

# CASI NADA

Ocho lecciones sobre el  
problema de la materia en  
la tradición platónica

GERMÁN  
OSVALDO  
PRÓSPERI



RAGIF Ediciones

colección El oficio de filosofar



CASI NADA



# CASI NADA

Ocho lecciones sobre el problema de la materia  
en la tradición platónica

GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI



RAGIF Ediciones  
colección El oficio de filosofar

2024



La colección a la que damos inicio con este volumen se propone atesorar recorridos filosóficos que originalmente surgieron como clases y, por lo tanto, para ser expuestos a un determinado auditorio bajo la forma de la oralidad. Es la convicción de que dar clase constituye el corazón de nuestro oficio, lo que nos impulsa a una empresa aparentemente imposible: atrapar un intercambio vivo, siempre dinámico y a veces impredecible, en la letra impresa y estática. Nuestra esperanza es que algo de esa fuerza y vivacidad logre impregnar estas páginas y permita recrear, en la lectura solitaria, la presencia de lxs otrxs que hacen posible el filosofar y hacen necesaria la filosofía.

Jimena Solé  
Directora de la colección





para Pongui, Pelgo y Eri, *in memoriam*

---

Prósperi, Germán  
Casi nada : ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica / Germán Prósperi. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2024.  
Libro digital, PDF  
Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-631-90455-3-6  
1. Filosofía Clásica. 2. Platonismo. 3. Neoplatonismo. I. Título.  
CDD 184

---

### **Casi nada**

© del texto, Germán Osvaldo Prósperi. 2024

© de la edición, **RAGIF** Ediciones. 2024

Diseño y puesta en página, J Fiorotto

**RAGIF** Ediciones

[www.ragifediciones.com.ar](http://www.ragifediciones.com.ar)

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

# CONTENIDO

17	Prólogo Germán Osvaldo Prósperi
21	Presentación General del Seminario
27	Clase 1 <i>Platón</i>
69	Clase 2 <i>Aristóteles</i>
113	Clase 3 <i>Numenio de Apamea</i>
155	Clase 4 <i>Plotino</i>
209	Clase 5 <i>Proclo</i>
253	Clase 6 <i>Calcidio</i>
311	Clase 7 <i>Agustín de Hipona</i>
367	Clase 8 <i>Tomás de Aquino</i>
431	Conclusión General del Seminario



*(...) el mundo surge en la claridad que se revela entre dos noches, la del santuario y la del abismo.*

Jean Trouillard, *La mystagogie de Proclus*

*(...) a pesar del éxito tremendo que ha alcanzado el concepto del átomo en la ciencia moderna, Platón estaba mucho más cerca de la verdad en lo que concierne a la estructura de la materia que los atomistas Leucipo y Demócrito.*

Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*



## AGRADECIMIENTOS

Agradezco especialmente a los integrantes del Grupo de Estudio “Ontología, política y violencia”, radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI-IdIHCS-UNLP), y a quienes concurren al seminario que dio lugar a las ocho clases que componen este volumen: Lucía Wolaniuk, Francisco Reguera, Juan Palomeque, Valentina Merico Menéndez, Noelia Gómez, Ezequiel Martínez, Nicolás Torres Ressa, Mauro Juárez, Lautaro García, Gerónimo Tutino, Lucas Ignacio Barrios, Abril Rossi, Jeremías Ruta, Victoria Da Rol Franco, Paula Giacobone, Francisco Rivas y Juan Pablo Moreno.

Quisiera también agradecer a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, institución en la que trabajo y que, en tiempos hostiles para la educación pública como los que nos toca vivir hoy, sigue albergando seminarios como el que dio origen al presente libro.

Por último, un amoroso agradecimiento a Una, mi hija, a quien esta obra también está dedicada





## PRÓLOGO

# GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI

Este libro ve la luz gracias al impulso de quienes concurren al seminario doctoral que tuvo lugar en FaHCE-UNLP bajo el título “Al ser y más acá. El problema de la materia en algunos filósofos de la tradición platónica”, dictado en el segundo semestre de 2023. Los ocho capítulos que conforman la presente obra proceden de las desgrabaciones de las clases y de las notas preparadas para apoyar la exposición de cada uno de los encuentros. El título del libro, como resulta obvio, no reproduce exactamente el título del seminario, acaso más preciso. En efecto, la tradición platónica es infinitamente más rica y heterogénea que los ocho filósofos estudiados aquí. La modificación obedece meramente a una cuestión editorial. Nos ha parecido que convenía sacrificar un poco de precisión para ganar brevedad.

Hemos optado por consignar entre corchetes los caracteres griegos en las citas de los textos fuente, tal como sucedió en los encuentros del seminario. En el cuerpo del texto que recoge la exposición oral, sin embargo, hemos transliterado todos los términos y expresiones, con la esperanza de que resulte más legible para el lector no especializado. Cada capítulo cuenta con una bibliografía mínima, correspondiente a los textos citados o sugeridos durante cada uno de los encuentros. Como criterio general, nos hemos propuesto modificar lo menos posible las desgrabaciones, intentando mantener el estilo oral de la exposición, al punto de conservar incluso aquellos comentarios que no venían al caso. Sospechamos que las reflexiones que no vienen al caso, por algún misterioso designio, terminan constituyendo muchas veces el corazón mismo del caso.

La corrección de las desgrabaciones a la que nos hemos abocado en este aciago verano de 2024 nos ha enfrentado a tres nociones particularmente insidiosas a la hora de consignarlas por escrito: ser, forma

y mal. Dado el uso muchas veces laxo que los autores estudiados hacen de estos términos, sumado a las dificultades que conlleva traspasar un discurso oral a una modalidad escrita, la decisión de optar por las mayúsculas o las minúsculas en estos tres casos no ha sido para nada sencilla. “Ser” o “ser”: esa ha sido la “primera” cuestión. Como criterio general, hemos decidido consignar estos términos siempre con minúscula, confiando en que el lector pueda encontrar en el contexto de la exposición las herramientas suficientes para discernir si se trata del ser o del no-ser en un sentido absoluto (que suele escribirse Ser o no-Ser) o relativo. Lo mismo en lo que respecta al mal en sí o primario o al mal *de* algo (por ejemplo de las almas o del mundo). La noción de forma ha sido la más fastidiosa a la hora de verterla por escrito. En términos generales, los especialistas suelen utilizar las mayúsculas cuando hablan de las ideas platónicas o, en el caso de Plotino, de los contenidos de la Inteligencia (la llamada segunda hipóstasis), y las minúsculas cuando hablan de los principios formales inmanentes a los cuerpos, como es el caso de las formas aristotélicas o de los *lógoi* plotinianos, es decir de las razones que el Alma (tercera hipóstasis) proyecta sobre la materia. Nuestro criterio, en cambio, ha sido utilizar las minúsculas en todos los casos, con la esperanza de que el lector logre dilucidar en qué sentido se utilizan los términos, pero también valorando *positivamente* las ambigüedades de un texto oral y sus efectos *provechosos* para el pensamiento filosófico. Por otro lado, ¿no podría decirse que la ambigüedad es una de las marcas paradigmáticas del estilo platónico? De ser así, nuestro texto permanece fiel al espíritu del divino Platón y a su filosofía dialéctica, vale decir: dialógica y crítica. Sólo hemos mantenido las mayúsculas para los términos Uno, Bien y Dios, siempre que son utilizados por los neoplatónicos para designar el principio y la causa de lo real. Lo mismo en lo que concierne al Dios bíblico cristiano, ya se lo entienda en un sentido hiper-ontológico, ya se lo entienda en un sentido ontológico.

Al leer las desgrabaciones, sólo pocos meses después, nos hemos dado cuenta de que nuestra interpretación actual de algunos fragmentos, muy escasos, no necesariamente coincide con la interpretación que habíamos propuesto en ese momento. Sin embargo, hemos preferido no modificar ninguna exégesis ni retocar nada de la exposición porque consideramos que cada momento tiene su singularidad y merece ser respetado en cuanto tal, incluso con sus deficiencias y equívocos.

Cuando hablamos de la “exposición” no nos referimos simplemente a la explicación y transmisión de los contenidos correspondientes a cada clase, sino a algo más profundo: a la *ex-positio*, al ponerse afuera que implica traspasar un discurso oral, acotado a un grupo restringido de personas, a un formato escrito, abierto a todo público pero también condenado a la eternidad de sus errores. La oralidad, por su misma condición efímera, suele albergar comentarios y observaciones que nadie en su sano juicio se atrevería a consignar por escrito. La existencia de este libro prueba que no nos hemos atendido a nuestro sano juicio, que desde hace mucho tiempo ha dejado de ser sano. Hemos decidido por eso correr el riesgo, no sólo de equivocarnos en alguna exégesis, de olvidar algún texto insoslayable o de apresurarnos en alguna lectura, sino el riesgo (mucho más temible) de consignar esas deficiencias por escrito. ¿Por qué? Por una cuestión ética, esencialmente: una ética que consiste, como la de los materialistas oscuros de Silvia Schwarzböck, en “decirlo todo”, incluso aquello que debería callarse “en aras de la sociabilidad”. Y también, sumado a esta “praxis de la explicitud”, porque creemos que una sola idea valiosa justifica mil errores. No es posible pensar en filosofía si no se asume la vulnerabilidad que conlleva la *ex-positio* del pensamiento a toda la comunidad, pero tampoco si no se asume la naturaleza monstruosa del yo que escribe (o habla, porque en este caso ambas cosas parecieran confundirse).

Dado que en las clases hemos trabajado con varios fragmentos, conforme a una modalidad que estimamos idónea a un seminario doctoral o de posgrado, el lector se encontrará quizás con muchas citas. Sin embargo, y con plena conciencia de este exceso, no hemos eliminado ningún fragmento, manteniendo siempre la transcripción lo más fiel posible a la dinámica de los encuentros y a su carácter oral. Esta fidelidad a la oralidad responde, desde luego, a una decisión deliberada. Quisiéramos hacer sentir al lector la importancia que han tenido estas clases para la elaboración de nuestro propio sistema filosófico, al que hemos denominado en otro lugar *metanfetafísica*.<sup>1</sup> En cierta forma, el

---

1 Los fundamentos especulativos de la metanfetafísica han sido desarrollados con mayor detalle en nuestro libro epónimo: *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023. Los resultados del presente seminario se verán reflejados –al menos eso esperamos– en un segundo volumen, aún en proceso de escritura.

seminario ha funcionado como un laboratorio teórico y conceptual a partir del cual se han ido calibrando y refinando las diferentes categorías que constituyen la rama materialista, genuinamente *hypo*-ontológica, del Sistema de Mentanfetafísica General.

En varias oportunidades, sobre todo hacia el final del seminario, los encuentros han llegado a prolongarse en bares o casas particulares mucho más allá de las cuatro horas pautadas en el cronograma. Naturalmente, las desgrabaciones no consignan estos pormenores, pero el lector tendrá ocasión de comprobarlo fijando su atención en la extensión desmesurada de algunas exposiciones orales.

El trabajo de grabación y desgrabación ha sido realizado por los integrantes del Grupo de Estudio “Ontología, política y violencia”, radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI-IdI-HCS-UNLP), sin cuyo impulso y entusiasmo este texto ni siquiera hubiera sido concebido. En efecto, la idea de publicar estas clases en formato libro les pertenece por completo.

Por último, quisiéramos decir que nuestro plan original, luego de escuchar la sugerencia y la solicitud de los alumnos, era publicar las clases intercalando sus preguntas y comentarios, al punto de romper o fragmentar el texto de la exposición hasta convertirlo en una suerte de *membra disjecta*. Sin embargo, al cobrar conciencia de la extensión del volumen, optamos por desdoblar la totalidad del material: la exposición por un lado y los trabajos que recogen los comentarios y las objeciones de los estudiantes por el otro. El presente libro contiene solamente la parte expositiva; un segundo volumen, de próxima aparición, contendrá los trabajos monográficos que desarrollan en diferentes direcciones las discusiones que fueron surgiendo en el trascurso de cada clase y que constituyen, sin lugar a dudas, lo más interesante de todo el seminario.

Manuel B. Gonnet, febrero de 2024

## PRESENTACIÓN GENERAL DEL SEMINARIO

- § 1 -

Este seminario surge como una prolongación de un seminario de grado dictado en el primer semestre de 2022 en FaHCE-UNLP, titulado “Al ser y más allá. Desvíos hiperbólicos de la metafísica occidental”. En esa oportunidad nos propusimos examinar la dimensión *hyper*-ontológica que caracteriza a la metafísica de la tradición platónica, en especial a la del así llamado neoplatonismo. En líneas generales, esta instancia supra-esencial ha sido identificada con el Bien, lo Uno, Dios, etc., y designa el Fundamento primero y último de todo lo que es o existe. Los textos de Platón que resultan insoslayables para comprender esta deriva *hyper*-ontológica de la metafísica son, entre otros pero de manera decisiva, *República* 509b y las hipótesis del *Parménides*, sobre todo la primera y la segunda.

El objetivo de este seminario, en cambio, es desplazarnos por así decir al extremo opuesto. No ya examinar el *hypér*, sino el *hypó*; no ya explorar el *más allá* del ser (*epékeina tês ousías*), sino el *más acá* del ser (*epítade tês ousías*, podríamos decir). Esto significa que no trataremos, al menos no directamente, del Bien ni de lo Uno ni de Dios, sino de la materia. Si en aquel seminario nos movimos por *encima* de la atmósfera del ser, en este nos moveremos por *debajo* del subsuelo del ser.

Nuestra hipótesis es que, tanto en un caso como en el otro, tanto en el movimiento extremo del *hypér* cuanto en el movimiento contrario, también extremo, del *hypó*, la metafísica alcanza su punto de quiebre y se enfrenta a su propio límite, que no es más que el límite del ser en cuanto tal. *Hypér* y *hypó* designan así los dos grandes excesos –los dos grandes fantasmas, diríamos lacanianamente– de la propia

metafísica. Esto, por supuesto, es una hipótesis personal que ustedes no están obligados a aceptar. Pero sería interesante, en todo caso, que la discutamos. Veremos hacia el final del seminario si esta hipótesis es sostenible o no y, si lo es, en qué sentido.

- § 2 -

En la puerta del aula en la que se dictará este seminario me gustaría colocar, imitando en cierta forma el gesto de Platón en la Academia, un acápite de Calcidio: *silva quicquam difficilius ad explanandum*. En efecto, la materia es lo más difícil de explicar. Se trata de un asunto extremadamente complejo y abrumador. Como paso previo y a modo de orientación, les adelanto que en los encuentros venideros vamos a desplazarnos constantemente, o a ser desplazados por los mismos textos que leamos, por diferentes registros de análisis. En concreto, quisiera indicar al menos cuatro de estos registros que me parecen fundamentales. Son algo así como los cuatro ejes que estructuran, al menos a mi juicio, la cuestión problemática de la materia y a la vez el planteo de este seminario.

1. Eje ontológico: ¿cuál es el estatuto ontológico (o meontológico) de la materia?, ¿qué es (o no-es) la materia?
2. Eje cosmológico: ¿cuál es la función de la materia en la estructura del mundo?
3. Eje epistemológico: ¿cómo se conoce la materia?; e incluso, ¿es posible conocerla?
4. Eje moral: ¿cuál es la relación entre la materia y el mal?, ¿qué es el mal?

El eje 4, que concluye con la pregunta “¿qué es el mal?”, nos vuelve a conducir, al menos en algunos autores y en un sentido que será necesario precisar, al punto de partida, a la pregunta del eje 1 “¿qué es la materia?”. En suma: giraremos en círculo. El seminario se propone recorrer una y otra vez este círculo.

La metodología que vamos a utilizar a lo largo de estos ocho encuentros que tenemos por delante no es para nada original. Es más, yo diría que no difiere en nada de la práctica medieval, e incluso tardoantigua, del comentario. Hace poco leí un texto de Alberto Magno, el maestro de Tomás de Aquino, donde explicaba que sus comentarios a Aristóteles no tenían por única finalidad comprender qué quiso decir el Filósofo, que era como se conocía al estagirita en la Edad Media, sino también crear las condiciones para digresiones y especulaciones propias. Esto es precisamente lo que vamos a hacer en este seminario: leer algunos textos, tratar de entenderlos, comentarlos, pero también especular con ellos, a partir de ellos, más allá de ellos e incluso contra ellos. El arte del comentario, tal como era practicado en la Antigüedad tardía y luego en el Medioevo, conserva aún, estoy convencido, toda su potencia.

Como podrán constatar en breve, apenas comencemos a examinar el *Timeo*, me veré obligado en varias oportunidades a sugerirles bibliografía en lengua extranjera. Esto no es un capricho mío, sino que se debe a una cuestión muy concreta: gran parte de los trabajos sobre los temas y autores que vamos a estudiar no están traducidos al español, lamentablemente. Yo no estoy al tanto de todas las traducciones, por lo que bien puede suceder que les recomiende algún texto que esté traducido pero que yo lo ignore. En todo caso, si ustedes lo encuentran en español háganmelo saber y lo compartimos en el grupo. A propósito, quisiera decir algo que me parece importante: *no hay que confundir pensar con saber idiomas*. A mí me molesta bastante esa confusión. No hay que creer que alguien que sabe muchos idiomas y pronuncia bien ciertas palabras o nombres propios en su lengua original es por eso un pensador o un filósofo. Creer eso es, lisa y llanamente, una estupidez –bastante esnob por otro lado–, pero también bastante habitual en nuestro ámbito. El caso de Gilles Deleuze es por eso muy bello:

siempre, o casi siempre, se manejó con traducciones al francés. ¡Hasta en eso fue el más inocente y el más luminoso! Está buenísimo saber idiomas, desde luego, pero sobre todo porque cuantos más idiomas se-  
pamos, más libros vamos a poder leer, libros que son fascinantes y que de otra forma nos perderíamos la oportunidad de conocer. De todos modos, hay que tratar, en la medida de lo posible, de no ser estúpidos y creer que nuestra presunta inteligencia o el pensamiento filosófico en general tiene algo que ver con la pronunciación correcta de un término en una lengua extranjera.

- § 5 -

Una última aclaración. Yo no dicto este seminario porque tenga un conocimiento especializado y minucioso acerca del tema de la materia en la tradición platónica. No he pasado toda mi vida leyendo a estos autores ni mucho menos. Si he propuesto este seminario, es porque en el último tiempo me he interesado cada vez más en esta cuestión. A veces imagino, quizás erróneamente, que muchos profesores dictan seminarios sobre aquellos temas que manejan al dedillo, sobre autores y teorías cuyo conocimiento pormenorizado los hace sentirse seguros o confiados. No es mi caso. Yo diría más bien lo opuesto: sólo dicto seminarios sobre aquellos problemas o autores que no manejo del todo. Las cosas que ya conozco tiendo a olvidarlas con rapidez y no me estimulan demasiado. Prefiero embarcarme en una tarea un poco más arriesgada pero también más interesante. Los seminarios representan para mí la oportunidad de investigar, junto a un grupo de gente, problemas y pensadores que, si bien conozco, conozco *sólo un poco, sólo hasta ahí*. Es fundamental ese margen de ignorancia. La idea es que aprendamos juntos, ustedes y yo, de estos filósofos formidables que vamos a estudiar. La pregunta que podríamos plantearnos, a partir de esto que he dicho, es: ¿qué es un seminario (de posgrado, en este caso)? Es un laboratorio. Al menos así lo entiendo yo. ¿Qué se hace en un laboratorio? Se prueba, se ensaya, se discute, se proponen ciertos caminos, se los sigue durante un tiempo, a veces se los abandona para siempre, a veces se los recupera más tarde, etc. A mí me gusta la idea



de que comenzar un seminario se parezca un poco a saltar al vacío o tirarse a la piletta. Me gusta sentir eso, esa especie de vértigo que genera abordar un problema que no se conoce en todos sus aspectos y dimensiones. Lejos de provocarme inseguridad, me provoca alegría y entusiasmo. Por eso les diría que no esperen encontrar en mí a un especialista, sino a un apasionado. Es curioso, pero esto que digo se ajusta muy bien a la tradición que vamos a estudiar. Sin *éros*, para Platón, no hay filosofía. No creo que vaya a tener respuesta para todas sus preguntas, pero sí creo que me va a alegrar inmensamente escucharlas y meditar sobre ellas con ustedes. Lo mejor que podría pasarnos es que, cuando hayamos concluido el seminario, hayamos también dejado de ser quienes somos ahora. Dicho esto, comencemos.



## CLASE 1

# PLATÓN

### - § 1 -

Todo se inicia con Platón, como siempre. En este caso no nos centraremos ni en la *República* ni en el *Parménides*, tampoco en el *Sofista* o el *Político* o el *Filebo*, aunque tendremos que tener presentes todos estos diálogos. Nos centraremos en un diálogo tardío, quizás más monólogo que diálogo, probablemente el que mayor repercusión ha tenido en la filosofía antigua, medieval y renacentista, e incluso en la filosofía y la ciencia del siglo XX; un diálogo fascinante y difícil. Me refiero desde luego al *Timeo*.

Ustedes sabrán que en este diálogo, como en la gran mayoría de sus escritos, Platón aborda diversas cuestiones y problemas. A nosotros nos interesa específicamente la cuestión de la materia, que en griego se dice *hýle*. Pero aquí ya empiezan las dificultades. Platón no usa el término *hýle*, al menos no con el sentido técnico que uno puede encontrar en los tratados aristotélicos, para designar a la materia. Cuando Platón emplea la palabra *hýle* lo hace en el sentido habitual que tenía esa palabra en la Grecia anterior a los siglos V-IV a.C., es decir, para designar un material de construcción como la madera, de allí que el término tenga relación también con el bosque o la selva. Será Aristóteles el primero en identificar el término *hýle* con la noción técnica –y técnica quiere decir aquí complementaria, e incluso opuesta, a la forma (*morphé, eídos*)– de materia (tanto de materia a secas cuanto de materia primera: *próte hýle*). En el *Timeo* encontramos más bien una serie de palabras y expresiones metafóricas que les conviene desde ahora ir fijando ya que las veremos reaparecer durante todo nuestro seminario. Menciono algunas: receptáculo (*hypodoché*), espacio (*chóra*), receptáculo universal (*pandechés*), material moldeable (*ekmageion*), tercer género

(*trítion génos*), sede o asiento (*hédra*), madre (*méter*), nodriza (*tithéne*), entre otras. ¿Qué quiere decir Platón con todas estas palabras y expresiones? ¿A qué se refieren o, mejor aún, qué designan? Por otro lado, y como veremos en breve, ¿por qué Platón siente la necesidad de introducir un tercer género (*trítion génos*), diverso de lo inteligible y lo sensible, en la exposición de Timeo? Para responder a estos interrogantes es preciso primero reponer el contexto de discusión del diálogo.

- § 2 -

Casi desde el inicio de su monólogo, Timeo nos advierte que va a abordar un asunto arduo y difícil de expresar con palabras certeras. Tal es así que, para calificar el discurso que se propone sostener, emplea la expresión *eikòs lógos*, que se suele traducir por discurso verosímil, probable o aproximativo. El término *eikós* está relacionado con *eikón*, una palabra fundamental de la filosofía platónica. Es curioso que Platón utilice también la expresión *eikòs mýthos*, sin establecer una diferencia, al menos en principio, entre *lógos* y *mýthos*. Como sea, no vamos a entrar en este problema, sobre el cual se han escrito innumerables estudios, pero si les interesa pueden consultar un ensayo muy lindo, aunque muy cuestionado, de Pierre Hadot en el que entiende al *eikòs lógos/mýthos* como un género literario. Este artículo de Hadot, por si alguno siente curiosidad, se llama “Physique et poésie dans le *Timée* de Platon” y se publicó en 1983 en la *Revue de Théologie et de Philosophie*. Igual dejemos esta cuestión. Sólo retengamos que Platón es muy consciente de que, dada la naturaleza escabrosa del tema que va a tratar, sólo puede ofrecer un discurso verosímil o aproximativo, lo cual no significa falso, por supuesto.

- § 3 -

Vayamos sin más rodeos al asunto que nos ocupa. ¿De qué va a tratar este *eikòs lógos* o *eikòs mýthos*? Como estamos en un seminario, lo mejor que podemos hacer es leer el texto de Platón. Vamos a usar la tra-

ducción de Francisco Lisi para la edición de Gredos, pero trataremos de seguir al mismo tiempo el texto griego. Yo traje por eso el tomo IV de la vieja y querida *Platonis opera* editada por John Burnet que contiene el *Timeo*. También es muy buena la versión de Zamora Calvo con notas de Luc Brisson que se publicó en el 2010 en la editorial española Abada y que yo he consultado en algunas ocasiones. Platón, entonces, nos dice a través del personaje de Timeo que va a sostener un “discurso acerca del universo, cómo nació y si es o no generado [ἤ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν]” (27c4-5). Aquí aparece un verbo muy importante: *gígnomai*, que significa nacer, llegar a ser, tener lugar, en el sentido de acontecer, de irrumpir en el ser. La cuestión que le interesa a Platón en primer lugar es determinar si el *kósmos* es generado o no-generado, *gennetós* o *agénnetos*. Para ello, Platón va a introducir una primera distinción que luego va a complejizar o rectificar. Por el momento, sin embargo, va a distinguir dos niveles o planos ontológicos. Estamos en 27d6-28b2. Leamos el texto, que además es muy famoso:

¿Qué es lo que es siempre y no deviene [τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον] y qué lo que deviene continuamente pero nunca es [τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε]? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento [νοήσει μετὰ λόγου], el ser siempre inmutable; el otro es opinable [δόξη], por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional [αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν], nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa [ὕπ’ αἰτίου]; es imposible, por lo tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice [ὁ δημιουργός] de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo [παραδείγματι], lo así hecho será necesariamente bello [καλόν].

Platón nos dice muchas cosas importantes en este pasaje. Como es habitual en él, combina varios registros. Por lo pronto, un registro ontológico y uno epistemológico, aunque también uno que podríamos llamar psicológico. Vayamos primero al plano ontológico. Platón introduce dos cláusulas correlativas que en cierta forma se contraponen entre sí. Es como un juego especular o invertido: lo que se afirma de una cláusula se niega de la otra y viceversa. Por un lado, tenemos el plano de lo que es (*tò ón*), del ser inteligible, es decir, de las formas o ideas que no están sujetas al devenir (*génesis*) y que por lo tanto son siempre (*aei*). Dicho de otro modo: en esta primera cláusula *se afirma el ser y se niega el devenir*. Por otro lado, tenemos el plano de lo que devie-

ne (*tò gignómenon*), del devenir (*génesis*), es decir, de las cosas sensibles o copias que nunca son (*òn oudépoté*) o que no son propiamente porque obtienen su ser de las formas o ideas. Como pueden ver, en esta segunda cláusula *se niega el ser y se afirma el devenir*. Por supuesto que lo que deviene, el mundo sensible, no es un no-ser absoluto. Esto lo sabemos por el famoso parricidio del *Sofista*. Platón demuestra allí que en cierta forma el no-ser es o, también, que hay un no-ser relativo que corresponde a las cosas sensibles. ¿Por qué no-ser? Porque las cosas sensibles *no son* las formas, que para Platón representan lo plenamente real, sino que son copias o imágenes de las formas y en consecuencia su estatuto ontológico es más deficiente que el de los modelos. Además, admiten la contradicción y el cambio. Imagino que todas estas cuestiones ya las saben así que continúo.

En el fragmento que hemos leído recién, Platón se desplaza con rapidez de un registro ontológico a un registro epistemológico, el cual concierne al modo de conocimiento correspondiente a cada uno de los dos niveles que ha distinguido. El plano de las formas inteligibles, de lo que es propiamente, se conoce mediante el razonamiento y la inteligencia. Aquí aparecen dos términos también claves: *nóesis* y *lógos*. La *nóesis* es la actividad propia del *noûs*, del intelecto, es la intelección o el pensar de la inteligencia o, mejor aún, el pensar que *es* la inteligencia. Esta *nóesis* opera a través de razonamientos (*lógoi*). El plano de las cosas que devienen, por el contrario, ya no resulta cognoscible por el intelecto y el razonamiento, sino por la opinión (*dóxa*) y por una percepción sensible (*aísthesis*) irracional (*álogos*). Platón continúa con su juego especular: lo que se afirma del conocimiento de las formas, a saber: su naturaliza racional (*lógos*), se lo niega del conocimiento de las cosas sujetas al devenir, el cual se caracteriza por ser irracional (*álogos*). Podemos sintetizar todo esto con un esquema muy sencillo pero provisorio:

### Eje ontológico

*tò ón*

↔

### Eje epistemológico

*nóesis – lógos*

*tò gignómenon*

↔

*dóxa – aísthesis – álogos*

El pasaje nos dice algo más. Nos dice que todo lo que deviene *debe* –se trata de una necesidad: *anánces*, dice el texto– tener una causa

(*aitía*). Pero también nos dice, y esto se revelará fundamental para la consecución del argumento, que si un artesano o artífice (*demiourgós*) construye algo tomando como parámetro el modelo inmutable (*parádeigma*), entonces lo construido será necesariamente bello (*kalós*). Platón no dice aquí explícitamente que el *demiourgós* es de naturaleza divina y que el objeto de su creación es ni más ni menos que el mundo. Lo dirá poco después, pero ya se presiente, en función de la distinción establecida en el pasaje citado, que el *kósmos* será bello porque el *parádeigma* en el que se basará el demiurgo divino concernirá a las formas inteligibles que no devienen y que se conocen a través de la *nóesis* y el *lógos*. El término *demiourgós* es interesante: significa tanto artesano como magistrado, es decir, quien produce algo y a la vez quien hace que las cosas se comporten conforme a la ley. Ambos sentidos están presentes en el uso del término que hace Platón en el *Timeo*.

- § 4 -

Retomemos entonces el punto del que habíamos partido. Dijimos que a Platón le interesaba determinar si el *kósmos* era generado o ingénito. Para ello efectuó las distinciones ontológicas y epistemológicas que hemos apenas examinado (con bastante premura, por cierto). Estamos entonces en condiciones de leer la respuesta contundente, aunque muy problemática para sus exégesis posteriores, que da Platón. Leamos un largo pasaje en donde habla del *kósmos* y de su origen.

Es generado [*γένεσθαι*], pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible [*τὰ αἰσθητά*], captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado [*γιγνώμενα καὶ γεννητά*]. Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo [*ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός*] es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello [*καλός*] y su creador bueno [*ἀγαθός*], es evidente que miró el modelo eterno [*πρὸς τὸ αἰδίον*]. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados [*ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων*] y

aquel la mejor de las causas [ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων]. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo [εἰκόνα τινός εἶναι]. (28b7-29b2)

Este pasaje ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Algunos autores, como Aristóteles, interpretan a Platón en términos literales y concluyen que el *kósmos* fue efectivamente generado; otros autores, como Plotino, lo interpretan en términos figurados y consideran que para Platón el mundo es eterno. Personalmente, y como me suele suceder con frecuencia, disiento con Aristóteles y adhiero en este caso a una interpretación no literal como la que ensaya Plotino. Por otro lado, el *demiourgós* no crea el mundo *ex nihilo*, sino que, como veremos en un momento, se dedica a configurar u ordenar un caos pre-existente. Pero no nos adelantemos y atengámonos al pasaje recién citado.

El *kósmos* es generado, y hay una necesidad de que lo sea. En efecto, lo sensible o, mejor aún, las cosas sensibles (*tà aisthetá*), aquello que se capta con una percepción sensible irracional y que da lugar a la opinión, como vimos en el pasaje anterior, constituye el dominio de lo que deviene o llega a ser: *tò gignómenon*. El argumento entonces sería el siguiente:

Lo que es sensible y sujeto al cambio es necesariamente generado.

El mundo es sensible y sujeto al cambio.

El mundo es necesariamente generado.

Entendemos por qué Platón en 27d6-28b2 estaba interesado en distinguir el nivel de *tò ón* del de *tò gignómenon*. En 28b7-c1 hace jugar esa distinción para demostrar la generación del *kósmos*. Pero además identifica a la causa de la generación con el demiurgo, al que se refiere ahora con los términos *poietés* y *patér*, hacedor y padre. La figura del *demiourgós* ha dado lugar a intensos debates entre los especialistas, ya desde la misma Antigüedad. Hay quienes la han identificado con el Intelecto, otros con las formas, otros con el Alma del mundo e, incluso, con el *noús* del Alma del mundo, otros con el mismísimo Bien. No entraremos aquí en esas discusiones, pero si alguien está interesado le puedo proporcionar bibliografía. A propósito, hace un tiempo leí un artículo muy bueno de Malena Tonelli, a quien seguro conocen,



sobre la interpretación que hace Plotino del demiurgo y la función que cumple en su sistema. Malena muestra que la figura del demiurgo en Plotino no implica necesariamente una ruptura con lo que dice Platón en el *Timeo*, sino más bien una reconfiguración en vistas a una necesidad doctrinal. El artículo está *online*, así que lo pueden descargar y leer si quieren. Se llama “La interpretación plotiniana del carácter artificialista de la generación demiúrgica en el *Timeo*”. Pero volvamos al pasaje que estamos examinando.

Lo que nos importa ahora, porque le importa a Platón, es determinar en qué modelo se basó el demiurgo para crear el mundo: si en el modelo inmutable e inteligible o en el mutable y sensible. Resulta por completo evidente, sostiene Platón, que se basó en el modelo eterno e inteligible, es decir, en las formas. Literalmente, dice que el demiurgo dirigió u orientó su mirada (en el texto figura el verbo *blépo*: ver, mirar) hacia (*pros*) el modelo eterno (*tò áidion*). El razonamiento que propone Platón tiene la misma forma silogística que el anterior y lo podemos reconstruir del siguiente modo:

Lo que es bello y su causa buena es generado a partir de un modelo eterno e inteligible.

Este *kósmos* es el más bello de los seres generados y el demiurgo la mejor de las causas.

Este *kósmos* fue generado a partir de un modelo eterno e inteligible.

Uno de los corolarios que se desprende de estos primeros argumentos es que, si el *kósmos* fue generado a partir de un modelo, entonces el *kósmos* es una imagen (*eikón*). De hecho, el diálogo finaliza corroborando la naturaleza imaginal y mimética del *kósmos* a la vez que su belleza, vitalidad y perfección. *Timeo* cierra su discurso diciendo que el *kósmos* es un “ser viviente visible [ζῶον ὄρατὸν] que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible [εἰκῶν τοῦ νοητοῦ θεός αισθητός], [que] llegó a ser el mayor y el mejor [μέγιστος καὶ ἄριστος], el más bello y perfecto [κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος], porque este universo es uno y único [μονογενής]” (92c7-10). Así termina el diálogo. En este pasaje aparecen varias cosas que no hemos visto aún, pero otras que ya resultan un poco más familiares, por ejemplo el hecho de que el mundo es el más bello y perfecto. Vimos que esto es así porque el demiurgo usó como modelo a las formas eternas. De

todas maneras, Platón nos dice aquí –en realidad sintetiza lo que ha desarrollado a lo largo de todo el discurso de Timeo– que el mundo es un ser viviente y que es único. No nos vamos a detener ahora en este asunto. Sólo me interesa señalar que el término *eikón*, que significa imagen pero que, a diferencia de *éidolon* o *phántasma*, tiene también la connotación de semejanza, designa el mundo mismo, su naturaleza más propia. En tanto creado a partir del paradigma eterno e inteligible, el mundo *es* una *eikón*. No se trata de una metáfora, sino de una aseveración ontológica. El estatuto ontológico que le conviene al mundo es el de ser una *eikón*, una imagen semejante, podríamos decir. Platón afirma que el *kósmos* es una *eikòn tou noetou theòs aisthetós*, una imagen sensible del dios inteligible. Este pasaje siempre me ha hecho pensar en lo que dice Pablo de Tarso en Colosenses 1:15 cuando se refiere al Cristo como una *eikòn tou theòu tou aorátou*, una imagen del Dios invisible. Pero dejemos esta cuestión por ahora. Volveremos a ella más adelante, no a Pablo, que vivió aproximadamente unos cuatro siglos después de Platón, pero sí a la condición icónica o imaginal del mundo.

