

La metafísica de Numenio The metaphysics of Numenius

Jacob Buganza
Universidad Veracruzana, Xalapa, México
jbuganza@uv.mx
ORCID 0000-0001-7382-9723

Resumen: En este trabajo, el autor se propone exponer y comentar la metafísica de Numenio de Apamea, filósofo neopitagórico del siglo II d. C. En primer término, estudia la ascensión al Ser, que se sitúa más allá de la esencia, Principio de todo aquello que es. Después revisa los niveles de la divinidad en este autor, que resultan ser tres, que vienen a plasmar tres funciones diversas: los Dioses primero (el Bien en sí), segundo (el Demiurgo) y tercero (el alma del mundo). Se propone aquí que en realidad se trata de dos Dioses, siendo el primero totalmente inactivo y el segundo poseyendo dos funciones. Finalmente, se estudian los argumentos numenianos a favor de la inmortalidad del alma.

Palabras clave: Numenio, metafísica, Dios, ser, alma

Abstract: In this work, the author intends to expose and comment on the metaphysics of Numenius of Apamea, a Neo-Pythagorean philosopher of the 2nd century AD. In first place, it studies the ascension to Being, which is situated beyond the essence, the Principle of all that is. Then he reviews the levels of divinity in this author, which turn out to be three, which come to shape three different functions: the Gods first (the Good itself), second (the Demiurge) and third (the Soul of the World). It is proposed here that there are actually two Gods, the first being totally inactive, and the second, having two functions. Finally, the Numenian arguments in favor of the immortality of the soul are studied.

Keywords: Numenius, Metaphysics, God, Being, Soul

Recibido: 30/09/20

Aprobado: 20/11/20

Introducción

Como bien ha consignado Battista Mondin (1998), la escuela pitagórica, que siempre ha tenido alguna vigencia en el mundo antiguo, experimenta una suerte de renacimiento a inicios de la era cristiana, y esto se debe a que su filosofía se encuentra en sintonía con el ambiente cultural de la época,

muy interesada en cuestiones religiosas y esotéricas; por ende, la metafísica, ética y religión pitagóricas encuentran una favorable acogida. El puesto que tiene el neopitagorismo, aunque muchas veces descuidado, no es irrelevante, sobre todo en lo que concierne a la metafísica. Dice el historiador véneto que:

los neopitagóricos son, junto a los medioplatónicos y a Filón de Alejandría, los principales artífices de la recuperación y recolocación de la metafísica, mediante el redescubrimiento y reafirmación de lo *incorpóreo* y lo *inmaterial*, o sea, de aquel horizonte que se había perdido con los sistemas de la edad helenística [...]. En lo que concierne a la concepción del hombre, los neopitagóricos se adhieren a la doctrina de la espiritualidad e inmortalidad del alma. El fin del hombre es, por tanto, individuado en la separación de lo sensible y en la unión con lo divino, y, en consecuencia, la ética neopitagórica asumirá una fuerte connotación mística. (p. 506)

Entre los grandes representantes de la concepción neopitagórica se cuentan Moderato, Nicómaco de Gerasa y Numenio. Poco se sabe sobre estos autores; de quien más se conoce es de Numenio. Moderato, por su parte, que era originario de Cádiz, se sabe que vivió en el siglo I a. C., y que escribió unas *Lecciones pitagóricas*, de las que quedan fragmentos en Porfirio y Simplicio. Por ellos la posteridad conoce que Moderato coloca como fundamento al Uno, y que se realiza en una tríada de formas, análogas a las hipóstasis de Plotino: el primer Uno, que está más allá de las esencias, al modo de la tradición pitagórico-platónica; el segundo Uno o Idea inteligible, a la usanza platónica; y el tercer Uno, que es el Alma, la cual participa de las Ideas. De Nicómaco de Gerasa, al igual que de Moderato, se han perdido las obras, y sólo por referencias de otros autores, en este caso de Focio y Jámblico, se conoce muy toscamente su pensamiento. Se sabe que es autor de una *Theologia arithmetica* y una *Introductio arithmetica*, de la que restan dos libros. En la *Theologia* sostiene, como Moderato, que la Mónada es principio de todas las cosas, incluso de los números (y el Uno), tesis que, con sus matices, es sostenida por Numenio, como se verá a continuación.

En vías de la cima metafísica

El más conocido de los autores neopitagóricos es Numenio. Originario de Apamea, en la actual Siria, vivió en la segunda mitad del siglo II d. C. (la hipótesis más contemporánea considera que nació alrededor del año 120). Se

piensa que transcurrió algún periodo de su vida en Alejandría (pues conoce la obra de Filón alejandrino), centro de la actividad cultural en aquella época, y en Atenas, pues conoce muy a fondo la historia de la Academia (el título de una de sus obras es *Sobre la infidelidad de los académicos a Platón*); además, se afirma que pasó una temporada en Roma, donde presumiblemente enseñó, razón por la cual es citado a veces como Numenio el romano. Su obra más importante es el *Tratado sobre el bien*; aunque no ha llegado íntegra hasta la actualidad, importantes fragmentos de esta obra se conocen hoy en día, así como del libro *Sobre la infidelidad*, gracias a Eusebio, autor de la *Praeparatio Evangelica*. En lo que sigue revisaremos la metafísica numeniana en la dirección que establece hacia lo que puede llamarse la *cima metafísica*, que es el ser, para luego ver el *descensus* que se visualiza en la teoría de los tres Dioses.

