



Numenio y Plotino “sobre la causa segunda”

Gabriela Müller
UBA-CONICET

I. Introducción

El título de este trabajo está inspirado en una sección del Libro XI de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea, en donde los textos de Numenio y de Plotino aparecen citados bajo el título “Sobre la causa segunda” (Περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου).¹

Eusebio de Cesarea² fue un pensador cristiano que vivió entre fines del siglo III y principios del siglo IV d. C. (c. 260-339) y que llegó a ser obispo de Cesarea (en Palestina, al noroeste de Jerusalén) alrededor del año 413 d. C. Considerado comúnmente como “el padre de la historia de la iglesia”, puesto que su obra principal fue la *Historia Ecclesiae* (fuente principal de las sucesivas *Historias de la Iglesia* escritas en el siglo V d. C. por Sócrates Escolástico, Sozómeneo y Teodoreto), Eusebio fue un autor extremadamente prolífico. También fue muy relevante en el marco de la controversia arriana que tuvo lugar alrededor del año 318. El objetivo principal de su *Praeparatio Evangelica* (PE) es mostrar y hacer comprender la solidez de la verdad cristiana expuesta en la Biblia a aquellos que no son cristianos sino paganos de origen y de formación (PE I, 1, 12, 4-6). El Libro XI de la PE de Eusebio aparece, en el contexto general de esta obra monumental, como el primero de una serie de cinco libros que tendrán como objetivo principal, según el propio autor declara en el preámbulo del Libro XI, “mostrar la consonancia de los filósofos

¹ Cabe aclarar que la expresión “causa segunda” (δεύτερον αἶτιον/δευτέρα αἰτία) no aparece ni una sola vez a lo largo de las *Enéadas* de Plotino ni en ninguno de los fragmentos ni testimonios conservados sobre Numenio de Apamea (filósofo del siglo II d.C del que no conservamos ninguna obra). Sí aparece aplicado a la inteligencia, la segunda hipótesis plotiniana, en el pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, una suerte de compendio de los *Elementos de Teología* de Proclo y de ciertos pasajes de las *Enéadas* de Plotino. Cf. proposición V. 63: *et ipsa quidem non significatur nisi causa secunda quae est intelligentia ...* (“Y, sin duda ella [la causa primera] no es significada sino a partir de la causa segunda, que es la inteligencia ...”).

² En esta breve presentación de Eusebio de Cesarea, seguimos los trabajos de Stevenson (1927), Simonetti (1975: 60-66), Barnes (1981: 81-190) y Grafton-Williams (2006).

griegos con los oráculos de los hebreos (πρὸς τὰ Ἑβραίων λόγια συμφωνίαν τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων ἐκφᾶναι)" (PE XI, pr., 3, 4-5). De estos últimos cinco libros que cierran la PE, los tres primeros (XI, XII y XIII) están consagrados al platonismo y lo que de positivo hay en él ³ y los dos restantes al análisis sobre todo de los defectos de otras escuelas filosóficas.⁴

Platón es para Eusebio el representante más importante de la tradición griega; por otro lado, la doctrina hebrea es paradigmáticamente aquella de Moisés. Es por eso que el proceder de Eusebio se reducirá a trazar un paralelo entre el pensamiento de Platón y el de Moisés. Ahora bien, Eusebio no sólo citará pasajes de los diálogos y las cartas platónicas,⁵ sino que apoyará esas referencias al *corpus* platónico con citas de otros autores que, según él, han interpretado a Platón de manera correcta. Es en este contexto en el cual los autores de los que me ocuparé, Numenio y Plotino, entrarán en escena.

II. El Libro XI de la *Praeparatio Evangelica* y la sección "sobre la causa segunda"

La sección titulada "Sobre la causa segunda" (Περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου) comienza en el capítulo 14 del Libro XI y pertenece, dentro de la división trazada a comienzo del libro, al estudio de la φυσιολογία, que sigue a la sección dedicada a la ética y la lógica (tratadas en los capítulos 1 a 6) y que comienza en el capítulo 7. Dentro de esta

³ Sin embargo, como el propio Eusebio declara, el Libro XI es donde están expuestos los temas centrales y los otros dos libros sólo tienen como función de completar lo que falta en el primero. Cf. PE XII, 1, 1-2. Como dice Favrelle (1982: 42): "Le livre XI est, pour l'essentiel, une démonstration de l' <<hébraïsme>> de Platon, un traité de la doctrine chrétienne vu dans son reflet chez le philosophe, un commentaire enthousiaste et une anthologie des textes platoniciens, les plus beaux aux yeux d'Eusèbe."

⁴ Dentro de la estructura de estos últimos libros, Platón aparece como el símbolo de los elementos positivos que posee la filosofía griega y, como contrapartida, las otras escuelas filosóficas (epicureísmo, aristotelismo y estoicismo) son tratadas para mostrar su aspecto negativo.

⁵ Mucho se ha discutido y se discute aún en la actualidad acerca de la autenticidad de las cartas platónicas, pero para Eusebio, como para todos los platónicos en esta época, las cartas pertenecen fuera de toda duda a Platón.

sección, Eusebio comienza con el estudio de la ontología, intentando mostrar la consonancia entre Platón y Moisés en sus respectivas concepciones “sobre el ser” (Περὶ τοῦ ὄντος). A las citas de las Escrituras siguen los famosos pasajes del *Timeo* platónico 27d-28a y 37e-38b (capítulo 9) y a éstos, la cita de los fragmentos 5, 6, 7 y 8 de Numenio⁶ y de pasajes del *De E apud Delphos* (391f-393b) de Plutarco (capítulos 10 y 11). Este es el primer grupo de fragmentos numenianos que aparece en este libro. Otros dos grupos aparecerán en los capítulos subsiguientes: en la sección “sobre la causa segunda” (capítulo 18: Περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου) -de estos fragmentos me ocuparé en este trabajo (frs. 11, 12, 13, 14, 15, 17 y 18)- y en los capítulos que tratan “acerca del bien” (capítulo 22: Περὶ τᾶγαθοῦ, título que coincide con el título de la obra de Numenio que Eusebio está citando) (frs. 2, 16, 19 y 20). Por el contrario, Plotino aparece citado en este libro únicamente una vez: en el capítulo 17.⁷

