está firme no puede ser lo que es. Pero esto era lo que habíamos convenido entre nosotros mismos en lo anterior: que es impío que todas estas cosas le convengan a lo que es.<sup>14</sup>

El λόγος que Numenio desarrolla aquí va enlazando una tras otra una serie de características negativas de la materia: ella es ilimitada (ἄπειρος), indefinida (ἀόριστος), irracional (ἄλογος), incognoscible (ἄγνωστος) y carente de orden (ἄτακτος). Para probar la relación entre estas dos últimas notas parece necesario un breve argumento suplementario: lo que es incognoscible carece de orden, dado que lo ordenado, lo que tiene τάξις, es fácil de conocer. Demostrar este último punto, es decir, que la materia carece de orden, es importante puesto que permite llegar a la última nota: la materia no está firme, no permanece (οὐχ ἔστηκεν). Puesto que esta es la característica que le conviene a lo que es (τὸ ὄν) principalmente,<sup>15</sup> y la materia carece de esta permanencia requerida, ella no puede ser lo que es (τὸ ὄν). Y esto era justamente lo que se había convenido antes: tal vez se trate de una referencia al pasaje final del fragmento 3 donde, de hecho, ya se había dicho que la materia no podía ser lo que es debido a su incapacidad para permanecer. Si en ese fragmento esto se explicaba en términos

<sup>12</sup> La misma imagen aparece también en el fragmento 18 de Numenio.

<sup>13</sup> Des Places 1973, 215-223 analiza estos fragmentos en relación con el fragmento 11 en el que Numenio identifica a la materia con una diáda (δυάς). Si bien la expresión conjunta ἀόριστος δυάς no aparece en ninguno de estos fragmentos, sí aparece en el testimonio de Calcidio (fr. 52).

<sup>14</sup> “Ὅστε καλῶς ὁ λόγος εἶρηκε φάς, εἰ ἔστιν ἄπειρος ἢ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν· εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος. Ἄγνωστον δὲ γε οὐσαν αὐτήν ἀναγκαῖον εἶναι ἄτακτον, ὡς τεταγμένα γνωσθῆναι πάνυ δήπουθεν ἂν εἴη ῥάδια· τὸ δὲ ἄτακτον οὐχ ἔστηκεν, ὅ τι δὲ μὴ ἔστηκεν, οὐκ ἂν εἴη ὄν. Τοῦτο δὲ ἦν ὅπερ ἡμῖν αὐτοῖς ὡμολογησάμεθα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ταυτὶ πάντα συνενεχθῆναι τῷ ὄντι ἀθέμιστον εἶναι. (fr. 4a, 1-9). Nuevamente aparece el ὄν sin artículo en la línea 7; nuevamente, traduzco por “lo que es”.

<sup>15</sup> En los fragmentos 5 y 8, citados también por Eusebio pero en el Libro XI de su *PE*, se afirma la permanencia de lo que es: μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστηκός ἔσται (fr. 5, 26-27) y κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε (fr. 8, 4).

algo poéticos, mediante la imagen del río y su corriente, aquí aparece un λόγος que lleva a la misma conclusión. Pero este λόγος está expresado en términos condicionales y parte de una suposición que, precisamente, está justificada por la imagen del río: la materia es interminable (ἀνήνυτος) en profundidad, anchura y longitud, es decir, es ilimitada (ἄπειρος).

El interlocutor, a continuación, acuerda con este λόγος. Dice:

- Que parezca preferentemente a todos; pero, si no [a todos], por lo menos a mí.
- Ciertamente digo que la materia, ni ella misma ni los cuerpos, es lo que es.<sup>16</sup>

Numenio insiste en negar que tanto la materia cuando los cuerpos puedan ser lo que es (τὸ ὄν), lo cual no hace más que reforzar la distinción entre σῶμα y ὕλη que ya aparecía en el fragmento anterior. Luego de llegar a este acuerdo, se plantea una nueva posibilidad para responder a la pregunta qué es lo que es. Dice el interlocutor:

- ¿Y qué, entonces?, ¿acaso tenemos en la naturaleza del universo alguna otra cosa más allá de estas?
- Sí. Decir esto no es nada complicado, si primero, mientras dialogamos entre nosotros mismos, a la vez, lo intentamos. Puesto que los cuerpos por naturaleza están muertos y son cadáveres y se desplazan y no permanecen en lo mismo, ¿acaso no era necesario [algo] que los sostuviera?
- Con toda seguridad.
- Si no sucediera esto, ¿acaso permanecerían?
- En absoluto.<sup>17</sup>

Que debe existir otra cosa, además de los cuerpos y la materia, se demuestra mediante la caracterización de los cuerpos (τὰ σώματα) como cadáveres sin vida

<sup>16</sup> - Δοξάτω μάλιστα μὲν πᾶσιν· εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἐμοί.

- Οὐκ οὖν φημί τὴν ὕλην οὔτε αὐτὴν οὔτε τὰ σώματα εἶναι ὄν. (fr. 4a, 10-12).

<sup>17</sup> - Τί οὖν δὴ; ἢ ἔχομεν παρὰ ταῦτα ἄλλο τι ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ὄλων;

- Ναί· τοῦτο οὐδὲν εἰπεῖν ποικίλον, εἰ τόδε πρῶτον μὲν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἅμα πειραθειῆμεν διαλεγόμενοι· ἐπειδὴ τὰ σώματά ἐστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρὰ καὶ πεφορημένα καὶ οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα, ἄρ' οὐχὶ τοῦ καθέξοντος αὐτοῖς ἔδει;

- Παντὸς μᾶλλον.

- Εἰ μὴ τύχοι δὲ τούτου, ἄρα μείνειεν ἄν;

- Παντὸς ἤττον. (fr. 4a, 13-22).

(τεθνηκότα καὶ νεκρά) que son llevados de un lado a otro (πεφορημένα) sin que puedan permanecer en lo mismo (οὐδ' ἐν ταύτῳ μένοντα). Pero, si esto es así, entonces es necesario que tengan algo que los sostenga (καθέξον), que los ancle, para lograr algún tipo de permanencia “en lo mismo” (ἐν ταύτῳ). Cabe notar en este punto que Numenio utiliza el verbo κατέχω para referirse a este “sostenimiento” que es necesario en el caso de los cuerpos. En cambio, el texto de Ario Dídimio citado en el capítulo 15 de este Libro XV, mediante el cual se exponía la cosmología estoica, explicaba que el κόσμος era aquel dios donde los cuerpos (τὰ σώματα) estaban “contenidos”; y allí se utilizaba el verbo περιέχω, que, por cierto, parece tener un sentido bastante más débil que el κατέχω de Numenio.