El primer fragmento, proveniente de Eusebio, afirma que, para conocer a Platón, es preciso remontarse a la fuente, a saber, a Pitágoras, y antes de él, a algunos pueblos que preparan la doctrina filosófica que Numenio pretende sostener, los cuales son los brahmanes, los judíos, los magos (los caldeos, se entiende) y los egipcios¹. El pueblo egipcio, ciertamente, ha tenido una notable influencia en Pitágoras, como se sabe desde antaño. Pero lo importante del fragmento 1a es el vínculo que establece con el siguiente, del *Contra Celsum* de Orígenes, en donde se revela que Numenio considera que la enseñanza de estos pueblos, entre los que sitúa a los judíos (y la enseñanza de Moisés, filósofo sumo para Filón de Alejandría), estriba en buscar la postulación de un “*τοῦ θεοῦ ὡς ἄσωμάτου*” (Numenio, f. 1b, 1991).

El siguiente fragmento que consigna Eusebio tiene gran importancia, pues citando el *Tratado sobre el bien*, se lee que, a diferencia de los cuerpos, los cuales se conocen mediante la experiencia sensible, esto es, originalmente a través de los objetos presentes, el Bien (*τἀγαθόν*) no es posible comprenderlo así. La manera de apresar al Bien es alegóricamente a como lo haría una persona que, situada desde el mirador, visualiza la barca de un pescador solitario, la cual “sola, aislada, llevada por las olas, del mismo modo es necesario que uno, apartándose bien lejos de lo sensible —lo cual pone de relieve, como dice Lisi (1977, p. 118), el aspecto ascético de la filosofía de Numenio—, dialogue solo

¹ “Sobre este punto una vez citados y explicados los testimonios de Platón, será necesario que nos transportemos hacia atrás y nos atemos estrechamente a las doctrinas de Pitágoras, pero que también apelemos a los pueblos que son tenidos en consideración, ofreciendo las iniciaciones, las enseñanzas y los fundamentos culturales (que llevan a cabo de acuerdo con Platón) de los brahmanes, judíos, magos y egipcios” (Numenio, f. 1a, 1991).

con el Bien solo (μίαν, μόνον, ἔρημον, μετακυμίοις ἐχομένην ὅξυ δεδορκῶς μᾶ βολῆ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὀμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον) (Numenio, f. 2, 1991). El Bien se encuentra aislado, por lo que puede verse, en una “cierta divina soledad indecible y sencillamente indescriptible (ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος)” (f. 2). El Bien es considerado por Numenio como único, pues el Bien es el uno: “τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν” (f. 19); además, el Bien es Pacífico (τὸ ἡρεμον) y Soberano (τὸ ἡγεμονικόν), estando, por su morada, “trascendiendo a la esencia (ἐποχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ)” (f. 2), tesis consignada por Platón mismo y emblemática de este tipo de filosofía². El Bien, entonces, es lo que se encuentra más allá de cualquier modo de ser determinado y concreto. Pero si es así, ¿cómo se alcanza el Bien? ¿Cuál es el método adecuado para alcanzar esta cima? Numenio no es parco, sino que indica con toda claridad cómo se llega a ella: “Es lo mejor estar despreocupado por lo sensible, tener un ardor juvenil por los saberes y contemplar los números, para, de este modo, llegar a poder dedicarse a un saber: qué es el ser” (f. 2)³. En definitiva, el método para acceder al Bien es el interés sobre el ser, por el τὸ ὄν, por aquello que es, y no deja de ser lo que supera a cualquier esencia y, en este sentido, nos parece, es el fundamento de la esencia misma: el ser está más allá de la esencia. Así se comprende que diga que “Las realidades que participan de Él, no participan de otra manera que a través del pensamiento (Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετίσχοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενὶ, ἐν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν)” (f. 19).

Por ello Eusebio, consignando nuevamente a Numenio, se pregunta por el ser. El ser, en último análisis, ¿son los elementos o alguno de ellos en particular? Pero los elementos son corpóreos; por ende, no pueden ser el ser; como lo consigna Eusebio: “σῶμα μὲν ταυτὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη τὸ ὄν” (f. 3). Tampoco puede serlo la ὕλη, pues ella no tiene la capacidad para ser estable, sino que está cambiando incesantemente; en suma, la materia no tiene la capacidad para permanecer siendo (f. 3); o sea, nos parece, no puede permanecer siendo fijamente. Y, además, de acuerdo con el esquema griego en torno a lo indefinido, si la materia lo es (“εἰ ἐστὶν ἄπειρος ἢ ὕλη”), entonces es *indefinida* (ἀόριστος);

² Dice el conocido pasaje platónico: “Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia” (Platón, *República*, 509b). Sobre este tema resulta útil el trabajo, inspirado en cierta manera en Reale, de (Μιμίῶν, 2012, pp. 99ss); además, (Ortiz de Landázuri, 2015, p. 154).