- § 5 -

Basta por el momento que retengan lo que hemos aprendido de los pasajes analizados, en especial la distinción de los dos planos de realidad: *tò ón* y *tò gignómenon*. Quisiera ahora dar un paso más y pasar directamente a los fragmentos en los que Platón introduce la cuestión de la materia o, mejor dicho, del *trítion génos*. Vamos a saltarnos pasajes muy importantes, pero es necesario hacerlo porque tenemos que avanzar y sumergirnos en nuestro tema específico que es la materia. Sólo les diré que luego de demostrar que el mundo es generado por el demiurgo a partir del modelo eterno e inteligible y que por lo tanto es bello y bueno, Platón va a explicar que el *kósmos* es efectivamente un ser viviente, que posee un cuerpo y un alma, que el alma gobierna al cuerpo, que está animado por un movimiento giratorio y circular, que tiene una forma esférica y que es uno. Hay muchas cosas fascinantes en estos pasajes, pero las dejaremos de lado por el momento. Sí quisiera que retengan algunas ideas básicas de la cosmología platónica. A veces se suele decir que para Platón el mundo sensible es detestable y que lo mejor que po-

demos hacer es huir de él cuanto antes e intentar asemejarnos al dios, como dice en el *Teeteto* con una fórmula famosa: *homoiosis theō*. Sin embargo, esto debe ser matizado, al menos si nos atenemos al *Timeo*. Es verdad que lo inteligible goza de una preeminencia sobre lo sensible y que la vida virtuosa debe orientarse hacia las formas y no hacia los cuerpos o lo sensible. No obstante, desde una perspectiva cosmológica, el mundo es bello y bueno. Claro que su belleza y perfección obedecen a la naturaleza inteligible y eterna del modelo, pero aun así la concepción acerca del mundo que nos ofrece Platón en el *Timeo*, que es un diálogo tardío, factor que hay que tener en cuenta porque en diálogos más tempranos el tratamiento del mundo sensible no es estrictamente el mismo, es siempre positiva. (A propósito, hace un tiempo me obsesioné con una canción de Arcade Fire que se llama “My Body is a Cage”; ¿la escucharon?, su letra es como un himno órfico-platónico, al menos así me gusta interpretarla). Pero vuelvo a lo que estaba diciendo. Quisiera mencionarles, antes de leer los pasajes sobre la materia, una serie de términos y expresiones que son importantes para que comprendan, al menos en líneas generales, la cosmología platónica. El mundo es un Todo proporcionado, perfecto, ordenado, armonioso, racional, sujeto al gobierno divino del Alma, etc. Retengan entonces estos términos: proporción (*symmetría*), medida (*métron*), orden (*táxis*) y armonía (*harmonía*). Todos ellos son decisivos para comprender el *kósmos* de los platónicos, por eso los veremos reaparecer en los autores subsiguientes. De todos modos, y dicho lo anterior, es preciso aclarar que el *kósmos* del *Timeo* no es *absolutamente* perfecto y racional, no es *completamente* armonioso y ordenado. El demiurgo no es el Dios omnipotente de las Escrituras que crea *ex nihilo*; más bien se encuentra con una “materia” caótica y desordenada a la que le confiere una estructura lo más racional y armoniosa posible. Dicho de otro modo: el mundo es el mejor *posible*, no el mejor en términos *absolutos*. (Supongo que Voltaire se habría burlado también de Platón). Hay algo en el mundo, ya veremos qué, que se resiste al orden y a la proporción, algo desordenado y desproporcionado, algo que se contrapone a la operación taxonómica de la inteligencia. Pero dejemos este asunto para más tarde y pasemos ya al famoso receptáculo.

Platón ha distinguido hasta el momento dos principios o planos de realidad: lo que es y no deviene –es decir, τὸ ὄν– y lo que deviene y no es –es decir, τὸ γιγνώμενον. Esta primera distinción se revela sin embargo insuficiente. Timeo siente la necesidad de retomar su discurso desde otro lugar o a partir de una nueva distinción. Veamos qué dice:

Entonces diferenciamos dos principios [δύο εἶδη], mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional [τρίτον ἄλλο γένος]. En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como copia del modelo [μίμημα δὲ παραδείγματος], que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga [χालεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος]. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación [πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν], como si fuera su nodriza [οἶον τιθήνην]. (48e3-49a6)

A fines de explicar la estructura y la conformación del mundo, es necesario introducir un tercer género (*trítion génos*), al que Platón define como la *hypodochè páses genéseos* –el receptáculo de toda la generación– y como *hoion tithéne* –una suerte de nodriza. Este *trítion génos* pareciera funcionar entonces como aquello que sostiene de algún modo las cosas que están en devenir, es decir, las imágenes que ahora Platón denomina *mimémata*, o sea copias o imitaciones. Por el momento, no da más precisiones; sólo nos advierte que se trata de un género o especie (*génos, eídos*) muy difícil y vaga (*chalepòn kai amydròn*). No obstante, podemos ya vislumbrar, como les comentaba al inicio, que nos desplazaremos por las zonas subterráneas del ser, por lo que está más abajo en la estructura ontológica. (Recuerden que la preposición *hypò*, abajo o por debajo, es parte constitutiva del término *hypo-doché* que emplea Platón para designar al receptáculo y que ya desde Aristóteles será identificado con la *hýle*, la materia). Salteemos unas líneas y pasemos a 50c, donde Timeo vuelve a expresar la necesidad de postular tres géneros o principios y donde ofrece mayores precisiones.

Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene [τὸ γιγνώμενον], aquello en lo que deviene [τὸ δ' ἐν ᾧ

γίγνεται] y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene [τὸ δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον]. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre [μητρὶ], aquello que se imita, al padre [πατρὶ], y la naturaleza intermedia, al hijo [ἐκγόνῳ], y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas [ἄμορφον] que ha de recibir de algún lugar. Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas [πάντων ἐκτὸς εἰδῶν] lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo [τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη] (...) (50c7-50e5)

Quisiera destacar tres puntos que me parecen cruciales. Comienzo por el primero. Platón nos brinda una precisión respecto al receptáculo: es aquello en lo que devienen las cosas sensibles, los *mimémata* o las *eikónes*. Además de *tò ón* y de *tò gignómenon*, es decir, de lo inteligible y de lo sensible o del modelo y la copia, es necesario postular un tercer género que se define como *tò en hò gígnetai*, aquello en lo que deviene lo que está sujeto al cambio. En otras palabras: para que *tò gignómenon* pueda ser una copia o imagen de *tò ón*, se requiere de un receptáculo en el que (*en hò*, prescindo naturalmente de transliterar la iota suscrita) pueda existir la copia o la imagen. Retengan esta expresión, *en hò*, “en lo cual”, porque va a ser importante para lo que veremos en un momento. El receptáculo es aquello *en* lo cual las imágenes existen en tanto imágenes. No es casual que esta preposición, *en*, sea una preposición de lugar. Veremos en efecto que las nociones de receptáculo y de lugar o espacio están íntimamente vinculadas para Platón. Veremos también que existe una cierta ambigüedad en la concepción platónica del receptáculo: es aquello *en* lo cual (*en hò*) las imágenes tienen lugar y a la vez aquello *de* lo cual (*ex hoû*) las cosas están hechas. Esta ambigüedad va a posibilitar, ya en la Antigüedad, varias opciones hermenéuticas, pero esto lo abordaremos luego.

Llegados a este punto se habrán dado cuenta de que el *Timeo* nos obliga a desandar una y otra vez el camino recorrido, a ir y venir, a marchar hacia adelante y volver todo el tiempo sobre nuestros pasos. Voy ahora al segundo punto que no dejará de tener repercusiones en las reapropiaciones cristianas del *Timeo*. Platón compara al modelo eterno e inteligible con el padre (*patér*), al receptáculo con la madre (*méter*) y al mundo sensible o intermedio (*metaxú*) con el hijo (*ékgonos*).

La figura de la madre, como bien saben, ha estado siempre asociada a la materia, como lo muestra el mismo término latino *mater-ia*. Si tienen ganas y les interesa este tema, pueden leer un libro fascinante de León Rozitchner que se llama *Materialismo ensoñado*. Es un gran texto, ya verán. Pero voy al tercer punto y quizás el más importante. Platón nos ofrece una primera característica del receptáculo: su informidad o aformidad. En la medida en que es capaz de recibir todas las formas (*pandechés*), no debe poseer ninguna; de otro modo interferiría con la forma recibida, daría algo propio y extraño a la forma. Por eso Timeo explica que es puramente amorfo (*ámorphos*, sin *morphé*) o carente de toda forma (*pánton ektòs eidòn*, sin *eíde*). Es importante señalar que el adverbio *ektòs*, que usa aquí Platón, además de significar *sin*, en este caso *sin formas*, significa también exterioridad, afuera, lo cual enfatiza la condición exterior e irreductible del receptáculo respecto de las formas que recibe. Quisiera que noten la dificultad epistemológica que implica la condición amorfa del receptáculo. El intelecto piensa formas, cosas determinadas. En sentido estricto, este tercer género no es pensable en cuanto tal o en sí mismo. Platón dice, con una fórmula notable, que es captable sólo a través de un razonamiento bastardo y como en un sueño. Lo dice en otro pasaje extraordinario que vamos a leer ahora y que, si bien implica hacia el final grandes problemas de traducción, nos permite una aproximación al estatuto ontológico de la imagen (*eikón*), es decir, del *kósmos* mismo.

Además, hay un tercer género eterno [*αεί*], el del espacio [*χώρας*], que no admite destrucción, que proporciona una sede [*ἔδραν*] a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible [*δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τι νόθῳ*], creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos [*ὄνειροπολοῦμεν*] y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe. Cuando despertamos, al no distinguir claramente a causa de esta alucinación onírica [*ὄνειρώξεως*] todo esto y lo que le está relacionado ni definir la naturaleza captable solamente en vigilia y que verdaderamente existe, no somos capaces de decir la verdad: que una imagen [*εἰκόνη*] tiene que surgir en alguna otra cosa [*ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι*] y depender de una cierta manera de la esencia [*οὐσίας*] o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una apariencia [*φάντασμα*] de alguna otra cosa. (52a8-c3)

La última parte del párrafo es muy difícil de traducir. He optado por modificar ligeramente la versión de Lisi apoyándome en cierta forma, aunque no totalmente, en la versión de Cornford. Zamora Calvo, por ejemplo, traduce así: “En efecto, a una imagen no le pertenece ni siquiera aquello mismo por lo que ha sido generada, sino que es el fantasma siempre fugitivo de otra cosa, por eso conviene que se genere en alguna otra cosa y adquiera de alguna manera una existencia, sin la que no sería en modo alguno” (2010, p. 259). Vayamos despacio y comencemos por la primera indicación que nos brinda este pasaje notable. El tercer género es ahora identificado con el término *chóra*, espacio, el cual funciona como un asiento o sede (*hédra*) para todo aquello que está sujeto al devenir. Pero lo más interesante es el aspecto epistemológico que caracteriza a este tercer género. A diferencia del *parádeigma* eterno que era conocido por la inteligencia a través del razonamiento, y a diferencia también de las copias sensibles que eran conocidas a través de una percepción irracional, la *chóra* es captable a través de un razonamiento bastardo (*nóthos logismós*) sin la ayuda de la percepción sensible (*anaísthésia*). Pero además Platón nos dice que cuando dirigimos nuestro pensamiento hacia la *chóra* es como si soñásemos y fuéramos víctimas de una alucinación onírica. Es un pasaje maravilloso, muy difícil, pero maravilloso. Más adelante vamos a ver que el tema del sueño vuelve a aparecer en otro contexto, en un contexto que yo llamaría fisiológico. A la luz de este pasaje, ya estamos en condiciones de agregar una nueva distinción al esquema provisorio que habíamos realizado hace un momento. Lo podemos reconfigurar del siguiente modo:

<b>Eje ontológico</b>		<b>Eje epistemológico</b>
<i>tò ón</i>	↔	<i>nóesis – lógos</i>
<i>tò gignómenon</i>	↔	<i>dóxa – aísthesis – álogos</i>
<i>tò en hō gígnetai</i>	↔	<i>nóthos logismós – anaísthésia</i>

Antes de avanzar, no quiero dejar de señalar algo que aparece hacia el final del fragmento citado y que estimo decisivo. Platón nos explica ni más ni menos qué significa ser una imagen (*eikón*). Este punto es fundamental porque atañe al estatuto ontológico del mundo en cuanto tal, puesto que, como vimos, es una imagen del modelo eterno. Platón nos

dice que ser una imagen significa poseer un ser derivado o dependiente, es decir, significa no ser propiamente. Una imagen se define como aquella entidad que no encuentra el fundamento de su ser en sí misma, sino en otro. Platón hace jugar dos términos que se contraponen: *autós* –mismo, propio– y *héteros* –otro, diverso. Las imágenes no obtienen su ser de sí mismas o por sí mismas (*autós*), sino de otro o gracias a otro (*héteros*). Dicho de modo lacónico: las imágenes obtienen su ser de las formas, pero también de la *chóra*, la cual le proporciona el lugar (y el material, según algunas interpretaciones) para que puedan existir en tanto imágenes. Este ser precario e inestable de las imágenes no sólo no se confunde con la inmutabilidad de los *paradeigmata* inteligibles, sino que tampoco se confunde con la informidad de la *chóra*. Por eso Platón lo define como un *metaxú*, un dominio intermedio entre la forma y lo amorfo. Las imágenes, así (y con imágenes tienen que pensar en las cosas que componen el mundo, en los cuerpos, en esta mesa, esta silla, el cuerpo de María, de Juan, la catedral de La Plata, la pirámide de Guiza, etc.), adolecen de una indigencia fundamental. Hay una suerte de *principio de insuficiencia* que caracteriza al mundo sensible. Las cosas no se bastan a sí mismas y este no bastarse a sí mismas es lo que las vuelve precisamente imágenes. La buena noticia es que, si bien las imágenes no encuentran el fundamento de su existencia en sí mismas, en su mera condición de imágenes, sí lo encuentran en otro. El punto crucial es que *hay Fundamento*. El Fundamento no se encuentra en las imágenes, sino en las formas, pero lo importante es que *se encuentra*, que *hay Fundamento*. Por eso Platón ha podido decirnos que el mundo es bello y armonioso. Esto es lo que se va a perder –o en realidad a ganar, porque quizás se trata de una ganancia– con Nietzsche. La célebre muerte de Dios va a implicar que las imágenes cambien de estatuto: de ser *eikónes* van a pasar a ser *phantásmata*. Nietzsche va a mostrar que, muerto Dios, las cosas no pueden pensarse ya en términos de íconos sino de simulacros. Pero esto lo veremos más adelante, otro día.

- § 7 -

Les propongo ahora retroceder un poco en el texto y leer un pasaje en el que Platón compara al receptáculo con el oro (*chrysós*). Recuerden



que les había dicho que hay una cierta ambigüedad, al menos para algunos intérpretes entre los que me incluyo, en la concepción platónica de la materia. Tal vez esta ambigüedad no exista para Platón, pero para nosotros, que leemos el *Timeo* luego de 2500 años de exégesis y comentarios, es bastante evidente. Aunque es cierto que ya le resultaba evidente al mismo Aristóteles. Por un lado, Platón dice que la materia es aquello *en lo cual* las copias existen; y por otro lado, que es aquello *de lo cual* las copias están hechas. Se trata de esas dos expresiones que les había dicho que retengan: *tò en hô* y *tò ex hoû*. Platón nos había enseñado en 50d1 que el *trítion génos*, el receptáculo, era *tò en hô gígnetai*, aquello en lo que deviene lo que está sujeto al cambio, es decir, los *mimémata* o las *eikónes*. Por eso nos había dicho también que el receptáculo es la *chóra*, el espacio *en el cual* algo puede existir. Igual les advierto que no es nada sencillo comprender la noción de *chóra*, término que entre otras cosas alude a las zonas aledañas a la *pólis*. Aristóteles, por ejemplo, la equipara a *tópos*, pero en el caso de Platón no es para nada claro qué hay que entender por ese término, ni siquiera es claro que “espacio”, al menos en el sentido que tiene esa palabra para nosotros, sea una traducción adecuada. En todo caso, avanzemos un poco y leamos la comparación que propone Platón entre el receptáculo y el oro. Veremos que esta metáfora conduce a entender a la materia no tanto –o no sólo– como *tò en hô*, como aquello en lo cual las cosas existen, sino como *tò ex hoû*, como aquello de lo cual las cosas están constituidas. Todo se juega en estas dos preposiciones: *en* (+ dativo) y *ex* (+ genitivo). El pasaje es muy importante porque además podemos obtener de él algunas precisiones más acerca de este género difícil de captar que es la materia. El pasaje es 50a5-c6, anterior al que leímos hace un momento. Volvemos sobre nuestros pasos, como les decía. El orden de mi exposición no sigue con fidelidad el orden del diálogo. Pero leamos a Platón:

Bien, si alguien modelara figuras de oro [*ἐκ χρυσοῦ*] y las cambiara sin cesar de unas en otras, en caso de que alguien indicara una de ellas y le preguntase qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro [*εἰπεῖν ὅτι χρυσός*] –en ningún caso afirmar que el triángulo y todas las otras figuras que se originan poseen existencia efectiva, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación– y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de “lo que tiene tal característica”. El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los

cuerpos [τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως]. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma [ταυτόν αὐτὴν ἀεί], pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella [μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς], dado que por naturaleza subyace a todo como una masa [ἐκμαγεῖον] que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones [δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον]; y tanto lo que ingresa como lo que sale [εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα] son siempre imitaciones de los seres [τῶν ὄντων ἀεί μιμήματα], impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable [δύσφραστον καὶ θαυμαστόν] que investigaremos más adelante. (50a5-c6)

Resulta evidente que el oro da lugar a pensar al receptáculo más como el constituyente material de las cosas que como el espacio en el cual las cosas existen. Las figuras que alguien moldea en el oro, además de existir en el espacio, están hechas *de oro*, *ek chrysoû*, como dice Timéo. Les quisiera citar un breve pasaje de un artículo de Luc Brisson que resume un poco estos dos sentidos o esta ambigüedad que intento mostrarles:

El tercer género que Platón busca definir no representa solamente el emplazamiento *en el cual* aparecen y desaparecen las cosas sensibles; él desempeña también respecto a ellas el rol de soporte, de «materia prima», en el sentido en que se utiliza hoy este término en el artesanado, en la industria, es decir esta substancia bruta *de la que* está hecho todo objeto. (2003, p. 10)

No es casual que Brisson utilice aquí la expresión *matière première*, que remite directamente a la *prôte hýle* de Aristóteles. Yo tengo la impresión, aunque podremos discutirlo en el encuentro próximo ya que no tienen por qué estar de acuerdo conmigo, de que Aristóteles opta por entender al receptáculo platónico sobre todo a partir de la metáfora del oro. Es cierto que recupera la noción de *chóra* y la identifica, como les adelanté, con la noción de *tópos*, de lugar, pero creo que él percibe un riesgo en el planteo platónico, un riesgo que no está dispuesto a correr. Aristóteles tiene razón cuando dice que Platón no es claro. Tiene toda la razón. Quisiera aquí abrir un pequeño paréntesis en mi exposición y citar dos fragmentos del *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Es sólo a título de que comprendan el problema, o uno de los problemas, del planteo platónico. Aristóteles dice allí, en 329a14-16, que “Platón no explicó con claridad si el receptáculo uni-

versal [τὸ πανδεχέει] está separado de los elementos [χωρίζεται τῶν στοιχείων], ni hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato [ὑποκείμενον] anterior a los llamados elementos”. Acá hay varias cosas fundamentales en las que no me voy a detener ahora porque lo veremos en el encuentro próximo. Sólo me interesa que noten la molestia de Aristóteles ante el supuesto hiato o *chorismós* que pareciera existir entre el receptáculo y las cosas sensibles. Tan grande es su molestia que comienza el párrafo siguiente con una adversativa, *dé...*, a fin de distinguir su propia posición de la ambigüedad platónica: “Nosotros decimos, *en cambio*, que hay una materia de los cuerpos sensibles [ὅλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν], de la cual se generan los llamados elementos; pero ella *no posee existencia separada* [οὐ χωριστήν], sino que está siempre asociada a una pareja de opuestos” (329a24-26). No me voy a extender más sobre la interpretación de Aristóteles, sobre la cual se ha escrito muchísimo y que tendremos ocasión de abordar dentro de una semana, pero sí me interesa que vean el problema. Aristóteles no se siente cómodo con la idea de que exista una separación (*chorismós*) entre el receptáculo y las cosas sensibles. Creo que en Platón hay dos grandes metáforas para dar cuenta del receptáculo, en realidad hay muchas pero me interesa recuperar dos en particular porque son muy ilustrativas: la del oro, que ya vimos y que Timeo expone con total claridad, y otra no tan evidente y un poco más lateral pero a mi juicio insoslayable, que es la del espejo. De algún modo, la metáfora del oro sirve para enfatizar la *no separabilidad* del receptáculo mientras que la metáfora del espejo sirve para enfatizar su *separabilidad*. No es casual que esta última sea la preferida por Plotino, el más extremo en lo que respecta a la materia –al menos a mi criterio– y el más interesante, e interesante a causa de ser el más extremo. A mí me gustan mucho los filósofos extremistas y exagerados. Por eso me gustan los platónicos y en especial los neoplatónicos: Plotino, Proclo, Damascio, etc. Estas categorías historiográficas, “neoplatonismo”, “platonismo medio”, etc., son siempre un tanto fastidiosas. Habría que hacer como hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y decir “neoplatónicos” *para-nosotros*, pero “platónicos” *para-ellos*. Ni a Plotino ni a Jámblico ni a Siriano ni a ninguno de estos autores tardoantiguos se le hubiera ocurrido denominarse “neoplatónico”; ellos se consideraban “platónicos”. Pero dejemos estas digresiones y volvamos a las dos metáforas de las que se sirve

Platón para caracterizar al receptáculo. Ya hemos leído el pasaje en el que lo compara con el oro. Quisiera ahora detenerme en un fragmento en el que aparece la metáfora del espejo. Hay que decir que Platón no está hablando del *triton génos* en este momento del diálogo, sino de la creación del hombre por parte de los dioses menores, a los cuales el demiurgo les confió dicha tarea; en particular, está hablando de la función apetitiva del alma. Es importante tener en cuenta que Platón dice que cuando los dioses menores crean a los seres mortales, y en especial al ser humano, imitan (cf. 69c5) la creación del mundo efectuada por el demiurgo. Platón explica que los dioses ubicaron a la parte inmortal e intelectual del alma en la cabeza y a la parte deliberativa en el pecho. Por último, situaron la apetitiva, la más baja, en el vientre, debajo del diafragma. Los dioses “la ataron allí como a una fiera salvaje [ὡς θρέμμα ἄγριον]” (70e4), dice el texto, bien alejada de la parte intelectual, a fin de que moleste y alborote lo menos posible. Ahora bien, lo que me interesa es lo que nos va a decir Platón a continuación respecto de esta parte apetitiva y de la estrategia fisiológica –podríamos decir– implementada por los dioses menores a fin de controlarla y mantenerla a raya. Platón nos va a decir que esa es la función del hígado.

Sabían que no iba a comprender el lenguaje racional [λόγου] y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones [ειδώλων καὶ φαντασμάτων] de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus hechizos. Ciertamente, a esto mismo tendió un dios cuando construyó el hígado [ἥπατος] y lo colocó en su habitáculo. Lo ideó denso, suave, brillante [πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν] y en posesión de dulzura y amargura, para que la fuerza de los pensamientos proveniente de la inteligencia [τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ], reflejada en él como en un espejo cuando recibe figuras y deja ver imágenes [οἶον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι], atemorice al alma apetitiva. (71a3-b5)

Este pasaje es notable por varios motivos. Entre otros, porque esconde una analogía, como bien han indicado varios especialistas. ¿Cuál es esa analogía? Ustedes ya la habrán advertido, sospecho. La analogía consiste en lo siguiente: la inteligencia ubicada en la cabeza es al modelo eterno e inteligible lo que el hígado es al receptáculo. Quiero enfatizar el hecho de que se trata de una analogía, es decir, de una proxi-

midad funcional o relacional. Podrían esgrimirse varios argumentos a fin de desestimar esta analogía. Menciono al menos tres: 1) el hígado ha sido creado por los dioses, mientras que el receptáculo es eterno; 2) el hígado forma parte del cuerpo, mientras que el receptáculo es un género diverso al del cuerpo del mundo; 3) la inteligencia, análoga a las formas, oficia aquí de causa eficiente, mientras que esa función, en el caso del *kósmos*, le corresponde al demiurgo. Sin embargo, más allá de estos puntos o de otros que se podrían agregar a fin de desechar esta analogía, lo cierto es que a mi juicio el hígado cumple el mismo rol o la misma función que el receptáculo. De lo cual se sigue que las imágenes y apariciones reflejadas en el hígado son análogas a las cosas sensibles o copias reflejadas en la *hypodoché*. Por eso les dije, antes de citar este pasaje, que los dioses menores crean al hombre *imitando* (*miméomai* es el verbo que usa Platón) la creación del *kósmos* por parte del demiurgo. Soy consciente de que esta analogía requeriría una fundamentación más exhaustiva. Yo no me puedo extender ahora demasiado en este asunto, pero quisiera citarles al menos a dos especialistas que han señalado esta relación entre el hígado y el receptáculo: uno es Francisco Lisi, el traductor de la edición de Gredos, el otro es John Sallis, un filósofo estadounidense que ha escrito varios libros muy interesantes, entre los cuales está *Chorology*, centrado obviamente en la noción de *chóra* del *Timeo*. En un artículo de 2007 titulado “Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato’s *Republic* and *Timaeus*”, Lisi explica:

La dinámica de la inteligencia actúa sobre el hígado a través de efectos químicos con el fin de influenciar la condición del alma concupiscente. La descripción revela la relación entre esta alma y la corporalidad a través de imágenes, la cual nos recuerda la utilizada para describir la *chóra*: no participa ni de la proporción/regla (*λόγου*) ni de la inteligencia (*φρονήσεως*; 71d4). (2007, p. 117)

Y luego aclara en una nota a pie de la misma página:

El hígado obtiene imágenes (*εἰδωλα*) e impresiones (*τύποις*) como un espejo (71b4-5; cf. 72c4), e incluso la metáfora del bazo como un trapo o esponja (*ἐκμαγεῖον*; c5), pareciera ser un juego de palabras con el objetivo de indicar el segundo principio cosmológico (cf. 50c2).

John Sallis, por su parte, no sólo ha asegurado que “el hígado replica la *chóra* en el cuerpo humano” (1999, p. 123), sino que ha explicado esta analogía con bastante detalle:

En el discurso de Timeo sobre el cuerpo humano hay muchas indicaciones de cómo la *chóra* es replicada en el cuerpo mismo a través de su doble puesto en juego allí. Ha sido notado que tal réplica es indudablemente evidente en el caso del hígado [*unmistakably indicated in the case of the liver*]: este órgano es hecho denso, suave, brillante y dulce, aunque conteniendo amargura; y así, como dice Timeo, “el poder de los pensamientos que proceden del *noûs* se mueven en el hígado como en un espejo que recibe impresiones y produce imágenes visibles” (71b). Una conexión es también sugerida respecto al bazo, al cual es aplicado una de las palabras empleadas antes de la *chorología* [*chorology*] para nombrar la *chóra*, a saber: *ekmageion*. La función del bazo consiste en mantener al hígado brillante y limpio, tal como sucede con el *ekmageion* al lado de un espejo. (1999, p. 135)

En efecto, esta analogía, si bien no es explícita porque en ningún momento Platón dice que el hígado es análogo al receptáculo, es sin embargo, como bien indican estos autores, perfectamente plausible. En primer lugar, el texto dice que el hígado es incapaz de comprender los *lógoi* provenientes de la inteligencia; y recordemos que el modo de conocimiento adecuado al modelo inteligible, es decir, a las formas, es la inteligencia (*nóesis* como operación, *noûs* como potencia o capacidad) a través del razonamiento (*lógos*). Y así como el hígado es incapaz de recibir los *lógoi* en cuanto tales, el receptáculo es incapaz de reflejar o dar existencia a las formas en cuanto tales. Sólo da lugar a las imágenes o apariencias de las formas. Del mismo modo, el hígado se ocupa de imágenes y apariencias (*éidola* y *phantásmata*). Su función consiste entonces en reflejar los contenidos eidéticos que le envía la inteligencia a fin de atemorizar al alma apetitiva y mantenerla bajo control. En segundo lugar, Platón dice que las imágenes se reflejan (*kateidon*) en el hígado como en un espejo (*hoïon en katóptrō*). No dice que *es* un espejo (*kátōptrōn*), dice que es *una suerte* (*hoïon*) de espejo. Sin embargo, los adjetivos que utiliza para calificarlo son propios de un espejo o de una superficie reflexiva: denso (*pyknós*), suave (*leios*) y brillante (*lamprós*). Incluso en un pasaje posterior en el que se explica la función del bazo, Platón vuelve a comparar al hígado con un espejo: “A su izquierda se halla la estructura y asiento del órgano vecino, el bazo, para mantener al hígado en toda ocasión brillante y limpio [*λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρὸν*],

como un trapo para limpiar un espejo [οἶον κατόπτρῳ] se encuentra siempre listo junto a él [παρακείμενον ἐκμαγεῖον]” (72c1-5). Si aceptamos la analogía del receptáculo y el hígado, y según les he mostrado creo que hay buenas razones para hacerlo, podríamos decir, jugando un poco con las palabras, que *el receptáculo es el hígado del mundo*.

- § 8 -

Hay otra cuestión que es preciso considerar en lo que concierne al hígado. Me refiero a su relación con la adivinación. De algún modo, Platón considera al hígado como el órgano de la adivinación que, en cuanto tal, es capaz de proporcionar un conocimiento verdadero, siempre y cuando sea correctamente interpretado: “Por eso, la naturaleza del hígado [φύσις ἥπατος] es tal y se encuentra en el lugar que dijimos, a saber, para la adivinación [μαντικῆς]” (72b6-7). Resulta interesante notar que el estado propicio para la adivinación inspirada no es la vigilia, sino el sueño. Se darán cuenta ahora por qué hace un rato les dije que el sueño iba a volver a aparecer en nuestro recorrido por el *Timeo*. Leamos un breve pasaje: “En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera [μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς] en estado consciente, sino cuando, durante el sueño [καθ’ ὕπνον], está impedido en la fuerza de su inteligencia [τῆς φρονήσεως] o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por estado de frenesí [ἐνθουσιασμόν]” (71e3-6). ¿En qué consiste esta adivinación inspirada que se produce durante el sueño? Consiste ni más ni menos que en palabras o cosas oídas (*tà rthēnta*) y sobre todo en visiones o apariciones (*tà phantasmata*). Es interesante que en este pasaje Platón habla de una aprehensión de la verdad (*alētheia*) que no depende de la inteligencia, sino de un estado que hoy llamaríamos de conciencia alterada. La mántica (*mantiké*) implica una presencia del dios en el cuerpo, una suerte de posesión. Platón utiliza dos términos que pertenecen a una misma familia, *éntheos* y *enthousiasmós*, y que enfatizan la presencia interior del dios. Lisi traduce la expresión *mantikēs enthéou* por “adivinación inspirada”, lo cual está muy bien. Sólo señalo que *éntheos*, en un sentido literal, significa algo así como “el dios adentro” (*en + theós*), lo mismo *enthousiasmós*. “Inspiración” es una muy buena opción porque también conserva

el sentido de interioridad o interiorización con la preposición latina *in* y reemplaza a *theós* por el verbo *spirare* que significa respirar y que alude a la idea de hálito o espíritu (*spiritus*), vinculado en la Antigüedad con el soplo divino o demoníaco. Creo que estos pasajes del *Timeo* se conectan con una de las cuatro formas de *manía*, la profética, que distingue Platón en el *Fedro*. Si les interesa este tema, y espero que sí porque es realmente fascinante, pueden leer el libro famoso de Dodds, *Los griegos y lo irracional*, que tiene un capítulo, si mal no recuerdo el tercero, dedicado a la *manía*. El gran Giorgio Colli, por su parte, sostiene que la locura es la madre o la matriz de la sabiduría. Él dice: *la follia è la matrice della sapienza*. Esta tesis, con la cual acuerdo absolutamente, se encuentra al final del primer capítulo de ese libro excepcional que es *El nacimiento de la filosofía*. Pero continuemos con la analogía que habíamos señalado.

- § 9 -

Quisiera que vean las consecuencias que se siguen de todo esto que hemos dicho respecto al hígado y al espejo. Si aceptamos la analogía según la cual el receptáculo es al cuerpo del mundo lo que el hígado es a las imágenes reflejadas en su superficie, y si aceptamos en consecuencia que el hígado es una suerte de espejo, entonces nos vemos obligados a concluir que la naturaleza del receptáculo conduce a concebir a las cosas que componen el mundo como una suerte de proyección onírica y especular. Como si el *kósmos* fuese una mera imagen (una *ei-kón*, un *phántasma* o un *eidolon*, Platón emplea todos estos términos en el *Timeo*) reflejada en un espejo. A esta altura, podrán darse cuenta de por qué Aristóteles se siente tan molesto con la concepción de la materia que su maestro propone en el *Timeo*. Si se piensa al receptáculo al modo de un espejo, entonces la realidad, el mundo, la *phýsis*, de algún modo se desrealiza, se vuelve fantasmática, como un sueño o una sombra. Franco Ferrari, en un artículo cuyas referencias les daré al final de la clase, dice que esta teoría del *Timeo* implica “una suerte de des-substancialización del estatuto ontológico de los cuerpos fenoménicos, o sea de la realidad espacio-temporal” (2007, p. 13). Me da la impresión



de que esta es la consecuencia extrema de separar a la materia de los cuerpos y pensarla en términos exclusivamente especulares. La metáfora del espejo enfatiza en cierta forma esta separación, este *chorismós* que tanto perturba a Aristóteles. Si bien podemos decir que las cosas se reflejan *en* el espejo, no podemos decir que están hechas *de* espejo, como sí podemos decir que están hechas *de* oro. El espejo no es un material constitutivo de las cosas, sino una suerte de medio impasible y separado. El espejo es aquello *en lo cual* existen o subsisten las cosas. Pero si el receptáculo es como un espejo, y si lo propio de un espejo es reflejar, entonces las cosas son reflejos, apariencias, imágenes. Estos fenómenos o apariencias, por lo tanto, no son sustancias (*ousíai*) al modo aristotélico, sino conglomerados de cualidades o eventos imaginables entrelazados. Aristóteles no va a aceptar esta consecuencia y va a intentar darle mayor consistencia ontológica al mundo corpóreo. No va a admitir la desrealización o irrealización de la *phýsis* que pareciera desprenderse de ciertas tesis esbozadas por Platón. En este punto, como casi siempre, me inclino por la posición platónica. Creo que hay una potencia inigualable en la noción de receptáculo, pero siempre y cuando concibamos a ese *trítón génos*, incluso contra el mismo Platón, irreductible a lo corpóreo y al ser. Este movimiento, con todas las dificultades que acarrea, es el que va a efectuar Plotino, pero eso lo veremos en el cuarto encuentro. Si nos situamos en el siglo XX, diría que Cornford es uno de los especialistas que ha defendido con más ahínco esta concepción especular del receptáculo. A tal punto es extrema su interpretación que va a sostener la imposibilidad de identificar al receptáculo platónico con la materia en su sentido aristotélico. En su célebre *Plato's Cosmology*, por ejemplo, dice:

No hay ninguna justificación para llamar al receptáculo «materia» –un término no usado por Platón. El receptáculo no es aquello «de lo cual» (*ex hoù*) las cosas están hechas; es aquello «en lo cual» (*en hò*) las cualidades aparecen, como imágenes efímeras en un espejo. Son las cualidades, no el receptáculo, las que constituyen «lo corpóreo» (*tò somatoeidés*). (1935, p. 181)

A mí me gusta mucho el extremismo de Cornford, me parece muy interesante esta lectura porque implica de algún modo una fantasmaticización radical de la realidad. De todas maneras, creo que Platón es ambiguo y da lugar a entender el receptáculo en ambos sentidos: como

espacio/espejo y como material/oro. Por eso no resulta sorprendente que varios especialistas hayan criticado la interpretación de Cornford, por ejemplo Joan Kung o Francesco Fronterotta. Este último, sin ir más lejos, señala que sería un malentendido entender a la *chóra* en términos especulares puesto que tal cosa “conduciría a redimensionar drásticamente el estatuto de las realidades sensibles generadas, reduciéndolas así al rango de una secuencia inmóvil de imágenes de los modelos inteligibles, de apariencias o *phantásmata*, y comprometiendo su (parcial) substancialidad” (2014, p. 111). A fin de evitar esta des-realización radical del mundo, continúa Fronterotta, es preciso entender a la *chóra* como:

(...) el sustrato espacio-material de las imágenes sensibles, que no se limita a reflejar en una secuencia inmóvil, sino que las produce y suscita de sí como entes (aunque parcialmente) substanciales en virtud de las modificaciones de su configuración que se determinan en conformidad con los modelos inteligibles. (2014, p. 111-112)

Luego les paso este artículo que es muy bueno. Según me parece, el riesgo que indica aquí Fronterotta no dista demasiado del que había, si no indicado explícitamente, al menos sí vislumbrado e intentado evitar Aristóteles. Fronterotta argumenta que, si se piensa a la *chóra* al modo de un espejo, como proponen Cornford o Mohr entre otros, entonces no puede explicarse la dinámica del mundo sensible. Las cosas, además de desrealizarse, se reducirían a un mero reflejo inmóvil. Yo creo que una cosa no se sigue de la otra. La *chóra* puede ser pensada perfectamente al modo de un espejo sin que eso implique renunciar a la dinámica de las imágenes que se reflejan en ella. Piensen, por ejemplo, en la superficie ondulada y movediza del agua. Ahí tienen una instancia reflexiva, especular, y a la vez móvil. No por moverse el agua deja de reflejar. Incluso su movimiento es precisamente lo que hace que el reflejo no coincida con lo reflejado, es decir, según la nomenclatura platónica, que las imágenes o imitaciones no coincidan con sus modelos. Sería largo de argumentar ahora, pero me parece muy factible de hacer, aunque es cierto que adjudicarle un movimiento al *trítón génos* no deja de resultar problemático. Lo que sí es necesario admitir es que, si se concibe a la *chóra* como un espejo, entonces las imágenes pierden substancialidad y consistencia ontológica. En esto Frontero-

ta tiene razón. El tema es que, para mí –y no necesariamente para Platón–, la realidad es mera apariencia, pero una apariencia aún más radical que la del *Timeo*. En términos platónicos, diría que el mundo no es una *eikón*, sino un *phántasma*. Creo que ningún platónico estaría dispuesto a admitir esto, salvo que se entienda a *phántasma* como sinónimo de *eikón*. Sin embargo, si uno tiene en cuenta la distinción del *Sofista*, entonces no sería posible admitir que el mundo es un *phántasma*. Cualquier platónico rechazaría esta tesis. Tal cosa significaría que el mundo no es bello ni semejante al modelo, es decir que no guarda una *symmetría* con las formas. Justamente lo contrario de lo que dice Platón en el *Timeo*. Pero creo que conviene dejar aquí estas especulaciones y volver a nuestro tema.