A diferencia de la materia cuya “incapacidad para permanecer” (ἀρρωστία τοῦ μένειν) es, de algún modo, constitutiva (como lo muestra la imagen del río del fragmento 3), según Numenio, en el caso de los cuerpos sí es necesario algo que los cohesionen, que los sostenga “en lo mismo” (ἐν ταύτῳ) y los haga ser eso que son en cada caso. Si no existiera esto, parecería que no podríamos hablar propiamente de σῶμα, ya que estaríamos precisamente ante la materia totalmente indefinida.

Numenio se ocupará, en lo que sigue de este fragmento, de indicar por qué la ecuación estoica κόσμος = θεός = σῶμα = περιέχειν τὰ σώματα, desarrollada en el capítulo 15 a través del testimonio de Ario Dídimio, no es aceptable. Y para ello mostrará la necesidad de postular algo incorpóreo que oficie de principio de “contención” o “sostén” de los cuerpos. Dice Numenio:

Por lo tanto, ¿qué es lo que los sostiene (τὸ κατασχῆσον)? Si, por un lado esto también fuera cuerpo, me parece que esto, puesto que se disuelve y se dispersa, estaría necesitado de un Zeus Salvador. Por el contrario, si es necesario que esto se libere de la afeción de los cuerpos para que pueda apartar la destrucción de aquellos que se agitan y sostenerlos (κατέχη), me parece que esta otra cosa no es sino sólo lo incorpóreo. Pues ciertamente de entre todas las naturalezas, ella sola está firme y es estable y para nada corpórea. Ciertamente ni se genera, ni crece, ni se mueve respecto de ningún otro movimiento, y por eso parece bien justo [afirmar] que lo incorpóreo es superior.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> -Τί οὖν ἐστὶ τὸ κατασχῆσον; Εἰ μὲν δὴ καὶ τοῦτο εἶη σῶμα, Διὸς Σωτήρος δοκεῖ ἂν μοι δεηθῆναι αὐτὸ παραλυόμενον καὶ σκιδνάμενον· εἰ μὲντοι χρὴ αὐτὸ ἀπηλλάχθαι τῆς τῶν σωμάτων πάθης, ἵνα κάκεινοις κεκυκημένοις τὴν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ κατέχη, ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον· αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἔστηκε καὶ ἔστι ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματικὴ. Οὔτε γοῦν γίγνεται οὔτε αὔξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον. (fr. 4a, 23-32).

El razonamiento que se despliega en este pasaje es el siguiente: si lo que sostiene a los cuerpos fuera también un cuerpo, como plantean los estoicos, entonces también esto estaría sujeto a la misma dispersión de los cuerpos y, por lo tanto, estaría necesitado, a su vez, de algo que lo sostuviera y así se iría al infinito. La única solución en este caso, dice Numenio irónicamente, sería postular un Ζεὺς Σωτήρ que, cual *deus ex machina*, cortara esta regresión infinita y evitara la absoluta dispersión que implicaría la destrucción o corrupción (φθορά) de los cuerpos. Pero la manera adecuada de que no se produzca esta regresión es admitiendo que esto que “sostiene” a todo lo corpóreo no debe padecer la misma afcción (πάθη) de los cuerpos, es decir, no debe ser un cuerpo, sino algo otro (ἄλλο τι), diferente de los cuerpos, es decir, lo incorpóreo (τὸ ἀσώματον). Sólo una φύσις ἀσωματική puede tener la suficiente firmeza y estabilidad para estar desligada de todo movimiento y cambio y poder oficiar de “sostén” de los cuerpos.

Reaparecen también en este pasaje las nociones de firmeza y estabilidad (ἔστηκε καὶ ἔστι ἀραρυῖα) ligadas a lo que es y a lo incorpóreo, por contraposición a la generación, el crecimiento y el movimiento al que están sometidas las cosas corpóreas. Y el fragmento concluye señalando la prioridad de lo incorpóreo respecto de los cuerpos. Lo incorpóreo es anterior, superior (πρεσβεῦσαι), ya que los cuerpos necesitan de lo incorpóreo como este “sostén” o “anclaje” que los conserva y los hace ser eso que son. Y, por este motivo, no llama la atención que esto incorpóreo se haya identificado con τὸ ὄν.

El análisis de estos dos fragmentos nos deja, por un lado, ante una contraposición entre materia y cuerpo, por un lado, y lo que es y lo incorpóreo, por otro. Pero también nos muestra una distinción entre la materia y los cuerpos: la primera es totalmente indeterminada y es caracterizada sólo en términos negativos, los segundos, en cambio, están “sostenidos” por lo incorpóreo. Respecto de esta distinción entre materia y cuerpo es interesante notar cómo el fragmento parece estar retomando la noción aristotélica de materia próxima y los niveles de determinación de la materia distinguidos en *Metafísica* H5, 1044b34-1045a6: en efecto, la caracterización de los cuerpos como cadáveres (νεκρά) sirve a Numenio como punto de partida de un argumento que concluye en la necesidad de un sostén incorpóreo que impida la corrupción (φθορά) corpórea. En definitiva, todo cuerpo, para no ser algo muerto ni mera materia indeterminada, debe poseer ya un grado de determinación formal de modo tal que pueda, como veremos a continuación en el fragmento 4b, ser caracterizado como “animado” (ἔμψυχον) y no ser un mero cadáver.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Agradezco a Gabriela Rossi por hacerme notar esta posible conexión con Aristóteles, que seguramente valdrá la pena explorar más en detalle en algún trabajo futuro. Asimismo, me permito remitir al artículo de Fabián Mié “Refining the Material Substance: Aristotle’s Program in *Metaphysics* H1-5”, publicado en este mismo volumen y que contiene una esclarecedora explicación de este pasaje aristotélico.

### b) Alma, cuerpo y materia: el fragmento 4b

El fragmento 4b corresponde a un pasaje del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), un tratado de antropología filosófica compuesto por Nemesio de Émese.<sup>20</sup> El segundo de los 44 capítulos que lo conforman está dedicado al alma (se titula precisamente *Περὶ ψυχῆς*) y allí encontramos la referencia a Numenio. Nemesio comienza estableciendo una primera distinción entre aquellos que concibieron al alma como un cuerpo (σῶμα) y aquellos que consideraron que es incorpórea (ἀσώματος). Demócrito, Epicuro y los estoicos son ubicados en el primer grupo, aunque sus posiciones difieren respecto de la οὐσία de esta alma corpórea. Dentro del segundo grupo, Nemesio menciona las definiciones del alma que han dado Tales, Pitágoras, Platón, Aristóteles y Dinarco. Luego se refiere a los Maniqueos, para quienes existe un alma única para todas las cosas, y los diferencia de un segundo grupo, quienes sostienen que hay muchas almas que difieren según su especie, y de un tercer grupo que combina ambas doctrinas diciendo que hay un alma única y hay muchas almas particulares.