³ “καὶ ἐστὶ κράτιστον, τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ὄν”.

y si es indefinida, o sea, si no hay modo de apresarla conceptualmente, entonces es *ἄλογος*; y si es irracional, entonces es *ἄγνωστος*. Pero todavía hay más: si es incognoscible, lo es porque no tiene orden alguno, porque es desordenado (*ατακτον*). La materia es, en este sentido, lo opuesto al ser, como afirma Lisi (1977, p. 113), y como se verá más abajo a propósito del comentario al *Timeo* de Calcidio. Así pues, por contraposición, se infiere que el ser es lo definido, lo racional, lo cognoscible, lo ordenado. Todo aquello que está en perpetuo movimiento requiere, para moverse, de algo fijo o estable que permita que lo demás se mueva. Si aquello que permite precisamente que lo que se mueve se mueva fuese un cuerpo o la materia, requeriría de algo más que le permitiera explicar el movimiento o la materialidad de aquél; y así indefinidamente. Lo que se requiere es “lo incorpóreo; porque ésta sola entre todas las naturalezas permanece firme, estable y sin nada corporal. Por consiguiente, ni nace, ni crece, ni se mueve respecto de cualquier otro movimiento y por esto parece acertado decir que lo incorpóreo es superior” (f. 4a)⁴.

Esto último se enlaza con el fragmento reportado como 5, que se ha vuelto célebre para comprender aquello a lo que apunta Numenio. En efecto, Eusebio consigna, presumiblemente de manera literal, la siguiente doctrina. Al subir la escalada que lleva al ser, cima de la realidad, se afirma que “el ser no era en cierta ocasión ni llegará a ser en alguna otra, sino que es siempre en un tiempo determinado y el único que está firme (*τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ’ ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὀρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ*)” (f. 5). En este sentido, Numenio afirma que el ser es “αἰῶνα”, eterno. El pasado se ha desvanecido en el no-ser, mientras que el futuro todavía no-es, pero se anuncia como viniendo a la existencia. Por el contrario, de la cima ontológica ha de decirse:

Por consiguiente, el ser es eterno y siempre estable, inmutable e idéntico. No ha nacido ni perecido; tampoco ha aumentado, y disminuido; ni se ha transformado todavía en más o menos. Además, no se moverá localmente de ningún modo, porque tampoco le es lícito moverse, ni hacia atrás ni hacia adelante, ni nunca hacia arriba ni hacia abajo, ni jamás el ser correrá hacia derecha ni izquierda, ni en ninguna oportunidad se moverá en torno a su centro. Por el contrario, se mantendrá mejor firme,

⁴ “τὸ ἀσώματον· αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἔστηκε, καὶ ἔστιν ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματικῆ. οὔτε γοῦν γίνεται οὔτε αὐξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον”.

fijo y quedará estable permaneciendo siempre bajo el mismo modo e idéntico a sí mismo⁵. (f. 5)

Así pues, lo incorpóreo, que es lo aislado, eterno e inmutable, no es otra cosa que lo que es y el ser: “ἐὰν γὰρ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν” (f. 6). Las genuinas cimas de la metafísica platónico-pitagórica son alcanzadas por Numenio, afirmando con toda fuerza que el ser es incorpóreo, inmóvil, no generado, indestructible e invariable; como puede verse, el lenguaje apofático de cuño platónico está presente en las expresiones del filósofo de Apamea, siendo su principal carácter el que es ἀσώματος, por lo cual es, sobre todo, τὸ νοητόν. En cuanto tal (es decir, *non quoad nos*), lo inteligible es lo que puede ser entendido, mientras que lo que es inteligible del mundo sensible *quoad nos* lo es en potencia, porque está mezclado con la materia, pues el cambio al que está sometido perpetuamente el ser sensible imposibilita captar lo que es. Lo que puede ser captado por la inteligencia, como diría Platón, es lo inteligible. La inteligencia, de la que es partícipe el hombre, es tal por provenir de Dios, y este tipo de conocimiento, como asienta Lisi en seguimiento de Festugière, “se adquiere sólo cuando se han eliminado todas las vías de conocimiento por los sentidos y la razón. Se trata de un conocimiento místico, pero de un conocimiento al fin y que fundamentalmente aparece como un logro del alma humana” (1977, p. 119)⁶.

Los tres Dioses y la inactividad del Primero

Pero Numenio ha pasado a la posteridad por haber propuesto, siguiendo la doctrina socrática (Müller, 2010, p. 29), junto a otros platónicos medios y neopitagóricos, una serie escalonada y sucesiva de hipóstasis, como se denominan ya en el neoplatonismo. Efectivamente, Numenio asegura que hay un θεὸς πῶροτος, el cual “es en sí mismo simple, porque concentrado totalmente en sí nunca puede ser divisible (ἐν ἑαυτοῦ ὄν ἐστιν ἀπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγυγνόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι)” (Numenio, f. 11). Se trata, efectivamente, de un Dios del

⁵ “τὸ γὰρ ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε ἐστίν, αἰεὶ κατὰ ταυτὸν, οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δὲ, οὐδ’ ἐμεγεθύνετο μὲν, ἐμειώθη δέ· οὐδὲ μὴ ἐγένετό πω πλέον, ἢ ἔλασσον· καὶ μὲν δὴ τά τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικός κινηθήσεται. οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινηθῆναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω, οὐδὲ πρόσω· οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω· οὐδ’ εἰς δεξιὰ, οὐδ’ εἰς ἀριστερά μεταβήσεται ποτε τὸ ὄν· οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτὲ ἑαυτοῦ κινηθήσεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστήκός ἐσται κατὰ ταυτὰ ἔχον αἰεὶ καὶ ὡσαύτως”.