A la sección “sobre el ser” (Περὶ τοῦ ὄντος) siguen dos capítulos que se dedican al tema de la unicidad e inefabilidad de dios (Capítulo 12: ὅτι ἄρρητον τὸ θεῖον y capítulo 13: ὅτι θεὸς εἰς ἕξ τιμόνος). Allí se citan texto de las Escrituras y pasajes platónicos, sin aludir a ningún intérprete posterior (de Platón se citan los siguientes pasajes: *Carta VII* 341c-d, *Timeo* 31a, *Carta XIII* 363b y *Leyes* 715e-716b).

En el capítulo 14 y hasta el 19, Eusebio se ocupa de la causa segunda. Como ha hecho en los capítulos anteriores, comienza citando textos de las Escrituras, luego pasajes platónicos y, en este caso, apela a textos de Filón, de Plotino y de Numenio, filósofos cuyas

⁶La numeración de los fragmentos corresponde a la edición de Des Places (1973).

⁷Sin embargo, esta no es la única vez que Eusebio cita a Plotino en la *Praeparatio Evangelica*. Una importante sección de la *Enéada* IV 7 [2] (titulado Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς) aparece citado en el Libro XV y, de hecho, este texto transmitido por Eusebio sirve para completar una sección del texto ausente en la tradición directa de las *Enéadas*. Sobre este tema, cf. Goulet-Cazé (2007). Sobre las distintas hipótesis respecto de la procedencia del texto que cita Eusebio, cf. Henry (1935), quien defiende que se trata de la edición perdida de Eustoquio, y Kalligas (2001), quien considera posible que se trate de las copias de Amelío que sabemos que poseía Longino y que, al igual que el resto de su biblioteca, podrían haber caído eventualmente en manos de alguien como Eusebio.

Respecto de Numenio, unos pocos fragmentos aparecen también en los Libros IX, XIV y XV, aunque el mayor número y, sin duda, los de mayor importancia se encuentran en este Libro XI.

doctrinas resultan relevantes para mostrar la concordancia entre las doctrinas platónicas y las cristianas. Eusebio declara que, tras haber llegado a un acuerdo “sobre la causa primera del todo” (περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου),⁸ es necesario examinar “la cuestión sobre la causa segunda (τὰ περὶ τοῦ δευτέρου), que los Oráculos de los hebreos enseñan que es Verbo de dios (θεοῦ λόγος) y dios [nacido] a partir de dios (θεὸς ἐκ θεοῦ)”.⁹ A continuación aparecen una serie de citas de las *Escrituras* (*Génesis, Salmos, Proverbios y Sabiduría*) que pretenden mostrar la presencia de la noción de causa segunda en los textos sagrados, caracterizada principalmente mediante la repetición del término κύριος (“Señor”), λόγος (“Verbo”) y σοφία (“Sabiduría”).¹⁰ El pasaje que cierra este *dossier* de textos escriturarios reunidos por Eusebio en relación a la noción de “causa segunda” es, sin duda, el más ilustrativo puesto que en él aparecen una serie de epítetos y atributos de la sabiduría:

“Pues ella (la sabiduría) es espíritu intelectual, santo, único, multifacético, sutil, ágil, penetrante, imaculado, capaz de todo, custodio de todo y que avanza a través de todos los espíritus, los intelectivos, los puros, los más sutiles. Pues la sabiduría es lo más móvil de todo movimiento. Se extiende y avanza a través de todo porque es la más pura. Pues es el aliento de la potencia de dios y la efusión absoluta del esplendor del todopoderoso. Por esto nada que ha sido manchado aparece ante ella. Pues es el resplandor de la luz eterna y espejo impecable de la actividad de dios e imagen de su bondad. Y se extiende de un límite a otro firmemente y administra todas las cosas diligentemente.”¹¹

⁸Esta “causa primera” es probablemente la divinidad a la que se aludió en los capítulos anteriores, pero cabe preguntarse por la relación entre este dios uno, único e inefable y el ser, al que se aludió en los capítulos previos de este Libro.

⁹Τὰ μὲν δὲ περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου τοῦ τῆς ἀνάμωμολογῆσθω τὸν τρόπον. Ἐπίσκεψαι δὲ καὶ τὰ περὶ τοῦ δευτέρου, ὄνδὴ θεοῦ λόγον καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ εἶναι τὰ Ἑβραίων παιδεύει λόγια (PE XI, 14.1).

¹⁰κύριος παρὰ κυρίου (Gen. 19, 24); Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου (Ps. 109, 1); Τῷ λόγῳ κυρίου οἰοῦρα νοὶ ἀστερεώθησαν (Ps. 32, 6); Ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ ἴασατο αὐτοὺς (Ps. 106, 20); Ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνωσα βουλήν (Prov. 8, 12); Κύριος ἐκτίσεν ἀρχὴν ὄλων αὐτοῦ εἴς ἔργα αὐτοῦ (Prov. 8, 22-25); Ὁ θεὸς ἐν τῇ σοφίᾳ ἐθέμελίωσε τὴν γῆν (Prov. 3, 19); Τί δεῖ ἐστὶ σοφία καὶ πῶς ἐγένετο (Sap. 6, 22).