Inmediatamente, luego de este rápido recorrido por las distintas posiciones sobre el alma según su cualidad (σῶμα - ἀσώματος) y según su cantidad (μία - πολλή), Nemesio se refiere a lo dicho en común (κοινῆ) por Amonio, el maestro de Plotino, y por Numenio, el pitagórico, contra todos aquellos que sostuvieron que el alma es cuerpo (σῶμα).<sup>21</sup> Debemos tener en cuenta, por lo tanto, que estamos ante un testimonio, que se refiere a lo dicho no sólo por Numenio sino también por Amonio (a diferencia del fragmento 4a en el que Eusebio cita las palabras de Numenio). De hecho, es probable que el argumento desarrollado aquí se tratara de un argumento general compartido por las filosofías anti-materialistas, entre las que el pitagorismo y el platonismo eran las más destacadas.<sup>22</sup> Nemesio pudo haberse basado en el texto de Numenio que Eusebio ha citado (el fragmento 4a), en cuyo caso las diferencias entre ambos textos pueden deberse a interpretaciones propias. Pero también es posible que Nemesio haya tenido el *Περὶ τάγαθοῦ* en su posesión y, por lo tanto, quizás estos elementos novedosos estaban en efecto presentes en la obra de Numenio.<sup>23</sup>

El pasaje comienza diciendo:

Los cuerpos que por su naturaleza propia son cambiantes y dispersos y siempre divisibles al infinito, no quedando en ellos nada inmutable, necesitan de [algo] que los cohesione (συνέχον) y los

<sup>20</sup> Para una presentación general de este autor y su obra, ver Barnard 1972, 254-270.

<sup>21</sup> Κοινῆ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου οὐ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου οὐ Πυθαγορικοῦ εἰρημμένα· ἐστὶν δὲ ταῦτα (Fr. 4b, 1-4).

<sup>22</sup> Dodds 1960, 25.

<sup>23</sup> Para un análisis detallado de este texto, ver Dörrie-Baltes 2002, 180-184.

reúna (συνάγον) y, de este modo, los ciña (συσφίγγον) y los mantenga unidos (συγκρατοῦν), a lo que precisamente llamamos alma. Por lo tanto, si el alma es un cuerpo de tal o cual clase, aunque sea compuesto de las partículas más pequeñas, ¿qué es lo que, a su vez, la cohesionan (συνέχον) a ella? Pues se ha señalado que todo cuerpo necesita de [algo] que lo cohesionan (συνέχον), y así [se llega] al infinito, hasta que arribemos a [algo] incorpóreo (ἀσώματον).<sup>24</sup>

En esta primera parte, se despliega el mismo argumento que en el fragmento 4a, quizás expuesto de un modo más claro y ordenado. Sin embargo, podemos observar algunos cambios. En primer lugar, la caracterización de los cuerpos (τὰ σώματα) agrega, a la inestabilidad y dispersión, la idea de la divisibilidad al infinito (διόλου εἰς ἄπειρον τμητά), que no estaba presente en el fragmento citado por Eusebio. En segundo lugar, el verbo κατέχειν es reemplazado por συνέχειν,<sup>25</sup> y esta idea de “cohesión” expresada por el participio συνέχον es reforzada por otros tres participios que poseen el prefijo συν-: συνάγον, συσφίγγον y συγκρατοῦν. En tercer lugar, la novedad más importante: esto que “cohesionan” y “ciñen” a los cuerpos es el alma (ψυχή). Finalmente, este pasaje menciona la doctrina estoica de que el alma es un cuerpo constituido de partículas sutiles. Incluso en ese caso (y, quizás, más aún en ese caso), necesita de un principio que la contenga y que le dé unidad. Nemesio aquí explicita una idea que estaba implícita en el fragmento 4a: esta doctrina estoica produce un regreso al infinito (καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον). Pero en el punto donde ambos textos (frags. 4a y 4b) coinciden es en la necesidad de que esto que “sostiene” (κατέχω) o “cohesionan” (συνέχω) a los cuerpos, para evitar el regreso al infinito o tener que apelar a un Ζεὺς Σωτήρ, sea incorpóreo (ἀσώματον).

El pasaje continúa con una doctrina, adjudicada explícitamente a los estoicos, que intenta eludir esta crítica. Dice Nemesio:

Pero si dijeran, como los estoicos, que hay en torno a los cuerpos (περὶ τὰ σώματα) un movimiento (κίνησις) de tensión (τονική), que se mueve hacia adentro y al mismo tiempo hacia afuera, y que uno, [el que se mueve] hacia afuera, es productivo (ἀποτελεστική) de magnitudes y cualidades, y el otro, [el que se mueve] hacia adentro,

<sup>24</sup> Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητά, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συνέχοντος καὶ συνάγοντος καὶ ὡσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμα ἐστὶν ἢ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶν τὸ συνέχον ἐκείνην; ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταστήσωμεν εἰς ἀσώματον. (Fr. 4b, 5-13).

<sup>25</sup> Este nuevo vocabulario tiene claras resonancias estoicas: en efecto, la noción de “causa cohesiva” (συνετικὸν αἴτιον) identificada con el πνεῦμα es central en la concepción de la causalidad del estoicismo. Ver SVF II 344-351, 356 y 439-440 y el comentario de Boeri-Salles 2014, 348-360.

de unión (ἔνωσις) y de οὐσία, les tenemos que preguntar, puesto que todo movimiento (κίνησις) [se produce] a partir de una potencia (δύναμις), ¿qué es esta potencia y en qué consiste su οὐσία? Si, por un lado, ciertamente [responden que] esta potencia [es] alguna materia (ὑλη τις), utilizaré de nuevo los mismos argumentos (λόγοι). Si, por otro, [responden que] no [es] materia (ὑλη) sino material (ἔνυλον) (y lo material es diferente respecto de la materia; pues se dice que lo material es lo que participa (μετέχον) de la materia), entonces luego [preguntaré] ¿qué es lo que participa de la materia?, ¿esto es materia (ὑλη) o es inmaterial (ἄϋλον)? Si, por un lado, [es] materia, ¿cómo [es] material y no materia? Si, por otro, no [es] materia, entonces [es] inmaterial; pero, si es inmaterial, no es cuerpo, pues todo cuerpo es material.<sup>26</sup>