⁶ Sobre el conocimiento místico en Numenio, (Herrán, 1973, pp. 23-37).

todo trascendente (O'Brien, 2015, pp. 140 y 142)⁷; de lo contrario no se entendería que estuviese aislado completamente, consigo mismo, como lo está en el fragmento que lo representa como una isla solitaria. Vienen después el segundo y tercer Dios (“ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς”) que parecen ser uno solo, pero con dos funciones distintas, pues, de lo contrario, ¿para qué mencionar tres y no sólo dos Dioses? Estos dos Dioses están vinculados a la materia, la cual, como la tradición no escrita, la denomina Díada (δυάδι); ellos la unifican, pues es propio de la materia la dispersión y el desorden, como se aprecia en el fragmento 52 de Calcidio (que veremos más abajo). Estos dos Dioses están atentos, entonces, a la materia, y ya no a sí mismos; pero no sólo de una manera contemplativa, sino también activa, pues no de otra manera puede entenderse que diga que “Entra también en contacto con lo sensible y lo llena de cuidados y eleva hasta su propia disposición, puesto que se ha extendido hacia la materia (Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης)” (f. 11). Esta difícil, por lo apretada, doctrina numeniana inspirada en el *Timeo*, puede verse aclarada un poco más en los sucesivos fragmentos consignados por Eusebio.

Numenio afirma que el θεὸς πῶρτος es πατέρας del que denomina θεὸς δημιουργοῦντος, pero no creador. Más bien, estima Numenio que sería impío atribuirle al θεὸς πῶρτος la actividad creadora, pero no así afirmarla del θεὸς δημιουργοῦντος. El θεὸς πῶρτος es cualificado más bien de la siguiente manera: “el Dios primero es inoperante de todas las actividades y rey (τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ζυμπάντων καὶ βασιλέα)” (f. 12); mientras que “el Dios demiurgo, por su parte, funge de guía moviéndose por el cielo (τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι’ οὐρανοῦ ἰόντα)” (f. 12), lo cual se interpreta afirmando que, gracias al orden del cielo, se refleja el orden del cosmos en su totalidad, que está gobernado por alguien, que en este caso se entiende como el νοῦς, el cual fundamentalmente es el Dios primero: “El Dios primero de Numenio es claramente un intelecto, aunque uno puede ver aquí el comienzo de un movimiento para considerar la intelección como el dominio del segundo principio; el

⁷ A pesar de estar de acuerdo con este autor, nos parece que no es correcto que afirme que el Dios primero es inerte, aunque en la p. 142 afirme que es viviente. De hecho, más adelante este mismo autor afirma, con toda verdad: “Vale la pena considerar este movimiento inherente en reposo del Dios primero. Como es un ser vivo, necesita tener algún tipo de movimiento. Éste es proporcionado por su contemplación de los inteligibles. Al mismo tiempo, el Dios primero aquí parece desempeñar un papel en la causalidad demiúrgica, más allá de simplemente engendrar al Demiurgo. Es responsable del orden del cosmos y su estabilidad” (p. 151).

Demiurgo es identificado específicamente por Numenio como un intelecto. La influencia de esto se puede ver en Plotino, ya que afirma que el Uno es superior al Intelecto” (O’Brien, 2015, p. 152). En efecto, el νοῦς es enviado hacia abajo (“κάτω τοῦ νοῦς πεμπομένου”), hacia todos los que han de participar de él, es decir, a todos los intelectos que lo son en cuanto son partícipes de este intelecto divino (y aquí tiene oportunidad el hombre que, preparándose ascéticamente, adquiere el conocimiento de lo más sublime); cuando este Dios deja de “mirar” hacia abajo, entonces los intelectos partícipes dejan de ser tales y, por lo que puede entreverse, permanecen en una existencia puramente material.

La doble función del θεὸς δεῦτερος καὶ τρίτος, en relación con el θεὸς πῶτος, parece indicada a continuación, esto es, en el fragmento 13: “Así como hay una proporción entre quien cultiva y quien planta, ciertamente la misma relación existe entre el Primer Dios y el Demiurgo. El que es siembra la simiente de toda alma en la totalidad que participa de Él; el legislador planta, distribuye y trasplanta en cada uno de nosotros las que previamente han sido sembradas desde Allí”⁸. En efecto, el Dios primero es análogo al dueño del campo, quien es inactivo y, en este sentido, “firme” (ἑστώς) (f. 15)⁹; el Demiurgo, que viene a personificar a los Dioses segundo y tercero, tiene precisamente una doble función: la de sembrar en el campo, por un lado, y por otro la de trasplantar en cada individuo lo que le corresponde participar. No se entendería de otra manera, nos parece, que haya indicado con toda su fuerza que el Dios primero es inactivo y luego que este mismo Dios sembrara; más bien parece que es el acto del Dios segundo, lo cual equivale a generar las esencias, pues el Dios primero, como se dijo, está más allá de la esencia; es el Dios tercero, en cuanto alma del mundo (O’Brien, 2015, pp. 140-141), quien parece multiplicar la planta sembrada: cada Idea, en sentido platónico, es prototípica y genera la simiente para los individuos particulares del mundo sensible¹⁰.

⁸ “Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γὰρ ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπεῖρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ζῦμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα”.

⁹ Según García Bazán, se trata del mismo término que usa Filón para referirse a Dios.