¹¹Ἔστι γὰρ αὕτη πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. Πάσης γὰρ κινήσεως κινήτικώτερον σοφία. Διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. Ἄτις γὰρ ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Διὰ τοῦ τοῦ δὲ νημεμολυσμένον εἶς αὐτὴν

Sin embargo, estos textos bíblicos deben ser explicados y, para ello, Eusebio utilizará los comentarios de Filón, el hebreo, quien los ha interpretado del modo más claro (Φίλων ὁ Ἑβραῖος λευκότερον ἐρμηνεύων). En el capítulo 15, en consecuencia, Eusebio cita aquellos pasajes de la obra de Filón que, según él, sirven para explicar el texto sagrado y aclarar la naturaleza de esta causa segunda. Las citas corresponden al tratado *De confusione linguarum* (comentario del pasaje del *Genesis* 11, 1-9),¹² y no es difícil notar el motivo de la elección: el vocabulario que aparece en los pasajes seleccionados se corresponde con el que aparece en las citas bíblicas del capítulo anterior. Así, el primer texto habla del λόγος más sagrado (ὁ ἱερώτατος λόγος) como imagen (εἰκῶν).¹³ En el segundo texto citado se habla del “hijo de dios” (υἱὸς θεοῦ), del “Verbo nacido primero del Él” (πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος), “el más antiguo de los ángeles” (ὁ ἀγγέλων πρεσβύτατος) y se nos dice que se lo llama “principio, nombre de dios, Verbo, hombre según la imagen e Israel, el vidente” (ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ’ εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὀρῶν Ἰσραήλ). Todo este vocabulario aparece reunido al final del pasaje, cuando se afirma que, si bien no somos llamados “hijos adecuados de dios” (ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες), sí lo somos al menos “de su imagen invisible, del Verbo, el más sagrado; pues imagen de dios es el verbo, el más antiguo” ([παῖδες] τῆς ἀειδοῦς εἰκόνης αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκῶν λόγος ὁ πρεσβύτατος).¹⁴ Finalmente, el último pasaje filoniano citado, al explicar la aplicación

παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκῶν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Διατείνει δὲ ἀπὸ πέρας εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς (*Sap.* 7, 22-26).

¹² Sin embargo, Eusebio confunde esta obra con el *Quod deterius potiori insidiat soleat* (comentario al *Genesis* 4, 8-15), del que más adelante dice que están tomados estos pasajes. Cf. *PE* XI, 15.7: en este mismo pasaje, Eusebio reenvía al Libro VII, 12-14 de la *PE* donde ha discutido este mismo tema de la causa segunda en el pensamiento de los hebreos recurriendo también a comentaristas, pero sin intentar mostrar (como es el caso en el Libro XI) la consonancia con la filosofía platónica.

¹³ Εὐὲν πρεπὲς γὰρ τοῖς ξέταιρειαν πρὸς ἐπιστήμην θμεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸν δίδειν· εἰδὲ μὴ δύναιτο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον λόγον (*De confus.* 97 = *PE* XI 15.1).

¹⁴ *De confus.* 146-147 = *PE* XI, 15.2-4.

del nombre Ἀνατολή (“amanecer” o “levante”),¹⁵ dice que “el padre del universo ha hecho levantar al hijo más antiguo, al que nombró, por otra parte, como nacido primero” (τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄλων ἀνέτειλε πατήρ, ὀνέτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε). Y la cita termina con una importante consideración en la que Filón utiliza un vocabulario que, como veremos, es muy afín al de los platónicos que Eusebio citará en los capítulos siguientes: “Y el engendrado imitando los caminos del padre, mirando hacia los paradigmas como los arquetipos de aquél daba forma a las apariencias” (Καὶ ὁ γεννηθεὶς μὲν τοιμιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα τὰ ἐκείνου βλέπων ἐμόρφουτὰ εἶδη).¹⁶ A continuación, siguiendo el método utilizado a lo largo de todo este libro, Eusebio pasa a exponer la correspondencia entre el pensamiento hebreo y la filosofía platónica, en el capítulo siguiente. Los textos platónicos elegidos en este caso son el pasaje del *Epínomis* 986c1-7, donde se habla del λόγος “el más divino entre todas las cosas” (ὁ πάντων θειότατος)¹⁷ y la *Carta VI* (323c7-d6), las famosas líneas en las que se habla de “el dios conductor de todas las cosas, no sólo de las que son sino también de las cosas futuras, el señor padre del conductor y de la causa” (ὁ πάντων θεὸς ἡγεμὼν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατρὸς κύριος). Eusebio se pregunta retóricamente de dónde Platón podría haber sacado estas doctrinas; para él es indudable que Platón ha seguido a los hebreos al postular “otro dios más poderoso que la causa de todas las cosas generadas, padre del conductor universal” (τοῦ πάντων τῶν γεννητῶν αἰτίου κρείττων ἄλλος θεός). Y esta dependencia respecto de los hebreos también explica que en el pasaje de la *Carta VI* llame κύριος (señor) al “padre del demiurgo” (Πατὴρ τοῦ δημιουργοῦ).

15 Filón en este texto (*De confus.* 62-63) está explicando el pasaje de *Zacarías* 6,12.

16 El término εἶδος en este pasaje no tiene el significado técnico que le ha otorgado Platón, sino el sentido primero de “figura” o “aparición”.

17 No aparece en la cita de Eusebio el adjetivo ὁρατόν que va antes del θειότατος, según nos lo transmite la tradición directa del texto.

La explicación que nos proporciona Eusebio en estas líneas claramente intenta poner de manifiesto una distinción entre dos divinidades que Platón habría tomado de la filosofía hebrea. Ahora bien, los escasos pasajes platónicos aludidos deben ser completados, a los ojos de Eusebio, con las explicaciones dadas por otros platónicos, que deben servir de “garantes” del pensamiento del filósofo y de la solidez de la explicación dada. Y el primer testigo invocado es justamente Plotino y su tratado *Sobre las tres hipótesis principales* (*Enéada V 1 [10]*).¹⁸

III. Plotino sobre la causa segunda

La causa de la elección de los textos citados de Plotino es bastante obvia ya que en el último de los fragmentos citados del tratado V 1 (el que corresponde al capítulo 8) Plotino alude al mismo pasaje de la *Carta VI* citado por Eusebio. Sin embargo, antes Eusebio cita pasajes de tres capítulos anteriores de este mismo tratado. El primer pasaje (V 1, 4, 1-9) ilustra bien la concepción platónica que establece una dependencia del mundo sensible respecto del mundo inteligible:

“Si alguien admira este cosmos sensible mirando hacia la grandeza y la belleza y el orden del movimiento eterno y a los dioses que están en él, unos visibles otros incluso no manifiestos, y a los *daímones* y a los animales y plantas todas, ascendiendo hasta su arquetipo y hasta lo más verdadero tendrá que ver allí a todos los inteligibles, que son en él eternos, en su propia comprensión y vida y al νοῦς incontaminado que es guía de ellos y sabiduría extraordinaria.”¹⁹

Eusebio probablemente seleccionó este pasaje por la referencia que se hace sobre el final al νοῦς, que corresponde al λόγος filoniano,

18 Εἰδὲ καὶ ἑτέρων ἡμῖν πάλιν μαρτύρων δεῖ εἰς ἀναμφίλεκτον παράστασιν τῆς τε τοῦ φιλοσόφου διανοίας καὶ τῆς τοῦ λόγου κατασκευῆς, ἐπάκουσον οἱ ἄσοι Πλωτῖνος ἐνοῖς περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων συνέταξε διασαφεῖ γράφων (*PE XI, 16.4*).

19 Κόσμον αἰσθητὸν τὸν δεῖ τις θαυμάζει, εἷς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου βλέπων καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν ὀρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας καὶ ζῶα φυτάτε πάντα, ἐπὶ τῶν ἀρχέτυπων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀληθιωτέρων ἀναβὰς κάκει πάντα ἰδέτων ἠετὰ καὶ παρ’ αὐτῶν αἰδία ἐνοικεῖα συνέσει καὶ ζωῆ καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην καὶ σοφίαν ἀμήχανον. (*V 1, 4, 1-9*).

identificado con la sabiduría(σοφία). También aparece aquí, de modo similar al último pasaje de Filón, la necesidad de ascender hasta el arquetipo del mundo sensible, que es lo más verdadero, y el vocabulario de la contemplación (βλέπω – εἶδον).

El siguiente pasaje citado (V 1, 5, 3-7) se enmarca en la explicación plotiniana de la segunda hipóstasis a partir del primer principio:

“¿Quién es, pues, el que lo engendró? El que es simple y anterior a tal cosa, el que es causa también de que aquél sea, el que produce al número. Pues el número no es primero. Pues también lo uno es anterior a la díada; en cambio, la díada es segunda y nacida del uno.”²⁰

Si bien probablemente lo más relevante de este pasaje sea la presencia de la doctrina platónico-pitagórica del nacimiento del número a partir de lo uno y la díada, no creo que éste sea el motivo de su inclusión. Más bien creo que Eusebio elige este pasaje porque en él aparece el vocabulario de la generación y, sobre todo, porque le pregunta inicial recuerda al pasaje citado en el capítulo 14 (*Sap.* 6, 22): Τίδέέστισοφία καὶ πῶςἐγένετο. Y la similitud con esta pregunta (τί καὶ πῶς) respecto de la generación de la sabiduría, también explica la siguiente cita plotiniana:

“¿Cómo, entonces, y qué hay que concebir en torno a aquél que permanece? Por un lado, una irradiación de aquél, de aquél que, por otra parte, permanece, como la luz del sol que resplandece entorno de él es engendrada siempre a partir de él, pero mientras [él] permanece. Y todos los seres mientras permanecen, dan nacimiento de su propia οὐσία necesariamente a una existencia que es exterior a ellos, que está entorno a ellos y que depende de una potencia que les está presente, que es como una imagen de los arquetipos de los que surgió. El fuego vierte el calor que está en él, la nieve no retiene el frío sólo en su interior; de esto da testimonio aún más toda sustancia aromática: pues, mientras es, emite a partir de ella algo entorno a ella, de cuya existencia disfruta lo que está cerca. Y todas las cosas, cuantas ya son perfectas, generan. Y precisamente lo que es siempre perfecto genera siempre algo que también es eterno; y genera algo inferior a sí mismo. ¿Qué hay que decir, entonces, de lo que es absolutamente perfecto? De él no procede sino lo que de más grande

20Τίς οὖν τοῦτο γεννήσας; ὁ ἀπλοῦς καὶ ὁ πρότοῦτοιούτου, ὁ αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι τοῦτον, ὁ τὸν ἀριθμὸν ποιῶν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ τῆς δυάδος τὸ ἐν δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνὸς γενομένη. (V 1, 5, 3-7).

hay después de él. Y lo más grande después de él es οὐς y segundo. Pues ciertamente el οὐς ve a aquél y necesita de él solo; en cambio, aquél no tiene necesidad ninguna de él [del οὐς]. Y lo generado por lo que es superior al οὐς es οὐς. Y el οὐς es superior a la totalidad de las cosas, porque todas las otras están después de él.”²¹

La imagen de la luz al comienzo del pasaje (φῶς, περίλαμπις, ἥλιος) nos recuerda sin duda la caracterización de la sabiduría (*Sap.* 7, 22-26) en el capítulo 14. Y, estrechamente ligada a la noción de luz, aparecía allí también, como en este pasaje de Plotino, la noción de imagen (εἰκῶν). Y, ligada a la noción de imagen, también reaparece aquí la noción de arquetipo que veíamos en el texto filoniano. Y es precisamente la noción de imagen la que reaparecerá en la próxima cita de Plotino (V 1, 6, 50-7, 1):

“Todo <lo que ha sido generado> desea a quien lo generó y lo ama, y más aún cuando lo que genera y lo generado existen solos. Pero cuando lo que genera es también lo mejor, necesariamente [lo generado] está con él, porque sólo está separado por la alteridad. Pero decimos que el οὐς es imagen de aquél. Es necesario, pues, hablar más claramente.”²²

Nuevamente en este pasaje lo relevante para Eusebio es la noción de imagen del οὐς generado.