En esta parte del texto se apela a la doctrina estoica de que los cuerpos tienen un cierto movimiento τονική que los constituye, tanto en sus características “externas” (cantidad y cualidad), cuanto en las “internas” (ἔνωσις y οὐσία).<sup>27</sup> La refutación de esta tesis consiste en hacer depender este movimiento de una δύναμις e inmediatamente preguntar por la naturaleza de esa δύναμις. La primera posibilidad que se plantea es identificarla con la materia, pero entonces parecen poder aplicarse los mismos argumentos esgrimidos antes respecto de los cuerpos. La segunda posibilidad es precisamente que esa δύναμις sea material (ἔνυλον). La diferencia entre la ὑλη y lo ἔνυλον es explicitada en términos de participación: lo material es aquello que participa de la materia. A continuación, entonces, se interroga por esto que participa de la materia (τὸ μετέχον τῆς ὑλης) y se dan dos posibilidades: que sea ὑλη o ἄϋλον. Las dos posibilidades se rechazan puesto que la participación implica justamente que no se es aquello de lo que se participa pero que, a la vez, se tiene una relación con ello: por un lado, lo que participa de la materia no puede ser materia ya que justamente se dijo que esto es diferente de la materia (ἕτερον παρὰ τὴν ὑλην). Pero, por otro lado, si esto que participa de la materia es inmaterial, entonces, hay que descartar que sea cuerpo. La última afirmación (“pues todo cuerpo (σῶμα) es material (ἔνυλον)”) no hace más que establecer la tripartición que ya aparecía en el frag-

<sup>26</sup> Εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ εἶσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεσματικὴν εἶναι, τὴν δ' εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας, ἐρωτητέον αὐτούς, ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπὸ τινός ἐστιν δυνάμεως, τίς ἡ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσίῳται; Εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ δύναμις <αὕτη> ὑλη τις ἐστίν, τοῖς αὐτοῖς πάλιν χρῆσομαι λόγοις· εἰ δὲ οὐχ ὑλη ἀλλ' ἔνυλον (ἕτερον δ' ἐστὶ τὸ ἔνυλον παρὰ τὴν ὑλην· τὸ γὰρ μετέχον ὑλης ἔνυλον λέγεται), τί ποτ' ἄρ' ἐστὶν τὸ μετέχον τῆς ὑλης; πότερον ὑλη καὶ αὐτὸ ἢ ἄϋλον; εἰ μὲν οὖν ὑλη, πῶς ἔνυλον καὶ οὐχ ὑλη; εἰ δὲ οὐχ ὑλη, ἄϋλον ἄρα· εἰ δὲ ἄϋλον, οὐ σῶμα· πᾶν γὰρ σῶμα ἔνυλον. (Fr. 4b, 13-25).

<sup>27</sup> La doctrina del τόπος atribuida a Cleantes aparece en SVF II, 451. Una referencia a los movimientos de expansión (“hacia a fuera”) y de contracción (“hacia adentro”) se encuentra en SVF II, 452.

mento 4a entre la materia, el cuerpo (= lo material) y lo incorpóreo (= lo inmaterial), ahora identificado con el alma. Por otra parte, si en el fragmento 4a se hacía hincapié en la relación de “sostenimiento” (κατέχω) de lo incorpóreo respecto de los cuerpos, en este fragmento 4b a esta relación de “cohesión” (συνέχω) que establece el vínculo del cuerpo material con lo inmaterial/incorpóreo, se suma la relación de participación que establece el vínculo del cuerpo material con la materia. De este modo, quedan más completas las relaciones mutuas entre el alma incorpórea, el cuerpo y la materia.

A partir de aquí el texto de Nemesio incorpora doctrinas y argumentos que no estaban para nada mencionados en el fragmento citado por Eusebio. En primer lugar, se expone un argumento tendiente a negar que el alma sea cuerpo puesto que, si lo fuera, sería tridimensional. Esta corporeidad del alma basada en su tridimensionalidad se rechaza alegando que ella por sí misma (καθ'ἑαυτά) es incorpórea y carece de dimensiones (ἀδιάστατος), pero se reconoce que por accidente (κατὰ συμβεβηκός) sí es de tres dimensiones, aunque de un modo indirecto: por ser considerada en los cuerpos en los que se da la tridimensionalidad.<sup>28</sup>

Luego, el testimonio de Nemesio alude a la doctrina platónica que considera al alma como principio del movimiento<sup>29</sup> y distingue entre lo animado (ἔμψυχον), es decir, aquello que es movido por el alma “desde adentro” (ἔνδοθεν), y lo inanimado (ἄψυχον), que se mueve “desde afuera” (ἔξωθεν), es decir, a causa de otro cuerpo. En el primer caso, se trata de un alma que mueve a un cuerpo; en el segundo, se trata de un cuerpo que mueve a otro cuerpo desde el exterior. Si el alma fuera cuerpo, debería pertenecer a alguna de estas dos categorías. Pero aquí se señala como absurdo (ἄτοπον) el hecho de que el alma, que es aquello por cuya presencia algo es ἔμψυχον y por cuya ausencia es ἄψυχον, tenga alguna de estas características. Por lo tanto, se concluye que el alma no es cuerpo.

<sup>28</sup> Εἰ δὲ λέγοιεν ὅτι τὰ σώματα τριχῆ διαστατά ἐστιν, καὶ ἡ ψυχὴ δὲ δι' ὅλου διήκουσα τοῦ σώματος τριχῆ διαστατὴ ἐστιν καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ σῶμα, ἐροῦμεν ὅτι πᾶν μὲν σῶμα τριχῆ διαστατόν, οὐ πᾶν δὲ τὸ τριχῆ διαστατόν σῶμα. Καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν, ἄσώματα ὄντα καθ'ἑαυτά, κατὰ συμβεβηκός ἐν ὄγκῳ ποσοῦται. Οὕτως οὖν καὶ τῇ ψυχῇ καθ'ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιάστατον, κατὰ συμβεβηκός δὲ τῷ ἐν ᾧ ἐστὶ τριχῆ διαστάτῳ ὄντι συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατὴ. (fr. 4b, 26-34).

<sup>29</sup> En *Fedro* 245c-e se dice que el alma, además de principio del movimiento, es semoviente. Sin embargo, en el fragmento 4a, Numenio decía que lo incorpóreo era inmóvil (οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν: 4a, 30-31). Si lo incorpóreo coincide con el alma, entonces parece que ella mueve sin moverse (al igual que el primer motor de Aristóteles, que es *τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν: Metafísica*, 1072b7). Pero tal vez Numenio allí sólo negaba que lo incorpóreo tuviera un movimiento análogo al de los cuerpos (generación, crecimiento y el resto de los cambios listados en los fragmentos 5 y 6). Volveré sobre esta caracterización del alma como principio del movimiento en la sección siguiente.