¹⁰ No nos parece completamente correcta la explicación de O’Brien: “El jardinero en jefe [el dueño del campo] siembra una sola semilla de cada tipo de planta, mientras que el jardinero distribuye las semillas y las cultiva individualmente. Todas las almas provienen del Dios primero, que produce una masa de almas, mientras el Dios segundo, el Demiurgo, distribuye las semillas, las implanta en cuerpos humanos individuales y transfiere almas impuras a un nuevo cuerpo humano para la reencarnación”, (2015, p. 147). La objeción es que Numenio expresamente considera que el Dios primero es

Esta interpretación está sujeta a objeción, en cuanto la generalidad de los intérpretes atribuye las funciones de dueño del campo y al labrador a los dos primeros Dioses; pero sería sumamente contradictorio con la tesis de que el Dios primero es inactivo. Además, alguien podría objetar que expresamente Numenio dice que el Dios primero tiene que ver con los inteligibles y el segundo Dios con los inteligibles y los sensibles (f. 15); efectivamente es así, entendiéndose que el primer Dios tiene que ver con lo inteligible porque es su origen, y lo es en cuanto que, sin él, el Demiurgo no es tal. Si se acepta esta interpretación, parece que queda aclarado que diga, en el fragmento 16, que “Si la esencia y la idea son algo inteligible, y se ha convenido que el Intelecto es más antiguo y es la causa de ésta, encontramos que sólo éste es el Bien (Εἰ δ’ ἐστὶ μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδ’ ἕα, ταύτης δ’ ὁμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὢν τὸ ἀγαθόν)” (f. 16). Ciertamente, la esencia y la idea son lo inteligible, pero el Intelecto es anterior a lo inteligible; es más, afirma expresamente que es αἴτιον. Por tanto, lo inteligible, que es el segundo Dios, primera función del Demiurgo, es causada por el primer Dios. El Bien, o sea, el primer Dios, es causa de la esencia, mientras que el segundo Dios lo es del devenir, y lo es en su segunda función demiúrgica: el primer Dios es imitado por el segundo Dios en su primera función demiúrgica, y el tercer Dios imita al segundo en su tercera función demiúrgica, por lo que la realidad sensible, se infiere, es imitación de la imitación, como sugiere el platonismo¹¹. Como dice O’Brien:

inactivo, y en su explicación se le otorga una actividad. El γεωργός, el viñador o dueño del campo, es meramente contemplativo, a nuestro juicio. Nos parece que esta metáfora está conectada con aquel pasaje del *Timeo* que dice: “Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado” (89e-90b).

¹¹ “Porque, de igual modo que los hombres, bueyes y caballos son modelados según las ideas de hombre, buey y caballo, así también, lógicamente, puesto que el demiurgo es bueno por participación del Bien, el intelecto primero, al ser el Bien en sí, debe ser la idea [del bien]” (Numenio, f. 20). La visión numeniana de las Ideas es diferente a la planteada, en bloque, por los platónicos medios, que siguen las formas de Filón de Alejandría. Este último hace de las Ideas los pensamientos de Dios, mientras que Numenio parece concentrarse en la separación entre ambos Dioses, a pesar de, por otro lado, buscar vincularlos substancialmente de alguna manera. Seguramente O’Brien

El Dios segundo sólo puede producir algo menos perfecto que él mismo (ya que replicar él mismo no lograría nada), y entonces produce el alma del mundo, que es menos perfecta, ya que está más alejado del Dios primero, aunque el alma del mundo es una entidad minimizada por Numenio. En el acto de generación del mundo, el Demiurgo se ve obligado a dar algo de sí mismo a la materia para regularla y producir el mundo sensible. (O'Brien, 2015, p. 145)

Esto se confirma todavía más cuando escribe: “Porque el Segundo, que es doble, produce por sí mismo la idea de sí y el universo, pues es demiurgo; luego es enteramente contemplativo (ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως)” (f. 16). Así, el Dios segundo produce la Idea, por un lado, y ya por ello es demiurgo, y produce el cosmos, que es imitación de la Idea. Parece que Müller acierta al asentar que “el bien o primer νοῦς es respecto del dios demiurgo o segundo νοῦς lo que la οὐσία es a la γένεσις” (2010, p. 31). Así, piensa Numenio, hay cuatro realidades: (i) el Bien en sí, que es el Dios primero, al que también llama “ser en sí” (αὐτοόν) (Numenio, f. 17); (ii) su imitador, el Demiurgo, que es bueno por imitar al primer Dios, y es precisamente al cual se dirige como objeto de su apetito (f. 18); (iii) la esencia y (iv) el cosmos, imitación de la esencia, y por ello bella. La dificultad resultaría ser la tercera entidad, la οὐσία; pero puede despejarse diciendo, junto a O'Brien, que Numenio busca señalar que el Dios segundo es de alguna manera consubstancial al Dios primero (en cuanto es su imitador, tanto en lo contemplativo como en lo generativo; el Dios primero, no ha de olvidarse, es demiurgo de la esencia), mientras que el Dios segundo y el tercero son consubstancialmente el mismo (O'Brien, 2015, p. 154). Así se entiende, como explica Lisi, “Todo sucede como si el ser —la mónada, el Bien en sí, Dios— diferenciándose a partir de sí mismo, se fundiera con la materia

tiene razón al escribir: “Mientras que el *Logos* de Filón y el Osiris de Plutarco tienen funciones demiúrgicas, tampoco es una deidad demiúrgica secundaria completa comparable con el Dios segundo [de Numenio]. El *Logos* de Filón es ciertamente un mediador, pero la entidad demiúrgica de Numenio es más que una herramienta en manos de Dios. Numenio enfatiza la separación entre el Demiurgo y el Primer Principio, retrata la generación del mundo en términos negativos (como resultado de un acto de lujuria) y ve al Demiurgo como afectado negativamente por la materia en el proceso de estructuración cósmico (si interpretamos la división entre el Segundo y Tercer Dios como cierta fragmentación de la divinidad)” (2015, p. 169).

para dar lugar al mundo. Es de esta manera como el mundo es embellecido por su participación en lo bello” (1977, p. 129).