Todos estos pasajes de las *Enéadas* parecen más bien aludir a la causa segunda (el οὐς en el esquema metafísico plotiniano) utilizando los términos mismos términos que las Escrituras y los pasajes citados de Filón. En cambio, el último pasaje citado del

21 Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περιέκεινομένον; περίλαμπιν ἕξ αὐτοῦ μέν, ἕξ αὐτοῦ δεόμενοντος· οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον ἕξ αὐτοῦ τε αἰεὶ γεννώμενον, μένοντος δέ. Καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει, ἐκτῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἕξ αὐτῶν ἐκτῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπον, ὧν ἐξέφυ. Πῦρ μὲν τὴν παρ’ αὐτοῦ θερμότητα καὶ χιῶν οὐ κεῖσωμόνον τὸ ψυχρὸν κατέκει. Μάλιστα δὲ ὄσα εὐῶδε μαρτυρεῖτούτω· ἕως γὰρ ἐστὶ, πρόεισι τε ἕξ αὐτῶν περὶ αὐτὰ, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὅτι πλησίον. Καὶ πάντα δὲ ὄσα ἤδη τέλεια γεννᾷ. Πιοῦν χρῆ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτό. Μέγιστον δὲ μετ’ αὐτὸν οὐ καὶ δεύτερον. Καὶ γὰρ ὁ ὅς ὁ οὐς ἐκείνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τοῦ του οὐδέν. Καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος οὐ νοῦν εἶναι· καὶ κρείττων ἀπάντων νοῦς, ὅτι ἄλλα μετ’ αὐτόν. (V 1, 6, 28-44).

22 Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν <τὸ γεγεννημένον> καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὧσι μὲν οἱ τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον. ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννῆσαν, ἕξ ἀνάγκης οὐνεστιν αὐτῷ, ὡς τῆ ἑτερότητι μόνον κεχωρισθαι. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. (V 1, 6, 50 - 7, 1).

tratado V 1 estará directamente vinculado con el texto platónico en el que Eusebio considera que se alude claramente a la causa segunda, es decir, el pasaje de la *Carta VI*. Sin embargo, en este pasaje plotiniano aparece otro texto platónico que Eusebio no ha citado en esta sección pero que sí citará en el capítulo 20: el famoso pasaje de la *Carta II* 312e1-4.²³ Dice el texto:

“Y por esto también la doctrina trinitaria de Platón: “todas las cosas (están) en torno al rey de todas las cosas –pues, dice, las primeras - y el segundo en torno a las segundas y entorno a las terceras el tercero. Y dice también que hay un “padre de la causa” (τοῦ αἰτίου πατῆρ) [esta expresión es la referencia a la *Carta VI*], llamando causa al νοῦς; pues para él el νοῦς es demiurgo. Y dice que éste produce el alma en la cratera aquella. Y puesto que la causa es el νοῦς dice que padre es el bien, que está no sólo más allá del νοῦς sino también “más allá de la οὐσία” (ἐπέκεινα οὐσίας)[esta expresión aparece en República VI 509b9]. Y en varios lugares dice que lo que es y el νοῦς es la idea. De modo que Platón sabía que del bien [procede] el νοῦς y del νοῦς, el alma y que estos discursos (λόγοι) no son nuevos ni de ahora sino que fueron dichos hace tiempo pero no de manera desarrollada, pero los discursos (λόγοι) de ahora se vuelven exegéticos de aquellos, confirmando con los escritos del propio Platón como evidencias que estas opiniones son antiguas.”²⁴

De todos los pasajes en las *Enéadas* de Plotino éste es sin dudas el más claro respecto del “sistema de las tres hipóstasis plotinianas”. También es un texto en el que aparece claramente la idea que Plotino tiene de su propia labor exegética sobre el texto platónico. El texto comienza con la célebre referencia a τὰ Πλάτωνος τριττά, y a continuación Plotino cita el célebre pasaje de la *Carta II* (312e1-4) donde se diferencian tres órdenes de lo real. Pero luego alude al

23 Resulta curioso que Eusebio inserte este pasaje plotiniano aquí y no en este capítulo 20 que, curiosamente, lleva el mismo título que el tratado V 1 citado a lo largo de este capítulo (Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων). Intentaremos dar una explicación plausible de este hecho más adelante.

24 Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττά· πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα φησὶ τὰ πρῶτα καὶ δεῦτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα, αἰτίον μὲν τὸ νοῦν ὄντων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. Τοῦτο δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ δὲ αἰτίου νοῦς πατέρα φησὶ τὰ γὰθον καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸν καὶ τὸν νοῦν τὴν ψυχὴν λέγει. ὥστε Πλάτωνα εἶδέναι ἐκ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοῦ σδεμῆ καινοῦς μεδῆν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ Πλάτωνος γράμμασι. (V 1, 8, 1-14).

“padre de la causa” (αἰτίου πατήρ) y aclara que la “causa” debe ser identificada con el demiurgo y con el νοῦς. Encontramos, entonces, en este pasaje de la *Carta VI* de Platón la distinción entre una instancia superior (el padre) y una instancia segunda (la causa, el demiurgo, el νοῦς).