Finalmente, el último argumento apela a la idea de los saberes (μαθήματα) como alimentos del alma, presente en varios pasajes platónicos.<sup>30</sup> Así, se plantean dos posibilidades. La primera es que el alma sí se alimente: si el alma se alimenta, lo hace con los saberes, que son incorpóreos. Pero, como ningún cuerpo puede alimentarse de algo incorpóreo, se concluye que el alma no es cuerpo.<sup>31</sup> La otra posibilidad es que el alma no se alimente: si el alma no se alimenta, pero, en el caso de todos los seres vivos,<sup>32</sup> su cuerpo sí se alimenta, de este modo también se concluye que el alma no es cuerpo. Como partiendo de cualquiera de los dos enunciados que conforman la contradicción (que el alma se alimente o que el alma no se alimente) se arriba a la misma conclusión, de este modo, ella queda demostrada.<sup>33</sup>

Si tomamos los elementos concordantes de los fragmentos 4a y 4b llegamos a la conclusión de que es el alma aquel principio incorpóreo e inmaterial que da estabilidad a los cuerpos, que los “sostiene” o “contiene”, los hace ser eso que son. Así, por una parte, los cuerpos participan de la materia y, en ese sentido, son “materiales”, pero también están configurados por un alma que los hace ser “animados”, es decir, los dota de un cierto movimiento interior. Vemos, de este modo, que el alma parece ser a la vez principio de estabilidad pero también de un cierto movimiento. Por otra parte, si bien las categorías de “material” y “animado” parecen coincidir en la caracterización de los cuerpos, veremos la dificultad de encontrar un correlato para lo inanimado (ἄψυχον) que, en principio, parecería estar más bien asociado a la materia.

El siguiente cuadro pretende dar cuenta de los elementos presentes en los fragmentos analizados:



<sup>30</sup> *Fedón* 84a7-8 y *Fedro* 247d y 248b-c.

<sup>31</sup> Este argumento es atribuido explícitamente a Jenócrates y constituye el fragmento 66 (Heinze).

<sup>32</sup> Creo que es importante que se haga esta aclaración, porque hay muchas cosas que son corpóreas, pero que no necesitan alimentarse.

<sup>33</sup> Ἐτι πᾶν σῶμα ἦτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν· ἀλλ'εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται, εἰ δ'ἔνδοθεν, ἔμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἢ ψυχή, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖται, ἄψυχός ἐστιν· εἰ δ'ἔνδοθεν, ἔμψυχος· ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ ἄψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή. Ἐτι ἢ ψυχή, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή (Ξενοκράτης οὕτω συνηγεν)· εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζῶου τρέφεται, οὐ σῶμα ἢ ψυχή. (Fr. 4b, 34-43).

### 3. EL ALMA COMO PRINCIPIO DE MOVIMIENTO

#### a) Materia, movimiento desordenado y alma mala: el fragmento 52

Sobre el final del fragmento 4b, como vimos, aparecía la concepción del alma como principio del movimiento de los cuerpos animados. En un pasaje del comentario *In Timaeum* de Calcidio, Numenio apelará nuevamente a esta doctrina platónica pero ahora para explicar la vinculación entre el alma y el mal, nuevamente en contraposición a la explicación estoica del origen de los males en el mundo.

El testimonio sobre Numenio aparece en los párrafos 295 a 299 del comentario de Calcidio (fragmento 52) y se refiere principalmente a su doctrina sobre la materia (*silva*), identificada allí con la *duitas indeterminata*, la *neccesitas* y también con la *maligna anima* de la que habló Platón en el libro X de *Leyes*.<sup>34</sup> Esta última identificación, que es la que nos interesa en este trabajo, aparece en los párrafos 296 y 297 de la mano de la crítica a los estoicos. Dice Calcidio:

Así pues, Pitágoras -dice Numenio- también piensa que la materia es fluida y sin cualidad pero no, sin embargo, como los estoicos, de naturaleza intermedia entre lo próximo a los bienes y males, a lo que estos [los estoicos] llaman 'género indiferente', sino completamente perjudicial (*plane noxia*). Puesto que dios, como también le parece a Platón, es principio y causa de los bienes, la materia, de los males y, en cambio, lo que es a partir de la forma y la materia, [es] indiferente: por lo tanto, no [es] la materia sino el mundo, que es moderado a partir de la bondad de la forma y la maldad de la materia; en fin, ha sido producido a partir de la providencia y la necesidad según las máximas de los antiguos teólogos.<sup>35</sup>

La materia, como vimos en el fragmento 3, es *fluida* y, al igual que para los estoicos, ella carece de cualidad (*sine qualitate*). Sin embargo, que carezca de cualidad no quiere decir que sea un género indiferente (*indifferens*), es decir, una naturaleza intermedia entre el bien y el mal, como lo es para los estoicos. Para Numenio la materia es completamente perjudicial (*plane noxia*). 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 el derivar del carácter carente de cualidad

<sup>34</sup> Jourdan 2014 y Dörrie-Baltes 1996, 162-173 analizan exhaustivamente este texto.

<sup>35</sup> *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. Deum quippe esse -ut etiam Platoni videtur- initium et causam bonorum, silvam malorum, at vero quod ex specie silvaeque sit, indifferens, non ergo silvam, sed mundum ex speciei bonitate silvaeque malitia temperatum; denique ex providentia et necessitate progenitum veterum theologorum scitis haberi.* (fr. 52, 33-43).

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 sin cualidad y a la vez mala: la maldad de la materia no es un atributo que la cualifica sino una característica esencial (así como la bondad respecto de dios, el otro principio contrapuesto a la *silva*).

Este punto de discrepancia con el estoicismo es a su vez un punto de coincidencia con Platón, quien al igual que Pitágoras y Numenio, considera que dios es causa y principio de los bienes y la materia de los males (*deus ... initium et causa bonorum, silva malorum*).<sup>36</sup> Por último, y nuevamente en contraposición a la doctrina estoica, Numenio afirma que el mundo (*mundus*) es justamente lo indiferente (*indifferens*), pero no, como para los estoicos, porque no es ni bueno ni malo, sino porque es bueno y malo, dado que está compuesto, “temperado” o “moderado” (*temperatus*), a partir de la bondad de la forma (*species*) impuesta por dios y de la maldad de la materia o, para decirlo en los términos de los antiguos teólogos, es producido a partir de la providencia (*providentia*) y la necesidad (*necessitas*).<sup>37</sup> Así, el mundo en lugar de ser una unidad, tal como lo era para los estoicos, es una suerte de reunión de dos órdenes: uno derivado del principio material y otro del principio divino. Aquello derivado de dios es identificado con la bondad y con la forma, aquello derivado de la materia es identificado con el mal y, en principio, con lo corpóreo.