Finalmente hay que traer a colación el complejo fragmento 21, correspondiente al comentario de Proclo al *Timeo*¹², donde afirma el célebre neoplatónico que Numenio proclama tres Dioses: “Llama al primero *Padre*, al segundo *Productor*, al tercero *Producto*; el cosmos, en efecto, para él es el tercer Dios, y así su Demiurgo es doble, es el primer Dios y el segundo, y lo producido el tercero” (f. 21). Según Lisi, parece que considerar que el cosmos es el Dios tercero es una inferencia de Proclo (1977, p. 124)¹³; sin embargo, no parece descabellada la inferencia, si es tal, puesto que el Dios segundo tiene una doble pertenencia, a saber, lo inteligible y lo sensible, y es necesario distinguirlo del Dios primero; no parece ser otra la intención de Numenio (Bonazzi, 2004, pp. 71-84). El problema que nos parece central es otro: ¿cómo se enlaza esta enseñanza con la doctrina pitagórico-platónica? En el comentario al *Timeo* de Calcidio, reportado como el fragmento 52 (de una extensión bastante considerable), expone el filósofo cristiano la doctrina numeniana afirmando que, siguiendo a Pitágoras, Dios es llamado Mónada o Singularidad y la materia Díada (“*deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis*”) (f. 52, CCXCV). La Díada, cuando no ha sido determinada, es ingenerada; cuando es determinada (o fecundada), entonces es generada, es decir, cuando el Dios demiúrgico la determina, entonces se afirma que tiene origen; pero en cuanto no ha sido determinada, es igual de antigua que el Dios, es decir, anterior al tiempo. Una vez que la Díada ha sido fecundada, entonces ella es origen del mal: “Porque Dios, como también le parece a Platón, es principio y causa de los bienes y la materia de los males (*Deum quippe esse -ut etiam Platoni videtur- initium et causam bonorum, silvam malorum*)” (f. 52, CCXCVI)¹⁴. Efectivamente, para Numenio el mal es un producto ontológico

¹² Que no deja de ser el comentario de un filósofo ya casado con el neoplatonismo (Isnardi Parente, 1984, p. 53).

¹³ Hay, además, otro problema que se atribuye a Proclo: la función demiúrgica es claramente atribuida por Numenio al Dios segundo, el cual es uno mismo con el Dios tercero; Proclo parece situar la distinción en el seno del Dios primero y segundo (Dillon, 1996, p. 367).

¹⁴ Convergen Pitágoras y los estoicos en que la materia es informe, pero el primero la hace mala y los segundos indiferente (ni buena ni mala). Para Pitágoras, según explica Calcidio, la materia es mala porque se opone a la providencia: “se opone a la providencia deseando ardientemente atacar sus planes por las potencias de su maldad (*Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur,*

más que una elección humana (Lisi, 1977, p. 114). Pero el Dios, que es orden en sí, busca coadyuvar a la materia para que, aunque sea caótica, se ordene: “unió el orden a una confusión desordenada, la medida al exceso y el adorno a fealdad, y así cambió todo su estado iluminándola y adornándola (sed ut manente natura, quae ex incommodo habitu ad prosperitatem devocari commutarique possit, ordinem inordinatae confusioni, modum immoderationi et cultum foeditati coniungens totum statum eius illustrando atque exornando conuertit)” (f. 52, CCXXIX). Así se entiende que el cosmos está constituido de *silvam et necessitatem*, de materia y necesidad, del elemento fluido y de Dios. Como bien sintetiza Lisi, “Numenio sostiene la dualidad de origen de todas las cosas frente a aquellos que afirman que la materia se formó a partir de la unidad” (1977, p. 112)¹⁵. Efectivamente, el dualismo de Numenio (aceptado que los Dioses segundo y tercero son uno mismo con dos funciones, como nos parece), lleva a afirmar que el Dios supremo, el Bien, no está en contacto con la materia (Festugière, 1990, p. 43); en este sentido, el mal del cosmos obtiene su principio de explicación en la *silva* y no en el Dios.

La inmortalidad del alma

Por último, en relación con la naturaleza del alma, son muchos los textos en donde autores diversos se refieren a la opinión numeniana; sin embargo, ninguno parece ser concluyente (a excepción, tal vez, del 4b y el 44, que retomamos a continuación); pues solo se poseen lamentablemente, como dice Festugière, *testimonia* (1990, p. 42). El primero de ellos, el 4b, consignado por Nemesio, reseña que, contra quienes sostienen que el alma es corpórea, es preciso

et adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus)” (f. 52, CCXCVIII).