- § 10 -

Si ustedes ya han leído el *Timeo*, se habrán dado cuenta de que he dejado de lado un aspecto fundamental. La selección de pasajes que les he propuesto para leer no ha sido inocente o casual. He evitado deliberadamente abordar pasajes en los que Platón habla del caos “previo” (esta palabra es inadecuada porque, como les aclaré, yo estimo que es preciso entender el relato del *Timeo* en términos lógico-metafísicos, no cronológicos; es más: la creación del *kósmos* implica la creación correlativa de *chrónos*) a la generación del mundo y por lo tanto a la actividad ordenadora del demiurgo. Sin embargo, no podemos obviar este asunto, sin el cual no estaremos en condiciones de comprender la cosmología platónica y su concepción de la “materia”. Vamos entonces a volver nuevamente hacia atrás, vamos a dar una suerte de *Schritt zurück*, un paso atrás, como decía Heidegger respecto de la metafísica. Quisiera que nos situemos en 30a2. Platón está intentando fundamentar por qué el universo es bello y bueno. Esto ya lo hemos visto, por supuesto. El universo es bello y bueno porque el demiurgo, que es la mejor de las causas, se basó en el modelo eterno para crearlo. Pues bien, en el pasaje que vamos a leer ahora, Platón va a hacer referencia por primera vez al caos “previo” a la intervención del demiurgo. Leamos el texto:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas [ἀγαθὰ μὲν πάντα] y no hubiera en lo posible nada malo [φλαῦρον δὲ μηδέν], tomó cuanto es visible [ὄρατόν], que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada [κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως], y lo condujo del desorden al orden [εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας], porque pensó que este es en todo sentido mejor que aquel. (30a2-6)

Como hemos dicho, el demiurgo no crea *ex nihilo*, sino que configura o conforma una materia caótica que, ahora sabemos, es del orden de lo visible (*horatón*) y se caracteriza por un movimiento (*kinesis*) errático y desordenado (*plemmelés* y *átaktos*). Pero, además, Platón nos dice con una fórmula lacónica en qué consiste la actividad del demiurgo. Consiste en conducir (*ágo*) lo visible del caos hacia el orden (*ek tēs ataxías eis táxin*). Recuerden que el término *táxis*, orden, era uno de los que les había dicho que tuvieran presentes. Pues bien, aquí Platón nos dice que el demiurgo instaure una *táxis*, un orden, en un material que previamente existía de forma desordenada o caótica, es decir, en un estado de *ataxía*. Si hemos visto que el *kósmos* es bello y bueno para Platón, es a causa de la acción taxonómica del demiurgo. ¿Qué implica esta *táxis*? Implica *harmonía*, *métron*, *symmetría*, todos los términos que les mencionaba antes. El mundo para Platón es como una gran sinfonía, una totalidad cuyas partes se componen de forma proporcionada y consonante. El *kósmos* tiene su metro y su ritmo, su armonía y sus ciclos. Sin embargo, como ya sugerí en su momento, hay algo en esa opera cósmica que disuena, como un resto de caos en el fondo del mundo, como si detrás de la consonancia se dejara sentir una cierta disonancia y una cierta atonalidad. Debajo de Bach, Schönberg acecha. Cualquiera de ustedes estará de acuerdo con esta idea, me parece. ¿Quién no ha oído alguna vez esas notas fuera de la escala del mundo, fuera de tono, esos movimientos desafinados del *kósmos*? Platón es muy realista. Por eso va a decir que el *kósmos* no sólo es el producto de la inteligencia, sino también de lo que llama necesidad (*anáanke*).

El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia [ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως]. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso [ἄρχοντος] a la necesidad y la convenció [πείθειν] de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar

también la especie de la causa errante [τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας] en tanto forma natural de causalidad. (47e5-48a7)

Quisiera hacerles sentir que se trata de un conflicto en cierta medida trágico. El *noûs* se contrapone a la *anánke*. Son como dos fuerzas contrarias o dos principios (*archai*) de cuya mezcla surge el mundo. Ya sabemos que el *kósmos* es bello y armonioso porque el demiurgo se basó en las formas eternas para generarlo. Pero Platón nos dice ahora que esa belleza y esa armonía surgen de un conflicto entre un principio intelectual que tiende al orden y un principio errático que tiende al desorden. Noten que el mundo es producto de un sometimiento, de una sujeción o subyugación: el *noûs* somete a la *anánke*, se impone a ella, la convence de que el orden es mejor que el desorden. Y si puede decirse que el mundo es el más bello y el más bueno es porque el *noûs* ha triunfado sobre la *anánke*. Los verbos que usa Platón son más que vehementes: *árcho* –regir, gobernar, liderar– y *peítho* –persuadir, prevalecer. El *noûs* rige o gobierna sobre la *anánke*, la persuade y somete. Pero ya dijimos que este gobierno, probablemente como todo gobierno, no es absoluto. Algo resta fuera de la égida noética, algo que no se deja persuadir y que Platón llama, con una fórmula un tanto enigmática, la causa errante (*planoméne aitia*). Platón no deja de sorprendernos con expresiones fascinantes. ¿Qué es esta *planoméne aitia*? Ya podrán presentir que la causa errante corresponde a la *anánke* y no al *noûs*. Platón dice que es una forma de causalidad natural: *phérein péphyken*. Esto no nos ilumina demasiado, al parecer. Sin embargo, ya podemos advertir que se trata de un tipo de causalidad más bien azaroso, sin finalidad, no fundado en la inteligencia y en el orden inmutable de las formas. Sabemos también que si queremos explicar la generación del mundo en su totalidad y con precisión tenemos que hacer referencia a esta causalidad errática. Platón lo había señalado un poco antes, en 46e2-7:

Es necesario que tratemos ambos géneros de causas [ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη] por separado: las que conjuntamente con la razón son artesanas de lo bello y bueno [μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν] y cuantas carentes de inteligencia [μονωθεῖσαι φρονήσεως] son origen de lo desordenado casual [τὸ τυχόν ἄτακτον] en todos los procesos.

Hay dos tipos de causas: las que funcionan en conjunción con la inteligencia (*metà noû*) y gobiernan todas las cosas bellas y buenas (*kalôn kai agathôn*) y las que carecen de inteligencia (*monothêisai phronéseos*) y gobiernan todas las cosas desordenadas y azarosas (*tychôn átakton*). A este segundo género de causa es a lo que Platón llama *planoméne aitía*, causa errante. Por el momento, no vamos a profundizar más sobre esta misteriosa causalidad. Tenemos que avanzar un poco más. En todo caso, les puedo proporcionar bibliografía. Pero esto lo conversamos al final de la clase. Recuérdenmelo.

- § 11 -

Ustedes se estarán preguntando: si el mundo es corpóreo y visible, si es un viviente dotado de cuerpo y alma, ¿qué materiales utilizó el demiurgo para configurarlo?, ¿qué es lo que configuró u ordenó? Dicho de otro modo: si el demiurgo no crea, como el Dios bíblico, *de nihilo*, ¿qué había “antes” de su intervención ordenadora? Antes que nada, hay que tener presente que el discurso de Timeo es de naturaleza mítica, pero que sin embargo contiene algo de verdad. Si el mundo es eterno, como creo yo que lo es para Platón, no hubo un momento previo a la intervención del demiurgo, no hubo un tiempo anterior a la operación taxonómica del hacedor divino. En este punto coincido plenamente con la interpretación de Cornford. Podemos discutirlo si no están convencidos. Es lo mismo que sucede en Plotino cuando dice que lo Uno se desbordó y generó la segunda hipóstasis. No se trata de un momento, de un instante cronológico, sino de una procesión lógica, metafísica. En el *Timeo* ocurre algo similar. De todos modos, como les he comentado, muchos autores antiguos lo interpretaron en un sentido literal, al igual que muchos especialistas contemporáneos. Se entiende que los cristianos hayan preferido una lectura literal, pero lo mismo sucedió con varios filósofos paganos. Habría que releer el *De opificio mundi* de Filón de Alejandría, que no era un cristiano sino un judío contemporáneo de Jesús, donde se ensaya por vez primera, al menos que yo sepa, una exégesis conjunta del Génesis bíblico y el *Timeo*. Como sea, Platón nos propone entonces un discurso probable. Sin embargo, va a res-

ponder con mucha claridad la pregunta que nos habíamos formulado hace un momento: ¿qué material utilizó el demiurgo para configurar el cuerpo del mundo? Platón lo dice muchas veces y varios pasajes del monólogo de Timeo están dedicados a esta difícil cuestión. Voy a elegir uno muy interesante para que leamos: 53b1-7.

Quando dios se puso a ordenar el universo [κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν], primero dio forma y número [εἶδεν τε καὶ ἀριθμοῖς] al fuego, agua, tierra y aire [πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα], de los que, si bien había algunas huellas [ἴχνη], se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente [ἀπῆ τινος θεός]. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así.

Platón usa acá el verbo *kosméo*, que significa ordenar, arreglar, componer, para describir la actividad del demiurgo. El término es interesante porque permite apreciar la concepción del mundo que prevalecía en la Grecia antigua: el mundo es una totalidad (*tò pân*, dice el texto) ordenada, armoniosa y bella, como ya hemos visto. El mundo es un *kósmos*. Todo esto ya lo saben, me imagino; es una perogrullada, pero no viene mal recordarlo. El punto decisivo, sin embargo, es que Platón nos explica con qué material trabajó el demiurgo a la hora de confeccionar el mundo. Lo dice muy claro: con fuego (*pýr*), agua (*hýdor*), tierra (*gê*) y aire (*aér*). El demiurgo crea el cuerpo del mundo con los cuatro elementos (*stoicheia*, término que también significa letras o fonemas). Pero si nos quedamos sólo con esto no habremos comprendido a Platón. Noten que dice algo más, algo muy interesante. Luego de mencionar a los cuatro elementos, dice que, mientras el dios estaba ausente, es decir, cuando el demiurgo aún no había realizado su acción ordenadora, ni siquiera había elementos, sino huellas (*ichne*) de los elementos. ¿Qué son estas *ichne*? Son algo así como fuerzas o esbozos de cualidades que aún no han logrado determinarse y que existen en un estado de caos informe. Por eso Platón aclara que todavía no se puede hablar en sentido estricto de elementos. Es evidente por qué: decir agua o aire es ya hablar de formas, de algo determinado. Pero en este desorden pre-cósmico, en este caos, no hay nada determinado, por eso Platón habla de huellas y no de cosas.

Déjenme abrir un paréntesis y tomarme una cierta licencia. El caos es casi como un estado cuántico de la materia, puramente incierto, donde las cosas son y a la vez no son porque aún no se han determinado o, para emplear términos un poco más técnicos de la física cuántica, porque el estado cuántico aún no ha colapsado. Este caos indeterminado es un poco como la caja que contiene al gato de Schrödinger. Lo que hace el demiurgo es abrir la caja, es convertir el desorden en orden o, también, las *íchne* en *stoicheîa*, las huellas en elementos. Una vez que haya introducido la proporción y la medida en estas huellas indeterminadas y que las haya convertido en elementos, una vez que haya actualizado lo potencial y ordenado lo errático, entonces el hacedor divino podrá dedicarse a confeccionar el cuerpo del mundo. Quisiera que vean que la *planoméne aitía* funciona precisamente en este nivel a-teológico, cuando el dios está ausente. La causa errante, a la que sería interesante pensar como la versión platónica del principio de incertidumbre de Werner Heisenberg, es la que explica los movimientos desordenados de la materia pre-cósmica. (De hecho, si leen *Der Teil und das Ganze* de Heisenberg, que está traducido al español como *La parte y el todo*, van a ver la importancia que tuvo para él la lectura del *Timeo*). La *planoméne aitía* rige el tumulto de fuerzas que componen las huellas de los futuros elementos. Sin embargo, no tienen que creer que una vez que interviene el demiurgo sólo impera el orden y la armonía. Ya hemos hablado sobre esto. En rigor de verdad, el *kósmos* fue siempre *kósmos*, nunca hubo un “momento” en el que dios estuviera ausente. Pero justamente por eso, el caos o la *anánte* no es algo “previo” al *kósmos*, sino algo constitutivo del *kósmos* que coexiste con el *noûs*. Si bien la inteligencia derrota o somete a la necesidad, siempre permanece un resto insumiso y desordenado. Este caos, entonces, no existe *antes* del mundo, sino *en* el mundo o *durante* el mundo, en aquellas zonas del mundo a las que no llega la potestad del dios. Platón se ve obligado a narrar en términos sucesivos o cronológicos algo que no concierne al tiempo. Incluso aclara que la creación del mundo implica también la creación del tiempo. Esto lo trata en 37d y lo que sigue. Pero ahora, a la luz del pasaje anterior, quisiera que adviertan la dificultad de hablar de este caos indeterminado, la dificultad de hablar de algo que carece



de formas. En sentido estricto, es imposible. Esta es la razón por la cual Platón se vale de un discurso mítico, de un *eikòs lógos* o *eikòs mýthos*. Es en buena medida un problema de lenguaje. Esta cuestión está muy presente en el *Timeo*. Si ya resulta complicado, confiesa en un momento *Timeo*, nombrar las copias o imágenes que se reflejan o subsisten en el receptáculo y que están sujetas al devenir, piensen lo complicado que resulta nombrar aquello que ni siquiera es una copia, sino una huella, una suerte de esbozo caótico. No sólo resulta complicado, sino imposible. El desorden pre-cósmico, reconoce Platón, no admite nombres. Es un tema que recorre todo el diálogo, como les digo, y es un tema muy recurrente en varios diálogos; piensen, por ejemplo, en el *Crátilo* o el *Sofista*. Se ve que preocupaba bastante a Platón. Y no es para menos. Quisiera que leamos 69b2-c3 porque allí es muy claro.

Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden [ἀτάκτως], el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones [συμμετρίας] necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos [ἀνάλογα καὶ σύμμετρα] como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual [τύχῃ], ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres [ὀνομαζομένων] tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre [ὀνομάσαι], sino que primero los ordenó [διεκόσμησεν] y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales.

La composición o la taxonomía que realiza el demiurgo no sólo hace posible el *kósmos* sino también, y por las mismas razones, el *lógos*, el lenguaje, el hecho de que pueda haber nombres, que las cosas sensibles puedan ser nombradas de algún modo. Antes de la intervención divina, nada era digno de llevar un nombre. El pasaje del desorden al orden –la apertura de la caja de Schrödinger– hace posible, al determinar lo indeterminado, que los nombres (*onómata*), y la acción de nombrar que designa el verbo *onomázo*, encuentren sus referentes precarios. ¿Por qué precarios? Porque hay que tener presente lo que Platón explica a partir de 49b: ni siquiera de las cosas sensibles es posible decir “esto”, por ejemplo “este fuego” o “esta mesa”, sino sólo de aquello que permanece inmutable durante el cambio, y esto es el receptáculo. Por eso Platón va a señalar que, en sentido estricto, sólo “la parte de él [del

receptáculo] que se está quemando se manifiesta [φαίνεσθαι] siempre como fuego, la mojada, como agua; como tierra y aire, en tanto admite imitaciones [μιμήματα] de éstos” (51b4-6) y que, en consecuencia, “sólo aquello en lo que continuamente aparece [φαντάζεται] cada uno de ellos [los elementos] al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de «esto» y «eso» [προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε]” (49e7-50a2). No vamos a profundizar más este tema del lenguaje y de la denominación, pero sí quisiera que noten su importancia. Harold Cherniss va a proponer una interpretación novedosa –entiéndase: novedosa en su momento, en 1954– de estos pasajes. Después les digo en qué artículo. Ahora me interesa que presten atención a dos palabras que utiliza Platón a la hora de hablar del mundo sensible: los verbos *pháinesthai* y *phantázomai*, traer a la luz, aparecer, brillar, volver visible. Ambos están relacionados con *pháos*, luz. Hay toda una fenomenología en el *Timeo*, una fenomenología cualitativa o relacional. Noten que, cuando el demiurgo ordena el caos y determina lo indeterminado, de algún modo trae las cosas a la luz, hace posible la apariencia. A su manera, el demiurgo dice también *¡fiat lux!*, en el sentido de que permite que las huellas de los elementos que componen el caos, al estructurarse en base a la proporción (*symmetría*) y al número (*arithmós*), puedan aparecer como cosas sensibles y en consecuencia ser nombradas. Recuerden que el *kósmos* es una imagen (*eikón*) del modelo eterno. Y para que puedan existir las imágenes que componen el mundo es preciso postular un *trítón génos*: el receptáculo. Vimos que el receptáculo es eterno y que por lo tanto existe ya “antes” de la intervención del demiurgo. Es decir: cuando el dios está ausente, el receptáculo está presente, si es que puede hablarse en estos términos impropios. Y si ya estaba presente “antes” de la operación taxonómica efectuada por el demiurgo, podemos preguntarnos con toda legitimidad qué sucedía con el receptáculo “antes” de la confección del mundo. La respuesta más intuitiva, a la luz de lo que hemos visto, sería decir que no sucedía nada, puesto que es impasible y amorfo. Sin embargo, Platón va a decir otra cosa. No es que va a negar la exterioridad e irreductibilidad del receptáculo, pero sí va a decir algo que no resulta del todo sencillo de conciliar con lo que ya sabemos hasta ahora. De cierta manera, le va a asignar al receptáculo un movimiento caótico y desequilibrado, una especie de temblor. Platón va a decir que el receptáculo está lleno de

fuerzas que se agitan, pero además va a agregar, y aquí está la novedad y también el problema, que es el propio receptáculo el que se cimbea y el que contribuye a que las fuerzas se agiten. Vamos a leer un pasaje en el que Platón, como sucede a menudo en el *Timeo*, vuelve a reiniciar su discurso. Se trata de un fragmento muy comentado por los especialistas. La referencia es 52d2-e5 y dice así:

Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir [ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν], tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo [πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι]. La nodriza del devenir [γενέσεως τιθήνην] mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, manifiesta formas múltiples [ἰδεῖν φαίνεσθαι] y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí [τὸ μῆθ' ὁμοίων δυνάμεων μῆτε ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι], se encuentra toda ella en desequilibrio [κατ' οὐδὲν ἀντῆς ἰσορροπεῖν]: se cimbea de manera desigual en todas partes [ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι], es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez [ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκείνα σείειν].

La *chóra* posee una *kínesis* desordenada y desequilibrada (*oudèn issorropeîn*). Platón utiliza el verbo *seío* –temblar, agitarse, conmovirse. De allí viene sismo. Es como si el receptáculo, en este estadio precósmico, se agitase de forma caótica y anómala (*anómalos*), y con esa agitación, con esos estremecimientos sísmicos, provocase la agitación correlativa de las fuerzas que la colman. La *chóra* es la anomalía del mundo. Tal es así que poco después agrega que es como un instrumento de agitación (*hoïon orgánu seismón*), una suerte de materia sísmica.

Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos –que son agitados así por la que los admitió [σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς], que se mueve ella misma como instrumento de agitación [κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν]–, se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos [πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι], los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida [ἀλόγως καὶ ἀμέτρως]. (53a2-8)

No es para nada sencillo saber qué quiere decir Platón en estos pasajes. La idea general se comprende sin dificultad, desde luego. Pero si, como ha mostrado Platón en otros diálogos, en especial en el *Fedón* y

en *Leyes*, sólo la *psyché*, el alma, es principio del movimiento de lo sensible, ¿cómo puede moverse la *chóra*, si al parecer no tiene relación con ningún alma, ya que el demiurgo aún no ha creado ni el cuerpo ni el alma del mundo? Se han ofrecido diversas interpretaciones sobre este asunto. Algunos intérpretes sostienen que existe una contradicción irresoluble entre dos concepciones diferentes del receptáculo; otros intentan conciliar ambas concepciones y ofrecer una suerte de teoría unificada de la materia platónica. Cornford, por ejemplo, asevera que la *chóra* es movida por el Alma del mundo. Varios autores antiguos adoptaron también esta posición. Narbonne, por su parte, sostiene que la *chóra* posee un movimiento propio, diverso al de la inteligencia. Como sea, no es nuestra tarea resolver este asunto. Lo que me interesa, de nuevo, es sólo que vean el problema. Les puedo facilitar bibliografía sobre este tema. Luego lo hablamos. Ya estamos terminando.

- § 13 -

Me gustaría leer un último pasaje en donde Platón se refiere de nuevo a la *chóra* y sintetiza de algún modo lo que hemos visto. El pasaje comienza en 51a4. Leámoslo y atendamos a lo que dice Platón del receptáculo. Nos va a brindar una suerte de definición o una caracterización aproximada.

Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo [μητέρα και υποδοχήν] de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen [μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν]. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible [ἀνόρατον εἶδος τι και ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δε ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ και δυσαλωτότατον], no nos equivocaremos. (51a4-b2)

La *chóra* no se confunde con lo visible en devenir, admite los cuatro elementos pero permanece irreductible a ellos. Si hubiera que definirla de algún modo, continúa Platón, habría que decir que es una especie (*eídos*) invisible y amorfa, capaz de recibir todas las formas. Todo esto

ya lo sabemos, pero lo interesante viene al final. Dice que participa de lo inteligible (*toû noetû*) de un modo muy aporético (*aporótata*) y muy arduo de entender (*dysalotótaton*). Esto último, sin embargo, no nos sorprende del todo. En efecto, hemos visto que no podemos pensar o conocer a la *chóra* en sí misma. Sólo podemos pensar formas, determinaciones. Pero la *chóra* es amorfa e indeterminada; *ergo*: es impensable. No obstante, podemos aprehenderla de algún modo, de un modo extremadamente paradójico y difícil de decir, como si soñáramos o alucináramos. Por otro lado, tampoco es sencillo saber cuál es la relación de la *chóra* con las formas. Al parecer, no son las formas en cuanto tales las que son recibidas por el receptáculo, sino imitaciones de las formas o, para usar una terminología posterior, formas inmanentes. En todo caso, sí sabemos que la *chóra* es irreductible tanto a las formas, con las que se relaciona de un modo paradójico y difícil de entender, cuanto a las cosas sensibles, a las que les proporciona la posibilidad de su existencia aparente y fenoménica.

- § 14 -

Antes de finalizar, quisiera señalar un último punto que concierne a la metafísica que está en juego en el *Timeo*: ¿se trata de un monismo, de un dualismo o de tres principios? Esta pregunta se la ha formulado entre otros Francesco Fronterotta, a quien ya he mencionado. Déjenme decirles lo que yo pienso y cómo me gusta leer a mí a Platón. Yo creo que se trata en último término de un *dualismo de principios*: el modelo eterno, que oficia de instancia formal, y el receptáculo, que oficia de instancia informe. En el *Timeo*, sin embargo, parecieran intervenir cuatro instancias: las formas, el receptáculo, las cosas sensibles y el demiurgo. Esto podría relacionárselo, como ha sido sugerido por varios estudiosos, con lo que dice Platón en *Filebo* 23c-27c cuando distingue también cuatro géneros: 1) el límite (*péras*), 2) lo ilimitado (*ápeiron*), 3) lo mixto (*miktón*), resultante de la acción del límite sobre lo ilimitado, y 4) la causa (*aitía*) de ese mixto. Si intentásemos traducir estos cuatro géneros a lo que dice Platón en el *Timeo*, tendríamos las siguientes equivalencias: el límite correspondería a las formas; lo ilimitado al re-

ceptáculo; lo mixto a las cosas sensibles; la causa de lo mixto al demiurgo. A mí me convence sobre todo una metafísica dualista, más allá de lo que se pueda argumentar a partir de los textos platónicos. Creo que todo lo que hay, lo que llamamos realidad o ser, se reduce a dos principios fundamentales: *péras*, el límite, que es un principio formal, y *ápeiron*, lo ilimitado, que es un principio material. Esta concepción no difiere demasiado de lo que va a decir Aristóteles en *Metafísica* I.6 acerca de la doctrina no escrita de Platón cuando hable de lo Uno y la Díada indefinida. Por supuesto que aquí hay una influencia pitagórica. Ustedes saben que *péras* y *ápeiron* constituyen uno de los pares de opuestos de los pitagóricos, y según estimo el par más importante, aunque esto es discutible. Lo veremos mejor cuando lleguemos a Numenio.

- § 15 -

Luego de este largo recorrido, podemos concluir con algunas tesis que de algún modo resumen los principales puntos –o al menos los que me interesa que retengan en vistas a lo que viene– de todo lo que hemos aprendido.

- Platón no utiliza el término *hýle* en un sentido técnico para referirse a la materia.
- Algunos de los términos y expresiones que emplea son: receptáculo (*hypodoché*), espacio (*chóra*), receptáculo universal (*pandechés*), material moldeable (*ekmageion*), tercer género (*trítion génos*), sede o asiento (*hédra*), madre (*méter*), nodriza (*tithéne*), etc.
- La materia es un tercer género (*trítion génos*) diverso de lo inteligible y de lo sensible.
- Si el género inteligible es el ser (*tò ón*) y el género sensible es el devenir (*tò gignómenon*), el tercer género es aquello en lo que deviene lo que deviene (*tò en hô gígnetai*).
- Lo conocemos a través de un razonamiento bastardo (*nóthos logismós*) sin la ayuda de la percepción sensible (*anaisthesía*).
- Es una cierta especie invisible (*anóraton*), amorfa (*ámor-*

*phon*), muy difícil de explicar y ambigua (*chalepòn kai amydrón*), que admite todo (*pandechés*) y que participa de lo inteligible (*toù noetù*) de un modo muy paradójico (*aporótata*) y muy difícil de entender (*dysalotótaton*).

- Hay dos metáforas, entre muchas otras, que ocupan un lugar destacado en el *Timeo* e ilustran muy bien los dos modos fundamentales de concebir al receptáculo: la metáfora del oro (*chrysós*), que permite pensar al receptáculo como *tò ex hoù*, y la metáfora del espejo (*kátoptron*), que permite pensarlo como *tò en hô*.
- La actividad demiúrgica consiste en conducir lo visible del caos al orden (*ek tês ataxías eis táxin*).
- El universo se generó de la combinación de la inteligencia (*noûs*) y de la necesidad (*anáanke*).
- “Antes” de la creación del *kósmos* el receptáculo estaba animado por un movimiento (*kínesis*) desordenado, sísmico y anómalo; no había elementos (*stoicheia*), sino huellas (*íchne*) de los elementos.
- Hay dos tipos de causas: las que funcionan en conjunción con la inteligencia (*metà noù*) y las que carecen de inteligencia (*monotheisai phronéseos*). A este segundo género de causa es a lo que Platón llama *planoméne aitía*, causa errante.

- § 16 -

Podemos dedicar estos últimos minutos a cuestiones bibliográficas. Sobre la cosmología de Platón, les recomiendo algunos textos clásicos. Ya cuentan con varios años pero siguen siendo fundamentales. En principio, el comentario de Alfred E. Taylor al *Timeo*. Este estudio va a cumplir casi un siglo porque se publicó en 1928. No le presten demasiada atención a las fechas y a la actualidad de la bibliografía. El tiempo de la filosofía no es el tiempo de la cronología. A mí me gustan especialmente estos libros *demodés*. Además, hay algo que me atrae mucho de la lectura de Taylor: él lee el *Timeo*, por decirlo de algún modo, *à la Whitehead*, es decir, entiende las imágenes o las copias, las cosas sensi-

bles sujetas al cambio, en términos de eventos –lo que Whitehead llama ocasiones actuales– y a las formas en términos de objetos eternos; de hecho, cita varias veces un gran libro de Whitehead que se titula *Science and the Modern World*. Por otro lado, estaría bueno que lean *Plato's Cosmology* de Francis M. Cornford. Es también un comentario del *Timeo*. Cornford, como Taylor, va traduciendo y comentando el texto. Se publicó en 1935 y es muy bueno. A mí me gusta mucho Cornford, como ya habrán notado. Más acá en el tiempo pueden consultar *The Platonic Cosmology* de Richard Mohr, publicado por la editorial E. J. Brill en 1985. Quienes sepan francés, no dejen de leer un estudio muy estimulante de Luc Brisson de 1974 titulado *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Recomiendo enfáticamente este libro. Por último, hay un libro de John Sallis que se publicó en 1999 y que lleva el curioso y sugerente título de *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Se trata de un gran libro que ofrece una lectura del *Timeo* en una clave ya más contemporánea, ligeramente post-estructuralista, un poco en la línea de *Khôra* de Derrida, que también pueden leer, aunque tengan presente que estarán leyendo más a Derrida que a Platón. En 2003 apareció un libro de Dana Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, que contiene algunas observaciones interesantes. Por otro lado, no quiero dejar de destacar, para que se formen una idea de la enorme repercusión e importancia que tuvo el *Timeo* en la tradición filosófica, en especial en la Edad Media y en la Modernidad temprana, un libro publicado recientemente aquí en Argentina por la editorial Winograd que se titula *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* y que reúne un grupo de trabajos realizados por especialistas en el área.

Sobre la *chôra* y el receptáculo también se ha escrito mucho, como se podrán imaginar. Se han ofrecido diferentes interpretaciones de este *triton génos*. Taylor, por ejemplo, lo piensa en términos de volumen o extensión, como la *res extensa* cartesiana. Cornford, por su parte, y en buena medida también Mohr, lo entienden al modo de un espejo. Brisson dice que se trata de un medio. Otros especialistas, por ejemplo Jean-Marc Narbonne o Franco Ferrari, sostienen que es ambas cosas, tanto un espacio cuanto un material constitutivo.

Además de estos libros que les mencionaba, les quisiera recomendar una serie de artículos: "La chora nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su



«materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico” de Franco Ferrari; “Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel Timeo?” de Francesco Fronterotta; “Why the Receptacle is not a Mirror” de Joan Kung; “On the «Gold-Example» in Plato’s *Timaeus* (50a5-b5)”, de Edward N. Lee; “Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée*”, de Jean-François Pradeau; “Le réceptacle platonicien: nature, fonction, contenu” de Jean-Marc Narbonne. Luego hay artículos más puntuales y especializados aún, como uno muy famoso de Harold Cherniss al que ya hice referencia de pasada y en el que critica a Taylor y a Cornford, a la vez que propone un nuevo modo de interpretar (y traducir) el pasaje 49c-50b del *Timeo*. El artículo se titula “A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)” y causó bastante revuelo en su momento, es decir, en 1954. Tiene que ver entre otras cosas con el problema de la predicación que vimos muy por arriba. A este texto de Cherniss le va a responder Norman Gulley en un artículo de 1960 titulado “The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49d-e”, que a su vez será criticado por Edward N. Lee en el artículo “On Plato’s *Timaeus*, 49d4-e7” de 1967. Este debate es retomado en 1974 por Donald J. Zeyl en otro artículo: “Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5”. A estos textos se les pueden agregar muchos más, sin duda. Por ejemplo, el artículo de Mary Louise Gill “Matter and Flux in Plato’s *Timaeus*”, de 1987. Por último, si les interesa el tema del caos o del desorden pre-cósmico, pueden leer un viejo artículo de Gregory Vlastos que se llama “The Disorderly Motion in the *Timaeus*”, de 1939, es decir, cuatro años posterior al libro de Cornford, y también “Plato’s Vision of Chaos” de Jerry S. Clegg, de 1976.

En fin, no los quiero abrumar, no es la idea. Sé que no van a leer todos estos textos, pero se los menciono para que vean el problema complejo e inabarcable en el que nos hemos metido al interesarnos en la cuestión de la materia. Navegaremos por aguas turbulentas, muy transitadas y por ello muy turbias. Espero que podamos sacar algo en limpio de todo esto. Nos vemos la próxima semana.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Brisson, Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1994.
- Brisson, Luc, “À quelles conditions peut-on parler de «matière» dans le *Timée* de Platon?” en *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 1, N° 37, 2003, pp. 5-21.
- Burnet, John, *Platonis opera*, vol. IV, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- Cherniss, Harold F., “A Much Misread Passage of the *Timaeus* (49c7-50b5)” en *The American Journal of Philology*, Vol. 75, N° 2, 1954, pp. 113-130.
- Clegg, Jerry S., “Plato’s Vision of Chaos” en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 26, N° 1, 1976, pp. 52-61.
- Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi Edizioni, 1978.
- Cornford, Francis M., *Plato’s Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1935.
- Derrida, Jacques, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, California, University of California Press, 1951. [Existe traducción castellana: *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980].
- Ferrari, Franco, “La chora nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell’ontologia del mondo fenoménico” en *Quaestio*, Vol. 7, 2007, pp. 3-23.
- Fronterotta, Francesco, “Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?” en *Méthexis*, Vol. 27, 2014, pp. 95-120.
- Gill, Mary Louise, “Matter and Flux in Plato’s *Timaeus*” en *Phronesis*, Vol. 32, N° 1, 1987, pp. 34-53.
- Gulley, Norman, “The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49d-e” en *The American Journal of Philology*, Vol. 81, N° 1, 1960, pp. 53-64.