El siguiente párrafo se ocupa del punto central de la crítica a la posición estoica que, según Numenio, no puede precisamente dar cuenta de la existencia del mal. Dice:

Así pues, que la materia es informe y carente de cualidad tanto los estoicos cuanto Pitágoras lo consienten; pero Pitágoras [dice] también [que es] mala; los estoicos, [que es] ni buena ni mala. Por eso cuando algunos, en el curso del camino, se encuentran con males, al preguntarse ‘¿de dónde, pues, [vienen] los males?’, [dicen] que son causados por la perversidad que ha de ser la simiente de los males. Pero no explican todavía de dónde [viene] la perversidad misma, puesto que entre ellos los principios de las cosas son dos: dios y materia: dios, bien sumo y sobresaliente, la materia -como piensan- ni bien ni mal. En cambio Pitágoras no teme asistir a la verdad aunque con aseveraciones asombrosas y que van contra la

<sup>36</sup> Esta correspondencia axiológica de ambos principios está muy marcada en los fragmentos de Numenio, donde el segundo dios es bueno (*ἀγαθός*) y principio de lo bueno y lo bello en el mundo y, a su vez, deriva su bondad del primer dios que, por eso, es *τὸ ἀγαθὸν* y *αὐτοάγαθον* (frags. 16, 19 y 20).

<sup>37</sup> “Theologos vocat Moysen, Orpheum, Pythagoram, Pherecydem, Homerum”: Leemans 1937, 93, n. 6. Van Winden 1965, 105 y 111 añade a Hesíodo. Petty 2012, 214, por su parte, los relaciona con lo dicho en el fragmento 1a. La dupla *νοῦς* y *ἀνάγκη* se encuentra además en el *Timeo* de Platón (47e4-5 y 48a1) y reaparecerá sobre el final de este testimonio de Calcidio.

opinión de los hombres. Él dice que, al existir la providencia, también necesariamente subsisten los males, a causa de que existe la materia, y al mismo tiempo está dotada de maldad. Porque, si el mundo [es] a partir de la materia, sin duda está hecho de una naturaleza maligna que existe antes.<sup>38</sup>

Nuevamente, la base del acuerdo entre Pitágoras y los estoicos (que la materia es sin forma y sin cualidad) se rompe cuando estos últimos deducen, de esta carencia de cualidad, que la materia no debe ser identificada ni con el bien ni con el mal. Así, son incapaces de responder a la pregunta “*unde mala?*”,<sup>39</sup> porque no admiten que la materia sea el origen del mal y, si lo adjudican a una *perversitas*, aún tienen que responder de dónde proviene esa perversidad. Si ninguno de los dos principios a partir de los cuales se conforma el mundo es causa del mal, entonces no tienen modo de explicar su existencia, que, para Numenio, parece ser un hecho. La doctrina de Pitágoras, en cambio, aun cuando va en contra de la opinión de la mayoría, atribuye el mal a la materia, puesto que su naturaleza maligna (*natura maligna*) es principio del mal que hay en el mundo y, por eso, se dice que “existe anteriormente” (*existens olim*).<sup>40</sup>

Calcidio, a continuación, menciona quiénes coinciden con este punto de la doctrina pitagórica. Dice:

Y por esto Numenio alaba a Heráclito cuando censura a Homero, quien deseaba la destrucción y devastación de los males de la vida, porque no comprendía que le pareciera bien que el mundo fuera destruido, dado que la materia, que es fuente de los males, sería exterminada. También Numenio alaba a Platón, porque postula dos almas del mundo, una muy beneficiosa y la otra maligna, es decir, la materia, que, aunque fluya sin orden, sin embargo, puesto que se mueve con un movimiento interior y propio, es necesario que viva y que sea vivificada por un alma, según la ley de todas las cosas que

<sup>38</sup> *Silvam igitur informem et carentem qualitate tam Stoici quam Pythagoras consentiunt, sed Pythagoras malignam quoque, Stoici nec bonam nec malam. Dehinc, tamquam in progressu viae malis aliquot obuiis, perrogati: «unde igitur mala?», perversitatem seminarium malorum [fore] causati sunt. Nec expediunt adhuc unde ipsa perversitas, cum iuxta illos duo sint initia rerum, deus et silva, deus summum et praecellens bonum, silva, ut censent, nec bonum nec malum. Sed Pythagoras assistere veritati miris licet et contra opinionem hominum operantibus asseverationibus non veretur; qui ait existente providentia mala quoque necessario substitisse, propterea quod silva sit et eadem sit malitia praedita. Quod si mundus ex silva, certe factus est de existente olim natura maligna (fr. 52, 44-59).*

<sup>39</sup> La *Enéada* I 8 de Plotino trata sobre este mismo problema y titula precisamente Πόθεν τὰ κακά.

<sup>40</sup> No creo que aquí se esté aludiendo a una maldad anterior a la materia (que será identificada más adelante con el alma mala), como proponen Bakhouché 2011, 853-854, n. 1054 y Vimercati 2012, 90.

se mueven con un movimiento originario (*genuinus*). Además, también ella es creadora y protectora de la parte pasible del alma, en la que hay algo corpóreo y mortal y semejante al cuerpo, así como la parte racional del alma tiene por responsable a la razón y a dios. Por consiguiente, este mundo está hecho a partir de dios y la materia.<sup>41</sup>

Numenio está de acuerdo con la crítica que Heráclito le hace a Homero:<sup>42</sup> desear la desaparición de los males del mundo es desear su destrucción, puesto que implicaría eliminar a la materia, que es uno de los principios que lo conforma. Pero más interesante aún es el acuerdo que se plantea con la doctrina platónica que postula dos almas: una muy buena (*una beneficentissima*) y la otra mala (*maligna altera*). La referencia aquí, como ya he adelantado, es al Libro X de *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 de manera alocada (*μανικῶς*) y sin orden (*ἀτάκτως*).<sup>43</sup> Y Numenio asocia esta alma mala con la materia (*scilicet silva*).<sup>44</sup>

La materia, como ya se dijo en el párrafo anterior y aquí se repite, es *fluida* y este “flujo” es caracterizado como un *motus intimo porprioque* que la mueve. Como todo lo que se mueve a sí mismo, con un *motus genuinus*, debe tener un alma que sea el principio de ese movimiento interno, entonces de este modo se explica que Platón, en la interpretación de Numenio, haya postulado un alma mala, en virtud de su identificación previa de la materia con el movimiento desordenado (*incondite*).<sup>45</sup> El pasaje finalmente señala otro punto en el que Numenio acuerda con Platón: la materia es *autrix et patrona* de la parte

---

<sup>41</sup> *propterea que Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum, qui optaverit interitum ac uastitatem malis vitae, quod non intellegeret mundum sibi deleri placere, siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur. Platonemque idem Numenius laudat quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu movetur; quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationalis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus.* (fr. 52, 59-75).