IV. Numenio sobre la causa segunda

Todos los fragmentos de Numenio citados en este libro pertenecen a su obra titulada *Περὶ τὰ γὰ θεῶν* y claramente en todos ellos se distingue entre un primer dios y un segundo dios, que aparecen caracterizados de diversas maneras. Sin embargo, en el primero de los fragmentos (y en clara continuidad con la tríada recién referida en el texto plotiniano citado) se hace una breve alusión a un tercer dios, que está ausente en el resto de los fragmentos citados por Eusebio (si bien, que Numenio habría postulado tres dioses y no sólo dos es algo que nos informan también dos testimonios de Proclo: frs. 21 y 22).²⁵ Numenio afirma en el fragmento 11:

“(…) el dios, el primero, estando en sí mismo es simple (ἄπλοῦς), porque al estar enteramente consigo mismo no es jamás divisible (μὴ ποτε εἶναι διαίρετος). No obstante, el dios, el segundo y tercero, es uno (ἑστὶν εἷς). Pero asociado a la materia, que es díada, por un lado la unifica, pero por otro es escindido por ella.”²⁶

En este fragmento, más que afirmar la unidad del segundo y el tercer dios (tal es la manera en la que suele interpretarse y traducirse este pasaje), Numenio distingue al primer dios que es un uno no divisible, pues es simple, del dios que es segundo y tercero y que, si bien también es un uno (εἷς), al estar contrapuesto a una díada (es decir, la materia) y al unificarla, queda dividido en segundo y tercero. Es, por lo tanto, la aparición en escena de la materia, contrapuesta a la

²⁵Intentaremos dar una explicación de esta ausencia al final de esta sección.

²⁶Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὤν ἐστὶν ἄπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαίρετος· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῆ ὑλῆ δυνάδου ὡς ἡγενοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς (fr. 11, 11-14).

unidad del segundo dios, lo que produce esta duplicidad y, por lo tanto, la distinción entre un segundo y un tercer dios.

En el fragmento 12, citado a continuación, encontramos la relación que existe entre el dios primero y el segundo. Numenio afirma:

“(…) pues aunque no es necesario que el primero produzca (δημιουργεῖν), debe igualmente considerarse que el primer dios es padre del dios que produce (πατήρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ).²⁷”

Aquí no sólo se establece la diferencia entre el segundo y el primer dios sino que también se señala el vínculo entre ambos: el segundo dios, aquí caracterizado como el dios demiurgo, deriva del primer dios, que por eso es su “padre”. Como hemos visto, el vocabulario de la relación filial (padre-hijo) es la manera privilegiada para referirse a la relación entre el primero y el segundo tanto en los textos platónicos y plotinianos citados cuanto en los pasajes escriturarios. También la equiparación de esta segunda instancia de la divinidad con el demiurgo muestra una clara continuidad entre el pensamiento de Numenio y el de Plotino. El fragmento 12 continúa con una nueva contraposición entre el dios primero “que es inactivo respecto de toda obra y es rey” y el demiurgo “que gobierna yendo a través del cielo”. Luego se diferencia un estado en el este dios segundo “mira y se vuelve hacia cada uno de nosotros” (Βλέποντος μένουσιν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ), en cuyo caso los cuerpos viven y son animados, de otro estado en el que “el dios se vuelve hacia su observatorio” (μεταστρέφοντος εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ), en cuyo caso los cuerpos se extinguen pero el νοῦς subsiste gozando de una vida bienaventurada.²⁸ Si bien es muy

27 Καὶ γὰρ οὐτε δημιουργεῖν ἐστι χρεῶν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δέ θεοῦ χρῆεῖναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. (fr. 12, 2-4).

28 τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργόν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δέ θεὸν ἡγεμονεῖδι οὐρανοῦ ἰόντα. Διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῖν ἐστι, κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένου ἐν διεξόδῳ πᾶσι τοῖς κοινωνήσαι συντεταγμένοις. Βλέποντος μένουσιν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆντε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. (fr. 12, 12-22).

probable que aquí Numenio tenga en mente el mito del *Político*, Eusebio pone en correspondencia este texto con un nuevo pasaje bíblico (lo cual rompe de algún modo con la estructura que hasta ahora se había seguido en los distintos capítulos), en el que se establece una diferenciación similar. El texto pertenece a los *Salmos* (103, 24, 17-30) y dice:

“Cuánto han sido engrandecidas tus obras, señor. Todas las has producido en tu sabiduría. La tierra está repleta de tu creación. Todas esperan en ti que les des el oportuno alimento. Si tú se los das, lo recogerán. Si tú les abres la mano, todas las cosas serán llenadas de bondad. Pero si tú les vuelves la cara, se confundirán. Si les retiras su aliento (πνεῦμα), morirán y volverán al polvo. Si tú les envías tu aliento (τὸ πνεῦμα), ellas serán creadas y renovarás la cara de la tierra.”²⁹

Ambos pasajes aluden a la diferencia que para los seres generados entraña la presencia o la ausencia del dios creador.

La misma apelación a un texto escriturario ocurre con el siguiente fragmento numeniano citado, el fragmento 13, que es vinculado a un breve pasaje bíblico (*Juan* 15, 1 y 5) que dice: “yo soy la vid (ἄμπελος), mi padre es labrador (γεωργός) y vosotros sois las ramas (τὰ κλήματα)”. Utilizando la misma metáfora agrícola Numenio dice:

“Así como hay una proporción (λόγος) entre el labrador (γεωργός) y el que planta (ὁ φυτεύων), según la misma proporción en mayor grado (μάλιστα) es el primer dios respecto del segundo. Por un lado, el que es (ὁ ὢν) siembra (σπείρει) la simiente de toda alma en todas las cosas que participan de él. Por otro, el legislador (ὁ νομοθέτης) planta (φυτεύει), distribuye (διανέμει) y trasplanta (μεταφυτεύει) en cada uno de nosotros las que han sido producidas desde allí (ἐκεῖθεν).”

Pero, de hecho, aquí la utilización del mismo vocabulario alude al primer dios, padre, que en ambos textos es caracterizado como “labrador” (γεωργός) y no a la causa segunda.