- Hadot, Pierre, "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon" en *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 115, 1983, pp. 113-133.
- Heisenberg, Werner, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München-Zürich, Piper, 1986. [Existe traducción castellana: *La parte y el todo. Conversando en torno a la física atómica*, trad. R. Da Riva Muñoz, Castellón de la Plana, Ellago, 2004].
- Jakubecki, Natalia, Rusconi, María Cecilia y Strok, Natalia (eds.), *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad*, Buenos Aires, Winograd, 2022.
- Kung, Joan, "Why the Receptacle is not a Mirror" en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 70, N° 2, 1988, pp. 167-178.
- Lee, Edward N., "On Plato's *Timaeus*, 49d4-e7" en *The American Journal of Philology*, Vol. 88, N° 1, 1967, pp. 1-28.
- Lisi, Francisco, "Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*" en *Études platoniciennes*, Vol. 4, 2007, pp. 105-118.
- Miller, Dana, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, V&R, 2003.
- Mohr, Richard D., *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985.
- Narbonne, Jean-Marc, "Le réceptacle platonicien: nature, fonction, contenu" en *Dialogue*, Vol. 36, 1997, pp. 253-280.
- Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad. M. Á. Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
- Platón, *Timeo*, ed. bil. J. M. Zamora Calvo, notas a la trad. y anexos L. Brisson, Madrid, Abada, 2010.
- Pradeau, Jean-François, "Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΙΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée*" en *Les Études Philosophiques*, N° 3, 1995, pp. 375-399.
- Rozitchner, León, *Materialismo ensoñado. Ensayos*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.
- Sallis, John, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Taylor, Alfred E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

- Tonelli, Malena, "La interpretación plotiniana del carácter artificialista de la generación demiúrgica en el *Timeo*" en *Cuadernos de filosofía*, N° 60, 2013, pp. 95-108.
- Vlastos, Gregory, "The Disorderly Motion in the *Timaeus*" en *The Classical Quarterly*, Vol. 33, N° 2, 1939, pp. 71-83.
- Zeyl, Donald J., "Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5" en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79, 1975, pp. 125-148.

## ARISTÓTELES

- § 1 -

En la clase previa exploramos algunos aspectos generales de las nociones de receptáculo (*hypodoché*) y de espacio (*chóra*), tal como nos las presenta Platón en el *Timeo*. La idea de este encuentro es retomar ese mismo problema, al que podemos referirnos, ahora sí con total propiedad, como el problema de la materia (*hylé*), en la filosofía del alumno más famoso de Platón: Aristóteles. Yo no sé si ustedes han hecho alguna vez la experiencia de leer los textos de Aristóteles. Hay algo abrumador en esa experiencia, al menos si uno lo lee con el objetivo de exponer de forma clara y ordenada las joyas filosóficas que se encuentran dispersas en sus tratados. Si ustedes me permiten, y a modo de prólogo a lo que voy a exponer en este encuentro, quisiera leerles algo que dice William K. C. Guthrie en el Volumen VI de su *Historia de la filosofía griega* dedicado precisamente a Aristóteles. Se los quiero leer porque me identifico mucho con lo que plantea Guthrie. Él dice, más o menos:

El problema más difícil al escribir sobre Aristóteles radica en decidir el orden de exposición. Su sistema está tan íntimamente organizado que sus partes parecen explicarse entre sí. Para entender la doctrina A es necesario conocer a B, pero si por tal razón B es abordada primero, uno descubre que no puede ser explicada sin hacer referencia a A. (1981, p. 100)

Creo que es absolutamente cierto lo que dice Guthrie aquí. Quizás se puede decir esto de cualquier sistema filosófico, pero en el caso de Aristóteles es más patente que en otros autores. Vamos a tener que ir saltando de A a B y de B a C y de C a A, es decir, de un tratado a otro y de una doctrina a otra. Confío que en ese ir y venir nos quede algo

en claro. Hay que tener presente que Aristóteles es un autor difícil. No por nada Calcidio, un pensador del siglo IV d.C. al que veremos en la sexta clase, ha dicho que Aristóteles es tan oscuro como Heráclito y que ambos se esforzaron por ocultar sus doctrinas.

Vamos a trabajar fundamentalmente con algunos fragmentos correspondientes a tres textos: la *Metafísica*, la *Física* y el tratado *Sobre la generación y la corrupción*. En general vamos a usar las ediciones de Gredos. En el caso de la *Metafísica*, también pueden usar la vieja y querida edición de Sudamericana con traducción y notas de Hernán Zucchi. Al igual que hicimos en el encuentro pasado, trataremos de seguir de cerca el texto griego. Yo tengo aquí la edición de 1924 de la *Metafísica*, revisada y comentada por Ross, y la edición de la *Física* de 1936, también cuidada por Ross, ambas de Oxford. Del tratado *Sobre la generación y la corrupción* cuento con una versión un poco anterior, de 1922, comentada y revisada por Harold Joachim. La cuestión de la materia aparece en otros textos también pero, además de que no podemos abarcar todo en una sola clase, me parece que con estos tres tratados ya tenemos suficiente material como para comprender la teoría aristotélica de la *hýle* y puntualmente la noción de *próte hýle*. Esa va a ser hoy nuestra tarea.

- § 2 -

Lo primero que quisiera decir es que la concepción aristotélica de la materia, y en especial de la materia primera (*próte hýle*), lo que los escolásticos llamarán *prima materia*, se inscribe en el problema más general del cambio. Como ustedes saben, se trata de una cuestión fundamental que atraviesa buena parte de la filosofía griega prácticamente desde sus inicios. ¿Cómo es posible el cambio? ¿Cómo explicarlo? O con mayor radicalidad: ¿Es posible? ¿Hay cambio realmente? Estas preguntas se encuentran en el corazón mismo del pensamiento griego. En cierta forma, los primeros filósofos, los así llamados –probablemente con una expresión poco feliz– pre-socráticos, han intentado responder a estos interrogantes desde diferentes perspectivas y con diferentes resultados en cada caso. Aristóteles se inscribe en esta línea. Por eso en la *Física*,

según un procedimiento habitual en él, va a examinar las explicaciones que han proporcionado sus antecesores a fin de rescatar aquellos elementos que le parecen correctos y de criticar igualmente los que juzga erróneos o aporéticos. Lo mismo va a hacer en el Libro I de la *Metafísica*. Allí también va a examinar de qué manera los antiguos filósofos han explicado –o al menos intentado explicar– las causas y principios de lo que existe. Estos dos libros, la *Física* y la *Metafísica*, resuenan de algún modo entre sí y es necesario leerlos de forma conjunta. Por eso lo que dice Guthrie en el pasaje que les leí recién es muy cierto. Nos veremos obligados a saltar de un texto al otro. Ya lo verán.

Aristóteles parte de que el cambio existe y de que es perfectamente evidente para cualquier persona que observe el mundo. Ya casi al inicio de la *Física*, en el capítulo 2, dice: “Por nuestra parte, damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento [τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι]; esto es claro por inducción [ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς]” (185a12-14). Como explica el traductor de la versión de Gredos, el término *epagogé* que usa Aristóteles aquí no tiene el sentido técnico que suele tener en otros tratados; en este caso significa meramente “experiencia”. Aristóteles quiere decir que el movimiento de las cosas, el hecho de que las cosas se muevan, de que haya movimiento en el mundo, es algo fácilmente comprobable por la experiencia, por la observación. No es sensato dudar del movimiento y del cambio. Lo difícil es explicarlo. Sin embargo, los eléatas han negado que exista el movimiento, que el movimiento sea compatible con el ser. Recuerden el poema de Parménides y los *sémata* del fragmento 8: uno, inmóvil, ingénito, imperecedero, etc. Y recuerden también lo que dice el fragmento 6: el ser es y el no-ser no es. En la medida en que para los filósofos precedentes el cambio implicaba el no-ser, y dado que para los eléatas el no-ser no es, concluían que no era posible el cambio. El ser es uno e inmóvil. Aristóteles lo explica muy bien en un pasaje de la *Física* que vamos a leer ahora. Me interesa particularmente este pasaje porque, además de dar cuenta de la doctrina eleática, el es-tagirita introduce ya un término que será fundamental para su propia concepción de la materia. Estamos en 191a24.

Los que primero filosofaron, al indagar sobre la verdad y la naturaleza de las cosas se extraviaron, como empujados hacia un camino equivocado por inexperiencia, y dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse

[οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι], puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no-ser [ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος], pero ambas alternativas son imposibles [ἀδύνατον]; porque de lo que es no puede llegar a ser [οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι], puesto que ya es [εἶναι γὰρ ἤδη], y de lo que no es [ἐκ τε μὴ ὄντος] nada puede llegar a ser, puesto que tendría que haber algo subyacente [ὑποκειῖσθαι]. Y así, extremando las consecuencias inmediatas, llegaron a afirmar que no existe la multiplicidad [οὐδ' εἶναι πολλά], sino sólo el ser mismo [ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν]. Tal fue la opinión que adoptaron por las razones expuestas. (191a24-34)

Lo primero que me gustaría señalar son dos verbos, *gígnomai*, nacer, llegar a ser –que ya vimos cuando leímos el *Timeo*–, y *phtheiro*, perecer, corromperse. Los menciono adrede porque estas palabras son las que dan título a otro tratado de Aristóteles al que ya aludí y que también veremos muy por arriba; en su forma latina, se conoce como *De generatione et corruptione*; en griego es *Perì genéseos kai phthorás*, es decir, sobre la *génesis* y la *phthorá*, la generación y la corrupción. Son dos términos muy importantes en relación al cambio. Una teoría que pretenda explicar con precisión y exhaustividad el movimiento no puede eludir el problema de la *génesis* y de la *phthorá*. Pero vayamos despacio y volvamos al pasaje. Aristóteles reconstruye la posición de los eléatas. Hay dos posibilidades para explicar la generación y la corrupción: o bien algo se genera del ser (*tò ón*), o bien se genera del no-ser (*tò mè ón*). Del ser no puede generarse nada porque el ser ya es (*einai éde*), pero tampoco puede generarse nada del no-ser porque no es (fragmento 6 del *Perì phýseos* de Parménides). Sin embargo, cuando expone esta segunda posibilidad, Aristóteles agrega algo como al pasar, algo que va a ser muy importante para su propia concepción del movimiento. Él dice más o menos esto: del no-ser (*ék te mè óntos*) no puede generarse nada, no puede haber pasaje del no-ser al ser, porque para que tal cosa fuese factible, sería necesario algo subyacente, algo que yazga por debajo. Él usa el verbo *hypókeimai*, que significa precisamente subyacer, estar debajo. En estas líneas que hemos citado no dice qué sería eso subyacente, ese “algo” enigmático pero necesario para que, en cierta forma, del no-ser (en sentido relativo) pueda generarse el ser. Podrán corroborar, eso sí, lo que les dije al inicio de este seminario: que íbamos a desplazarnos por el subsuelo del ser, por las zonas más bajas de la ontología. Y les dije también que de algún modo nuestro recorrido iba a estar signado por la preposición *hypó*, debajo o abajo.



En el encuentro pasado hablamos de la *hypodoché* del *Timeo*, el receptáculo. Ya les hice notar que el término *hypodoché* incluye la preposición *hypó*, justamente porque es aquello que se sitúa “debajo” de las cosas a fin de sostenerlas y darles el lugar de su acontecer sensible. Adviertan que el término que emplea Aristóteles en este pasaje de la *Física* contiene también la misma preposición. No sabemos aún de qué se trata, a qué se refiere Aristóteles con esta palabra, pero sí sabemos que es algo que subyace. Y no sólo sabemos eso, sino que sabemos también que la postulación o la suposición de esta instancia subyacente se revela imprescindible para explicar la generación y la corrupción de las cosas. Aristóteles nos dice que del ser no se puede generar nada porque ya es, y del no-ser tampoco se puede generar nada porque no es, *salvo que se admita algo subyacente*. Dicho de otro modo: para resolver la aporía de los eleatas que negaban el movimiento y concluían que el ser es uno y no múltiple, es preciso postular algo subyacente (*hypokeîsthai gár ti dein*). Hay una necesidad, que el estagirita expresa con el término *dei*, de que haya “algo” subyacente. Todos se estarán imaginando que ese “algo” subyacente es la materia. Desde luego. Aristóteles usa el verbo *hypókeimai*, como les dije, verbo que pertenece a la misma familia que otro término que tal vez les resulte más familiar: *hypokeímenon*, que significa varias cosas: sustrato, sujeto, incluso substancia, entendida como aquello que está por debajo. Todas estas palabras españolas tienen el prefijo *sub*, que es la versión del *hypó* griego que nos llega a través del latín. Les menciono este término, *hypokeímenon*, porque es uno de los que va a utilizar Aristóteles para referirse a la materia y a su función en el proceso de generación y corrupción. Pero vayamos despacio y detengámonos en algo que dice Aristóteles poco después, en 191b13. Él admite la tesis eleática de que del no-ser nada puede llegar a ser, pero aclara que la admite siempre y cuando se entienda al no-ser en un sentido absoluto. Por supuesto que en este momento tiene presentes los argumentos desarrollados por Platón en el *Sofista*. Platón había mostrado que entre el ser y el no-ser absolutos había un no-ser relativo correspondiente a las cosas sensibles, al mundo del devenir. Aristóteles tiene sin duda esto en cuenta, pero va a formular las cosas de otro modo o recurriendo a otras categorías. Por lo pronto leamos el pasaje:

También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es [γίγνεσθαι μὲν μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος], pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es [πῶς μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος], a saber, por accidente [κατὰ συμβεβηκός] (...) (191b13-15)

Aristóteles reconoce que en cierto sentido la tesis de la escuela eleática según la cual nada puede llegar a ser del no-ser es irrefutable. Pero la clave está en que sólo “en cierto sentido” es irrefutable. ¿En qué sentido? En el sentido que nos brinda la palabra *haplôs*, que suele traducirse por absoluto. Aristóteles nos está diciendo que si consideramos al ser y al no-ser *haplôs*, en sentido absoluto, entonces los eléatas tienen razón. Como va a decir Lucrecio con una fórmula que se hará célebre: *ex nihilo nihil fit*. El punto es que *haplôs* no es el único sentido posible a la hora de considerar al no-ser. Hay otro sentido que permite pensar algo que *prima facie* resulta sorprendente: *pôs méntoi gígnesthai ek mē óntos*, de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es. ¿Y cuál es este sentido que permite postular esta tesis tan curiosa? Es lo que expresa Aristóteles con el sintagma *katà symbebekós*, en sentido accidental. Este término, *symbebekós*, como ustedes saben, es fundamental en la filosofía aristotélica. Nos va a obligar a pasar a la *Metafísica*. Lo dejamos en suspenso por el momento. Ahora debemos introducir otros dos términos que luego habrá que profundizar. Seguimos en la *Física*, en 191b, unas líneas más adelante. Aristóteles ha dicho que considerar la relación entre el ser y el no-ser accidentalmente permite resolver la aporía eleática. Poco después va a decir que no es la única forma de superar la paradoja; hay otro modo de explicar el pasaje del no-ser al ser. Leamos el pasaje que es muy breve: “Esta [es decir, *katà symbebekós*] es, pues, una manera de resolver la dificultad. Pero hay otra, ya que podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y con respecto a su actualidad [κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν]” (191b27-29). Acá aparecen estos dos términos claves del sistema aristotélico: *dýnamis* y *enérgeia*, potencia y acto. Es decir: los eléatas han negado el cambio porque no conocían la distinción *dýnamis-enérgeia*. La noción de *dýnamis*, veremos, permite pensar una cierta forma de no-ser relativo. La potencia es una forma de no-ser, pero no en un sentido absoluto, no *haplôs*, sino relativo al acto, a la *enérgeia*. Respecto al ser en acto, la potencia puede ser llamada no-ser, justamente no-ser en acto; pero es claro que se trata de un no-ser relativo, ya que la potencia es real,

puesto que es real capacidad y efectiva posibilidad de llegar al acto. De tal modo que el cambio o el movimiento no implica un pasaje del no-ser absoluto al ser. Tal cosa sería imposible, como reconoce el propio Aristóteles. El movimiento se explica como un pasaje del *ser* en potencia al *ser* en acto. Lo importante es que Aristóteles ha reconducido el movimiento a la esfera del ser, ya sea potencial, ya sea actual. Vamos a volver a esta cuestión porque concierne de manera crucial a la materia. Retengamos por el momento los términos que hemos enfatizado sin explicarlos demasiado: *génesis*, *phthorá*, *hypókeimai*, *hypokeímenon*, *symbebekós*, *dýnamis* y *enérgeia*. Son muchas palabras que requieren ser analizadas con mayor detalle. De todos modos, ya sabemos que para Aristóteles es posible superar la aporía eleática y por lo tanto explicar la *génesis* y la *phthorá*, y sabemos también que tal posibilidad concierne a los conceptos de *dýnamis*, de *enérgeia* y de *hipokeímenon*. Recuerden que ha indicado la necesidad de que haya algo subyacente al cambio. Todavía orbitamos por así decir alrededor de la noción de *hýle*. Pero ya estamos acercándonos. Antes de abordarla de forma directa, es preciso un último desvío. Todos estos términos que hemos aprendido muy por arriba nos exigen de algún modo que examinemos lo que varios estudiosos han considerado el núcleo de la filosofía aristotélica, la noción de *ousía* (esencia o entidad), a veces traducida por substancia. A partir de esta noción, varias de las categorías que hemos visto, entre las cuales las de *hýle* y *symbebekós*, comenzarán a adquirir sentido. Vamos a tener que saltar a la *Metafísica*. Estudiar la filosofía de Aristóteles se parece mucho a leer un diccionario: una definición te lleva a otra y esta, a su vez, a otra y así sucesivamente. Nuestra tarea, por supuesto, no es explorar el diccionario, lo cual sería imposible, sino reponer algunos conceptos que resultan fundamentales para comprender el problema de la materia. El concepto de *ousía*, sin duda central en el sistema aristotélico, es uno de ellos. Vayamos entonces a la *Metafísica*. Luego tendremos ocasión de volver a la *Física*.

- § 3 -

Hay muchos pasajes famosos en la *Metafísica*. Uno de ellos concierne a la distinción que establece Aristóteles, en el Libro VI, entre los cuatros

sentidos fundamentales en los que el ser se dice. Como ustedes saben, Aristóteles llama “filosofía primera” a la ciencia que estudia los primeros principios y las primeras causas de lo que es en tanto que es. Y saben también el gusto que tiene Aristóteles por distinguir los diversos sentidos en los que se dicen las cosas. Pues bien, con el ser sucede lo mismo. Seguro han escuchado que para Aristóteles el ser se dice en varios sentidos. En principio, en cuatro.

Pero puesto que “lo que es” sin más precisiones, se dice en muchos sentidos [λέγεται πολλαχῶς]: en primer lugar, está lo que es accidentalmente [τὸ κατὰ συμβεβηχός]; en segundo lugar, lo que es en el sentido de “es verdadero” [ὡς ἀληθές] y lo que no es en el sentido de “es falso” [ὡς τὸ ψεῦδος]; además, están las Figuras de la predicación [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας] (por ejemplo, qué (es) [τὸ μὲν τί], de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo (es), y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos (sentidos), lo que es en potencia y en acto [δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ] (...) (1026a33-b1)

Podemos dejar de lado el segundo sentido, el que podríamos llamar “lógico” en tanto concierne a lo verdadero y a lo falso. Los otros tres, en cambio, van a interesarnos porque tienen que ver directa o indirectamente con el problema de la materia. El ser accidental alude a lo que acontece de forma fortuita, sin necesidad. Por ejemplo, si yo digo “la mesa es alta”, no estoy expresando la esencia de la mesa, aquello que hace que esa mesa sea necesariamente una mesa y no otra cosa, sino que estoy expresando algo accidental, algo que podría ser de otro modo. Puedo decir “la mesa es baja” y no afectar en nada a la condición de mesa que define a ese objeto. Pero en este mismo enunciado, “la mesa es alta”, se encuentra también el segundo sentido que distingue Aristóteles y que tiene que ver con la pregunta “¿qué es algo?”. Si preguntamos “¿qué es esto?” mientras señalamos la mesa, la respuesta es: “una mesa”. Noten que la mesa cumple la función de sujeto del enunciado, mientras que el accidente cumple la función de predicado. En efecto, Aristóteles define al accidente como “aquello que se da en algo [ὃ ὑπάρχει μὲν τινι], y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces” (1025a14-15). El accidente, entonces, se da en algo, no en sí mismo. Lo que sí se da en sí mismo, *esencialmente*, es lo que Aristóteles llama *ousía*, aunque también incluye las demás categorías en tanto son fundamento en segundo or-

den de los demás significados del ser. La noción de *ousía* ocupa el centro de la filosofía aristotélica porque es el principio que unifica las diversas categorías o predicados del ser. En el Libro IV es más que claro:

(...) el ser [τὸ ὄν] se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [πρὸς μίαν ἀρχήν]: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades [οὐσίαι], de otras por ser afecciones de la entidad [πάθη οὐσίας], de otras por ser un proceso hacia la entidad [ὁδὸς εἰς οὐσίαν], o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad [ἢ φθοραὶ ἢ στέρησεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας] ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad [πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων], o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. (1003b5-10)

Como pueden ver, todo gira alrededor de esta noción: *ousía*. La *ousía* es el sentido fundamental del ser. Las afecciones o accidentes se dicen de la *ousía*, como cuando digo “esta mesa es marrón”. El marrón *es* en la medida en que afecta a la *ousía*, a la mesa, o, dicho de otro modo, el ser del marrón, su ser accidental, depende del ser de la *ousía*. Si podemos decir que el marrón *es*, es porque inhiere en esta mesa. Si no existiese esta mesa, no podríamos decir que este marrón concreto *es*, que es aquí. Por eso desde un punto de vista lógico, la *ousía* cumple la función de sujeto. La mesa es el sujeto del cual se predicán diferentes características: ser marrón, ser baja, ser rectangular, etc. Observen que Aristóteles introduce además una lista de términos, de los cuales me interesa uno en particular porque será decisivo a la hora de explicar el cambio: *stéresis*, que significa privación. Y dice además que hay cambios que afectan a la *ousía* y otros que afectan a los predicados de la *ousía*. ¿A qué se refiere? Tomemos el ejemplo de la *phthorá*, la destrucción o corrupción. Aristóteles nos dice que podemos pensar la *phthorá* en dos sentidos: accidental o esencial/substancial. Si yo pinto esta mesa de verde, entonces se trata de una *phthorá* accidental, puesto que no afecta a la naturaleza o a la esencia de la mesa. La mesa sigue siendo una mesa, sólo que en vez de marrón ahora es verde. Lo que se ha destruido no es la mesa, sino una de sus cualidades, la de ser marrón. El marrón de la mesa ha dejado de ser y ha llegado a ser el verde. En cambio, si yo prendo fuego a esta mesa hasta reducirla a cenizas, entonces se trata de una *phthorá* esencial o substancial, puesto que afecta a la esencia de la mesa, a su entidad. Lo que se destruye en este caso es la *ousía* en cuanto tal y

no uno de sus accidentes. Quisiera hacerles notar que lo que dice aquí Aristóteles está muy vinculado con el problema del cambio. Recuerden que uno de los grandes problemas de los griegos era explicar la *genesis* y la *phthorá* de las cosas y que Aristóteles es un heredero directo de estas discusiones y aporías, a las que trata de resolver.

Ya sabemos entonces que la *ousía* es la noción medular de la filosofía aristotélica, a tal punto que Giovanni Reale ha podido decir que la metafísica de Aristóteles se resuelve finalmente en una *ousiología*. Ahora bien, ¿qué es la *ousía*? En principio, *ousía* es una cosa individual, un ser concreto y determinado (que en griego se dice *tóde ti*): esta mesa, esta silla, el sol, Pablo, Juana, etc. Todos estos son ejemplos de *ousíai*, pero ¿cómo la define Aristóteles? Antes de responder a esta pregunta, recuerden que la *ousía* funciona como el sujeto de los diversos predicados o accidentes. La mesa es el sujeto del color marrón, es aquello que soporta el color marrón, no sólo en un sentido lógico sino genuinamente ontológico. Por eso Aristóteles establece con claridad que la *ousía* “es aquello que no se dice de un sujeto [καθ’ ὑποκειμένου], pero de ello (se dicen) las demás cosas [καθ’ οὗ τὰ ἄλλα]” (1029a7-9). Volvemos a encontrarnos con esta palabra, *hypokeímenon*, sujeto o sustituto. Ténganla presente porque, como les dije, es uno de los términos que usa Aristóteles para referirse a la materia. De hecho, la noción de *hýle* está íntimamente relacionada con la noción de *ousía*. Vamos a leer otro pasaje del Libro VII que nos va a enseñar algo importante. La referencia es 1028b36-1029a7, justo antes del fragmento que leímos recién. Aristóteles está hablando de la *ousía* en tanto sujeto.

El sujeto [τὸ δ’ ὑποκείμενον], por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad [οὐσία] es, en sumo grado, el sujeto primero [τὸ ὑποκείμενον πρῶτον]. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia [ἡ ὕλη], en otro sentido la forma [ἡ μορφή], y en un tercer sentido el compuesto de ambas [τὸ ἐκ τούτων] (llamo materia, por ejemplo, al bronce [τὸν χαλκόν], forma a la configuración [τὸ σχῆμα τῆς ιδέας], y compuesto de ambos a la estatua [τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον]), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto.

La *ousía* es entonces el sujeto primero, *tò hypokeímenon prôton*. Pero hay tres candidatos para oficiar de sujeto primero: la materia (*hýle*), el

compuesto de forma y materia (*sýnolon*) y la forma (*morphé* o *eídos*). Es evidente por qué hay tres: esta mesa, que es una *ousía*, una entidad, es un compuesto de materia, en este caso la madera, y de forma, la esencia, lo que hace que sea una mesa y no otra cosa. De lo que se trata es de saber cuál es verdaderamente el sujeto primero y por lo tanto a cuál le corresponde con más propiedad el título de *ousía*. Para resumir, Aristóteles va a decir que la *ousía*, en su sentido pleno y más propio, es la forma; en un segundo sentido, también propio, es el compuesto; y finalmente, en un sentido impropio, es la materia. ¿Cómo llega Aristóteles a esta jerarquía ousiológica? Llega postulando ciertos criterios o rasgos distintivos de la *ousía*. Cuantos más rasgos posea uno de los candidatos, más plenamente podrá ser considerado *ousía*. Reale distingue cinco rasgos o características fundamentales. *Ousía* es:

1. Lo que no inhiere en otro y no se predica de otro, sino que es sujeto de inherencia y de predicación.
2. Lo que puede subsistir por sí mismo o separadamente del resto, es decir, de forma autónoma.
3. Lo que es un “algo determinado”, un *tóde ti*, y no un universal abstracto.
4. Lo que posee unidad intrínseca y no es un mero agregado de partes no organizadas.
5. Lo que es acto o en acto (y no puramente en potencia).

Tanto la forma como el compuesto cumplen con todos los requisitos. Desde un punto de vista empírico, la *ousía* es el individuo concreto, es decir, el compuesto, el *sýnolon*. Por el contrario, desde un punto de vista metafísico, la *ousía* es la forma, puesto que oficia de causa y fundamento del *sýnolon*. En este sentido, la forma es *próte ousía*. La materia, en cambio, sólo cumple el primero de los cinco requisitos, el de no inherir en otro ni predicarse de otro; al contrario, la materia es sujeto de inherencia y de predicación. Esto ya nos acerca a nuestro tema. En efecto, Aristóteles brinda en las líneas siguientes una cierta definición de la materia. Se trata del pasaje 1029a20-26 y vamos a leerlo ahora:

Y llamo materia [ύλην] a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado [μήτε τι], ni que es de cierta cantidad [μήτε ποσόν], ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es [οἷς ὀρισται τὸ ὄν]. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser

es otro que el de cada una de las cosas que se predicán [τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη] (las demás, en efecto, se predicán de la entidad [τῆς οὐσίας] y ésta, a su vez, de la materia [τῆς ὕλης]), de modo que el (sujeto) último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas [οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις], puesto que las negaciones se dan también accidentalmente [κατὰ συμβεβηκός] (en el sujeto).

Se comprende por qué la materia no podía reunir los requisitos necesarios para ser considerada propiamente una *ousía*. Ante todo, carece de determinación, no es un *tí*, un esto, un individuo concreto. Las determinaciones se predicán de la materia, pero no ésta de aquéllas. Pero además Aristóteles añade algo muy interesante en lo que ahora no nos detendremos pero que más adelante vamos a retomar. Dice que las categorías o predicados se dicen de la *ousía*, por ejemplo cuando decimos que la mesa es marrón, pero a su vez que la *ousía* se predica de la materia. Así como decimos la mesa es roja, deberíamos decir también la materia es mesa o algo por el estilo. Notarán que tal uso del lenguaje es bastante raro. Pero, como les dije, volveremos a este asunto más adelante. Por el momento me interesa destacar que la materia no sólo es indeterminada, sino también incapaz de existir de forma separada o autónoma, que era uno de los requisitos que debía cumplir algo para poder ser considerado propiamente una *ousía*. En efecto, nunca nos encontramos con pura materia, con la famosa *próte hýle*. Por eso Aristóteles va a decir que, en términos estrictos, la materia no es una *ousía*. Para que algo pueda ser considerado con propiedad una *ousía* tiene que ser determinado y poder existir de forma autónoma o separada. Sin embargo, como dijimos, la materia carece de ambas condiciones. Aristóteles es muy claro. Sigamos leyendo donde dejamos:

A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad [οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην]. Pero esto es imposible [ἀδύνατον]. En efecto, el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado [τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν] parecen pertenecer en grado sumo a la entidad [δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ]; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas [τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν] habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia. (1029a26-30)

Aristóteles confirma entonces que la materia carece de determinación y que es incapaz de existencia autónoma o separada. De tal modo



que no se puede decir con total propiedad que la materia es *ousía*. Llamarla *ousía*, dice Aristóteles, resulta imposible (*adýnaton*). No obstante, la materia no es un no-ser absoluto. Posee una cierta existencia, indeterminada y dependiente. ¿Dependiente de qué? De la forma, sin duda, y por lo tanto del acto, de la determinación. ¿Y qué es lo que se contrapone al acto, a la *enérgeia*, en la filosofía aristotélica? La *dýnamis*, por supuesto, la potencia. Este ser tan curioso y enigmático de la materia no es otro que el ser potencial, el ser de la *dýnamis*. Leamos un último pasaje de la *Metafísica* antes de volver a la *Física*. Aristóteles va a identificar explícitamente a la *hylé* con la *dýnamis*. El pasaje se encuentra casi al inicio del Libro VII y comienza en 1032a20:

Por lo demás, todas las cosas que se generan [τὰ γινόμενα], sea por naturaleza sea por arte, tienen materia [ἔχει ὕλην]: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser [δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι], y tal potencialidad es la materia en cada cosa [ἐν ἐκάστῳ ὕλη]. (1032a20-22)

La materia es un componente fundamental de τὰ *gignόμενα*, de las cosas que se generan. Por eso las cosas son compuestas, *synola*, de forma y materia. La forma aporta la determinación, la definición del *synolon*, lo que hace que la cosa sea lo que es, su naturaleza o esencia propia. Dicho de otro modo: la forma actualiza a la materia. De lo cual se sigue que, si la forma es el acto o la actualidad de la cosa, la materia es la potencia, la posibilidad de ser o de no-ser (*eínai kai mē eínai*). Pero ¿qué es este no-ser de la potencia? Es el no-ser en acto, como dijimos hace un momento. Hay que tener presente que para Aristóteles existe una prioridad del acto sobre la potencia. Por eso él nos había enseñado que la forma es más *ousía* que la materia e incluso, en términos metafísicos, que el compuesto. La *enérgeia* es la realización de una potencia, su acabamiento pleno. Por eso la potencia existe en tanto tendencia o deseo hacia la actualidad. En suma: la *enérgeia* es el *télos* de la *dýnamis*. Hay que comprender esta idea: la *dýnamis* existe en función de la *enérgeia*. Hay como una deficiencia en la *dýnamis*. ¿Por qué? Porque en cierto sentido, en un sentido accidental y no absoluto (¡esto es muy importante porque aquí se juega la crítica al receptáculo platónico!), la *dýnamis* es *stéresis*, privación. ¿Privación de qué? De forma, del acto al que tiende y que, en tanto aún no lo ha conquistado, puede llamarse potencial. Un niño puede ser arquitecto, tiene la potencia para ser

arquitecto, pero aún no la ha realizado. Si más adelante estudia arquitectura podrá realizar su potencia de ser un arquitecto. Pero mientras es niño, mientras no realiza su potencia de ser un arquitecto, es sólo un arquitecto en potencia, es decir que está *privado* de la *forma* de arquitecto, de ser un arquitecto en acto. No es de hecho y actualmente un arquitecto, sólo dispone de la capacidad o la potencia para serlo. En este caso se trata de algo que no forma parte de la naturaleza de la *ousía*. Lo que hace que un hombre sea hombre no es el hecho de ser arquitecto. Pero hay otras *enérgeiai* que son constitutivas de las cosas y que indican su finalidad natural. La concepción aristotélica de la realidad es profundamente teleológica. Lo que me interesa que retengan por ahora es este deseo de o hacia la *enérgeia* que caracteriza a la *dýnamis*. Y es el hecho de estar privado de forma lo que hace que el ser potencial desee o tienda a la forma, a su realización actual. Por eso Aristóteles dice en la *Física* que los principios necesarios para explicar el cambio son tres: la forma, la materia y la privación. Vayamos a 191a7-14:

En cuanto a la naturaleza subyacente [ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις], es cognoscible por analogía [κατ' ἀναλογίαν]. Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe [ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον] antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma [ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν], así es también la naturaleza subyacente con respecto a una substancia o a una cosa individual o a un ente [πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τὸδε τι καὶ τὸ ὄν]. Es, pues, un principio [ἀρχή], aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual [οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τὸδε τι]; otro principio es aquello del cual hay definición [ὁ λόγος], y otro también su contrario, la privación [τὸ ἐναντίον τοῦτω, ἢ στερησις].

Todos los pasajes de esta parte de la *Física* dialogan con el *Timeo*. De algún modo, el razonamiento bastardo (*nóthos logismós*) carente de sensación (*anaísthésia*) con el cual según Platón se podía captar remotamente al receptáculo encuentra su traducción aristotélica en la noción de analogía (*analogía*). No es que el *nóthos logismós* y la *analogía* sean exactamente lo mismo, pero al menos sí indican la dificultad que para ambos filósofos existe a la hora de pensar o conocer a la materia. Hay un artículo de Kathleen Cook que analiza esta analogía desde diferentes perspectivas. Luego les doy la referencia. Es importante que retengamos los tres principios que distingue Aristóteles al final del pasaje porque son los que permiten explicar el movimiento:

1. la materia, que no es un ente a la manera en que lo es una cosa concreta, es decir, no es un *tóde ti*, una *ousía*;
2. la forma, que es aquello de lo cual hay definición, *lógos*;
3. la privación, que es lo contrario (*enantíon*) de la forma.