<sup>42</sup> Van Winden 1965, 113 analiza esta referencia de Heráclito a Homero.

<sup>43</sup> *Leyes*, 896e4-6 y 897d1.

<sup>44</sup> Sigo aquí la edición de Waszink 1962, 299, con la que acuerda Van Winden 1965, 113, pero de la que se aparta Bakhouché 2011, 854, n. 1057 siguiendo la conjetura de Theiler ya propuesta antes por Beutler, que lee aquí: *scilicet silvae*. Esta variación del texto de la tradición manuscrita se adopta porque se interpreta que aquí Numenio habla de un alma mala que es el alma “de la materia”, tal como el segundo grupo de platónicos mencionados por Calcidio en el párrafo 300, que afirma que la materia está dotada de un alma (*silva anima praedita*).

<sup>45</sup> *Timeo* 30a es el pasaje que está en la base de esta caracterización numeniana de la materia como un movimiento desordenado.

pasible del alma, que está relacionada con lo material, mortal y corpóreo. Por su parte, dios y su ratio (*ratio ac deus*) es el *auctor* de la parte racional del alma.

Si se identifica a la materia con el movimiento desordenado y se postula un alma mala que explique ese movimiento, entonces parece lógica la necesidad de postular dos almas, tanto en el cosmos cuanto en el individuo: si bien el texto de Calcidio habla de dos partes del alma humana, quizás Numenio fue más enfático en este sentido y se atrevió a postular directamente dos almas diferenciadas. Porfirio parece dar cuenta de esta doctrina.

### b) Las dos almas: el fragmento 44

El tratado *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* (*De potentiis animae*) de Porfirio, conservado gracias a las citas que el célebre compilador del siglo V Juan Estobeo realiza en la sección del *Anthologium* dedicada al alma,<sup>46</sup> incluye dos pasajes sobre Numenio (los fragmentos 44 y 45) y uno de ellos (el fragmento 44) trata sobre las distintas posiciones respecto de la cantidad de partes (μέρη) del alma: los estoicos distinguieron ocho partes del alma; en cambio, Platón y Aristóteles postularon sólo tres. Y a continuación, Porfirio menciona la posición de Numenio, que parece ser la más radical al respecto. Dice:

Otros, entre los que [está] Numenio, creen que nosotros tenemos, no tres ni tampoco dos partes de un alma única: la [parte] racional y la [parte] irracional, sino dos almas (δύο ψυχαί), al igual que las otras cosas, una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος).<sup>47</sup>

A diferencia del testimonio de Calcidio, según Porfirio Numenio se contaba entre quienes, en lugar de atribuir distintas partes a un alma unitaria, consideraba que tenemos directamente dos almas diferentes: una racional (λογική) y otra irracional (ἄλογος). La expresión ὡσπερ καὶ ἄλλα puede interpretarse en dos sentidos: las dos almas podrían corresponderse con el resto de nuestros miembros y órganos sensoriales, que también son pares,<sup>48</sup> o el resto de los seres

<sup>46</sup> Estobeo, *Anthologium*, I, 49.

<sup>47</sup> Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νομήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὡσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον... (fr. 44 = Porfirio, *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* *apud* Estobeo, *Anthologium*, I 49, 25; 350, 25-351,1).

<sup>48</sup> Esta es la interpretación que, en general, adoptan los traductores de este fragmento: Des Places 1973, 122, n. 1 al fr. 44 y García Bazán 1991, 289, n. 142. Petty 2012, 85 traduce de modo más indefinido “as in others respects”. Pero, de hecho, ἄλλα es una conjetura de Wachsmuth, el editor de la obra de Estobeo, que corrige el ἄλλοι de los manuscritos, puesto que justamente interpreta que “ἄλλα *sunt aures, oculi, manus*, etc.” (ver el aparato crítico a este pasaje en la p. 350). Sin embargo, según la otra interpretación que aquí propongo, el ἄλλοι de los manuscritos tendría también sentido.

del mundo podrían tener dos almas, al igual que nosotros. Esta segunda interpretación sería más amplia, ya que señalaría la duplicidad que gobierna en todo el κόσμος y no la limitaría solamente al plano antropológico, al que, en principio, parece estar restringido este testimonio. Sin embargo, esta interpretación no implicaría necesariamente adjudicar la racionalidad a todos los seres, sino simplemente una dualidad intrínseca que estaría representada por estas dos almas; sólo en el hombre el resultado de la acción del principio divino sería el alma racional (entendida en sentido estricto). No obstante, esta interpretación sí obligaría a entender la racionalidad aportada por esta λογική ψυχή de manera más amplia, ya que aludiría a la acción del principio divino que opera en toda la realidad, de manera similar al λόγος estoico; aunque, a diferencia de lo que ocurre en el estoicismo, para Numenio este λόγος divino no es único sino que coexiste con el principio material, representado aquí por la ἄλογος ψυχή.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES: ALMA, MOVIMIENTO Y PERMANENCIA

La caracterización del alma como principio de estabilidad y permanencia, por un lado, y como principio de movimiento, por otro, parece apuntar a la diferenciación entre el principio divino y el principio material. Sin embargo, el fragmento 15, citado por Eusebio en el Libro XI de su *PE*, desdibuja esta distinción entre movimiento y permanencia. Como parte de una serie de pasajes en los que Numenio distingue entre un primer dios y un segundo dios, este fragmento afirma:

Y estas son las vidas, por un lado, la del dios primero, por otro, la del segundo. Evidentemente el dios primero será el que está firme, el segundo contrariamente es el que se mueve. Ciertamente el primero [está] en torno a los inteligibles y el segundo [está] en torno a los inteligibles y sensibles.<sup>49</sup>

Numenio distingue dos dioses de acuerdo a dos tipos de vida: el primero está firme (ἔστως), el segundo se mueve (κινούμενος).<sup>50</sup> Pero esta distinción en términos de movimiento y reposo se complementa con una diferenciación ulterior: el primero está “en torno a los inteligibles” (περὶ τὰ νοητά), y en esto consistiría su estabilidad, y el segundo, “en torno a los inteligibles y sensibles” (περὶ τὰ

<sup>49</sup> Εἰσὶ δ' οὗτοι βίαι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἔστως, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά. (fr. 15, 2-5).