²⁹Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε. πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας. ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου. πάντα πρὸς σὲ προσδοκῶσι, δοῦναι τὴν τροφὴν αὐτοῖς εὐκαιρῶν. δόντος σου αὐτοῖς συλλέξουσιν, ἀνοίξαντός σου τὴν χεῖρα τὰ πάντα πληρωθήσεται χρηστότητος. ἀποστρέψαντος δέ σου τὸ πρόσωπον ταραχθήσονται. ἀντανελεῖς τὸ πνεῦμα αὐτῶν, καὶ ἐκλείψουσι καὶ εἰς τὸν χοῦν αὐτῶν ἐπιστρέψουσιν. ἔξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. (*Sal.* 103, 24, 27-30)

En el fragmento 14 y, según Eusebio, intentando explicar cómo la segunda naturaleza subsiste a partir de la causa primera, Numenio dice que, a diferencia de lo que ocurre en las cosas percederas y humanas (θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα), en las divinas (τὰθεῖα) las cosas que se dan pasan de quien las da a quien las recibe permaneciendo, a su vez, en el donante. Esto es lo que posibilita que el principio pueda ejercer su potencia productiva sin menoscabo de su inmutabilidad y permanencia. Y esto, quizás, se deba a la importancia dada a un principio básico de la causalidad productora, que Numenio formula explícitamente por primera vez, y que seguirán Plotino y los platónicos posteriores: el llamado “principio de la donación sin merma”, principio que también veíamos ilustrado en el texto correspondiente al capítulo 6 del tratado V 1 de Plotino.

Esta misma duplicidad también aparece en el fragmento 15 donde Numenio distingue la vida del primer dios, que está firme (ἔστῳς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος), e inmediatamente aclara: “Por consiguiente el primero [está] en torno a los inteligibles (περὶτὰνοητά) y el segundo, en torno a los inteligibles y sensibles (περὶτὰνοητὰ καὶ αἰσθητά)”. La atribución de movimiento a esta instancia segunda aparecía ya en la cita del libro de la *Sabiduría* (*Sap.* 7, 22-26).

A su vez, en el fragmento 17, Numenio distingue al demiurgo, que es el único conocido entre los hombres, de un πρῶτοςνοῦς, que es más antiguo (πρεσβύτερος) y más divino (θειότερος), pero completamente desconocido entre ellos (παντάπασιν ἄγνοούμενον παρ’ αὐτοῖς).³⁰ La aparición de los comparativos πρεσβύτερος y θειότερος también aparecían en los textos bíblicos citados y en el pasaje del *Epínomis*.

Por último, en el fragmento 18, el que cierra este capítulo sobre la causa segunda, encontramos una bella comparación entre la actividad del demiurgo y la de un piloto que dirige su nave a través

³⁰ Cf. Herrán (1973: 33-35) quien conecta también este fragmento con el pasaje de *Timeo* 28 c 3-5 y argumenta, contra Festugière (1954, 4: 128-132), que aquí no se trata de la incognoscibilidad del primer dios sino sólo del desconocimiento que los hombres de hecho tienen de él.

del mar con sus ojos y su νοῦς orientados hacia lo alto, hacia el cielo. Del mismo modo, el demiurgo, para ordenar la materia e imponerle armonía, gobierna a través de las ideas (ταῖς ἰδέαις οἰακίζων) y mira hacia el dios de lo alto (βλέπει εἰς τὸν ἄνωθεὸν); y -dice Numenio- es a partir de esta contemplación (θεωρία) que recibe la capacidad de juzgar (τὸ κριτικὸν).³¹ En este fragmento, que cuyo vocabulario recuerda al último pasaje filoniano citado, se enfatiza una vez más esta doble actividad contemplativa y productiva que debe realizar el demiurgo para poder llevar orden a la materia y, de este modo, generar el mundo sensible; es la misma duplicidad que se encontraba en el fragmento 15, pero ahora aparece explícitamente asociada a la intervención de la materia y, por lo tanto, si tenemos en cuenta lo dicho en el fragmento 11, a la distinción entre un dios segundo y uno tercero.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué sólo en el fragmento 11, de entre todos los fragmentos que nos transmite Eusebio, se menciona al tercer dios. Podría afirmarse que esto se debe a que en esta sección del Libro XI de la *PE* se está investigando acerca de la causa segunda.³² Sin embargo, observamos que, en el capítulo 20 de este mismo libro XI,³³ de hecho Eusebio se ocupa de establecer el acuerdo entre Platón y las Escrituras en lo que respecta a la doctrina de la Trinidad. No obstante, el único texto mencionado allí es el pasaje de la *Carta II* (312 e 1-3) que veíamos citado por Plotino; pero, a diferencia de lo que ocurre con el tratamiento de la causa segunda, donde se apela a Numenio y a Plotino para explicar los pasajes platónicos, aquí no encontramos ninguna referencia a fragmentos de otros platónicos

31 Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διίθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματα δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος συντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι' οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντικᾶ τῶν κατὰ τὴν θάλατταν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μήτε διακροῦσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν, ἄρμονία συνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται, οἷον ὑπὲρ νεῶν ἐπὶ θαλάττης [τῆς ὕλης]· τὴν ἄρμονίαν δ' ἰθύνει, ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντί τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνωθεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα λαμβάνει τε τὸ κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δ' ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως. (fr. 18).

32 Cf. Frede (1987: 1056).

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

que aclaren el contenido enigmático de este texto.³⁴ La pregunta que se impone es: ¿por qué, en este contexto, no se alude a los tres dioses de Numenio o, incluso, a las tres hipóstasis plotinianas? La respuesta, en buena medida, la da el propio Eusebio, a continuación de la cita de este pasaje de la *Carta II*, al afirmar que “los que intentan explicar (διασαφεῖν) a Platón refieren estas cosas al primer dios, a la causa segunda y tercero al alma del cosmos, al delimitar que ella es también tercer dios.”³⁵ En contraposición a estos platónicos, continúa diciendo Eusebio, las Sagradas Escrituras establecen la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La razón de la ausencia de citas relativas al tercer dios, por lo tanto, creo que es evidente: el propósito de Eusebio, como aclara explícitamente en el prólogo a este libro XI, es mostrar el acuerdo que existe entre las doctrinas de los filósofos griegos, principalmente Platón, y las Escrituras. Cuando la interpretación del texto de Platón hecha por algún platónico sirve a este objetivo, Eusebio cita a estos comentadores (esto ocurre, por ejemplo, cuando Eusebio habla de la causa segunda). Pero cuando esto no es así, como en el caso del tercer dios, Eusebio se contenta con la mera referencia al texto platónico cuyo carácter enigmático e indeterminado sirve mejor a su propósito conciliador.