La forma y la privación son entonces contrarios. Cuando decimos que la materia se define por un ser potencial significa que está privada de forma. Para ser una mesa, la madera debe adquirir la forma, la *morphé* o el *eídos*, de una mesa. En sí misma, la madera no es una mesa. Digamos que es una mesa en potencia o, también, que está privada de la forma mesa. Cuando sea una mesa, cuando el carpintero oficie de causa eficiente y convierta a esa madera en una mesa, entonces la madera habrá actualizado su potencia de ser una mesa y consecuentemente no estará ya privada de la forma mesa. En este sentido, la forma y la privación son contrarios. ser una mesa, tener la forma mesa, es no estar privado de la forma mesa. Y a la inversa: estar privado de la forma mesa es no-ser una mesa en acto. Pero el punto fundamental es que para Aristóteles no es lo mismo la *dýnamis* que la *stéresis*, la potencia que la privación. Si bien existe una relación íntima entre potencia y privación, no se confunden ni deben confundirse. De hecho, haber confundido ambas nociones es uno de los grandes errores de Platón. Leamos un pasaje muy contundente que comienza en 192a3:

Nosotros afirmamos que la materia es distinta de la privación [μὲν γὰρ ὄλην καὶ στέρησιν ἔτε], y que una de ellas, la materia, es un no-ser por accidente [τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκόσ], mientras que la privación es de suyo no ser [τῆν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν], y también que la materia es de alguna manera casi una substancia [οὐσίαν πῶς], mientras que la privación no lo es en absoluto [τῆν δὲ οὐδαμῶς]. (192a3-6)

Este pasaje es fundamental para comprender la diferencia entre Platón y Aristóteles en lo que concierne a la materia. ¿Cuál es el problema que detecta el estagirita en el planteo de su maestro? Básicamente, confundir *dýnamis* con *stéresis*, es decir, no distinguir la diferencia crucial que existe entre ambas nociones. Por supuesto que se trata de nociones aristotélicas, pero el punto es que, si se considera la doctrina platónica desde la perspectiva de Aristóteles, entonces hay que decir que Platón confunde ambas nociones, más allá de que no las utilice en el sentido técnico que le dará su alumno. Es como si Aristóteles dijera:

“Platón confunde lo que yo llamo *dýnamis* y *stéresis*”. El problema no es para nada menor. Quisiera hacerles notar que en esta objeción, en apariencia irrelevante e incluso “bizantina”, se juega toda una ontología. ¿Qué es lo que le molesta a Aristóteles? Como dijimos, le molesta que Platón, a la hora de dar cuenta filosóficamente de la materia, identifique a la *dýnamis* con la *stéresis*. Pero ¿por qué? Porque eso significa sustraerle todo tipo de entidad a la materia, confundirla con el no-ser en sí o absoluto (*haplós*) que es la privación. Prestemos atención a lo que dice el pasaje. Aristóteles dice que la materia es un no-ser por accidente (*ouk òn eínai katà symbebekós*). ¿Qué quiere decir esto? Ya habíamos visto que algo es *katà symbebekós* cuando no es esencial a la cosa, cuando no pertenece intrínsecamente a la naturaleza de algo o, también, cuando se da en otro o depende de otro. ¿Por qué entonces la materia es para Aristóteles un no-ser *katà symbebekós*? Me imagino que ya conocen la respuesta. La materia es un no-ser *katà symbebekós* porque es potencia, *dýnamis*, es decir, porque su no-ser no es un no-ser absoluto sino relativo a la forma o al acto. Lo que Platón no ha visto, al igual que sus predecesores, es que la *dýnamis* posee un claro estatuto ontológico, el *ser* mismo de lo potencial, que no se confunde con el no-ser en un sentido absoluto. Sin embargo, hay que recordar que en el *Sofista*, Platón había ya indicado la posibilidad de un no-ser relativo e incluso había identificado a la Diferencia o lo Otro (*hétéron*) con uno de los géneros supremos. Como sea, la *stéresis*, para Aristóteles, no es un no-ser *katà symbebekós*, es decir, relativo a la forma y al acto, sino no-ser *kath' autén*, en sí misma o por sí misma, es decir, de forma absoluta. Por eso la *dýnamis* tiene un cierto tipo de entidad, es en cierta manera una *ousía*, mientras que la *stéresis* no lo es de ninguna manera. La *dýnamis* es *ousían pos*, de algún modo una *ousía*; la *stéresis*, en cambio, no lo es de ningún modo (*oudamós*). Lo que está en juego aquí es entre otras cosas la separabilidad o inseparabilidad de la materia respecto de las cosas. En la clase previa dedicada al *Timeo* yo les dije que Aristóteles se quejaba de una cierta ambigüedad en la concepción platónica de la materia. Les mencioné también muy de pasada unos pasajes del *De generatione et corruptione*. Quisiera retomarlos ahora porque tienen que ver con el problema de la *dýnamis* y la *stéresis*. Saltemos entonces a este tratado y puntualmente a 329a14. Les vuelvo a leer el pasaje: “Platón no explicó con claridad si el receptáculo universal [τὸ πανδεχέε] está

separado de los elementos [χωρίζεται τῶν στοιχείων], ni hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato [ὑποκείμενον] anterior a los llamados elementos” (329a14-16). Aristóteles no acepta el hiato, el *chorismós*, que pareciera existir entre el receptáculo y las cosas sensibles. Por eso agrega, poco después: “Nosotros decimos, en cambio, que hay una materia de los cuerpos sensibles [ἕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν], de la cual se generan los llamados elementos; pero ella no posee existencia separada [οὐ χωριστήν], sino que está siempre asociada a una pareja de opuestos” (329a24-26). Lo que Aristóteles quiere que comprendamos es que la materia no existe separada de las cosas, sino siempre asociada o ligada a un par de opuestos. Ahora ya sabemos cuáles son estos opuestos: la forma y la privación. El problema de Platón es haber confundido la materia con la privación y haberle sustraído consecuentemente todo estatuto ontológico. Pero además del estatuto propio de la materia, el problema de identificar *dýnamis* con *stéresis* es que se termina des-realizando el mundo corpóreo. Las cosas en cuanto tales pierden algo de su condición ontológica puesto que uno de sus componentes ahora coincide con el no-ser absoluto. Hay que recordar que Aristóteles había mostrado en la *Metafísica* que una de las características de la materia, además de su indeterminación, era su incapacidad para existir de forma separada o autónoma.

Aristóteles denuncia un doble error en el planteo de Platón:

1. separar la materia de las cosas;
2. confundir potencia con privación.

En efecto, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que la materia existe siempre *met' enantióseos*, asociada a un par de opuestos? Quiere decir que la materia es potencia, deseo de forma, y que es privación sólo de forma accidental. Que la materia exista *aeì met' enantióseos*, siempre (*aeì*) asociada a un par de opuestos, significa que nunca se da de forma pura, absolutamente indeterminada. Nunca nos encontramos en la naturaleza con materia pura o primera (*próte hýle*). Cuando decimos que la materia está privada de forma, no queremos decir que no posee *ninguna* forma, sino que la forma de la que está privada no es la forma que posee actualmente. David Ross, en un texto clásico sobre Aristóteles, lo ha dicho con gran claridad: “la materia y la forma de las cosas físicas son elementos distinguibles con el pensamiento pero in-

separables en la realidad. La materia nunca existe separada sino siempre informada”. Por eso Ross puede concluir que la física aristotélica “no es el estudio de la mera forma ni de la mera materia, sino de la materia informada o de la forma materializada” (2004, pp. 69, 74). Lo que Aristóteles no acepta, como dijimos, es una materia separada de toda forma, una materia puramente amorfa que, si bien puede ser pensada (en un sentido aproximativo o analógico, claro está), no puede existir *en realidad*. De todos modos, sobre esta cuestión han corrido ríos de tinta y se ha debatido hasta el hartazgo. Los especialistas han discutido si Aristóteles creía efectivamente en la existencia de la materia primera o si para él el sujeto último, la naturaleza subyacente (*tò hypokeímenon*), eran los cuatro elementos. Es interesante seguir estas discusiones. Al final les voy a recomendar algunos artículos sobre este *affaire* de la materia primera en la filosofía aristotélica. Ahora volvamos a la objeción dirigida a Platón. Aristóteles no acepta la separación (*chorismós*) que pareciera existir entre la materia y las cosas, tal como pareciera desprenderse de lo que dice Platón en el *Timeo*, de la misma manera que no acepta la separación que existe entre las formas y las cosas. El alumno detesta todos estos *chorismoí* que hace proliferar el maestro. Si las formas existen objetivamente por fuera de las cosas, y si a la vez la materia “existe” objetivamente también fuera o separada de esas mismas cosas, entonces la realidad pierde consistencia, deviene imaginal o fantasmática; los *sómata*, meros *éidola* o *phantásmata*. Aristóteles quiere evitar esta deriva irrealizante o des-realizante del mundo. Y es por eso que distingue entre *dýnamis* y *stéresis*. La materia es *dýnamis* esencialmente y *stéresis* accidentalmente. Por eso puede decir en la *Física* que en cierto sentido la materia se genera y se destruye y en otro sentido no. Es esta doble valencia de la materia, esencial y accidental, potencial y privativa, la que ha sido ignorada por Platón y sus predecesores. Leamos un último pasaje del Libro I de la *Física*, 192a25:

En cierto sentido la materia se destruye y se genera, en otro no. Porque, considerada como aquello “en lo que” [τὸ ἐν ᾧ], en sí misma se destruye [καθ' αὐτὸ φθίρεται] (pues lo que se destruye, la privación [ἡ στέρησις], está en ella); pero considerada como potencia [κατὰ δύναμιν], en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable [ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον]. Porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente [ὑποκεισθαί] de lo cual [ἐξ οὗ], como su constituyente [ἐνωπάρχοντος], llegase a ser; pero justamente ésa es la naturaleza de la ma-

teria [ἀὐτὴ ἢ φύσις], pues llamo «materia» al sustrato primero [τὸ πρῶτον ὑποκείμενον] en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser [ἔξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός]; por lo tanto tendría que ser antes de llegar a ser. Y si se destruyese, llegaría finalmente a eso, de tal manera que se habría destruido antes de que fuera destruida. (192a25-34)

Quisiera destacar dos cosas de este pasaje fascinante. En primer lugar, una expresión que resulta muy ilustrativa de la concepción aristotélica de la materia. Me refiero a la expresión: *ex hoû ti enypárchontos mè katà symbebekós*, es decir, la *hýle* es el constitutivo interno (*enypárchontos*) de una cosa. Este término es clave porque nos indica que la materia no está separada de las cosas, sino integrada a ellas, forma parte de las cosas como un constituyente interno. Esto nos lo dice la partícula *en* de *en-ypárchontos*. La palabra *hýparxis* significa existencia, por lo cual el prefijo *en* indica que la materia está integrada a la existencia de la cosa, es un constituyente intrínseco de la cosa, de la *hýparxis* de la cosa. Pero además aclara que este *enypárchontos* no es algo accidental a la cosa, *mè katà symbebekós*, sino algo esencial, algo que resulta imprescindible para que la cosa pueda existir. Es evidente por qué: Aristóteles ha definido a la *ousía*, al menos en una de sus acepciones, como un compuesto de forma y materia y por lo tanto ambos componentes son fundamentales para su existencia de *ousía*. Si la *ousía* es un *synolon* es porque, además de la forma que indica la definición y la naturaleza propia de la cosa, posee un componente material que la constituye también de manera esencial.

Este pasaje que hemos leído es también interesante por las referencias al *Timeo*. Recuerden que habíamos visto en el encuentro pasado que la concepción platónica de la materia adolecía de una cierta ambigüedad. Por un lado, era aquello en lo cual (*tò en hò*) las cosas devienen y existen (en tanto *eikónes* o *mimémata*); por otro lado, era aquello de lo cual (*tò ex hoû*) las cosas devienen y existen pero también aquello de lo cual están hechas. Pues bien, Aristóteles hace referencia a esa ambigüedad y dice por qué una de sus posibilidades, la materia como *tò en hò*, es inviable, en el sentido de que si se identifica a la materia con la privación entonces habría que reconocer que se destruye y se genera en cuanto tal, lo cual es inaceptable y contradictorio con la experiencia. Lo dice al inicio del pasaje. Leámoslo de nuevo: “considerada como aquello «en lo que [τὸ ἐν ᾧ]», en sí misma se destruye (...);

pero considerada como potencia [ὡς δὲ κατὰ δύναμιν], en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable.” ¿Se dan cuenta de la maniobra de Aristóteles? Él parece entender de un modo diverso la expresión *tò en hô* que utilizaba Platón en el *Timeo* para referirse al *trítion génos* o a la *chóra*: la materia era para Platón el espacio *en el que*, al modo de un espejo, las cosas existían en tanto imágenes o copias. Sin embargo, Aristóteles entiende la expresión *tò en hô*, no ya como la superficie o el espacio *en el que* existen las cosas, sino como la privación *que está en* la materia. En Platón, el *tò en hô* se refiere a la materia; en Aristóteles, a la privación que está eventualmente en la materia. Esta maniobra del estagirita, a mi juicio, tiene por objetivo distinguir con la mayor contundencia la noción de *stéresis* de la noción de *hýle*. Él dice más o menos esto: si se confunde a la materia con la privación, entonces hay que reconocer que la materia se destruye y se genera puesto que la privación –que según Aristóteles está *en* la materia pero no *es* la materia– se destruye. Es evidente por qué: cuando la materia recibe una forma deja de estar privada de esa forma y por lo tanto esa privación se destruye. En cambio, si se piensa a la materia como *dýnamis*, no se genera ni se destruye. Lo que me interesa que vean es la contraposición entre *dýnamis* y *tò en hô* y a la vez la distinción correlativa entre *dýnamis* y *stéresis*. Por supuesto que existe una relación íntima entre ambas nociones. Tener una potencia es tener una privación. Pero no hay que confundirlas, a riesgo de incurrir en el error platónico. Lo notable es que Aristóteles, además de distinguir *dýnamis* de *stéresis*, identifica a la primera con uno de los modos de pensar a la materia que permanecían en cierta forma indecidibles en el *Timeo*: como espacio/espejo (*tò en hô*) y como material/oro (*tò ex hou*). Aristóteles identifica a la *dýnamis* con *tò ex hou* y a la *stéresis* con *tò en hô*. En consecuencia, identifica a la materia con *tò ex hou* y no con *tò en hô*, ya que, según su interpretación de esta última fórmula, es la *stéresis* aquello que está en la *hýle*. Platón entiende la expresión *tò en hô* como “aquello en lo cual” las cosas existen y por ende la identifica con la materia; Aristóteles, en cambio, entiende la expresión *tò en hô* como “aquello que está en” la materia y por ende la identifica con la privación (y eventualmente con la forma, puesto que la forma también está en la materia). En suma: para Platón o, más bien, para comparar a Platón con Aristóteles, esquematizaríamos así:



**Platón***tò en hô = chóra**chóra = hýle***Aristóteles***tò en hô = stéresis**stéresis ≠ hýle*

Recién leímos el pasaje en donde Aristóteles mostraba esta última fórmula: *tò en hô = stéresis* y *stéresis ≠ hýle*. Acto seguido va a mostrar el nexo entre la *dýnamis* y el *enypárchontos*, el material constitutivo del cual (*ex hoû*) las cosas están hechas. Lo hace cuando define a la materia como el *enypárchontos ex hoû ti gignetaí*, es decir, como el material interno del cual (*ex hoû*) –y no en el cual (*en hô*)– las cosas se generan. En resumen: Aristóteles opta por identificar a la naturaleza de la materia con la potencia y no con la privación, del mismo modo y por las mismas razones que opta por el material/oro y no por el espacio/espejo. La materia es esencialmente potencia y accidentalmente privación. El paso en falso de Platón, siempre según Aristóteles, consistió en confundir el accidente con la esencia.

- § 4 -

No es para nada intrascendente que Aristóteles considere a la materia como *enypárchontos*, es decir, como un material constitutivo o como un componente interno de la *ousía* entendida como un “algo” concreto o como un *sýnolon*. Por eso en la *Metafísica* va a decir que la materia es una de las causas que permiten conocer una cosa. Me refiero a la célebre teoría de las cuatro causas que elabora en el primer Libro. Recuerden que casi al inicio del tratado define a la sabiduría (*sophía*) como “la ciencia acerca de ciertos principios y causas [περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη]” (982a2), y luego, en el capítulo 3, muestra, según un procedimiento también habitual en él (y a mi gusto insoponable), que “causa” se dice en varios sentidos, puntualmente en cuatro: formal, material, eficiente y final. Notarán que la materia (*hýle*) interviene como una de las causas, de allí que esta distinción resulte muy importante para nosotros. Por eso vamos a leer un pasaje que se encuentra al inicio del capítulo 3 del Libro I y comienza en 983a26:

Pero de causas se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad [τῆν οὐσίαν], es decir la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι] (pues el por qué se reduce, en último término a la definición [τὸν λόγον], y el por qué primero es causa y principio [αἴτιον καὶ ἀρχή]); la segunda, la materia [τῆν ὕλην], es decir el sujeto [τὸ ὑποκείμενον]; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento [ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως]; y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para/hacia lo cual [τὸ οὐ ἕνεκα], es decir el bien [τὰγαθόν] (éste es, desde luego, el fin [τέλος] al que tienden la generación y el movimiento [γενέσεως καὶ κινήσεως]). (983a26-33)

La causa formal es la que nos permite conocer la definición (*lógos*) de algo, su esencia, lo que hace que algo sea lo que es y no otra cosa. La causa eficiente, por su parte, es *he archè tēs kinéseos*, el principio del movimiento (*kínēsis*), en el sentido de lo que provoca el movimiento, lo que hace que algo se mueva. En el otro extremo tenemos la causa final, que es *tò télos tēs kinéseos kaì genéseos*, el fin hacia el que tiende el movimiento y la generación, o para lo cual se mueve o se genera algo. El término *hénēka* significa tanto *hacia* como *para*. Podríamos recurrir a dos fórmulas latinas muy conocidas y decir que la causa eficiente nos indica el *terminus a quo* y la causa final el *terminus ad quem*. Por último, la causa material, la que más nos interesa a nosotros, es el sustrato o el sujeto (*hypokeímenon*). Es lo único que nos dice Aristóteles en este pasaje. No obstante, no quería dejar de leerlo porque muestra la importancia que tiene la materia en la ousiología aristotélica.

- § 5 -

Aristóteles dice entonces que la materia es el sustrato de los compuestos o cuerpos, es decir, el nivel más simple al que podemos llegar si le sustraemos a una cosa sus determinaciones, lo que resta una vez que hemos suprimido las cualidades y las características formales que determinan a una cosa. Este resto, desde luego, sólo es captable por analogía y no en sí mismo, por la misma razón de que no existe en la realidad. Ustedes seguramente saben que para los griegos antiguos los cuerpos más simples eran los famosos *stoicheia*, los elementos: fuego, tierra, agua y aire. Estos cuatro elementos componen todos los cuerpos del mundo sublunar. La cuestión crucial tiene que ver con la genera-

ción y corrupción de estos elementos. Aristóteles reconoce, como los filósofos que lo precedieron, que hay un continuo pasaje de un elemento al otro, del agua al aire por evaporación, del aire al agua por condensación, del agua al hielo por solidificación, etc. Ya sabemos que para que pueda darse el cambio tiene que existir una naturaleza subyacente o sustrato (*tò hypokeímenon*). De allí la pregunta inevitable: ¿cuál es entonces el sustrato que subyace a los cuatro elementos si no hay nada más simple que ellos? La respuesta de Aristóteles es: la *hýle* o, con una nomenclatura que no utiliza con tanta frecuencia, la *próte hýle*. La materia pareciera ser entonces aquel sustrato común, completamente indeterminado y amorfo, que subyace a los elementos y permite su tránsito y sus transformaciones respectivas. La materia, por ejemplo, es lo que estaba en el agua y siguió estando en el aire luego del proceso de evaporación. Quisiera que noten ciertas proximidades con las tesis del *Timeo* y al mismo tiempo la ambigüedad que aún perdura en la concepción aristotélica de la materia. También para Platón el receptáculo es amorfo e indeterminado, capaz de recibir todas las formas pero irreductible a ellas. Los especialistas han discutido mucho acerca de la lectura que Aristóteles hace de la materia platónica. Cherniss, por mencionar un autor célebre, sostiene que lo lee de forma parcial y a los ojos de su propia doctrina. Claghorn, algunos años después, a mediados del siglo XX, intenta defender a Aristóteles y mostrar que su lectura de Platón es bastante certera. Estos debates suelen ser interminables, pero a mí me gusta seguirlos. Se aprende mucho de estos estudiosos. La vez pasada les mencioné a un autor estadounidense llamado John Sallis que en 1999 publicó un libro titulado *Chorology*. Les vuelvo a recomendar este libro porque es muy bueno. Lo menciono ahora porque en una parte Sallis hace referencia a la lectura de Aristóteles y dice que en cierta forma realiza una reducción de la *chóra* a la *hýle* que tiende a inscribir al receptáculo, que en el *Timeo* permanecía impasible e irreductible a la economía del *eídos*, en el dominio del ser. Les quisiera citar un pasaje de este texto para que vean lo que está en juego.

Dada la evidente y manifiesta diferencia entre *chóra* y *hýle*, uno no puede más que sospechar que su identificación sirve para transponer a la economía del pensamiento de Aristóteles un momento del discurso del *Timeo* que de otro modo permanecería simplemente perdido o que directamente subvertiría esa economía. Pero el efecto de esta transposición es una reducción de la *chóra*, una reinscripción de la chorología y de los demás discursos sobre

ella. Incluso si Aristóteles no llega a integrar la *chóra* en la economía eidética, en una economía del sentido a la que resiste abismalmente en el *Timeo*, su reducción de la *chóra* a la *hýle* sirve para situarla en el límite de lo eidético y en ese sentido para asimilarla a la economía eidética. (1999, p. 153)

Yo creo que Aristóteles entiende bien a Platón, pero sucede que no está de acuerdo, al menos con algunas tesis propuestas en el *Timeo*. Lo que me gustaría que quede claro, al menos en esta clase, es que las ambigüedades y dificultades de la concepción platónica de algún modo siguen presentes en el planteo de Aristóteles. Tal vez es cierto que resuelve algunos problemas, pero no es menos cierto que deja abiertos muchos otros. Por ejemplo, nosotros habíamos dicho que para Aristóteles la materia no existe nunca sin estar asociada a una forma. Incluso les leí dos pasajes de Ross que apoyaban esta tesis. Sin embargo, también parece decir que la materia no es algo determinado sino aquello que resta cuando a una cosa le hemos sustraído todas sus determinaciones. Este proceso de *apháiresis* es patente, por ejemplo, en la *Metafísica* cuando Aristóteles asegura que "(...) si se abstraen [ἀφαιρουμένου] la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas [τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων], si es que es algo" (1029a16-18), de lo cual concluye que, de este "algo" misterioso que es la materia, "no cabe decir ni que es algo determinado [μήτε τί μήτε ἄλλο], ni que es de cierta cantidad [μηήτε ποσὸν], ni ninguna otra de las determinaciones [μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται] por las que se delimita lo que es [οἷς ὄρισται τὸ ὄν]" (1029a20-21). Pero entonces, ¿cómo se puede decir que la materia es indeterminada y amorfa si existe siempre (*aeí*) asociada a una forma? Tal vez podría responderse que *en sí misma* la materia es indeterminada y amorfa pero que nunca se da *en sí misma* sino siempre asociada a una forma. Pero si es así, ¿qué sentido tiene hablar de la materia *en sí misma* si no se la identifica con la *stéresis*? ¿Es legítimo decir que hay un *sí misma* de la materia siendo que carece de toda determinación? Otro problema: no termina de quedar claro el rol de la materia en el así llamado cambio substancial, que en la filosofía aristotélica se opone al cambio accidental. Volvamos al ejemplo de la mesa: si yo pinto de verde la mesa que era marrón, estoy frente a un cambio accidental. Es decir: la mesa sigue siendo esencialmente una mesa, lo que ha cambiado es una de sus cualidades, en este caso el color. El color no es algo esencial a la mesa, no es lo que hace

que la mesa sea mesa, sino algo accidental o fortuito. Esto ya lo vimos, pero lo recupero para señalar un problema. En el caso del cambio accidental, es claro que el sujeto del cambio es la mesa, la *ousía*, es decir, el compuesto de forma y materia que es la *ousía* o *synolon*. Dicho de otro modo: el color se predica de la *ousía*, tanto en un sentido lógico cuanto ontológico. En el caso del cambio substancial, por el contrario, lo que deja de ser o llega a ser no es un accidente, sino la *ousía* en cuanto tal. En el ejemplo que vimos antes: prendo fuego la mesa y se convierte en ceniza. O aún más cuando se produce un cambio de un elemento a otro. Un elemento es una *ousía*, es decir, un compuesto de forma y materia que, si bien se ubica en el nivel más bajo de la forma y más próximo a la pura materia, sigue siendo un compuesto. El punto es que pareciera haber ciertos momentos en los que, al igual que Platón, Aristóteles se ve obligado a reconocer un sustrato amorfo e indeterminado, más simple incluso que los elementos. Por eso Alan R. Lacey ha dicho que en relación al cambio substancial Aristóteles se muestra sin duda ambiguo: “Aristóteles parece querer decir que hay una materia común a los elementos y a la vez que no la hay porque no puede haber ciertamente un «material [*stuff*]» que pudiera ser llamado tal” (1965, p. 464). En efecto, el riesgo que corre Aristóteles al distinguir al sustrato de los elementos es el de convertirlo en algo separado y autónomo. ¿Qué hace entonces? Distingue *dýnamis* de *stéresis*, como dijimos, y dota a la materia de un (no)ser potencial. ¿Pero es suficiente esta distinción para evitar la ambigüedad? ¿Es posible concebir a la materia como una *pura* potencia siendo que *siempre* existe informada? El asunto se vuelve aún más paradójico, como ya sucedía en el *Timeo*, cuando se lo desplaza de un ámbito ontológico a un ámbito lógico o predicativo. El problema de la predicación y del *lógos* que ya preocupaba a Platón sigue presente en Aristóteles. Por eso quisiera recordar un pasaje que ya leímos y que en ese momento les dije que iba a retomar más adelante. Se trata de *Metafísica* 1029a20-26. Aristóteles está hablando –se los recuerdo– de la materia y en un momento dice que los accidentes o afecciones...

(...) se predicán de la entidad [τῆς οὐσίας] y ésta, a su vez, de la materia [τῆς ὕλης], de modo que el (sujeto) último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas [οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις], puesto que las negaciones se dan también accidentalmente [κατὰ συμβεβηκός] (en el sujeto).

Recupero este pasaje porque Aristóteles establece una analogía muy interesante: así como los accidentes se predicán de la *ousía*, las *ousíai* se predicán de la materia. Es decir: así como las formas accidentales son predicadas de las *ousíai*, así también las formas substanciales son predicadas de la materia. Esta analogía plantea problemas tanto a un nivel lógico como a un nivel ontológico. ¿Por qué? Porque, como ya sucedía con Platón, resulta muy problemático –por no decir imposible– hablar de la materia primera. Y esta dificultad se traslada al estatuto metafísico de la materia. Hace poco leí un artículo de Joseph Owens que abordaba este asunto. Me transcribí algunos pasajes para leerse los. Owens está comentando el fragmento de la *Metafísica* que acabamos de leer y en concreto la analogía según la cual la *ousía* se predica de la materia como los accidentes de la *ousía*; entonces dice:

No se trata sólo de otro caso en el que se predica un universal de un singular, como cuando decimos: «Sócrates es hombre». El sujeto y el predicado son realmente el mismo cuando una substancia universal es predicada de una substancia particular. Si en cambio decimos: «La materia es un hombre», tenemos un tipo diferente de predicación. La materia no coincide en realidad con un hombre en el modo en que Sócrates lo hace. Un principio realmente diferente, la forma de hombre, es aquí añadido. Desde el punto de vista de la predicación se asemeja más bien a la aseveración de una forma accidental respecto de la substancia, como cuando uno dice que el hombre es pálido o gordo. La forma accidental es realmente distinta de la substancia, como la forma substancial es realmente distinta de su materia. Tal predicación sería del tipo «*quality-like*». (1965, p. 84-85)

Me interesan especialmente las consecuencias o los riesgos que se derivan, al menos según Owens, de la concepción aristotélica. En principio los riesgos ontológicos. ¿Cuáles son estos riesgos? Pues bien, si consideramos que la relación entre las substancias y la materia es análoga a la relación entre los accidentes y la substancia, entonces el riesgo es que las substancias se conviertan en accidentes. Las *ousíai* serían ni más ni menos que los accidentes de la materia, la cual funcionaría como *tò próton hypokeímenon*, el sustrato primero. Pero si esto es así, entonces habría que admitir que la materia existe separadamente de las cosas, puesto que, como sostiene Owens, “la forma accidental es realmente distinta de la substancia”. Si los accidentes son distintos de la substancia y las substancias se relacionan con la materia del mismo modo que los accidentes se relacionan con la substancia, entonces las

substancias son distintas de la materia y por lo tanto capaces de una existencia separada. Pero esto es justamente lo que Aristóteles quería evitar. ¿Por qué quería evitarlo, recuerdan? Porque implica, como les decía, una desrealización radical del mundo sensible, una fantasmaticización inadmisibles para el espíritu realista del estagirita. La consecuencia extrema de postular a la materia como separada es que las *ousíai*, las cosas más reales y concretas para Aristóteles, se convertirían en meros accidentes fortuitos. La ontología aristotélica pasaría a ser una ontología accidental, una metafísica del accidente, una fantasmofísica. A mí me seduce mucho esta idea –y por eso no me molesta separar a la materia de las cosas sensibles– pero entiendo el esfuerzo desesperado de Aristóteles por unir lo que Platón pareciera haber desunido. El punto es que esa ambigüedad también pareciera atravesar su propia doctrina, no sólo desde una perspectiva ontológica, sino también lógica. Les quisiera citar otro pasaje del artículo de Owens:

Es posible aplicar la forma de hombre a la materia, la forma de acero a la materia, etc., y llamarlo predicación. ¿Pero cómo se podría expresar tal cosa en el lenguaje corriente? Difícilmente pueda hacerse. El lenguaje ordinario no ha sido desarrollado para enfrentarse a esta contingencia. Lo mejor que se puede hacer, quizás, es decir que la materia es humanizada, equinizada, petrificada, etc., como si adoptase las formas del hombre, del caballo y de la piedra. (...) Esto tiende a dar la impresión de que la materia es ella misma esas cosas. El sentido aristotélico, por el contrario, es que la materia no es ninguna de esas cosas, sino que deviene ellas al recibir las formas sustanciales correspondientes. Como su sujeto real, permanece completamente distinta de ellas, de algún modo como una sustancia permanece completamente distinta de sus accidentes. (1965, p. 85).

Como pueden ver, no estamos tan lejos de Platón cuando decía que sólo “la parte de él [del receptáculo] que se está quemando se manifiesta [*φαίνεσθαι*] siempre como fuego, la mojada, como agua; como tierra y aire, en tanto admite imitaciones [*μιμήματα*] de éstos” (51b4-6); y que, en consecuencia, “sólo aquello en lo que continuamente aparece [*φαντάζεται*] cada uno de ellos [los elementos] al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de «esto» y «eso» [*προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε*]” (49e7-50a2). Yo creo que Aristóteles no termina de resolver este problema. Lo intenta, sin duda alguna, pero me parece que sigue siendo ambiguo al respecto. Igual podemos discutirlo, desde luego. Estos dos modos de entender

a la materia, como material constitutivo y como espacio, como oro y como espejo, siguen asediando a la doctrina aristotélica de la *hýle*. A propósito de esta cuestión, hay un autor llamado Daniel W. Graham que escribió un artículo en 1987 donde muestra que la concepción aristotélica de la materia es paradójica. Lo que dice Graham es que existen en Aristóteles dos concepciones o criterios de realidad que entran en conflicto cuando son aplicados a la materia primera. De ahí la paradoja y la contradicción en la que incurre invariablemente el estagirita (cito el pasaje de Graham):

La paradoja de la materia primera puede ser considerada como el resultado de una tensión en los criterios de realidad que propone Aristóteles. Por un lado, lo que es real es una función de la determinación y la concreción: ser es ser un «esto», una cosa particular. Por otro lado, lo que es real consiste en ser el sujeto de predicaciones, pero nunca el predicado. En la medida en que uno desciende por la cadena del ser hasta el límite de las sustancias simples, las sustancias se vuelven más reales o por lo pronto no menos reales en tanto sujetos; pero al mismo tiempo se vuelven menos reales como individuos determinados. En el momento en que uno llega a la materia primera, la divergencia se ha vuelta completa. La materia primera es tanto un sustrato real último, cuanto un individuo irreal último. (1987, p. 477)

Es una observación muy buena. Cuanto más afirmamos la realidad de la materia, del sustrato, más afirmamos la irrealidad del compuesto, de las cosas, y viceversa. Por eso les decía que el riesgo que corre Aristóteles no difiere demasiado del que había corrido Platón. Es sólo que a Platón no le molesta demasiado concebir a las cosas sensibles como imágenes o copias, puesto que él concibe a las formas como algo separado de las cosas. Las cosas pueden en cierta manera desrealizarse en Platón porque hay algo, las formas, que son plenamente reales, pero que justamente por eso no se encuentran en las cosas sensibles. Aristóteles, en cambio, no acepta esta separación entre las formas y las cosas. Sobre la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón se ha escrito muchísimo, pero yo les recomiendo, por su claridad y su sistematicidad, el libro de Silvana di Camillo, profesora de esta Facultad, que se llama *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas* y que contiene los argumentos basales de su tesis doctoral. En efecto, para el estagirita, las formas están *en* las cosas, son inmanentes a los compuestos. Pero justamente por eso no está dispuesto



a aceptar que las cosas se desrealicen. Aristóteles quiere restituirle al mundo sensible el valor que le fue quitado por el platonismo. De allí que en su caso la paradoja señalada por Graham sea aún más devastadora. El asunto es tan difícil y aporético que muchos especialistas, tales como King, Robinson o Charlton, han directamente negado que exista una teoría de la materia primera en los tratados aristotélicos. Pero incluso aquellos autores que han adoptado la interpretación tradicional y han defendido la existencia de una teoría de la materia primera en Aristóteles, han reconocido que tal materia no posee ni puede poseer una existencia separada. Tal es el caso de Solmsen, quien asegura que “Aristóteles es de hecho el primer pensador en haber insistido que la entidad amorfa e indefinida que subyace a todas las realidades físicas no tiene una existencia independiente” (1958, p. 249). Al final de la clase les pasaré las referencias bibliográficas de todos estos trabajos. Antes, sin embargo, quisiera que me permitan hacer una pequeña digresión.

- § 6 -

Sospecho que si están aquí es porque les interesa la filosofía antigua o al menos el problema de la materia. No sé si también les interesa la filosofía contemporánea. Como sea, quisiera hablarles un momento de un filósofo que aún está vivo, un gran filósofo: Giorgio Agamben. Se preguntarán por qué. Porque una de las grandes influencias de Agamben –además de Benjamin, Heidegger o Foucault, entre otros– es Aristóteles. Podría decirse que Agamben encuentra en Aristóteles el concepto fundamental de su propia filosofía, la noción de *dýnamis* y, más aún, de *adynamía*. Me interesa esto porque nosotros hemos visto que Aristóteles piensa a la materia como *dýnamis*.

Voy a referirme especialmente a una conferencia muy importante que dictó Agamben en noviembre de 1987 en Lisboa y que luego fue publicada en una compilación cuyo título, como el de la misma conferencia, es *La potencia del pensamiento*. Allí Agamben remite a la distinción aristotélica entre acto (*enérgeia*) y potencia (*dýnamis*) con el objetivo de pensar, con las dificultades inherentes a tal empresa, “la

experiencia de la potencia” (2005, p. 274). En principio, Agamben define a la potencia, siguiendo al estagirita, como la disposición, el hábito o la facultad de una privación, como la *héxis* de una *stéresis*. En este sentido, “tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación” (2005, p. 276) y, en consecuencia, significa también que la noción de potencia es inherentemente anfibológica: todo poder actuar es por necesidad un poder-no actuar, todo poder es a la vez poder-no. Este poder-no es lo que Agamben llama, con Aristóteles, impotencia (*adynamía*): “*Adynamía*, «impotencia», no significa ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto)”. Por eso Agamben puede decir que el hombre, en tanto se mantiene siempre en relación con su propio no-ser y no-hacer, “es el animal que puede la propia impotencia” (2005, pp. 281, 282). Ahora bien, Agamben da un paso más y se pregunta si resulta posible pensar el acto de la potencia-de-no o, también, la potencia-de-no que se conserva en el acto. Les voy a leer un pasaje ya más extenso pero crucial:

¿Cómo podemos pensar el acto de la potencia-de-no? Puesto que el acto de la potencia de tocar el piano es ciertamente, para el pianista, la ejecución de un fragmento en el piano; pero ¿cuál será, para él, el acto de su potencia de no tocar? Y ¿qué sucede con esta potencia de no tocar en el momento en que comienza a tocar? (2005, p. 283).