<sup>50</sup> Permanencia y movimiento son un par de contrarios con una larga historia en la tradición filosófica (baste mencionar, al respecto, su presencia entre los cinco géneros mayores postulados por Platón en el *Sofista* 254d y ss.) y aquí Numenio los usa como una variable más para distinguir al primer dios del segundo.

νοητὰ καὶ αἰσθητὰ), y en esto presumiblemente (o, al menos, en el hecho de estar *περὶ τὰ αἰσθητὰ*) consistiría su movimiento. Sin embargo, la segunda parte del fragmento nos sorprende con una importante precisión:

Pero no te asombres si dije esto, pues escucharás algo aún más asombroso. Pues, frente al movimiento que pertenece al segundo, digo que el reposo que pertenece al primero es un movimiento connatural, a partir del cual el orden del cosmos, la permanencia, la eternidad y la salvación se derraman sobre la totalidad.<sup>51</sup>

La disyunción *στάσις - κίνησις* deja de ser tal, puesto que Numenio pasa a caracterizar la *στάσις* del primer dios como un “movimiento connatural” (*κίνησις σύμφυτος*). Si el principio divino puede ser identificado con lo que es (*τὸ ὄν*), que es incorpóreo e inteligible (*νοητόν*),<sup>52</sup> estar “en torno a los inteligibles” (*περὶ τὰ νοητὰ*) puede ser identificado con una *στάσις*, pero también puede ser concebido como una clase de *κίνησις*: una *κίνησις* que no está orientada hacia otra cosa sino hacia la propia naturaleza y, por eso, es caracterizada como *σύμφυτος*. Y a partir de este movimiento connatural del primer dios, la totalidad de las cosas reciben las características que la emparentan con lo divino: permanencia (*μονή*), eternidad (*αἰδῖος*) y salvación (*σωτηρία*).

Por su parte, la duplicidad presente en el segundo dios, que está *περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ*, puede ser asociada al doble accionar del demiurgo que se señala en los fragmentos 11, 12 y 18 y que permitiría ver aquí una distinción entre el segundo y un tercer dios, presente explícitamente en dos testimonios del comentario *In Timaeum* de Proclo (fragmentos 21 y 22). Si bien el análisis de estos textos supera los límites del presente trabajo, la conclusión de que el plano divino articulado en tres instancias presenta un movimiento que es fuente de permanencia de lo sensible parece estar en consonancia con lo dicho en los fragmentos 4a y 4b respecto de lo que es y del alma.<sup>53</sup>

La distinción fundamental, entonces, para Numenio no parece ser entre el movimiento y la permanencia, entre cambio y estabilidad, sino entre dos tipos de movimiento: uno que garantiza la estabilidad y la racionalidad de lo real y el otro que implica irracionalidad y desorden. Y esta diferenciación se corresponde

<sup>51</sup> Μὴ θαυμάσης δ'εἰ τοῦτ' ἔφην· πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονή ἢ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχέεται εἰς τὰ ὅλα. (fr. 15, 5-10).

<sup>52</sup> Esta idea aparece claramente en los fragmentos 5 a 8 de Numenio.

<sup>53</sup> Para un análisis de la doctrina de los tres dioses, la relación del tercer dios con el alma y la noción de “vida” en Numenio, ver Müller 2015.

con los dos principios afirmados por Numenio: dios y materia. Si en el estoicismo estos principios son caracterizados como cuerpo, en Numenio en cambio lo corpóreo, material y animado es más bien el resultado de la interacción entre estos principios que parecen ser anímicos, en tanto están caracterizados en términos de movimiento. Y precisamente en el encuentro e interacción entre ambos movimientos anímicos se ubican el mundo y también el hombre, en tanto ser corpóreo y animado.<sup>54</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- Bakhouché, B. 2011. *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*. Paris : Vrin.
- Barnard, L. W. 1972. "The Father of Christian Anthropology." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 63: 254-270.
- Boeri, M. – Salles, R. 2014. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Des Places, É. 1973. *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É. 1987. *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres XIV-XV*. Paris: Éditions du Cerf.
- Dodds, E. 1960. "Numenius and Ammonius." En *Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, tome V], 1-61. Genève, Vandoeuvres: Fondation Hardt.
- Dörrie, H. - Baltes, M. 1996. *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [1]: Einige grunlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Band 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Dörrie, H. - Baltes, M. 2002. *Der Platonismus in der Antike: Der philosophische Lehre des Platonismus [3]: Von der »Seele« als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Band 6, 1-2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- García Bazán, F. 1991. *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*. Madrid: Gredos.
- Jourdan, F. 2014. "La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 43 et 52 Des Places)." *Philosophie antique* 14: 185-235.
- Leemans, E.-A. 1937. *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*. Bruxelles: Palais des Académies.
- Mié, F. 2018. "Refining the Material Substance: Aristotle's Program in *Metaphysics* H1-5". *Síntesis. Revista de Filosofía* I (2): 54-100.

<sup>54</sup> Este artículo retoma una sección de mi tesis de doctorado dedicada al pensamiento metafísico de Numenio de Apamea y financiada con una beca doctoral otorgada por CONICET. Agradezco las observaciones y correcciones de los evaluadores y muy especialmente a la editora de este número, Gabriela Rossi, por sus enriquecedores comentarios. Todos los errores son míos.

- Müller, G. 2015. "Qué es "lo que es viviente" (ὃ ἐστὶ ζῶον) según Numenio de Apamea." *Cuadernos de Filosofía* 64: 9-22.
- Petty, R.. 2012. *Fragments of Numenius of Apamea*. Westbury, Wiltshire: The Prometheus Trust.
- Smith, A. 1993. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Van Winden, J. C. M. 1965. *Calcidius on Matter. His Doctrine and sources*. Leiden: Brill.
- Vimercati, E. 2012. "La materia e il male in Numenio di Apamea." *Filosofia e Teologia* XXVI/1: 77-92.
- Von Arnim, H. 1903-24. *Stoicorum Veterum Fragmenta (= SVF)*. 4 vols. Leipzig: Teubner.
- Wachsmuth, C. – Hense, O. 1884-1912. *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 vols. Berlin: Weidmann.
- Waszink, J. H. 1962. *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres- Leiden: Brill.