No obstante, en este pasaje, Eusebio nos da una posible pista respecto del tercer dios al decirnos que los que explican este pasaje de Platón lo identifican con el alma del mundo. Estos comentadores de Platón probablemente sean los platónicos mencionados por Eusebio en los capítulos anteriores, esto es: Numenio y Plotino.³⁶

34 Cf. Saffrey (1975: 49).

35 Ταῦτα οἷτον Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἀνάγουσιν ἐπὶ τετρὸ δεύτερον αἷτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν, θεὸν τρίτον καὶ αὐτὴν εἶναι ὀριζόμενοι· (Eusebio, *Praepar. evang.* XI 20, 3).

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

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

V. Conclusiones

Para terminar, y a modo de conclusión, quisiera señalar algunos puntos importantes que se pueden establecer a partir del análisis realizado.

En primer lugar, como hemos visto, hay en esta obra de Eusebio una percepción de absoluta cercanía entre el pensamiento de Numenio y de Plotino, que se evidencia no sólo en las respectivas concepciones de la causa segunda, sino también, en la afirmación de una tríada que coincide sólo parcialmente con la trinidad cristiana (el tercer dios para los platónicos es el alma del mundo y no el Espíritu Santo). Esta mención conjunta de Numenio y de Plotino (junto con Ático, Plutarco, Amelio, Porfirio, etc.) se repite en varios testimonios de otros (neo) platónicos como Proclo y Jámblico,³⁷ entre otros, lo cual no hace más que reafirmar la continuidad entre el pensamiento de Plotino y la tradición platónica anterior, continuidad que es en buena medida opacada en la actualidad por el uso extendido de categorías historiográficas como “neoplatonismo” y “platonismo medio”.³⁸

Pero, por otro lado, creo que la consideración de este texto de Eusebio ayuda a resaltar la diferencia fundamental que para nosotros implica el estudio de ambos filósofos. En efecto, los pasajes plotinianos que Eusebio aquí cita son sólo una mínima porción de esa gran masa de textos que constituyen las *Enéadas*. Respecto de Numenio, en cambio, estos pasajes son los únicos fragmentos en sentido estricto que poseemos; el resto de los autores que mencionan a Numenio (Proclo, Jámblico, Calcidio, Macrobio) no lo citan y, por lo tanto, sus aportaciones son meros testimonios, con todos los

esta pregunta requeriría un estudio detallado de la psicología numeniana, tema que excede ampliamente los límites de este trabajo.

³⁷Cf. por ejemplo, Proclus, *In Timaeum* II, 303.27; 304.22; 305.6 (Diehl) y Iamblichus, *De anima*, ap. Stob., *Anthologium* I, 49, 32 y 37 (Wachsmuth).

³⁸A esto hay que sumar el hecho de que, como nos cuenta Porfirio en su *Vida de Plotino*, los textos de Numenio eran leídos en sus clases (VP 14) y, dato aún más impresionante, había algunos griegos que acusaban a Plotino de haber plagiado a Numenio (VP 17).

problemas que este tipo de materiales plantean al intérprete. En el caso de Plotino, hoy estos fragmentos presentes en Eusebio no nos aportan nada novedoso; de Numenio, en cambio, son los únicos pasajes en los que podemos tener cierta confianza en estar leyendo efectivamente las palabras del filósofo.

Bibilografía:

Bibliografía primaria:³⁹

Eusebio:

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

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

Numenio:

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

Des Places, É. (1973), *Numenius. Fragments*, texte établi et traduit par ---, Paris.

García Bazán, F. (1991), *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de ---, Madrid.

Petty, R. (2012), *Fragments of Numenius of Apamea*, translation and commentary by ---, Westbury, Wiltshire.

Plotino:

Henry, P. et Schwyzer, H-R (1964-1982), *Plotini Opera*, ediderunt ---, Oxford, 3 vols.

Igal, J. (1982-1998), Porfirio, *Vida de Plotino y Plotino, Enéadas*, intr., trad. y notas de ---, Madrid, 3 vols.

³⁹La indicación se realiza por nombre del editor y/o traductor y en orden cronológico.

Bibliografía secundaria:

- Barnes, T. D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Cambridge.
- Dempf, A. (1962), *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, München.
- Des Places, É. (1975), "Numénios et Eusèbe de Césarée", en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica XIII*, 116, Berlín, pp. 19-28.
- Festugière, A. J. (1942-54), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols, Paris.
- Frede, M. (1987), "Numenios", en *ANRW II*, 36.2, 1034-75.
- Goulet-Cazé, M. O. (2007), "Deux traits plotiniens chez Eusèbe de Césarée", en D'Ancona, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonism*, Leiden-Boston.
- Grafton, A. - Williams, M. (2006), *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge.
- Henry, P. (1935), *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris.
- Herrán, C. M. (1973), "El conocimiento místico según Numenio de Apamea", *Cuadernos de Filosofía*, XIII/19, pp. 23-37.
- Kalligas, P. (2001), "Traces of Longinus' Library in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*", *The Classical Quarterly*, vol. 52, N° 2, pp. 584-598.
- Ricken F. (1967), "Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus", *Theologie und Philosophie*, XLII, pp. 341-358.
- Saffrey, H.D. (1975a), "Les extraits du *Peri tagathou* de Numenius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée" en *Studia Patristica*, XIII, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, CXVI, Berlin, pp. 46-51.
- (1975b), "Un lecteur antique des oeuvres de Numenius, Eusèbe de Césarée", in *Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Torino, pp. 145-153.
- Simonetti, M. (1975), *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma.

Stevenson, J. (1927), *Studies in Eusebius*, Cambridge.