La respuesta que Agamben encuentra en Aristóteles, y que considera una de las prestaciones más notables de su genio filosófico, es que la potencia-de-no no se anula al pasar al acto sino que, volviéndose sobre sí, se conserva como tal y asume la forma de un poder no-no-ser. Sostiene Agamben: “El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que esta se conserva en el acto como tal y, preponderantemente, en su forma eminente de potencia-de-no (ser o hacer)” (2005, p. 285). Quisiera que noten lo que Agamben nos está proponiendo en estos arduos pasajes. Él nos está conduciendo a pensar algo difícil pero muy interesante, algo que no resulta sencillo de captar. Tenemos que hacer un esfuerzo. Agamben quiere mostrarnos que, cuando una potencia se actualiza, esa actualización no agota toda la potencia, sino que ésta pasa el acto, se conserva en el acto, pero *en tanto* potencia. Ya hemos visto que en Aristóteles hay una primacía del acto sobre la potencia. El acto es la perfección o la consumación de la potencia, razón por la

cual la potencia es para él deficiente y dependiente del acto; sólo en el acto conquista su perfección, sólo en la *enérgeia* se realiza en cuanto tal y encuentra su *télos*. Pues bien, Agamben nos quiere mostrar que esto no es así, que, a pesar de la evidente preeminencia del acto sobre la potencia en Aristóteles, es posible interpretarlo de otro modo y leer, en cierta forma, a Aristóteles *contra* Aristóteles. Y este otro modo consiste en decir que hay en toda potencia una potencia-de-no que se conserva en el acto. Es una idea extraordinaria. Agamben nos dice: el pasaje al acto no anula o destruye la potencia, sino que esta se conserva en el acto, pero se conserva en tanto potencia o, mejor aún, en tanto potencia-de-no. Y esta potencia tan singular que se conserva en el acto es lo que Agamben identifica con la noción de *adynamía*, impotencia. Todo esto que dice Agamben tiene profundas consecuencias políticas. Las nociones de *dýnamis* y de *adynamía* son a la vez categorías ontológicas y políticas. Acá las cosas se ponen interesantes. Agamben va a querer pensar algo así como una política de la potencia-de-no. Probablemente, si no están familiarizados con el pensamiento de Agamben, no comprendan bien a qué me refiero, pero no importa. Podemos discutirlo más tarde u otro día. El punto que quiero hacerles ver es que todo esto que dice Agamben está íntimamente vinculado con nuestro tema. Agamben quiere pensar una pura potencia que no se agote en el acto, una potencia que se conserve en tanto potencia al momento de actualizarse. Nosotros podríamos preguntarnos: ¿encontramos algo así en Aristóteles?, ¿encontramos en él la idea de una potencia que no pierde su naturaleza potencial a pesar de actualizarse?, ¿una potencia capaz de recibir todas las determinaciones sin confundirse con ninguna de ellas y sin perder por lo tanto su condición completamente indeterminada? Claro que sí. Damas y caballeros, se trata de la *prôte hýle*.<sup>1</sup> La noción de *adynamía* concierne de manera preferencial, en la filosofía aristotélica, a la noción de materia. De todos modos, habíamos visto también que Aristóteles no se siente cómodo con entender a la materia en términos de impassibilidad, puesto que se corre el riesgo de separarla del acto y

---

1 En el momento de dictar esta clase, en septiembre de 2023, aún no había leído *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, libro aparecido en italiano en el 2022 y que yo ignoraba por completo, donde Agamben se dedica a examinar precisamente la relación entre la categoría de potencia pura y la de materia primera.

por ende de las cosas en general, que era justamente lo que había hecho Platón. Esta reticencia de Aristóteles es perfectamente comprensible: la potencia existe para él en función del acto. Sin embargo, esta ambigüedad está presente en Aristóteles. Es como si quisiera asegurar la condición no separada de la materia, pero no pudiera dejar de reconocerle una pseudo-autonomía respecto a sus eventuales actualizaciones. Como sea, creo que la categoría de *adynamía*, tal como la entiende Agamben, es perfectamente equivalente a la categoría aristotélica de *próte hýle*. Esta sería la tesis que quisiera proponerles.

Antes de terminar esta digresión, déjenme destacar un último punto. Agamben, como les dije, intenta pensar una política de la *adynamía*, de la contingencia radical. Hay toda una serie de categorías que él propone para pensar este asunto: ingobernable, inoperosidad, forma-de-vida, uso, vida mesiánica, etc. Todas estas nociones apuntan a pensar una vida adinámica, es decir, una vida de pura potencia o, también, una vida entendida en términos de potencia-de-no. Sería largo de fundamentar ahora pero créanme que es así. Agamben es un pensador genial, muy importante para mí. Sin embargo, siempre he sentido una ligera incomodidad con su filosofía política. Hay algo en esta forma de pensar la política que me resulta problemático, por no decir inviable y purista. ¿Por qué les cuento esto ahora? Porque ha sido Aristóteles quien de algún modo me ha despertado del sueño anárquico agambeniano.

Leyendo estos grandes textos que hemos comentando en esta clase: la *Metafísica*, la *Física*, *Sobre la generación y la corrupción*, etc., he advertido que mi problema con la política de Agamben es exactamente el mismo que el que tiene Aristóteles con la materia primera. Más allá de las ambigüedades de Aristóteles acerca de la materia, lo cierto es que hay un esfuerzo evidente de su parte por no considerar a la materia como separada de las cosas y por evitar así el camino equivocado que pareciera haber seguido Platón en el *Timeo*. Es verdad que hay pasajes que parecieran indicar lo contrario, pero en general su posición es contundente: la materia no posee una existencia separada ni autónoma. Cuando se queja en el *De generatione et corruptione* de que “Platón no explicó con claridad si el receptáculo universal está separado de los elementos [χωρίζεται τῶν στοιχείων]” (329a12-14) y contrasta esta posición errónea con su propia doctrina, la cual sostiene que “hay una materia de los cuerpos sensibles, de la cual se generan los llamados

elementos; pero ella no posee existencia separada [οὐ χωριστήν], sino que está siempre asociada a una pareja de opuestos” (329a24-27), es más que evidente que su esfuerzo consiste en mostrar que la materia no existe separada de las cosas, sino siempre asociada o ligada a una pareja de contrarios. Estos contrarios, desde luego, son la forma y la privación.

Ahora bien, yo he descubierto, como les contaba, que esta objeción de Aristóteles a la concepción platónica de la materia es exactamente la misma que mi objeción a la concepción agambeniana de lo ingobernable. Lo que en Aristóteles es una objeción metafísica u ontológica se convierte en mi caso en una objeción política. ¿Por qué? Porque de algún modo Agamben intenta pensar una política de la potencia-de-no, es decir, de lo ingobernable o de la inoperosidad o de la vida mesiánica, como quieran llamarle. Hay algo en él, algo que a mí me resulta molesto, como un dejo de purismo. Lo diría así, aún a riesgo de simplificar un pensamiento que es muy complejo y sofisticado: de algún modo, para Agamben *sólo vale la pena pensar una política de la potencia-de-no o de lo ingobernable*. ¿Por qué? Porque todo lo que implique alguna forma de gobierno o de obra implica para él *necesariamente* que la vida ha sido capturada por los dispositivos de poder. Por eso en un libro fascinante que se llama *El uso de los cuerpos* y que vendría a concluir la saga *Homo sacer*, Agamben le formula una crítica a Foucault que es por demás ilustrativa de esto que les estoy diciendo. Él dice en un momento que Foucault no habría sido capaz de pensar “una forma de vida que no asuma nunca la figura de un sujeto libre; es decir (...) de una zona de la ética del todo sustraída a las relaciones estratégicas, de un Ingobernable que se sitúa más allá tanto de los estados de dominio cuanto de las relaciones de poder” (2014, p. 148). Cualquier lector de Foucault sabe que no se trata de una incapacidad o de una negligencia. Foucault ha meditado profundamente sobre la posibilidad de una ética sustraída a las relaciones estratégicas o sobre la posibilidad de una vida, que Agamben llama aquí “ingobernable”, más allá tanto de los estados de dominio cuanto de las relaciones de poder. Sin duda ha pensado todas estas cuestiones. Pero si no ha dado el paso que sí da Agamben es porque lo ha considerado inviable y ligeramente ingenuo. Para Foucault, no hay posibilidad de pensar una ética o una vida *fuera* de las relaciones de poder, *fuera* de las formas de gobierno, por más variables y difusas que sean. Esta

idea de un *más allá* de los estados de dominio y de las relaciones de poder se relaciona directamente en Agamben con la noción de *adynamía*. Lo ingobernable es otro modo de llamar a la potencia-de-no que se conserva en tanto potencia a pesar de pasar al acto. ¿Ven la relación? Agamben identifica al acto con el poder y los dispositivos, por eso intenta pensar una política sustraída a las relaciones estratégicas y a los estados de dominación. El punto es que es completamente imposible una vida “más allá” del o “sustraída” al poder. Foucault no da el paso que da Agamben porque no lo considera posible. Yo aquí acuerdo con Foucault, por cierto. Pero quisiera que noten que esta imposibilidad de una potencia independiente o autónoma respecto del acto es análoga a la imposibilidad de una materia separada o autónoma respecto de las formas.

Por eso la crítica de Aristóteles a Platón es la misma que mi crítica a Agamben. Así como Aristóteles dice que la materia “no posee existencia separada, sino que está siempre asociada a una pareja de opuestos”, yo digo también que la vida no posee existencia separada o “sustraída” a las relaciones estratégicas, sino que está siempre atrapada en dispositivos de poder. Agamben introduce una suerte de *chorismós* entre la potencia-de-no por un lado y el par acto-potencia por el otro. La potencia-de-no es a lo ingobernable lo que el par acto-potencia es al poder y los dispositivos. ¿Cuál es el problema con el planteo de Agamben? El problema es que desplaza una categoría metafísica u ontológica a un registro político. Quiero decir: piensa la noción de *adynamía*, que para mí posee toda su legitimidad en un plano metafísico, en términos políticos, es decir, como ingobernable. Yo creo que es preciso desenganchar la ontología de la política. La filosofía contemporánea está obsesionada con pensar sistemas en los que las categorías ontológicas funcionan del mismo modo y sin rectificaciones como categorías políticas. Esto sucede en Deleuze, Negri, Nancy, Agamben, etc. Tomen cualquier categoría: deseo, potencia, potencia-de-no, vida, máquina, acontecimiento, devenir, inoperosidad... Vayan a los textos de estos autores y comprobarán que todas estas categorías funcionan tanto a nivel ontológico cuanto a nivel político. Por el contrario, yo creo que una cosa no se sigue de la otra. Volviendo a nuestro tema: la categoría de materia primera es perfectamente legítima en un registro metafísico, pero no así en un registro político. Se puede postular la “exis-

tencia” de algo así como una materia primera, incluso de una materia separada de las cosas y completamente indeterminada y amorfa. De hecho, mi propia metafísica, lo que he llamado metanfetafísica, contempla la posibilidad de la materia primera. El problema es cuando se quiere pensar, del mismo modo y con el mismo sentido, una política de esa potencia pura. Es decir: yo creo que se puede postular a la materia primera, incluso entendida en términos de *adynamía*, en un sentido metafísico, pero no se puede pensar una política de la materia primera, como si sólo la *adynamía* fuera lo único que vale la pena en términos políticos. Llegamos así al corazón del problema en el planteo de Agamben: lo que yo no acepto no es tanto que distinga la potencia-de-no del par acto-potencia, sino que crea que la *única política que vale la pena* concierne *exclusivamente* a la potencia-de-no. Al hacer eso, se ve obligado a considerar que cualquier actualización de esa potencia implica, en mayor o en menor medida, una relación de poder y una captura de la vida en los dispositivos, una suerte de traición a la condición anárquica de la vida.

¿Recuerdan esos pasajes de David Ross que les leí? Lo que dice Ross de la materia es lo mismo que yo digo de lo ingobernable. Se los recuerdo: “la materia y la forma de las cosas físicas son elementos distinguibles con el pensamiento pero inseparables en la realidad. La materia nunca existe separada sino siempre informada”, razón por la cual la física aristotélica “no es el estudio de la mera forma ni de la mera materia, sino de la materia informada o de la forma materializada” (2004, pp. 69, 74). ¿Se dan cuenta de lo que intento mostrarles? Lo ingobernable y las relaciones de poder son distinguibles con el pensamiento pero inseparables en la realidad. Nunca nos encontramos con algo así como lo ingobernable, por eso no hay vida sin forma ni vida “fuera” o “más allá” de los dispositivos. La vida funciona en Agamben como la materia en Aristóteles. La apuesta de Agamben es pensar una vida completamente potencial, es decir, una vida entendida en términos de potencia-de-no, es decir, como una potencia que se conserva en tanto potencia cuando pasa al acto. Esto es equivalente a pensar una materia que no pierde su condición potencial al recibir las diversas determinaciones o formas. Tal cosa se puede pensar, sin duda, pero el problema es que, como aclara Ross, “la materia nunca existe separada sino siempre informada”. Intento decirlo de otra manera: la impoten-

cia, la potencia-de-no, es la condición de posibilidad de la política, algo así como la dimensión trascendental (en un sentido kantiano) de la política, lo que asegura que haya contingencia y que por lo tanto las cosas puedan ser de otro modo de como son, mientras que el par acto-potencia es la dimensión empírica de la política, lo que se da en la realidad. El problema con Agamben es que confunde ambos planos: confunde lo trascendental con lo empírico. Quiere pensar una política de la impotencia cuando ésta es sólo el punto de inicio de la política, lo que permite que haya política, pero no la política en cuanto tal, la cual se juega siempre en la dialéctica acto-potencia. En esta confusión de lo empírico con lo trascendental reside todo el purismo de la filosofía política agambeniana que, no por casualidad, tiende a una suerte de anarquismo confeso o inconfeso.

Les doy un ejemplo hipotético. Imaginen que Charly García está dudando si tocar “Ojos de videotape” en el piano o tirarse a la piletta desde un noveno piso. Supongamos que elige tirarse a la piletta. Esto significa que actualiza su potencia de tirarse a la piletta. Lo que era una mera posibilidad, tirarse a la piletta desde un noveno piso, ahora se convierte en un hecho: Charly se tira, actualiza esa potencia. Lo que Agamben quiere mostrarnos, sin embargo, es que cuando Charly actualiza la potencia-de tirarse a la piletta, también actualiza su potencia-de-no tocar “Ojos de videotape” en el piano. Es decir, actualiza dos potencias, una potencia afirmativa, la potencia-de tirarse a la piletta, y una potencia negativa, la potencia-de-no tocar el piano. Pero el punto clave es que ambas potencias son inseparables. Nunca nos encontramos con una pura potencia-de-no. Por eso este problema en Agamben es análogo al de la materia primera en Aristóteles. Así como nunca nos encontramos con materia primera en la realidad, así tampoco nos encontramos con una pura potencia-de-no. ¿Qué significa esto? Significa que cada vez que se actualiza una potencia-de-no, cada vez que una potencia-de-no pasa al acto y se conserva en él, se actualiza inexorablemente una potencia positiva. Volvamos al ejemplo de Charly: cada vez que Charly hace algo que no sea tocar el piano, actualiza su potencia-de-no tocar el piano. Si se toma un té actualiza su potencia-de-no tocar el piano, si se tira a la piletta lo mismo, si duerme una siesta lo mismo. ¿Ven? No es posible actualizar una potencia-de-no sin actualizar al mismo tiempo una potencia afirmativa. Lo cual significa que no es posible sustraerse al acto. No es posible no actualizar alguna



potencia, de la misma manera que no es posible para Aristóteles que la materia no posea ninguna forma. Puede no poseer una forma determinada o varias formas determinadas, pero necesariamente deberá poseer alguna forma. Por eso no hay materia primera en la realidad. Del mismo modo, no hay potencia-de-no en la realidad que no implique al mismo tiempo la actualización de una potencia-de-sí. Es cierto que todo es contingente, como dice Agamben, pero también es cierto que hay una necesidad que nos consigna al acto. No resulta posible no actuar. Es una perogrullada, por supuesto, pero a veces pareciera que nos olvidamos de esto. Si Charly puede-no tocar el piano, es porque elige tirarse a la piletta en el mismo momento en el que podría haber tocado el piano. Todo es contingente, menos la necesidad de actualizar una potencia. De nuevo, no es posible no actuar. Aquí veo yo una necesidad. Esto me hace acordar un poco al argumento de Meillassoux según el cual existe una necesidad absoluta de que todo sea radicalmente contingente. Charly puede-no tocar el piano, pero ese poder-no será indistinguible de un poder que sí actualizará. Podemos pensar a Charly sin tocar el piano, pero no podemos pensarlo sin hacer nada: sin dormir, sin respirar, sin comer, sin mirar, sin escuchar, etc. Siempre estamos actualizando potencialidades. De allí que pensar una política de lo ingobernable por fuera de todo gobierno es imposible. Es como pensar una potencia fuera de todo acto. Podemos sustraernos a ciertos actos, pero no a todo acto, pues sustraernos a ciertos actos es ya un acto.

Hay un libro muy famoso y muy bueno de Agamben que se titula *La comunidad que viene*. El título es justo, porque a ciencia cierta esa comunidad nunca podrá llegar, siempre estará por venir. ¿Por qué? Porque, como la materia primera en Aristóteles, es sólo pensable; no se da nunca en la realidad. En suma: Agamben se equivoca, a mi juicio, cuando identifica la política con lo ingobernable –como si fuera lo único digno de ser pensado– cuando en realidad no hay ingobernable sin gobierno ni vida sin forma. Si muchas veces se tiene la impresión de que la filosofía política de Agamben resulta más impolítica que política es porque lo ingobernable, como decía Aristóteles de la materia, “no posee existencia separada” y por lo tanto no existe fuera de lo gobernable y de las relaciones estratégicas. En síntesis, gente, mi punto es este: lo que me molesta de Agamben no es que hable de lo ingobernable o de la potencia-de-no. Yo creo que es perfectamente factible e incluso

necesario postular una potencia-de-no y un ingobernable. Lo que no se puede hacer, a riesgo de caer en un purismo metafísico, es creer que lo ingobernable es lo *único* que vale la pena y la *única* salida frente a un mundo tecnificado y atroz. Mi diferencia con Agamben, entonces, se reduce a que para mí el gobierno y lo ingobernable, la vida y los dispositivos, son los dos polos o vectores de la política en cuanto tal. La política es la tensión que existe entre estas dos fuerzas; si ustedes quieren –y para decirlo en términos aristotélicos–, entre la materia y la forma. Agamben pretende desactivar esa tensión y abrir el espacio anárquico del vacío ingobernable, análogo a la *próte hýle* de Aristóteles. Es como si quisiera quitarle a la materia todas sus formas o determinaciones y pensar una política de esa materia pura y amorfa, la cual sería inseparable paradójicamente de su forma. Pero dejemos esto acá porque ya estamos terminando y antes quiero volver a Aristóteles. En todo caso, lo podemos conversar después de la clase.

- § 7 -

Como hicimos la vez pasada y como haremos en todos los encuentros, intentemos resumir en algunas tesis lo que hemos aprendido acerca de la materia en la filosofía de Aristóteles.

- La materia es un substrato (*hipokeímenon*) que subyace al cambio y lo hace posible.
- El movimiento se explica como un pasaje del (no)*ser* en potencia al *ser* en acto.
- La *hýle* es un constitutivo interno (*enypárchontos*) y uno de los componentes, junto a la forma (*morphé* o *eídos*), de la *ousía* entendida como compuesto (*sýnolon*).
- La materia no es *ousía* en sentido propio, sino una pseudo-entidad, *ousía* en cierto modo (*ousían pos*).
- La materia es sujeto de inherencia y de predicación.
- Carece de determinación, no es un *tí*, un esto, un individuo concreto.
- Las categorías o predicados se dicen de la *ousía*, pero a su vez la *ousía* se predica de la materia.

- Es indeterminada e incapaz de existir de forma separada o autónoma.
- El ser de la materia es un ser potencial, el ser de la *dýnamis* que se caracteriza por tender a la forma y al acto.
- La forma aporta la determinación, la definición del compuesto (*sýnolon*), lo que hace que la cosa sea lo que es, su naturaleza o esencia propia, mientras que la materia aporta la potencia, la posibilidad de ser o de no-ser (*eínai kai mè eínai*).
- En tanto forma no actualizada, la *dýnamis* es privación (*stéresis*), pero sólo eventual o accidentalmente. No es privación en sí.
- La materia es cognoscible sólo por analogía (*analogía*).
- La forma y la privación son contrarios.
- La forma, la materia y la privación son los tres principios que permiten explicar el cambio.
- La materia no existe separada de las cosas, sino siempre asociada o ligada a un par de opuestos, es decir, a la forma y la privación.
- Las dos grandes críticas de Aristóteles a Platón en lo que concierne a la materia son: 1) haber separado la materia de las cosas; 2) haber confundido potencia con privación.
- La materia, como la forma, es eterna e indestructible.
- Hay una ambigüedad en la doctrina aristotélica de la materia que concierne a su separabilidad o inseparabilidad respecto de las cosas, más allá del esfuerzo evidente que hace Aristóteles por evitar la separación.

- § 8 -

Dediquemos estos últimos minutos a la bibliografía. El mejor estudio que yo conozco sobre la materia en Aristóteles es el de Heinz Happ, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, de 1971. El único inconveniente es que no está traducido al español, al menos que yo sepa. Pero es muy bueno. Si alguno se le anima al alemán le va a resultar muy

provechoso consultar este libro. Antes les mencioné algunos artículos que proponían interpretaciones diferentes de la materia primera. En líneas generales, hay dos grupos: los que defienden la interpretación tradicional y afirman que existe una teoría de la materia primera en Aristóteles y los que niegan que exista tal cosa. El artículo que agitó el avispero fue el de Hugh R. King, "Aristotle without *Prima Materia*", que se publicó en 1956 en el *Journal of the History of Ideas*. Como notarán por el título, King sostenía, en contra de lo que se había pensado hasta el momento, que Aristóteles no creía en algo así como la materia primera. Ese artículo desató una serie de respuestas y contra-respuestas en cadena. El primero en responder fue Friedrich Solmsen, en el artículo "Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King", que se publicó dos años después en la misma revista. El segundo fue Alan R. Lacey con su artículo "The Eleatics and Aristotle on Some Problems of Change" de 1965, también en el *Journal of the History of Ideas*. Ambos autores defendían la interpretación tradicional. En 1970, William Charlton defendió, aunque con ciertos reparos, la posición de King en un apéndice agregado a su edición de los Libros I y II de la *Física*. La misma defensa ensayó H. M. Robinson cuatro años después en su artículo "Prime Matter in Aristotle", publicado en la revista *Phronesis*. En el artículo de Daniel Graham que les mencioné hace un rato, pueden encontrar una suerte de crónica de estos debates. El artículo se llama "The Paradox of Prime Matter" y se publicó en 1987 en el *Journal of the History of Philosophy*.

También existe mucha bibliografía sobre la lectura que hace Aristóteles del *Timeo*. Como en el caso anterior, también aquí es posible distinguir dos grandes grupos: quienes sostienen que la lectura de Aristóteles es parcial e inexacta y quienes sostienen que es legítima y ajustada a lo que dice Platón. Les menciono dos autores, uno de cada grupo. El primero es Harold Cherniss, quien dedica un capítulo del primer volumen de su *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* a la lectura de Aristóteles. Este libro es de 1944. El segundo libro es George Claghorn y su libro *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, de 1954. Claghorn intenta mostrar que la lectura aristotélica se ajusta a la letra platónica. Sobre este asunto pueden consultar si quieren el artículo de David Keyt de 1961 titulado "Aristotle on Plato's Receptacle" y, ya más acá en el tiempo, el libro de Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek*

*Thought*, que contiene varias páginas dedicadas al receptáculo del *Ti-meo* y a la lectura de Aristóteles. Dejemos por acá. La próxima clase nos espera un autor que me fascina: Numenio de Apamea.

#### BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005. [Existe traducción castellana: *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, ed. F. Lebenglik, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007].
- Agamben, Giorgio, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Torino, Einaudi, 2022.
- Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014. [Existe traducción castellana: *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV 2*, trad. F. Costa y R. Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017].
- Algra, Keimpe, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.
- Aristotle, *Physics*, rev., introd. y com. D. W. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Aristotle, *Metaphysics*, vols. I-II, rev., introd. y com. D. W. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Aristotle, *On Coming-to-Be and Passing-Away*, rev., introd. y com. H. H. Joachim, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Aristóteles, *Física*, trad. G. R. de Ochandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce, Madrid, Gredos, 1987.

- Charlton, William, "Appendix: Did Aristotle Believe in Prime Matter?" en Aristotle, *Physics. Books I and II*, trad., introd., com. y bibl. W. Charlton, Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 129-145.
- Charlton, William, "Prime Matter: A Rejoinder" en *Phronesis*, Vol. 28, pp. 197-211.
- Cherniss, Harold F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- Claghorn, George S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1954.
- Cook, Kathleen C., "The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle's Analogy in *Physics I 7*" en *Apeiron*, Vol. 22, N° 4, 1989, pp. 105-120.
- Di Camillo, Silvana, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- Graham, Daniel W., "The Paradox of Prime Matter" en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, N° 4, 1987, pp. 475-490.
- Guthrie, William K. C., *A History of Greek Philosophy, Vol. VI: Aristotle. An Encounter*, Oxford, Cambridge University Press, 1981. [Existe traducción castellana: *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*, trad. A. Medina González, Madrid, Gredos, 1993.
- Happ, Heiz, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin, De Gruyter, 1974.
- Keyt, David, "Aristotle on Plato's Receptacle" en *The American Journal of Philology*, Vol. 82, N° 3, 1961, pp. 291-300.
- King, Hugh R., "Aristotle without *Prima Materia*" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, N° 3, 1956, pp. 370-389.
- Lacey, Alan R., "The Eleatics and Aristotle on Some Problems of Change" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, N° 4, 1965, pp. 451-468.
- Owens, Joseph, "Matter and Predication in Aristotle" en McMullin, Ernan (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965, pp. 79-93.

- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, trad. V. Bazterrica, Barcelona, Herder, 1985.
- Robinson, Howard M., "Prime Matter in Aristotle" en *Phronesis*, Vol. 19, N° 2, 1974, pp. 168-188.
- Ross, David W., *Aristotle*, London-New York, Routledge, 2004.  
[Existe traducción castellana: *Aristóteles*, trad. D. F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981].
- Sallis, John, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Solmsen, Friedrich, "Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, N° 2, 1958, pp. 243-252.





## NUMENIO DE APAMEA

- § 1 -

Hoy vamos a abordar un autor quizás no tan conocido pero a mi juicio muy interesante. De todos los filósofos que veremos en este seminario, es uno de los que más me gusta. Me refiero a Numenio de Apamea. A diferencia de los demás autores, en el caso de Numenio tendremos que trabajar con fragmentos provenientes de fuentes diversas. No se han conservado versiones completas de ninguna de sus obras. Tampoco tenemos demasiados datos sobre su vida. En líneas generales, se lo suele considerar un neo-pitagórico del así llamado platonismo medio. Ya saben que estas etiquetas historiográficas son siempre problemáticas. Yo diría simplemente que Numenio es un pitagórico-platónico del siglo II d.C. nacido en Apamea, una ciudad en el norte de Siria. Uso una endiádis adrede, es decir: digo pitagórico-platónico todo junto, separado por un guion, porque para los antiguos se trataba prácticamente de una misma tradición de pensamiento. Los autores del platonismo medio (siglo I a.C. al siglo II d.C., aproximadamente) tienden a leer a Platón como un continuador de Pitágoras. Al menos es lo que hace Numenio.

A nosotros nos va a interesar por supuesto el problema de la materia. Sin embargo, para comprender con precisión este problema será necesario abordar primero el sistema metafísico de Numenio. Voy a presentarles sólo algunos aspectos generales, desde luego, siempre con el objetivo de esbozar un marco de inteligibilidad donde situar la cuestión de la materia. Como les decía, la obra de Numenio es fragmentaria. Yo les he compartido la versión española que contiene los fragmentos y testimonios de o sobre Numenio realizada por Francisco García Bazán. Está editada por Gredos y cuenta además con la traduc-

ción española de una obra muy importante de esa misma época que se llama los *Oráculos caldeos*. García Bazán establece una relación entre este texto inspirado y la filosofía de Numenio, de allí la publicación de ambas doctrinas en un mismo volumen. No es el único en indicar ese vínculo, claro. Como sea, nosotros nos concentraremos en algunos fragmentos de Numenio. Es importante en la medida de lo posible ir cotejando la traducción con el texto griego y latino, dependiendo del caso, porque muchas veces hay ciertos giros gramaticales e incluso términos que poseen en sí mismos una gran densidad filosófica. Yo tengo aquí la edición francesa de Édouard Des Places de 1973, que es un texto de referencia, al menos por el momento, para quienes estudian a Numenio. Hacia el final de la clase, como siempre hacemos, les voy a sugerir algo de bibliografía. De todos modos, antes de comenzar con la exposición propiamente dicha, les quisiera recomendar los trabajos de una colega a quien no conozco personalmente pero que propone una lectura de la filosofía numeniana, de por sí algo inusual en nuestro país, muy interesante. Esta colega que les digo se llama Gabriela Müller y ha escrito una tesis doctoral sobre Numenio. Yo me encontré de casualidad con su tesis pero debo decir que me gustó mucho. Además de ser muy sólida y muy bien documentada, propone una aproximación a la metafísica de Numenio que me pareció fresca y sugerente. También tiene varios artículos sobre el tema. De hecho, incluí un par en la bibliografía. La tesis se titula *Dios, alma y materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea* y la pueden leer online en el repositorio de la UBA. Quizás tendría que haberle preguntado primero a ella si podía sugerir la lectura de su tesis. Digo esto porque en lo que a mí concierne preferiría que nadie leyera mi tesis doctoral a la que considero deficiente y confusa. Igual estoy seguro, luego de haber leído su investigación, que su caso es diferente.

- § 2 -

En la clase anterior dedicada a Aristóteles omití deliberadamente aludir a un capítulo muy famoso del Libro I de la *Metafísica* –el capítulo 6– en el que el estagirita reconstruye de forma sintética y general la doctrina de Platón. Un punto no menor es que el capítulo inmedia-

tamente anterior al de Platón está dedicado a las enseñanzas de los pitagóricos, lo cual mostraría también la proximidad que existía en la Antigüedad entre ambas doctrinas. La vez pasada no hice referencia a esta parte de la *Metafísica*, o lo hice muy por arriba, porque prefería reservarla para hoy que nos dedicaremos a Numenio. Vamos a ver que lo que Aristóteles dice en este curioso capítulo 6 del Libro I se relaciona en cierta forma con la filosofía de Numenio. Uno podría dedicar todo un seminario a este capítulo porque ha dado muchísimo que hablar, ya desde la misma Antigüedad, pero sobre todo en el siglo XX cuando se suscitaron una serie de discusiones acerca de la enigmática teoría de los principios que representaría, al menos según ciertos estudiosos, ni más ni menos que la verdadera enseñanza de Platón. Como ustedes sabrán, existe toda una rama de platonistas contemporáneos que sostienen que la verdadera filosofía de Platón no se encuentra en los diálogos escritos, o al menos se encuentra allí de forma velada y dispersa, sino en los así llamados *ágrapha dógmata*, las doctrinas no escritas. La escuela de Tubinga, en pleno siglo XX, propuso esta tesis. Por supuesto que esta línea interpretativa no se basa sólo en este capítulo de la *Metafísica* de Aristóteles, sino en muchos otros testimonios, pero sí es cierto que estos pasajes aristotélicos ocupan un lugar central y decisivo. Piensen que Aristóteles es un testigo directo de las enseñanzas de Platón. Yo les recomiendo leer por lo menos los trabajos de dos autores: Hans Krämer y Konrad Geiser. Muchos estudiosos del siglo XX, por ejemplo Giovanni Reale, aceptaron la tesis propuesta en cierta forma por Krämer y la escuela de Tubinga; muchos otros, por ejemplo Harold Cherniss, a quien ya les mencioné la vez pasada, formularon duras críticas a esta línea hermenéutica. Si me preguntan cuál es mi posición, yo creo que para comprender de forma cabal la filosofía platónica es necesario tener en cuenta ambas cosas: tanto los diálogos escritos cuanto los testimonios y fragmentos que nos informan acerca de las enseñanzas orales. Hay una autora que se llama Cornelia de Vogel que en 1986 publicó un libro, *Rethinking Plato and Platonism*, donde defiende esta misma concepción integral de la filosofía platónica. A mí me gusta mucho ese texto.

Hay algo sin duda extraño en esos pasajes de la *Metafísica*. Uno no se espera encontrar allí lo que dice efectivamente Aristóteles. En cierto sentido, la curiosidad del pasaje obedece en parte a que nos ofrece una visión pitagórica o pseudo-pitagórica de Platón. ¿Por qué? Porque

reduce el sistema metafísico platónico a dos principios a los que identifica con lo Uno y la Díada indefinida. Como veremos más adelante, este dualismo de principios va a ser fundamental para comprender a Numenio. Vayamos entonces a esta sección de la *Metafísica*.

Luego de explicar que para Platón “las cosas sensibles existen fuera de las ideas [τὰ δ’ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα (ταῦτα, desde luego, vale por “las cosas que llamó ideas”)]” (987b8) y que “entre las cosas sensibles y las formas [τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη] existen las realidades matemáticas [τὰ μαθηματικά]” (987b14-15), cuestión esta última que será fundamental para la concepción del ámbito inteligible en la antigua Academia, Aristóteles va a decir que en última instancia el sistema metafísico de su maestro se reduce a dos únicos principios o causas: lo Uno y la Díada. Leamos el pasaje que comienza en 988a7:

Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas [δυσὶν αἰτίαι μόνον], el qué-es [τῆ τε τοῦ τί ἐστι] y la materia [τῆ κατὰ τὴν ὕλην] (en efecto, las formas son las causas del qué-es de las demás cosas, y lo Uno [τὸ ἓν], a su vez, del qué-es de las formas), y (a la pregunta sobre) cuál es la materia entendida como el sujeto [ἡ ὑποκειμένη] del cual se predicán las formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las formas, (responde) que es la Díada [αὐτῆ δυάς ἐστι], lo Grande y lo Pequeño [τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν]. Y atribuyó, en fin, la causa del Bien y del mal [τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν], respectivamente a uno y otro de estos principios [τοῖς στοιχείοις] (...) (988a7-15)

Lo primero que llama la atención en este pasaje es el dualismo de principios que Aristóteles identifica con la metafísica platónica. Platón, nos dice el estagirita, utiliza únicamente (*mónon*) dos principios o causas (*aitíai*) para explicar lo real: lo Uno (*tò hén*), que es causa de las formas, las cuales a su vez son causas de las cosas sensibles, y el sujeto (*tò hypokeímenon*) o la materia a la que luego llama la Díada y lo Grande y lo Pequeño (*tò méga kai tò mikrón*), la cual también va a ser conocida por la tradición posterior como la Díada indefinida (*aóristos dyás*). Un poco antes, de hecho, Aristóteles ha mostrado que “lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia [ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν εἶναι ἀρχάς]” (987b20-21). No vamos a detenernos mucho más en estos pasajes y en las innumerables interpretaciones a las que dieron lugar. Si alguno está interesado, además de los trabajos de la escuela de Tübinga, les recomiendo un libro de John Dillon que se llama *The Heirs*

of Plato. Ahí encontrarán un panorama general de algunas de las interpretaciones que se realizaron en la antigua Academia de esta doctrina de los principios que menciona Aristóteles. Podríamos hacer alguna vez un seminario sobre este capítulo de la *Metafísica* y reconstruir algunas de las exégesis que se propusieron, tanto en la Antigüedad como en la época contemporánea. Sería muy interesante. Por el momento retengan que Aristóteles habla aquí de dos principios, lo Uno (*tò hén*), que funciona como un principio formal de unidad, y la Díada (*he dyás*), que funciona como un principio material de multiplicidad. En el libro que les recomendé recién, Dillon dice que ya a partir de Espeusipo, sobrino y sucesor directo de Platón en la Academia, la Díada indefinida comienza a ser pensada como un principio diferencial o un vector de multiplicidad (*pléthos*). Aristóteles además establece una relación entre lo Uno y la Díada de Platón y el Límite (*péras*) y lo Ilimitado (*ápeiron*) de los pitagóricos respectivamente. También quiero que retengan lo que dice Aristóteles al final del pasaje: Platón identificó a lo Uno con lo bueno (*eú*) y a la Díada con lo malo (*kakós*). Hay toda una serie de imágenes y metáforas en este pasaje de Aristóteles que son muy interesantes. Por ejemplo, compara a la forma con el macho (*ársen*) y a la materia con la hembra (*thélys*) o la matriz (*ekmageíon*). Se trata de una comparación habitual –y eminentemente patriarcal, podríamos agregar– en el pensamiento griego; incluso se la encuentra en otros textos del mismo Aristóteles. Recuerden que esta palabra, *ekmageíon*, aparecía en el *Timeo* para nombrar al tercer género (*trítion génos*). Pareciera haber también en el pasaje aristotélico una cierta referencia a la materia inteligible, pero no nos demoraremos en eso ahora. Lo que sí me interesa es que tengan todo esto presente, en especial la dualidad de principios, porque de algún modo se dejará sentir en la doctrina de Numenio.