¹⁵ Más abajo apunta este investigador que, para Numenio, “Dios ha de tener por función ordenar a la materia a partir de su desorden y agitación. La materia será un principio activo que se opondrá con todas sus fuerzas a la acción de Dios y de la Providencia. Pero en la construcción del mundo prevalecerá la acción de Dios, de manera tal que aquél estará constituido por la unión de Dios y la materia, de Providencia y azar [...] La existencia de estos dos principios es esencial a la existencia de mundo. Es por esto que alaba a Heráclito, quien critica la pretensión de Homero de que el mal fuera eliminado del mundo. No hay ningún estado de cosas en la creación que sea inmune a los vicios: según la enumeración de Calcidio, ni en los hombres, ni en la naturaleza, ni en los cuerpos de los animales, ni siquiera en los árboles ni en los troncos, ni tampoco en el cielo, puesto que en todas partes se mezcla con la Providencia *un castigo de orden inferior*. El mundo ha surgido entonces al persuadir Dios y obedecer la materia” (1977, p. 114).

recurrir a la argumentación de Amonio, maestro de Plotino, y Numenio. Básicamente el argumento fundamental es triple. El primero asegura, siguiendo las huellas del platonismo, que los cuerpos son divisibles infinitamente; el alma, por su parte, no es divisible, por lo cual se dice que es simple¹⁶. Si el alma fuera corpórea, aunque de una materia sutilísima, como quieren las escuelas helenísticas, entre las que descuellan el estoicismo y el epicureísmo, el alma requeriría de algo incorpóreo que le brindara sostén. Tampoco vale el argumento estoico de que hay movimiento de extensión e intensión, a saber, el movimiento que va hacia fuera del ente y el que se dirige hacia dentro de él (para mantener su unidad, se infiere): si la potencia que la mueve es materia (y material, en cuanto esto último es partícipe de la materia), ¿qué es lo que participa de la materia, la materia misma que se participa a sí o lo inmaterial? Si fuera lo primero, ¿cómo es que lo material lo es sin ser materia? Por ende, queda sólo que sea inmaterial; por ende, no es un cuerpo. Además, todo cuerpo se mueve, pero lo hace por sí mismo o por otro; si es esto último, se llama inanimado: si el alma fuera un cuerpo, se afirmaríase absurdamente que algo la mueve desde fuera y que, por tanto, es inanimada. El tercer argumento pone de relieve que el alma se alimenta, análogamente a como lo hace el cuerpo, pero lo hace de conocimiento. Pero el cuerpo no se alimenta de lo incorpóreo; y puesto que el conocimiento es incorpóreo, se sigue que el cuerpo no se alimenta de conocimiento, lo cual es contra la experiencia del alma, como diría Jenócrates (f. 4b). El origen divino del alma es, para Numenio, un dogma seguro (p. 44).

Ante la cuestión de cuántas almas hay en el hombre, muy debatida en la filosofía de la época, en donde algunos afirman que es una sola con varias funciones (como los peripatéticos), otros que son tres, a saber, vegetativa, sensitiva y racional; otros aseguran que son dos: la irracional y la racional, Numenio se inscribe en esta última, según reporta Porfirio en su *De potentiis animae* (recuperada a su vez por Estobeo): “Otros, empero, y entre ellos también Numenio, no atribuyen tres partes a un alma única, o al menos dos, racional e irracional, sino que piensan que tenemos dos almas (como también otras cosas), la racional y la irracional (Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν

¹⁶ Escribe Platón en el *Fedón* (80b): “Que es el alma lo más semejante lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntica consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así? — No podemos. — Entonces, ¿qué? Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?”.

καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὥσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον)" (f. 44). En relación nuevamente a la inmortalidad del alma, hecha esta distinción, consigna Olimpiodoro (el Joven) que hay varias opiniones sobre el grado, diríase, de inmortalidad que sostienen los diversos autores que la propugnan. En efecto, como lista este alejandrino, Plotino sostiene la inmortalidad de las tres partes del alma; Jenócrates, Espeusipo, Jámblico y Plutarco sostienen la inmortalidad hasta del alma irracional; Porfirio y Proclo sostienen que sólo la parte racional es inmortal; Numenio admite la inmortalidad del alma racional hasta la sensitiva: "Algunos, como Numenio, admiten la inmortalidad desde el alma racional hasta la sensitiva ("Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξωσ ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος)" (f. 46a). Pero si el hombre para Numenio tiene dos almas (Festugière, 1990, p. 45), como consigna Porfirio, entonces cabría interpretar que el alma entera es inmortal. Así se enlazaría con lo que dice Juan Filópono en el fragmento 47: "Entre quienes dicen que el alma es separable están los que dicen que es totalmente separable del cuerpo, la racional, la irracional y la vegetativa, como Numenio, extraviado por algunos enunciados de Platón, quien ha dicho en el *Fedro*: *toda alma es inmortal* (Τῶν δὲ χωριστὴν εἰρηκότων οἱ μὲν πᾶσαν ψυχὴν χωριστὴν σώματος εἰρήκασιν, καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ τὴν φυτικὴν, οἷος ἦν Νουμήνιος *πλανηθεὶς ὑπὸ τιῶν ῥησειδίων Πλάτωνος εἰπόντος ἐν Φαίδρῳ πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος*)" (f. 47).

Se confirma esta interpretación con lo que plasma Lisi quien, basándose más bien en el paralelismo entre macro y el microcosmos, tanto el hombre como el mundo poseen dos almas (1977, p. 130); las dos almas se han separado de la divinidad mediante la acción de la materia, pues esta última ejerce una cierta fuerza de atracción. Así, la muerte, siguiendo a Leemans, no es otra cosa que el retorno a la unidad originaria, a la unidad perdida, de manera que la filosofía no es mera especulación, sino que está conectada a la salvación del hombre, la cual se logra, mediante la ascesis, hasta alcanzar la cima de ontológica de todo aquello que es. Por ello es que Festugière, recuperando el fragmento 42, que dice "Numenio parece sostener una unidad e identidad indistinta entre el alma y sus principios ("Ἐνωσιν μὲν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος)" (f. 42), afirma que "Esta presencia del mundo divino en el alma se realiza sobre todo, evidentemente, en la edad anterior o cuando, después de la muerte, el alma pura regresa al cielo" (1990, pp. 46-47), en donde precisamente los principios del alma, esto es, el Dios y el alma misma se integran.