- § 3 -

Hay dos núcleos teóricos fundamentales en la filosofía de Numenio que tendremos que abordar y, en la medida de lo posible, conciliar, lo cual no es del todo sencillo, al menos en sus detalles. Por un lado, el dualismo de principios que les mencionaba hace un momento; por el

otro, lo que se conoce como la doctrina de los tres (o de los dos) dioses. Vamos a empezar con el problema del dualismo. No obstante, y como cuestión preliminar, les cuento que hay tres fuentes principales que nos van a interesar en relación a estos dos núcleos teóricos. La principal fuente que tenemos de la doctrina de Numenio se encuentra en el Libro XI de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea, quien cita varios pasajes de lo que se considera la obra más importante del pensador de Apamea, el *Peri tagathou*; también disponemos de un extenso fragmento del comentario *In Platonis Timaeum* de Calcidio, un autor que veremos en el sexto encuentro, que resulta central para el tema de la materia y el dualismo; y finalmente un par de fragmentos de Proclo extraídos también de su comentario *In Timaeum*. Además de estas fuentes, hay que mencionar igualmente a Porfirio o Jámblico, entre otros. Quizás tendremos ocasión de leer algún fragmento transmitido por ellos, pero ya con Calcidio, Eusebio y Proclo tenemos el material fundamental.

Vamos a comenzar entonces con el fragmento 52, según la numeración de Des Places, que nos llega a través del comentario de Calcidio al *Timeo*. Este texto es muy importante porque Calcidio, además de traducir parte del diálogo platónico al latín, se dedica a comentarlo. El fragmento que vamos a leer se inscribe en un momento del comentario en el que Calcidio expone algunas teorías antiguas acerca de la materia y los principios a fin de explicar el arduo sistema que propone Platón en el *Timeo*. No debe sorprendernos, luego de lo que hemos dicho al inicio, que considere a Numenio un exponente de la doctrina pitagórica (*pythagoricum dogma*), la cual se acuerda perfectamente (*concinere*) con la doctrina de Platón (*dogma platonicum*). ¿Qué es lo que sostiene entonces Numenio?

Sostiene que Pitágoras denominó a Dios con el nombre de Mónada [*singularitatis*] y a la materia con el de Díada [*silvam vero duitatis*]. Dice que esta díada indeterminada [*duitatem indeterminatam*] es no generada [*minime genitam*], pero que determinada es generada [*limitatam vero generatam*], es decir, antes [*antequam*] de ser adornada y de adquirir forma y orden [*formamque et ordinem*], es sin nacimiento ni generación [*sine ortu et generatione*], pero que adornada y embellecida por el dios demiurgo es generada [*esse generatam*] y así, dado que la generación es un acontecimiento posterior [*quia generationis sit fortuna posterior*], esto, sin belleza y no generado [*inornatum illud minime*

*generatum*], debe considerarse de la misma edad que el dios [*aequaeuum deo*] por el que es ordenado.

Este pasaje es muy interesante, entre otras cosas porque Calcidio utiliza el término *silva* para traducir el griego *hýle*. Si recuerdan lo que dijimos en el primer encuentro no se sorprenderán de esta traducción. En efecto, *silva* significa madera, bosque, que era el sentido que tenía el término *hýle* en su uso convencional y no técnico. Calcidio está recuperando ese sentido pre-aristotélico, digamos, y por eso no lo traduce por *materia*, aunque esta será la traducción que va a terminar imponiéndose y que se remonta a la versión del *Timeo* realizada por Cicerón alrededor del año 45 a.C., de la cual se conservan algunos fragmentos. *Materia* también significa madera o material, así como sustancia o sujeto. Yo no sé si ustedes recordarán la nota que Heidegger agrega al inicio de *Holzwege*. ¿La recuerdan? Heidegger explica el título de esa compilación de ensayos y dice más o menos esto: “*Holz* [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque”. Si uno lo piensa con cuidado, esto que dice Heidegger aquí se aplica perfectamente al sentido antiguo del término griego *hýle*. A mí me había llamado la atención esta proximidad entre el alemán *Holz* y el griego *hýle*. Luego corroboré que estaba en lo cierto cuando leí el libro de Heinz Happ sobre la materia en Aristóteles. Allí dice, aunque sin hacer referencia a Heidegger, por supuesto, que en la época homérica el término *hýle* significaba *Wald*, *Holz*, *Scheite*, *Reisig*, etc., es decir: bosque, madera, maleza, etc. Uno podría decir –con plena conciencia de que el propio Heidegger estaría en total desacuerdo– que *Holzwege* significa algo así como *Caminos en la materia* o *de materia*. Sería divertido leer en clave materialista, y por lo tanto profundamente anti-heideggeriana, este libro de Heidegger. Pensar es abrir caminos en la materia. Igual dejemos estas disquisiciones y volvamos al fragmento de Calcidio. El punto que me interesa destacar sobre todo es el profundo dualismo que expresa este pasaje. Numenio, dice Calcidio, adhería a la doctrina pitagórico-platónica según la cual existen dos principios eternos contrapuestos: dios –al que los pitagóricos llamaban *singularitas*– y la materia –a la que llamaban *duitas* o, como precisa un poco después, *duitas indeterminata*. Acuérdense del capítulo 6 del Libro I de la *Metafísica*. Allí Aristóteles decía que Platón, siguiendo a los pitagóricos, hablaba de lo Uno y de la Díada, siendo esta última el principio material. Calcidio parece ubicar a

Numenio en esta misma tradición. Me interesa que noten el énfasis en la coexistencia de ambos principios, igualmente ingénitos. La *duitias*, explica Calcidio, es *minime generatam, sine ortu et generatione*, no tiene nacimiento ni origen; como el principio divino, es eterna. Resulta evidente que Numenio interpreta la generación del mundo como una imposición de límite y orden por parte del dios en la materia desordenada. Es decir, en tanto indeterminada e informe, la materia es eterna y no generada (*minime generatam*), pero en tanto limitada y ordenada por el dios es generada (*generatam*). Podríamos decir también que la materia considerada en sí misma es ingenerada, pero considerada en tanto componente del mundo es generada. Lo que resulta generado, como habíamos visto en el *Timeo*, es la información de la materia, su organización en base a la proporción y la armonía. Calcidio utiliza una expresión muy sugerente: él habla de un *digestor deus*. *Digestor* significa el que ordena, el que distribuye, divide y arregla conforme a medida. Más adelante veremos cómo hay que entender a este dios ordenador o demiúrgico. Como sea, una de las enseñanzas más importantes que nos deja esta parte del fragmento, este fragmento del fragmento 52, es que el dios y la materia, la *singularitas* y la *duitias*, son de la misma edad (*aequaevus*). La *duitias*, antes de ser ornada y determinada, es *aequaeva deo*. Por eso la generación del mundo es un acontecimiento posterior (*fortuna posterior*) a la existencia del principio material en cuanto tal, en su plena indeterminación. Hay que leer estas dos expresiones que utiliza Calcidio de forma conjunta: *antequam* y *posterior*, ambas provenientes de las preposiciones *ante* y *post* respectivamente. *Ante* designa el estadio previo al acontecimiento de la generación del mundo por parte del demiurgo, es decir, antes (*antequam*) de la instauración del límite y la proporción. En ese *ante*, en esa anterioridad lógico-metafísica, la materia es *minime generatam*, ingénita, o sea *sine ortu et generatione*, sin nacimiento ni origen. La determinación efectuada por el demiurgo marca el punto de inflexión entre el *ante* y el *post*, el instante en el que el mundo es generado en el sentido de que el desorden material es ordenado y sometido a la proporción armoniosa. *Post* designa entonces el estadio posterior a la generación del mundo (*fortuna posterior*), el estadio cósmico en cuanto tal, luego de la operación divina sobre la materia. ¡Díganme si no es un gran pasaje: Calcidio nos introduce de lleno en el dualismo de Numenio! Pero eso no es todo. La cosa se pone aún más interesante. Numenio no sólo habla de dos principios co-eter-



nos y co-origenarios, sino que crítica a aquellos que pretenden hacer derivar la díada de la mónada. Desde luego que Plotino, por mencionar un autor que veremos más adelante, va a criticar a su vez esta posición dualista de Numenio y va a decir que sólo puede existir un único principio. Plantear dos principios, para Plotino, pero también para los así llamados neoplatónicos en general, es contradictorio con la perfección y autosuficiencia que caracteriza a lo Uno. Vale la pena recordar que Plotino fue acusado de plagiar las doctrinas de Numenio, según refiere Porfirio en su *Vida de Plotino*. De hecho, Amelio, uno de los discípulos del licopolitano, asumió la tarea de escribir un tratado refutando esa acusación y defendiendo a su maestro. Una de las diferencias estructurales entre Plotino y Numenio, sin duda alguna, concierne a la condición monista o dualista de sus respectivas metafísicas. Plotino, como les dije, no acepta el dualismo en la medida en que atenta contra la prioridad y excelencia del Principio. Pero justamente esa es para mí la potencia inigualable del dualismo: el debilitamiento radical del Fundamento. Hacia el final de la clase volveré sobre esta cuestión. Por ahora quedémonos con la defensa que hace Numenio de la dualidad de principios y con la crítica que dirige a aquellos, al parecer ciertos pitagóricos, que intentaban derivar la dualidad de la unidad y plantear un único principio. Leamos el testimonio de Calcidio, quien nos refiere que para Numenio:

(...) algunos pitagóricos que no han comprendido rectamente la significación de esta teoría dicen también que esta díada indeterminada y sin medida es producida por la Mónada única [*ab unica singularitatem institutam*] una vez que ella alejándose de su naturaleza única [*recedente a natura sua singularitate*] cambia al estado de díada [*in duitas habitum migrante*] (...)

Noten la posición que está criticando Numenio. Él está diciendo que no es posible que la mónada produzca o genere (*instituo*), a través de un proceso que podría pensarse como una suerte de enajenación o alienación, es decir, como un abandono o distanciamiento (*recedente*, dice el texto) respecto de su propia unidad, a la díada material. Numenio quiere criticar a quienes sostienen que se produce una suerte de *migratio* de la mónada a la díada. Tal cosa es inaceptable para él. ¿Por qué? Lo dice inmediatamente después:

(...) sería incorrecto que la que era mónada [*quae erat singularitas*], que existía, dejara de ser [*esse desineret*], y la díada, que no existía [*quae non erat*], viniera al ser [*subsisteret*], y que la materia [*silva*] tomara forma de dios [*ex deo*] y la díada, sin medida e indeterminada, de la mónada [*ex singularitate*], opinión que no corresponde ni a gente modestamente instruida [*ne medicriter quidem institutis hominibus competit*].

No es posible para Numenio que lo que es –y lo que es en sentido propio, es decir, la mónada– deje de ser. Recuerden que la inmutabilidad para los griegos es uno de los rasgos fundamentales del ser, de lo que es plenamente. Por lo tanto, algo que es, y que es inmutable por definición, no puede modificarse o alterarse, es decir, dejar de ser lo que era y pasar a ser otra cosa. La mónada no puede dejar de ser mónada y convertirse (Calcidio usa el verbo *converto*) en díada. Y por lo mismo, la díada no puede venir al ser desde la mónada. El dios/mónada no admite transmutarse en díada, puesto que para hacer eso debería abandonar en cierta forma su naturaleza propia e inmutable. De allí que Numenio sostenga que la díada no puede provenir ni *ex deo* ni, lo que es igual, *ex singularitate*. Pero si esto es así, la única conclusión plausible es que tanto la mónada como la díada sean principios eternos e ingenerados. Sólo quien ignora la naturaleza de los principios puede sostener la opinión contraria. Numenio es muy duro con este grupo de pitagóricos. Uno podría decir que Numenio desconoce el tipo de causalidad que va a caracterizar al neoplatonismo –así como la célebre toria plotiniana de la doble *enérgeia*– y que permitiría, al menos en principio, explicar esta relación derivativa entre lo Uno y lo Múltiple. Pero continuemos leyendo este largo fragmento 52 porque nos va a enseñar algo más acerca de la materia. Numenio va a establecer una distinción entre la concepción de los estoicos acerca del principio material, con la cual disiente, y la de Pitágoras, a la cual adhiere. Según los estoicos, la materia era algo indiferente, ni bueno ni malo, mientras que para Pitágoras era abiertamente perjudicial. Leamos el parágrafo 296 del fragmento 52.

Por lo tanto Pitágoras también, dice Numenio, considera que la materia es fluida y sin cualidad [*fluidam et sine qualitate*], pero no, como los estoicos, de naturaleza intermedia y próxima al bien y al mal [*naturae mediae inter bonorum malorumque viciniam*] (lo que ellos llaman un «género indiferente [*genus indifferens*]»), sino abiertamente perjudicial [*plane noxiam*]. Porque Dios [*Deum*], como también le parece a Platón, es principio y causa de los bienes [*initium et causam bonorum*] y la materia de los males [*silvam malorum*] y,

por otra parte, lo que es a partir de forma y materia [*ex specie silvaeque*], lo indiferente, no es por lo tanto la materia [*non ergo silvam*], sino el mundo [*sed mundum*] compuesto de la bondad de la forma y la maldad de la materia [*ex speciei bonitate silvaeque malitia temperatur*]; finalmente según las indagaciones de los antiguos teólogos su producción tiene lugar de la providencia y la necesidad [*ex providentia et necessitate*].

Calcidio nos dice muchas cosas en este pasaje. Nos dice que según Numenio –y la tradición pitagórica en la que se inscribe– la materia no es neutra o indiferente, sino decididamente mala o perjudicial (*noxia*). Pero además establece una clara contraposición que acentúa aún más el dualismo de principios entre dios (*deus*), que es causa de los bienes, y la materia (*silva*), que es causa de los males. Por eso la materia no es neutra o indiferente, como creían los estoicos; lo que es neutro es el mundo (*mundus*), en tanto está compuesto de la bondad de la forma y de la maldad de la materia (*ex speciei bonitate silvaeque malitia*). El mundo es bueno y malo: bueno en tanto forma, límite y proporción; malo en tanto materia, indeterminación y desorden. Es evidente que Numenio está pensando en el *Timeo*: el mundo es el resultado de la providencia (*noûs*, en Platón) y la necesidad (*anánke*). Calcidio nos brinda también dos características de la materia según Numenio: la fluidez y la ausencia de cualidad: *fluidam et sine qualitate*. Hay un pasaje de Eusebio muy hermoso que me gustaría leer ahora, antes de continuar con Calcidio, porque acentúa esta condición fluida y movediza de la materia. Numenio compara al demiurgo con un piloto que, siguiendo la guía de las estrellas, dirige el rumbo de un barco para que no naufrague en el mar. Las estrellas son por supuesto las formas o las ideas inteligibles, el barco es el mundo y el mar, fluido y oscuro, la materia. Leamos entonces el fragmento 18, que es una maravilla:

Un piloto [Κυβερνήτης] que navega en algún lugar de alta mar [ἐν μέσῳ πελάγει], sentado en el banco detrás del timón dirige la nave [διθύνει τὴν ναῦν] con las barras, pero sus ojos y su mente se extienden directamente hacia el éter [τοῦ αἰθέρος], hacia lo que está en las alturas, y la ruta a seguir le viene desde arriba a través del cielo [ἄνω δι' οὐρανοῦ ἄπεισι], mientras que navega abajo en el mar [κατὰ τὴν θάλατταν]. Del mismo modo el Demiurgo [ὁ δημιουργός], que ha enlazado armónicamente [ἁρμονία ξυνησάμενος] la materia [τὴν ὕλην], para que no rechace sus lazos y se vaya a la deriva, queda firme sobre ella, como sobre un navío en el mar [οἷον ὑπὲρ νεώς, ἐπὶ θαλαττης]. Dirige la armonía, gobernando por las ideas [τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ιδέαις οἰκίζων], y mira, en vez de al cielo, al Dios de lo alto

[τὸν ἄνω θεὸν] que atrae sus ojos y recibe el juicio de la contemplación [μὲν χριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας], pero el impulso del deseo [δὲ δρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως].

La metáfora del piloto o del conductor, del *kybernétes*, es una de las metáforas políticas más célebres y perennes. Aquí Numenio la utiliza para referirse al demiurgo, al dios que ordena el mundo y le impide naufragar o perderse en el abismo de la materia. Aún no sabemos cómo tenemos que entender a esta figura del demiurgo. No sabemos si coincide perfectamente con el principio divino que Calcidio oponía al principio material. El dios que Calcidio equipara a la mónada de los pitagóricos, ¿es el mismo que el demiurgo del que nos habla aquí Eusebio? No vamos a responder esta cuestión ahora, aunque les adelanto que se trata de un asunto muy debatido por los especialistas. Por el momento retengamos simplemente que Numenio compara a la materia con el mar, es decir, con un elemento eminentemente fluido y movedizo, y al demiurgo con el timonel que fija una dirección al barco del mundo a fin de que no viaje a la deriva. Se encuentran todos los motivos del *Timeo*: la armonía, el orden, la proporción, etc. Pero además Eusebio nos dice que el demiurgo contempla (Eusebio usa el verbo *theoréo*) el cielo, es decir, las formas o ideas, y de esa contemplación, de esa *theoría*, obtiene el conocimiento necesario para guiar el navío. Se trata de una serie de analogías que podríamos resumir del siguiente modo:

El timonel (κυβερνήτης)	=	El demiurgo (δημιουργός)
El barco (ναῦς)	=	El mundo (κόσμος)
El cielo o las alturas (αἰθήρη)	=	Las formas o ideas (ιδέαι)
El mar (πέλαγος)	=	La materia (ὕλη)

Retengamos también el juego entre la altura y la profundidad, el cielo y el mar, lo alto y lo bajo. Numenio estructura su concepción a partir del adverbio de lugar *áno*, que remite a la altura, al cielo, a lo elevado, y que coincide con el modelo inteligible del *Timeo*; y la preposición *katá*, que tiene el sentido inverso: lo bajo, la profundidad, el descenso, etc. El adverbio *áno* hace referencia a lo que está por encima (*hypér*) del navío, mientras que la preposición *katá* hace referencia a lo que está por debajo (*hypó*) del navío. De nuevo volvemos a encon-

trarnos con estas dos preposiciones *-hypér* y *hypó-* que de algún modo constituyen los límites, e incluso el exceso de los límites, de la ontología platónica. En cierta manera, lo Uno-Bien se “ubicará” *hypér* el ser o la esencia, mientras que la materia lo hará *hypó* el ser o la esencia. Pero volvamos ahora a Calcidio. Nos queda pendiente, como dijimos, la figura del demiurgo y si es equivalente al dios-mónada del que nos habla Calcidio. Dejemos esto en suspenso por ahora. Sólo retengamos que la materia es algo fluido y carente de cualidades. En el fragmento 3, sin ir más lejos, Eusebio nos dice que Numenio la compara a “un río de corriente rápida y tornadiza e indefinida e ilimitada [ῥώδης καὶ ὀξύρροπος (... καὶ) ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος] en profundidad, anchura y longitud”. Interesa destacar, además de la inestabilidad de la materia, su naturaleza inherentemente nociva y perjudicial. De hecho, es esta naturaleza perniciosa lo que le permitirá a Numenio explicar la proveniencia de los males. ¿Por qué hay mal en el mundo? Porque hay materia. Leamos el parágrafo 297 de Calcidio en donde explica este asunto con mucha claridad y donde además le adjudica a la materia un cierto movimiento desordenado que por supuesto remite al caos pre-cósmico del *Timeo*. Lo interesante es que, dado que el principio del movimiento no se encuentra en la materia en cuanto tal sino en el alma (*psyché*), es necesario postular la existencia de un alma mala. Que el alma es el principio del movimiento es una idea antigua. En Homero, por ejemplo, la *psyché* es un principio vital relacionado con la respiración, con el verbo *psýcho*, respirar. Platón, por su parte, dedica largos pasajes del *Fedón* o de las *Leyes* a demostrar que el alma es principio de movimiento y por tanto inmortal. No vamos a reconstruir estos argumentos ahora pero sí tengan presente la relación entre el alma y el movimiento. Si la materia es fluida y posee un movimiento desordenado, y si sólo el alma es principio del movimiento, entonces la materia debe tener un alma que la mueva. Y si ese movimiento es caótico y nocivo, entonces el alma que la mueve debe ser mala. Pero leamos lo que dice Calcidio de Numenio. Como se trata de un parágrafo extenso, conviene dividirlo en dos partes. Detengámonos en la primera parte donde Numenio enfatiza la naturaleza maligna de la materia.

Por consiguiente tanto los estoicos como Pitágoras están de acuerdo en que la materia es informe y carente de cualidad [*informem et carentem qualitate*]; pero Pitágoras la hace maligna [*malignam*] y los estoicos ni buena ni mala

[*nec bonam nec malam*]. (...) Dice que al existir la providencia también deben por necesidad subsistir los males [*qui ait existente providentia mala quoque necessario subsistisse*], puesto que existía una materia y ésta estaba provista de maldad [*malitia praedita*]. Que si el mundo está hecho de materia [*ex silva*], ciertamente está hecho de una materia mala ya existente [*de existente olim natura maligna*].

Este pasaje corrobora lo que ya hemos visto antes, a saber: la materia no sólo es informe, fluida y carente de cualidad, sino también maligna. Si puede decirse que el mundo es malo es porque ha sido hecho de materia, *ex silva*. De hecho, inmediatamente después Numenio define a la materia como *fons malorum*, fuente de los males. Pero además resulta interesante la última oración de este pasaje ya que Numenio vuelve a insistir en el dualismo de principios. La materia mala existía antes de la acción del demiurgo. De lo cual se sigue que la materia es un principio eterno e independiente de lo divino y también que su maldad es igualmente eterna y autónoma. Lo que va a explicar a continuación es cómo la materia puede tener un movimiento propio, caótico y desordenado. Como dijimos, para que tal cosa sea posible es necesario postular la existencia de un alma mala. Sigamos leyendo lo que refiere Calcidio de Numenio:

El aludido Numenio alaba a Platón, porque consideraba dos almas del mundo [*duas mundi animas*], una muy buena y la otra mala [*unam beneficentissimam, malignam alteram*], es decir, la materia que, aunque se agite sin orden [*incondite fluctuet*], empero, porque se mueve con un movimiento íntimo y propio [*intimo proprioque motu movetur*], es necesario que viva, y un alma le dé vida [*anima convegetetur*], conforme a todo lo que se mueve con auténtico movimiento material. También ella es generadora y control de la parte pasible del alma [*patibilis animae partis*], en la que hay algo material, mortal y corporal [*corpulentum mortaleque et corporis simile*], como la parte racional del alma tiene por autor a la razón y a Dios. Por otra parte este mundo está formado de Dios y de la materia [*ex deo et silva*].

No es del todo sencillo saber con exactitud en qué lugar Platón habla de dos almas del mundo. Lo más probable es que Numenio se refiera aquí al Libro X de las *Leyes*, puntualmente a 896e y 897d. No sé si tienen presentes estos pasajes. Platón ha demostrado en ese momento del diálogo que el alma, siendo anterior y superior al cuerpo, está destinada a gobernarlo según naturaleza. Pero si el alma es anterior al cuerpo, entonces también deben ser anteriores los contrarios que

le conciernen: lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, la inteligencia y la insensatez, etc. Creo que puede ser útil, antes de continuar con el comentario a la cita de Calcidio, leer estos pasajes de las *Leyes*. Quienes dialogan son el personaje del Ateniense y Clinias de Cnosos. Verán que hay puntos de contacto con lo que leímos de Numenio. Vamos a 896d10.

AT.- Si el alma gobierna y habita en todos los objetos que se mueven en todos lados [τοῖς πάντῃ κινουμένοις], ¿no debemos quizás decir también que gobierna el cielo?

CL.- En efecto.

AT.- ¿Una o varias? Varias. Yo contestaré por vosotros dos [δυσὸν]. Supongamos, pues, no menos de dos, la benefactora y la que puede realizar lo contrario [τῆς τε ἐνεργετικῆς καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι].

CL.- Hablas de manera absolutamente correcta.

AT.- Ojalá. El alma (...), si se sirve en toda ocasión de la ayuda de inteligencia [νοῦν], que es con razón un dios para los dioses [θεὸν ὀρθῶς θεοῖς], conduce todo de la mano correcta y felizmente, pero, si se une a la necedad [ἀνοίᾳ], produce también todo lo contrario a esto [ἀτάναντία τούτοι]. (896d10-897b4)

Luego de haber distinguido estas dos almas, la benéfica y la contraria o maléfica (y recuerden lo que decía Calcidio de Numenio respecto de las dos almas: *unam beneficentissimam, malignam alteram*), Platón procede a preguntarse cuál es la que domina el mundo. Pasemos a 897c4.

AT.- Buen hombre, si queremos decir: todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia y avanza de forma afín, es evidente que debemos sostener que el alma óptima [τῆν ἀρίστην ψυχὴν] se ocupa de todo el universo y que aquélla lo conduce por un decurso de esas características.

CL.- Correcto.

AT.- Pero si marcha de manera enloquecida y desordenada [εἰ δὲ μανικῶς τε καὶ ἀτάκτως], lo hará la mala [τῆν κακὴν].

CL.- También eso es correcto. (897c4-d2)

No sorprende que muchos autores platónicos hayan identificado a este movimiento enloquecido (*manikós*) y desordenado (*átaktos*) del Libro X de las *Leyes* con el movimiento caótico que caracteriza a la

*chóra* del *Timeo* antes de la operación taxonómica del demiurgo. Numenio, sin duda alguna, es uno de esos autores. No me interesa hacer una exégesis de estos pasajes de las *Leyes*, por otro lado muy ambiguos y discutidos. Los menciono simplemente para que sepan de dónde Numenio pudo haber tomado la idea de dos almas, una buena y otra mala. Según el testimonio de Calcidio, Numenio sostenía que la materia poseía un movimiento propio y por ende un alma que la movía de forma enloquecida y caótica. Pero además el pasaje es interesante porque establece una proporción, aunque no exacta, entre el mundo y el ser humano. Así como el mundo es un compuesto *ex deo et silva*, el ser humano es también un compuesto de alma y cuerpo. Más aún: el alma humana es en cierto sentido doble: el alma inteligente orientada a lo divino y el alma apetitiva orientada a la materia. Hay un testimonio de Porfirio que resulta interesante en función del asunto que estamos examinando. Porfirio dice que Numenio en realidad no distinguía dos o tres partes del alma, sino que sostenía que tenemos dos almas. Se trata del fragmento 44 de la edición de Des Places. Es breve y dice así:

Otros, empero, y entre ellos también Numenio, no atribuyen tres partes a un alma única, o al menos dos, racional e irracional [τὸ λογικόν καὶ ἄλογον], sino que piensan que tenemos dos almas [δύο ψυχὰς] (como también otras cosas), la racional y la irracional [τὴν μὲν λογικὴν τὴν δ' ἄλογον].

El orden ontológico y el orden antropológico se reflejan uno al otro, aunque como les dije no de forma exacta. Así como el mundo posee dos almas, una buena y otra mala, así también sucede en el hombre. Y así como el mundo es un compuesto de dios y materia, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. Sin embargo, no hay que confundir a la materia con los cuerpos. Como veremos enseguida, Numenio dice, con una evidente influencia del *Timeo*, que la materia es más bien la nodriza de los cuerpos (*corporum nutrix*).

Es preciso reconocer que la cosmología de Numenio es bastante oscura y casi desencantada, en el sentido de que no hay nada en el mundo que no contenga aunque más no sea una ligera porción de materia. Ni siquiera los astros y el mundo supra-lunar escapan a los influjos perniciosos de la materia. Vamos a leer un pasaje más de Calcidio. Yo les pido disculpas por detenerme tanto tiempo en estos fragmentos. Sucede que, de todos los que han llegado hasta nosotros, son los que



más acentúan el dualismo del sistema numeniano y a la vez los que explican con mayor profundidad la naturaleza maligna y caótica de la materia, que es nuestro tema general. En el párrafo 298 del fragmento 52, Calcidio hace referencia a esta metáfora tan frecuente en la Antigüedad según la cual el dios o la forma es el principio masculino y la materia el principio femenino:

Por consiguiente según Platón los bienes [*bona*] son dados al mundo tanto por la generosidad de Dios como por la de un padre [*patris*], pero los males [*mala*] se le unen por la deficiencia de su madre [*matris*], la materia. (...) la materia es la nodriza de todos los cuerpos [*omnium quippe corporum silva nutrix*], de este modo incluso el movimiento de los astros [*sidereus motus*] que nos perturba para nuestra desventaja y desgracia parece tener origen en la materia [*ex silva*], en la que hay mucho desenfreno [*multa intemperies*], un impulso desmesurado [*improvidus impetus*], azar [*casus*] y una presunción que se agita arbitrariamente [*libet exagitata praesumptio*].

Resulta interesante destacar la independencia del principio material respecto al divino que exhiben estos pasajes. Hay una constante intención de marcar la naturaleza maligna de la materia sin hacerla depender –puesto que sería imposible para Numenio– del dios-mónada. De hecho, inmediatamente después del pasaje que hemos citado, Calcidio refiere que, dado que la materia poseía un movimiento caótico antes de la acción ordenadora del demiurgo, es necesario postular que ese movimiento confuso “lo tenía del azar [*casu*] y de una fortuna desgraciada [*improspera sorte*] y no de los planes salvíficos de la providencia [*nec ex providentiae consultis salubribus*]”. ¿Notan el esfuerzo de Numenio por separar a ambos principios y por situarlos en un mismo nivel ontológico? Claro que el dios es superior (en un sentido axiológico digamos) a la materia, pero el punto es que sin la materia no habría mundo. Lo esencial es que ambos son principios originarios y eternos. Por eso subyace la idea en Numenio de que no es posible eliminar el mal del mundo. Eliminar el mal significaría eliminar el mundo en cuanto tal. No es posible pensar un mundo sin materia y, puesto que la materia es *fons malorum*, no es posible pensar un mundo sin mal. Nada está exento de mal en el mundo. Continuemos leyendo este notable fragmento 52 de Calcidio.

Finalmente, Numenio niega (y lo niega correctamente) que se pueda encontrar entre los seres generados alguna parte totalmente exenta de males [*immunem a vitiis*], bien sea en las artes de los hombres, en la naturaleza, en los cuerpos de los animales, en los árboles o plantas, en los frutos, en las corrientes de aire o cursos de agua, o en el mismo cielo, mezclándose por doquier con la providencia [*miscente se providentiae*] como el delito de una naturaleza inferior [*deterioris naturae quiasi quodam piaculo*].

En todos los niveles del mundo hay mal: en la naturaleza, en el viento, en los hombres, en los animales, en las plantas... Me hace pensar en *Antichrist* de Lars von Trier. ¿Vieron esa película? Actúan ni más ni menos que Willem Dafoe y Charlotte Gainsbourg, la hija del inigualable y polémico Serge. Si la ven presten atención a las múltiples referencias a la materia. Es una película sobre la materia y el mal, sobre el mal de la naturaleza a la que Rebecca, el personaje que interpreta Charlotte Gainsbourg, define como la “iglesia de Satán”. También hay una relación entre materia-mal-mujer que remite a las concepciones antiguas, en especial platónicas y gnósticas. El film está dividido en capítulos: uno se llama “Pain (Chaos Reigns)”, otro “Grief”, otro “Despair (Gynocide)”. Todo muy arriba, ¿no creen? Pero volvamos a los fragmentos de Calcidio. Yo estoy bastante de acuerdo con Numenio en este punto. A mí también me parece que todo es malo, caído, cruel. De algún modo, esta concepción dualista de los principios genera una suerte de inmanencia mundana. Nada se salva del mal, todo está manchado, mancillado. Hay que recordar que para Numenio, lo mismo que para Pitágoras, “el alma de la materia no carece de substancia [*silvae anima neque sine ulla est substantia*], como cree la mayor parte, y se opone a la providencia [*adversatur providentiae*] deseando ardientemente atacar [*impugnare gestiens*] sus planes por las potencias de su maldad [*malitiae suae viribus*]” (fr. 52).

Esta maldad de la materia atraviesa entonces todos los niveles del mundo. Y para que esto sea así, es preciso que la materia no se confunda con los cuerpos. No se olviden que la materia, como vimos, es la nodriza de los cuerpos (*corporum nutrix*). Calcidio va a decirnos que la materia en cuanto tal se asemeja para Numenio a una suerte de vacío. Si uno elimina todas las características corpóreas, resta una especie de oscuridad nula que sin embargo posee una substancia maligna y perjudicial. A fin de aprehender a la materia en su condición incorpórea, en

su pureza, es preciso efectuar un proceso de *apháiresis*, de eliminación. Este proceso substractivo es muy común en los antiguos a la hora de (intentar) pensar a la materia, pero también a lo Uno en el caso de los neoplatónicos. Esto se debe a que resulta imposible pensar algo completamente indeterminado o informe, por eso se debe recurrir a este tipo de experimentos mentales. Leamos el último pasaje de Calcidio:

E igualmente Numenio, deseando mostrar la imagen desnuda de la materia [*nudam silvae*] y colocarla a la luz despojada uno a uno de todos los cuerpos [*destractis omnibus singillatim corporibus*] (que alternativamente cambian las formas en su seno y las intercambian), quiere que se imagine mentalmente aquello que es como un vacío tomando por origen esta sustracción [*ex egestione vacuatum*], y a esto lo llama materia y necesidad [*silvam et necessitatem*]. La construcción cósmica está constituida de ésta y de Dios [*ex qua et deo mundi machinam constitisse*] por la persuasión divina [*deo persuadente*] y la obediencia de la necesidad [*necessitate obsecundante*]. Tal es la doctrina de Pitágoras sobre los orígenes.

Este *vacuum* que “es” la materia en cuanto tal, desprovista de todas sus cualificaciones y determinaciones, no puede ser considerada como una realidad plena, sobre todo atendiendo a la concepción griega del ser que tendía a asociarlo a la inmutabilidad, la inteligibilidad y la determinación. En la medida en que la materia no es algo estable ni determinado, no puede decirse que “es” con propiedad y plenitud, como lo son las formas. Es la misma idea que encontrábamos en el *Ti-meo*. Hay un fragmento que nos transmite Eusebio, el número 4 según la numeración de Des Places, que resulta muy ilustrativo de esto que les estoy diciendo. Numenio propone allí una serie de inferencias que nos permiten aproximarnos a su concepción de la materia. Leamos el fragmento:

De este modo la argumentación sostenida deja expresado que, si la materia es infinita [*ἄπειρος*], ella es indefinida [*ἀόριστον*], y que, si es indefinida, es irracional [*ἄλογον*], y que, si es irracional, es incognoscible [*ἄγνωστος*]. Ahora bien, si es incognoscible, debe ser carente de orden [*ἄτακτον*], puesto que lo que está ordenado puede ser evidentemente fácil de conocer. Por otra parte lo desordenado no queda fijo [*οὐχ ἔστηκεν*], pero lo que no es fijo, no puede ser lo que es [*οὐκ ἂν εἴη ὄν*]. Pero esto era precisamente lo que ya antes convenimos nosotros mismos: es algo ilícito atribuir todas estas notas al ser [*τῷ ὄντι*].

Poco después, en el mismo fragmento, Numenio dice que, al estar siempre en movimiento y no permanecer en el mismo lugar, “los cuerpos son naturalmente muertos y cadáveres [τεθνηκότα καὶ νεκρά]”. Recuerden esto porque la próxima clase vamos a ver que Plotino dice que la materia, y no los cuerpos, es un “cadáver ornado [νεκρὸν κεκοσμημένον]” (*Enéadas* II.4 [12] 5, 18). Me encanta esta expresión. Pero esto lo veremos en una semana. Lo que quisiera que retengan ahora es que la materia no reúne los requisitos necesarios para que pueda decirse que es plenamente. Si la materia posee todas las características que Numenio menciona en el fragmento, entonces la materia no es, no pertenece al ámbito de *tò ón*. Pero de esto no hay que concluir que la materia es una nada o inexistente. Al contrario, la materia posee una subsistencia nociva y operante en el mundo, sólo que su modo de “ser” o de “no-ser” no reúne las condiciones de las formas inteligibles y de lo divino, que son lo que existe plenamente.

Creo que a partir de todos estos pasajes que hemos leído ya podemos formarnos una idea bastante precisa de al menos dos cuestiones: 1) el dualismo de principios (dios-mónada y materia-díada) en el que se basa el sistema metafísico de Numenio; 2) la condición maligna, fluida, caótica, incognoscible y azarosa de la materia. Me parece que ya es tiempo de pasar a la segunda tópica que les había mencionado al inicio, la famosa teoría de los tres dioses. Vamos a ver que este asunto no es para nada sencillo, ni siquiera es sencillo saber si se trata de tres o de dos dioses. Pero pasemos sin demora a los fragmentos que abordan esta cuestión, sobre todo los de Eusebio y también, aunque en menor número, los de Proclo.