Esto último seguramente es el engrane entre la metafísica de Numenio y su ética, la cual se establece justamente a través de la antropología filosófica.

Sin embargo, es lamentable que, debido a la pérdida de los textos originales, mediante los solos fragmentos disponibles en la actualidad sea casi imposible reconstruir la ética numeniana. Lo poco que puede decirse, con seguridad, a nuestro juicio, es que se trata de una ética enfocada a la salvación del hombre, la cual se logra por su vuelta a la unidad originaria, y esta vuelta se efectúa ejercitando una vida ascética que termina con la vivificación de una existencia mística, gnóstica, como era habitual en estos primeros siglos de la era cristiana. La ética, entonces, tiene como motor prioritario la elevación del alma por encima del cuerpo, de manera que, como dice John Dillon, “es probable que las posturas éticas de Plotino, Porfirio y Jámblico han sido muy influenciadas por Numenio, pero extrapolar sus visiones hasta este último resulta excesivamente conjetural. Comoquiera, si uno vuelve a un ensayo como el de Plotino *Sobre las virtudes* (Enn. I, 2), con su advocación a *imitar a Dios*, uno no estaría lejos, pienso, de Numenio” (Dillon, 1996, p. 366).

Conclusión

Como hemos visto, la metafísica de Numenio tiene los siguientes puntos esenciales. Primero, afirma que el ser no es corpóreo, es decir, el ser no se limita al mundo sensible, sino que lo sobrepasa, de suerte que el mundo inteligible es no sólo esencial, sino más fundamental. Para dar cuenta de la naturaleza de lo incorpóreo, el filósofo de Apamea utiliza el lenguaje del ser, como era habitual entre los platónicos (y filonianos) y en seguimiento de Parménides. El ser no equivale a alguno de los elementos o sus mezclas, sino que el Principio es el ser y lo que es (la esencia). El Principio es, para Numenio, el Dios primero, que, aislado y sobrepasando toda mezcla, es uno y siempre el mismo. En este sentido, entonces, el Ser es el Uno, y por ello juega el papel de causa, primero, del Demiurgo y éste, a su vez, del cosmos. La Díada es, como dice la escuela no escrita platónica, la materia, la cual, para Numenio, es causa del mal, pero es algo que jala hacia sí a lo incorpóreo, en este caso al alma humana (entre otras entidades, como pueden ser los demonios); en este sentido, a la Mónada se atribuye la causa del bien, pues es el Bien en sí, como diría Platón en el *Banquete*, y el mal, tanto físico como moral, dependen de la Díada. En los medioplatónicos, y antes en Filón, se encuentra ya prefigurada la doctrina de las hipóstasis, tesis central de la metafísica de los neoplatónicos, los cuales, como Proclo, ya resaltan y critican el aporte de los antecesores en la formulación de la doctrina, la cual, por cierto, está construida por el *descensus* y el *ascensus* que ya en Numenio (como en Moderato y Nicómaco de Gerasa)

se entrevé con toda nitidez: cómo es que todo sale del Singularísimo y, por un camino ascético, el hombre es capaz de volver a la Patria originaria.

Referencias

- Bonazzi, M. (2004). Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea. *Méthexis*, XVII, 71-84.
- Dillon, J. (1996). *The Middle Platonist*. Ítaca y Nueva York: Cornell University Press.
- Ferrari, F. (2014). Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei Einigen Platonikern. En F. Albrecht & R. Feldmeier (Eds.). *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (pp. 57-69). Leiden y Boston: Brill.
- Festugière, A-J. (1990). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV. París: Les Belles Lettres.
- Herrán, C. M. (1973). El conocimiento místico según Numenio de Apamea. *Cuadernos de filosofía*, XIII(19), 23-37.
- Isnardi Parente, M. (1984). *Introduzione a Plotino*. Roma y Bari: Laterza.
- Lisi, F. (1977), Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea. *Cuadernos de filosofía*, XVII(26-27), 111-130.
- Miñón, A. (2013). *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*. Alicante: Club Universitario.
- Mondin, B. (1998). *Storia della metafísica*, t. I. Boloña: ESD.
- Müller, G. (2010). La doctrina de los tres Dioses de Numenio. *Revista Archai. As origens do pensamento occidental*, V 29-36.
- Numenio. (1991). *Fragmentos y testimonios*. Edición de Francisco García Bazán. Gredos: Madrid.
- (2015). Frammenti. En *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*. Milán: Bompiani.
- O'Brien, C. S. (2015). *The Demiurge in Ancient Thought Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortiz de Landázuri, M. (2015). *Purificar la mirada. La dimensión ética del saber en Platón*. Madrid: Dykinson.
- Platón. *República*. (2000). Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- *Fedón*. (2000). Traducción de Carlos García Gual. En *Diálogos*, t. III. Madrid: Gredos.
- *Timeo*. (2000). Traducción de Francisco Lisi. En *Diálogos*, t. VI. Madrid: Gredos.