- § 4 -

Hemos visto que Numenio distingue dos principios, el divino y el material. Ahora vamos a situarnos por así decir en el principio divino. En los fragmentos que nos transmite Calcidio y que hemos apenas examinado no se daban demasiadas precisiones acerca de este principio. Sólo se decía que se trataba de un dios ordenador, un dios que organizaba la materia a fin de generar el mundo. Sin embargo, vamos a ver que

Numenio distingue tres niveles de lo divino, tres dioses. Hay autores que afirman que Numenio distingue en realidad sólo dos dioses. Como sea, lo primero que conviene tener presente es un pasaje de la *Carta II* atribuida a Platón en el que se mencionan tres instancias de lo divino. Les leo el pasaje que es muy breve:

En relación con el Rey de Todo [τὸν πάντων βασιλέα] están todas las cosas, y por Él todas ellas son, y Él es la causa de todas las cosas buenas [αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν]. Y en relación con el segundo están las cosas segundas [δευτερον δὲ περί τὰ δευτερα], y con el tercero las cosas terceras [τρίτον περί τὰ τρίτα]. (312e)

Con esto en mente, quisiera considerar primero los fragmentos que nos transmite Proclo en su *Comentario al Timeo* y luego pasar a Eusebio, que es la fuente más fidedigna que tenemos de Numenio, por lo pronto de su obra más importante, el *Peri tagathou*. Es curioso que en los fragmentos transmitidos en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio prácticamente no se haga referencia a la idea de un tercer dios, salvo de pasada y de forma ambigua en el fragmento 11. De todos modos, no nos adelantemos y vayamos despacio. ¿Qué dice Proclo de Numenio? Consideremos el fragmento 21 en el que explica la interpretación numeniana de *Timeo* 28c. ¿Se acuerdan de ese pasaje? Lo vimos en el primer encuentro. Es cuando Platón se refiere al demiurgo con los términos padre (*patér*) y hacedor (*poietés*). Sin embargo, Proclo nos informa que Numenio distinguía ambos calificativos y los identificaba con dos dioses diferentes. Leamos el fragmento.

Porque Numenio habiendo proclamado tres dioses [τρεις ἀνυμνήσας θεούς] llama al Primero “Padre” [πατέρα], “Demiurgo” [ποιητήν] al segundo y al tercero “Producto” [ποίημα], ya que según él el mundo es el tercer Dios; de esta manera su demiurgo es doble [διττός]; es el primer dios y el segundo, y lo creado [τὸ δημιουργούμενον] es el tercero. Porque es mejor hablar así que decir —en su opinión con exageración y énfasis trágico— “abuelo”, “hijo” y “nieto”. Ahora bien, quien habla así cuenta incorrectamente al Bien [τὰγαθόν] entre las causas mencionadas, ya que no es propio del Bien aparearse [συζεύγασθαι] con nadie, ni ser en el orden segundo respecto de otro.

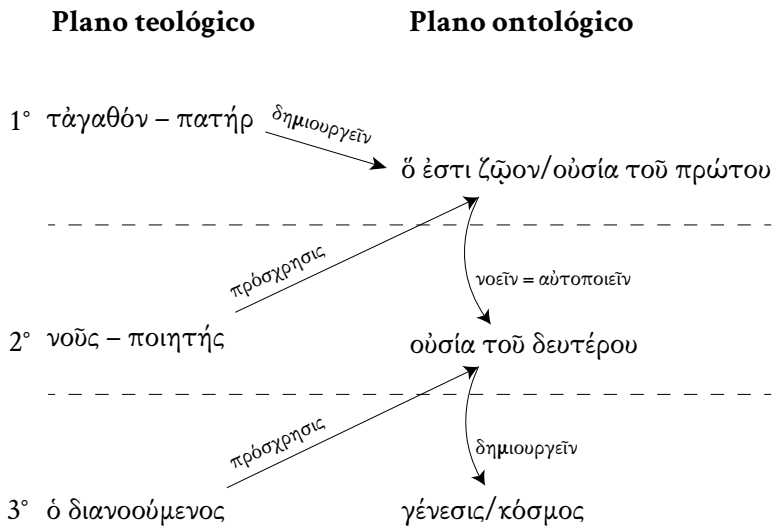
Resulta evidente que en este pasaje Proclo está criticando a Numenio. Puntualmente, su crítica apunta a que Numenio habría confundido al primer dios con el segundo. Por eso dice que el demiurgo,

que sería el segundo dios, es doble (*dittós*). ¿Por qué doble? Porque Numenio convertiría de algún modo a *ho te prôtos theòs kai deúteros* en un único dios provisto de una doble naturaleza. Ahora bien, tal cosa es imposible porque el primer dios, que Proclo identifica con el Bien (*tò agathón*), cosa que veremos también en Eusebio, no puede mezclarse ni acoplarse (*syzeúgnysthai*) con nada ni nadie. En suma, la crítica de Proclo apuntaría a mostrar que Numenio relativiza de algún modo al primer dios, en el sentido de que le atribuye una función productora o creadora que no le correspondería en rigor de verdad al primero sino al segundo dios. Pero además de este fragmento contamos con otro en el que Proclo dice algo más. Se trata del fragmento 22 en el que se explica de algún modo la relación que existe entre los tres niveles de lo divino.

Numenio asigna al Primero el puesto del «que es el viviente [ὅ ἐστι ζῶον]» y dice que piensa haciendo uso del segundo [ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν]; coloca al segundo en el puesto del intelecto [νοῦς] y dice que éste a su vez crea haciendo uso del tercero [ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν] y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva [τὸν διανοούμενον].

La expresión “el que es el viviente” (*hó esti zôon*) remite por supuesto al *Timeo*, cuando Platón se refiere al modelo eterno del *kósmos*. En este fragmento Numenio le atribuye, siempre según Proclo, la condición de *noûs* al primer dios y dice que piensa (*noeîn*) haciendo uso (*próschresis*) del segundo dios, de la misma manera que el segundo crea (*demiourgeîn*) haciendo uso del tercer dios. El término *próschresis* es interesante. Literalmente el texto dice: el primer dios, o sea *hó esti zôon*, piensa en el uso o en uso (*en proschrései*) del segundo (*toû deutérou*). Gabriela Müller, esta colega que les mencionaba porque se ha especializado en Numenio y tiene varios trabajos sobre estas cuestiones, propone algo muy interesante en su tesis doctoral. Ella propone leer el genitivo *toû deutérou*, lo mismo que *toû trítou*, no en sentido objetivo sino subjetivo. De tal manera que sería el segundo dios el que haría uso del primero a modo de paradigma, de modelo. Y sería el tercer dios el que haría uso del segundo también a modo de modelo a fin de crear el mundo. Se trata de un movimiento contemplativo ascendente y no descendente, un movimiento que va de lo inferior a lo superior. Me parece que esta opción hermenéutica permite eludir de cierta forma

la objeción de Proclo, ya que el Bien, el primer dios, no realizaría la acción demiúrgica ni se mezclaría con nada que no sea él mismo. Al contrario, sería el segundo dios el que, basándose en el modelo del primero, posibilitaría la creación del mundo que, en sentido estricto, realizaría el tercer dios al contemplar al segundo. Müller resume todo esto en un cuadro muy claro en su tesis (2015, p. 132), pero que nosotros no vamos a entender todavía del todo porque nos hace falta leer otros fragmentos. Igual lo reproduzco para que vean cómo ella piensa la relación entre las tres instancias divinas y al mismo tiempo las correspondencias entre un plano teológico y un plano ontológico.



Por el momento me interesa simplemente que noten las flechas ascendentes que van: 1) del segundo dios hacia el modelo inteligible del primer dios (la *ousía tou prōtou*), y 2) del tercer dios hacia el modelo también inteligible (aunque en segundo grado) del dios demiurgo (la *ousía tou deutērou*). Las flechas descendentes, por su parte, muestran el resultado de la *prōschresis*. En el caso del segundo dios, el resultado de contemplar la *ousía tou prōtou* es la producción de su propio contenido eidético, es decir, de la *ousía tou deutērou*. El demiurgo produce su propia *ousía* aplicando su *nóesis* a la *ousía tou prōtou*. En el caso del tercer dios, el resultado de contemplar la *ousía tou deutērou* es la gene-

ración del mundo y del devenir, del *kósmos*. Esta última sería la acción demiúrgica propiamente dicha. Es una maniobra muy astuta la de Müller: consiste en desplazar el peso de la *próschresis* al segundo y al tercer dios, a fin de garantizar la condición autónoma y “solitaria” del primer dios. Esta maniobra permite, al menos hasta cierto punto, compatibilizar los fragmentos de Proclo con los de Eusebio, en los cuales se enfatiza la distinción entre el primer dios y el segundo. Queda pendiente, claro, el hecho de que Proclo identificaba al tercer dios con el mundo en cuanto tal, mientras que aquí el tercer dios es el creador del mundo. Müller –junto a otros especialistas– va a identificar a este tercer dios con el Alma del mundo. Hay elementos que justifican esta identificación, entre otros el hecho de que Numenio se refiere a él como *ho dianouúmenos*, y sabemos que la *diánoia* es en general atribuida a la *psyché* y no al *noûs*. De todos modos, para comprender este esquema de Müller con más detalle y profundidad deberíamos leer otro fragmento de Eusebio, el número 16, en el que no sólo se insiste en la doble naturaleza del segundo dios, sino que se explica la generación de las *ousíai* e *idéai*, a la vez que se sugiere una analogía entre el primer dios y el segundo y entre este y el mundo. Es un fragmento largo y difícil, pero a mi juicio fundamental.

Si la esencia y la idea [ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα] son algo inteligible, y se ha convenido que el Intelecto es más antiguo y es la causa de ésta [πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς], encontramos que sólo éste es el Bien [τὸ ἀγαθόν]. Porque, ciertamente, si el Dios demiurgo es el principio del devenir [γενέσεως ἀρχεῖ], es suficiente que el Bien lo sea de la esencia [οὐσίας εἶναι ἀρχή]. La relación [Ἀνάλογον] es la misma entre él y el Dios demiurgo, que es imitador del Bien [ὡν αὐτοῦ μιμητής], que entre el devenir, que es su imagen e imitación de la esencia [<ῆ> εἰκὼν αὐτῆς ἐσιν καὶ μίμημα]. Pero si el demiurgo del devenir es bueno [ἀγαθός], indudablemente también el demiurgo creador de la esencia será el Bien en sí, ya que para la esencia (el bien) es algo connatural. Porque el Segundo, que es doble [διττός], produce por sí mismo la idea de sí y el universo [αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον], pues es demiurgo; luego es enteramente contemplativo. Sintetizando, consideremos estos cuatro nombres como cuatro realidades: el Primer Dios, Bien en sí [αὐτοάγαθον]; su imitador, el demiurgo bueno [ἀγαθός]; la esencia, una la del Primero [ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου], y otra la del Segundo [ἑτέρα δ' ἢ τοῦ δευτέρου]; la imitación de esta última [ῆς μίμημα], el universo bello [ὁ καλὸς κόσμος] embellecido por su participación de lo Bello [μετουσία τοῦ καλοῦ].



Con este pasaje ya tenemos todos los elementos para comprender la interpretación propuesta por Müller en el esquema anterior. La idea general sería que el primer dios –entendido como el Bien en sí (*autoágathon*)– produce o causa una primera *ousía*, la *ousía tou prótou*; luego hay una segunda *ousía*, la *ousía tou deutérou*, que es la *idéa* que el segundo dios produce de sí mismo al contemplar la *ousía tou prótou*; y luego está el plano de la *génesis*, del *kósmos* que, si bien no pertenece al nivel de la *ousía*, puede ser considerado así y todo, puesto que es una imagen (*eikón*) o copia (*mímema*) del modelo inteligible, bello (*kalós*). En este fragmento no se dice nada del tercer dios, de *ho dianoóúmenos*, pero ya hemos visto que Müller lo identifica con al Alma del mundo y le adjudica la acción generadora. Pero dejemos este asunto por ahora y volvamos a Eusebio y la distinción entre el primer dios y el segundo. En el fragmento 15 podemos leer que –a diferencia del dios demiurgo que se encuentra en movimiento– el primer dios –el Bien– permanece firme y en sí mismo; y si puede decirse que bajo cierto aspecto se mueve, es sólo con un movimiento connatural. Leamos el fragmento:

Tales son las vidas, la del Primero, y la del segundo Dios. Es decir, que el primer Dios será el que está firme [ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστῶς], y el Segundo, en cambio, el que se mueve [ἔστι κινούμενος]. Por consiguiente el Primero tiene que ver con los inteligibles [περὶ τὰ νοητὰ] y el segundo con los inteligibles y sensibles [περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ]. No te extrañe esta afirmación, porque oírás algo todavía mucho más admirable. En efecto, frente al movimiento [κινήσεως] que pertenece al Segundo sostengo que el reposo [στάσιν] que pertenece al Primero es un movimiento connatural [κίνησιν σύμφυτον], desde el cual se difunde el orden del mundo, su eterna permanencia y la salvación de todos los seres.

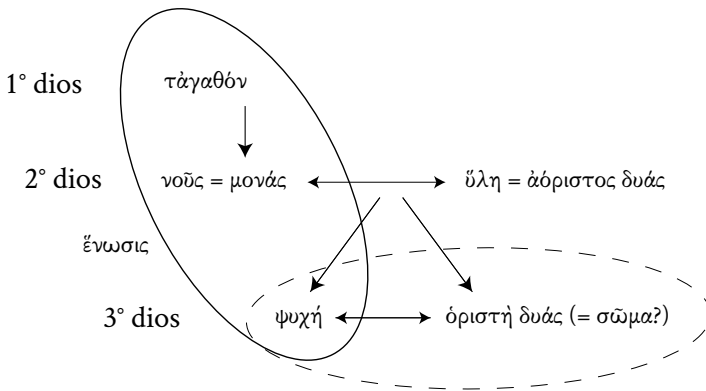
Quisiera que noten la clara diferencia que existe para Numenio, al menos en este fragmento, pero lo mismo podría decirse de muchos otros de Eusebio, entre los dos dioses. El primero es firme (*hestós*, participio del verbo *hístemi* que significa varias cosas: permanecer firme, instituir o establecer algo duradero, etc., todas con el sentido de firmeza) y en reposo (*stásis*); en todo caso un reposo que Numenio llama movimiento connatural (*kínesin sýmphiton*). Por el contrario, el segundo dios –el demiurgo– está en movimiento (*kinoúmenos*) y –a diferencia del primer dios que sólo permanece en el nivel de las cosas inteligibles, de *tà noetá*– se ocupa tanto de las cosas inteligibles como

de las sensibles (*tà aisthetá*). Hay otro fragmento de Eusebio, el número 11, que también va en la misma dirección que este fragmento 15. Numenio distingue al primer dios del segundo y dice que el primero es simple e indivisible. Este fragmento es muy importante para nosotros porque, además de introducir la idea de un tercer dios, cosa inusual en los fragmentos de Eusebio, hace referencia a la materia, que es nuestro tema central. Conviene leerlo con detenimiento porque es muy rico en contenido.

El Dios Primero que es en sí mismo simple [ἔστιν ἀπλοῦς], porque concentrado totalmente en sí nunca puede ser divisible [μὴ ποτε εἶναι διαίρετος]; por el contrario, el Dios segundo y tercero es uno [ἔστιν εἷς], pero asociado a la materia [συμπερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ], que es una díada [δυάδι οὐσῆ], puede unificarla [ἐνοῖ μὲν αὐτήν], pero es escindido por ella [σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς], que tiene disposición propensa a desear y que fluye [ἐπιθυμητικὸν (...) καὶ ῥεούσης]. Por consiguiente, sin estar al lado de lo inteligible (ya que estaría en sí mismo), porque mira a la materia [τὸ τὴν ὕλην βλέπειν], al preocuparse de ella se olvida de sí mismo [ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ]. Entra también en contacto con lo sensible y lo llena de cuidados [ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει] y eleva hasta su propia disposición, puesto que se ha extendido hacia la materia [ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης].

En primer lugar, Numenio dice que el dios primero, que ahora ya podemos identificar sin ambigüedad con el Bien en sí (*autoágathon*), es simple (*haplós*), es decir, indivisible (*mè diairetós*). Ya habíamos visto en los fragmentos transmitidos por Calcidio que para Numenio era completamente imposible que la *singularitas* pudiera abandonar su unidad y que por lo tanto la díada surgiera de la mónada. En este pasaje de Eusebio, pareciera ser que Numenio mantiene la condición simple y absoluta del primer dios al adjudicarle al segundo y al tercero su comercio con el principio material. Es el segundo dios, entendido como un *noûs*, el que se relaciona con la materia (*sympherómenos tē hylē*). El participio que usa aquí Numenio se emparenta con el verbo *symphéro* que significa, según el LSJ (el Liddell-Scott-Jones o Liddell-Scott, que es un importante diccionario-léxico de griego clásico), “bring together, gather, collect, bear along with, work with, assist, agree with, etc.” Este participio, *sympherómenos*, estar unido o relacionado, en este caso con la materia, se caracteriza por una doble acción: del segundo dios sobre la materia, acción que Numenio caracteriza como unificación (*henóo*), y

de la materia sobre el segundo dios, acción que Numenio caracteriza como escisión (*schízo*). Estos dos verbos, *henóo* y *schízo*, unificar y escindir, indican el doble efecto del segundo dios sobre la materia y de la materia sobre el segundo dios respectivamente. Y en tanto el segundo dios es escindido (*schízetai*) por la materia, no puede ser equiparado al primer dios, que es simple (*haplós*) e indivisible (*mè diairetós*). Les comparto un último gráfico extraído de la tesis de Müller que de algún modo sintetiza todo esto que hemos visto hasta el momento.

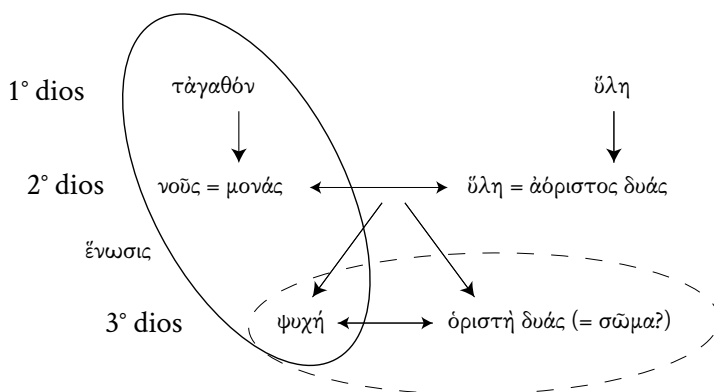


Como pueden observar, el comercio con la materia se produce recién en el nivel del segundo dios, del *noús-monás*, pero no del primero, de *tagathón*. El primer dios permanece absolutamente simple y vuelto sobre sí, incontaminado por el influjo material. De la escisión producida por la materia en el segundo dios se forma la tercera instancia divina, la *psyché*, que ya pertenece al plano cósmico (el óvalo con líneas punteadas) en tanto anima y ordena a la materia.

- § 5 -

Habíamos dicho al inicio que no resultaba del todo sencillo conciliar la teoría numeniana de los tres (o dos) dioses, transmitida sobre todo por Proclo y Eusebio, con el dualismo radical de principios que nos transmite Calcidio. Yo estoy bastante de acuerdo con la lectura de Ga-

briela Müller. Sólo me hace ruido una cuestión. Si atendemos al último esquema pareciera ser que el principio material interviene sólo en el nivel del segundo dios. Es como si de repente –no se sabe muy bien por qué ni cómo– la materia apareciera y afectara al segundo dios a la vez que fuera afectada por éste. Gabriela, de hecho, comentando el fragmento 11 en el que se distingue el dios primero, absolutamente simple e indivisible, del dios segundo y tercero, dice (les cito un artículo suyo que se titula “La doctrina de los principios en Numenio de Apamea” y que se publicó en el 2011 en la revista *Cuadernos de filosofía*): “Es, por lo tanto, la aparición en escena de la materia, contrapuesta a la unidad del segundo dios, lo que produce esta duplicidad y, por lo tanto, la distinción entre un segundo y un tercer dios” (p. 68). ¿Pero qué significa esta aparición repentina de la materia? Lo que aparece, en todo caso, es la escena en donde la materia y el segundo dios entran en relación, la escena del mundo, pero no la materia en cuanto tal, que existía desde siempre. Si recordamos lo que dice Calcidio, y que Müller admite y conoce a la perfección, la materia es *minime generatam, sine ortu et generatione*, es decir, no generada, sin nacimiento ni origen. Sólo en tanto limitada y ordenada por el segundo dios es generada (*generatam*). Esta es la escena que tiene lugar al nivel del segundo dios. Por eso Calcidio nos decía que para Numenio el dios y la materia, la *singularitas* y la *duitas*, eran de la misma edad (*aequaevus*). Ahora bien, yo creo que cuando dice que la *silva* es *aequaeva deo*, no se está refiriendo al segundo dios, sino al principio divino en cuanto tal, incluido el primer dios. Lo que sucede al nivel del segundo dios es la relación o comercio (*symphe-rómenos*) caracterizado por la doble acción que describen los verbos *henóo* y *schízo*, pero la materia en cuanto tal ya preexistía al segundo dios, puesto que es *minime generatam*, o sea *sine ortu et generatione*. Si esto es así, como creo de hecho que lo es, me permitiría introducir una ligera modificación en el esquema de Müller. Yo pondría al principio material al mismo nivel que el primer dios, que *tagathón*, aunque sin postular una relación con la materia, desde luego, ya que el primer dios es simple e indivisible. De tal manera que el esquema quedaría así:



No cambia demasiado el cuadro de Müller, pero me parece que así se acentúa más el dualismo de principios que caracteriza al sistema de Numenio. Ella de hecho intenta suavizar un poco la metafísica dualista de Numenio y acercarla a otros autores de la época como Eudoro o Moderato. En el artículo que les mencioné recién, Gabriela dice en las conclusiones:

Esta tripartición que encontramos en el principio divino y la correcta interpretación de su relación con el principio material nos permiten arribar a *una concepción un poco más matizada del dualismo numeniano*. En este sentido, su sistema se asemeja en varios puntos a los de Eudoro y Moderato, en tanto postula un primer dios por encima de los principios opuestos dios-materia que encontramos en el testimonio de Calcidio, si bien solo hay una derivación de este dios segundo a partir del primero, y la materia queda como un principio independiente, no generado. (2011, p. 71; las cursivas son mías)

A Gabriela le interesa enfatizar la condición separada y trascendente del primer dios a fin de matizar el dualismo de Numenio. Ella, que a mi juicio ensaya una lectura ligeramente plotiniana de Numenio, dice también que “la distinción de un primer *noûs* por encima del *noûs*-demiurgo garantiza la total trascendencia del primer principio respecto del ámbito del devenir” (2011: 67). A mí, en cambio, me interesa justamente lo contrario: exacerbar en la medida de lo posible el dualismo de Numenio, llevarlo al extremo. Más que acercarlo a posiciones como las de Eudoro o Moderato, me parece mejor acercarlo a

posiciones dualistas como las de Jenócrates o los *Oráculos caldeos*. ¿Por qué? Porque el dualismo tiene una potencia única, potencia de la que carecen las concepciones monistas e incluso pluralistas, y que me gustaría explicar un poco en qué consiste.

- § 6 -

Me permito una ligera digresión sobre el dualismo. Tengo la impresión de que en general la filosofía en su largo decurso histórico ha subestimado a las doctrinas dualistas. No me refiero al dualismo inteligible-sensible –que además habría que ver si es realmente un dualismo y, si lo es, de qué tipo de dualismo se trata–. Estoy hablando de un dualismo como el de Numenio, es decir, de la existencia de dos principios a partir de los cuales se explica lo que es, el mundo o lo real. Se deja sentir en este tipo de teorías una influencia persa o iraní. Hay toda una corriente dualista propia de esta tradición: el zoroastrismo, el maniqueísmo, etc. Algunos autores platónicos van a recibir esta influencia. Aunque es cierto que ya en las enseñanzas de Pitágoras había una suerte de dualismo. Basta recordar la tabla de opuestos que nos transmite Aristóteles en su *Metafísica* y el lugar preponderante que ocupa el límite (*péras*) y lo ilimitado (*ápeiron*), ni más ni menos que la primera pareja de la tabla. No es casual tampoco que varios platónicos hayan considerado a las enseñanzas pitagóricas y platónicas como una misma tradición filosófica. De hecho, los difíciles pasajes del *Filebo* en los que Platón habla del límite y de lo ilimitado se prestan a una lectura pitagórica, amén de la doctrina de los principios que según algunos especialistas constituiría la verdadera enseñanza de Platón y que explicaría lo real a partir de lo Uno, el principio formal, y la Díada indefinida, el principio material, según consigna Aristóteles en el frecuentado capítulo 6 del Libro I de la *Metafísica*.

De todos modos, me interesa señalar que el dualismo siempre ha sido considerado una suerte de filosofía poco sofisticada, embrionaria o decadente. Es como si las teorías dualistas dieran testimonio de un pensamiento aún inmaduro, ligeramente infantil. Sería interesante revisar los argumentos que han sido utilizados por los más diversos auto-

res para criticar el dualismo de principios. Plotino es un caso ejemplar, lo mismo que Proclo y los neoplatónicos en general –y por eso en un momento voy a leerles un pasaje de los *Elementos de teología*– aunque se trata de argumentos muy frecuentes en varios autores. En buena medida, todo el neoplatonismo es una filosofía de lo Uno. Incluso podría decirse, con ciertos matices, que esta metafísica de lo Uno, que es sin duda una de las líneas dominantes de la así llamada historia de la metafísica occidental, ha imperado hasta el siglo XIX aproximadamente. De algún modo, con Nietzsche –quien no por casualidad hablaba de monótono-teísmo– el imperio de lo Uno llega a su fin. (No deja de ser irónico, a la vez que gracioso, que una de las mayores especialistas en la filosofía nietzscheana en Argentina, Cragolini, se llame Mónica, que viene del griego *mónos*, único, vinculado a *monáda*, de donde proceden también términos como monismo o monoteísmo). De allí en más, la metafísica de lo Uno será reemplazada por una ontología de lo múltiple o de las multiplicidades. Es decir: se va a pasar de lo Uno a lo Múltiple. Si lo Uno era el punto de partida de las metafísicas de la tradición platónica, lo Múltiple va a ser el punto de partida de las ontologías contemporáneas. Lo que quisiera hacerles ver es que ambos términos, lo Uno (filosofías fundacionales) y lo Múltiple (filosofías post- o anti-fundacionales), han encontrado eventualmente su legitimidad y su prestigio filosófico. Por el contrario, las filosofías dualistas no han tenido carta de ciudadanía filosófica en ninguno de los dos períodos. Habrá quien me hable de Descartes, cuyo sistema suele considerarse dualista. Sin embargo, esto no es así. El dualismo de las substancias no es la última palabra de Descartes. La *res extensa* y la *res cogitans* encuentran su fundamento último en la substancia infinita que es Dios, con lo cual tampoco en este caso se trata de un dualismo de principios. Las doctrinas dualistas, como les decía, no han conocido una gran fortuna, al menos en comparación con las filosofías hegemónicas. Es entendible. Creo que hay algo casi caprichoso o arbitrario en el dualismo. Pareciera ser que si uno quiere ser coherente y lógicamente riguroso tiene sólo dos opciones posibles: o bien partir de lo Uno, o bien partir de lo Múltiple. Ambas opciones, aunque por motivos contrarios, han sido perfectamente aceptadas a lo largo de la historia de la filosofía. Ningún platónico, o casi ninguno (Numenio, Plutarco, Ático, etc.), tendría inconveniente en reconocer un único principio fundador. Del

mismo modo, ningún contemporáneo pareciera tener inconveniente en reconocer un principio múltiple, e incluso un múltiple de múltiples. Lo que parece generar molestia –tanto en los antiguos cuanto en los contemporáneos– es una dualidad de principios. El Dos es incómodo. Demasiado cerca de lo Múltiple para ser Uno y demasiado cerca de lo Uno para ser Múltiple. De hecho, el Dos es la matriz de lo Múltiple. Sucede que para quienes gustan defender una ontología de las multiplicidades el Dos es demasiado poco, es aún cómplice de lo Uno, muy próximo a su potestad unificadora. Alain Badiou dice en un gran libro que se llama *El siglo* –que Ezequiel Martínez, *ho pseudós*, aquí presente, me sugirió leer la vez pasada– que el Dos ha sido la ley imperante a lo largo del siglo XX. Badiou identifica al Dos con la Guerra sin más y con lo Real en su sentido lacaniano. Les quisiera leer un fragmento. Traduzco rápido:

En el siglo XX, la ley compartida por el mundo no es ni lo Uno ni lo Múltiple, es el Dos. No es ni lo Uno, pues no hay armonía, hegemonía de lo simple, potencia unificada de Dios. No es lo Múltiple, pues no se trata de obtener un equilibrio de las potencias o una armonía de las facultades. Es el Dos, y el mundo representado en la modalidad del Dos excluye la posibilidad tanto de una sumisión unánime cuanto de un equilibrio combinatorio. (2005, p. 60)

Badiou es sensible a esta doble exclusión que implica el Dos: ni sumisión unánime o potestad de lo Uno, ni equilibrio combinatorio o potestad de lo Múltiple. Y luego agrega:

La guerra es la visibilidad resolutiva del Dos contra el equilibrio combinatorio. Es a este título que la guerra es omnipresente. Sin embargo, el Dos es anti-dialéctico. Introduce una disyunción no dialéctica, sin síntesis. (...) La “bestia” de este siglo, que evocaba Mandelstam, no es otra que la omnipresencia de la escisión. La pasión del siglo es lo real, pero lo real es el antagonismo. Es por eso que la pasión del siglo, ya se trate de imperios, de revoluciones, de arte, de ciencia, de la vida privada, no es otra que la guerra. (2005, pp. 60-61)

Es muy interesante este texto de Badiou. Él identifica directamente, como les decía, al Dos con la Guerra. Escisión, según Badiou, es sinónimo de Guerra. Recuerden además que Numenio utilizaba el verbo *schizo* para explicar la influencia de la materia sobre el dios, lo cual



no deja de ser sugerente. Yo no niego lo que dice Badiou en este libro notable, y mucho menos niego que el Dos implique una disyunción anti-dialéctica y anti-sintética, pero tengo una lectura diversa del Dos, del dualismo, al menos si lo consideramos desde un marco pitagórico-platónico, tal como sucede en el caso de Numenio. Yo creo que el dualismo, entendido en estos términos metafísicos, es decir, como *archai*, como dualismo de principios, tiene una potencia mayor que el monismo y el pluralismo, y dicha potencia se sigue directamente de su condición disyuntiva y anti-dialéctica. A mí me gusta la incomodidad que generan estas filosofías dualistas como la de Numenio. Hay una tendencia casi inmediata a reconducir esa dualidad a una unidad, por ejemplo en Plotino o Proclo; o a reconducir la dualidad a una multiplicidad infinita, por ejemplo en Deleuze o Badiou. Yo voy a ser honesto: la metanfetafísica, que es mi doctrina metafísica, se basa en un dualismo de principios, el Caos y el Límite. ¿Y qué es este Caos y este Límite? En la tradición pitagórico-platónica han recibido varios nombres, no todos equivalentes. Les nombro algunos: *péras* y *ápeiron*, lo Uno y la Díada indefinida, dios y la materia. Mi metafísica se inscribe en esta línea, pero sólo para hacerla delirar. La potencia del dualismo es que impide que uno de los principios se vuelva soberano. Por eso en muchas filosofías dualistas, aunque no en todas, uno de los principios termina sometiendo al otro. Recuerden, por ejemplo, lo que vimos en nuestro primer encuentro: Platón afirma en el *Timeo* que el *noûs* se impone sobre la *anáanke*, es decir, que la inteligencia vulnera, aunque sin derrotar por completo, a la necesidad. Para mí no es así. En mi metafísica no hay dominio de uno sobre el otro. Más bien hay Trauma. El encuentro de ambos principios es atroz, es el nacimiento de la Luz, como un chispazo producido por el choque de dos metales. El mundo es ese chispazo. Y ese resplandor nace del horror de ambos principios. Cada uno tiene su manera de tramitar el Trauma. Numenio hablaba de dos acciones contrarias: unificación y escisión. ¿Recuerdan los verbos *henóo* y *schízo*? En un caso es la determinación y la manifestación; en el otro es la fragmentación y la opacidad. Y lo que anima ambos movimientos es la proyección fóbico-fantasmática de X. El Límite proyecta a X como más acá del ser, es decir, como más acá del chispazo; el Caos proyecta a X como más allá del ser, es decir, como más allá del chispazo. Es muy curioso. Casi podría decirles que mi metafísica comienza con una

lucha entre Anaximandro y Parménides. *In illo tempore* se encuentran y se horrorizan: Anaximandro se horroriza del *peiras*; Parménides del *ápeiron*. ¿Qué va a hacer Anaximandro? Va a determinarse y permitir que algo, múltiples cosas (*tà ónta*) puedan aparecer. ¿Qué va a hacer Parménides? Va a fragmentarse y adquirir el don de la reflexión especular. El chispazo, claro está, es *Phánes*, el Resplandeciente, es decir, el Mundo, la multiplicidad de reflejos fantasmáticos que constituyen todo lo que es. Anaximandro se choca con Parménides y proyecta, más allá del eléata, el Gran Fantasma de X; Parménides se choca con Anaximandro y proyecta, más allá del milesio, el Gran Fantasma de X. La X de Anaximandro encuentra su inspiración en el más allá del ser; la X de Parménides, en el más acá del ser.

Todo esto les puede sonar un tanto incomprensible. Es casi un mito, como pueden ver. La metanfetafísica es sin duda, como el discurso de Timeo, un *eikòs lógos* o un *eikòs mýthos*. Pero quisiera que vean cuál es el argumento general que varios autores han dirigido al dualismo de principios. ¿Qué es lo que perturba tanto de las filosofías dualistas? He optado por recurrir a los *Elementos de teología* de Proclo, un texto fascinante y muy complejo que está estructurado al modo de los *Elementos* de Euclides, el tratado de geometría. Sólo quisiera leerles una proposición que me parece paradigmática porque contiene la objeción más habitual al dualismo. Se trata de la proposición 5 en la que Proclo intenta demostrar que la multiplicidad viene después de la unidad. No les voy a leer toda la proposición, sino la última parte en la que muestra por qué la multiplicidad y la unidad, lo múltiple y lo Uno, no pueden ser principios co-originarios y encontrarse por así decir al mismo nivel. Básicamente, Proclo utiliza el argumento del tercer hombre, como bien ha notado Dodds en su comentario a este tratado. Yo de hecho voy a seguir la edición de Dodds, aunque usaré también la traducción al español de García Valverde que ustedes pueden consultar si gustan. Pero ¿qué dice Proclo en definitiva? Les leo el pasaje que me interesa.

Por tanto, si la unidad y la multiplicidad son cosas contrapuestas [τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος ἀντιδιήρηται], y la multiplicidad en cuanto multiplicidad es no-unidad [οὐχ ἓν], y la unidad en cuanto unidad es no-multiplicidad [οὐ πλῆθος], sin que ninguna de las dos se introduzca en la otra, entonces serán en simultáneo unidad y dualidad [ἓν ἅμα καὶ δύο ἔσται]. Ahora bien, si existe algo que es precedente a ellas y las reúne [πρὸ αὐτῶν τὸ συνάγων], o es unidad o es no-unidad [ἢ ἓν ἔστιν ἢ οὐχ ἓν]. Pero, si es no-unidad, o es muchas cosas o

no es nada [ἢ πολλαῖ ἢ οὐδέν]. Pero no es ni muchas cosas, pues la multiplicidad no precede a la unidad [μὴ πληθος ἢ πρὸ ἐνόος], ni es nada: ¿cómo la nada actuaría de unificadora? Por tanto, es solo unidad [ἐν ἅρα μόνον], dado que esta unidad no es muchas cosas, o lo sería hasta el infinito [εἰς ἄπειρον]. Así pues, es la unidad en sí [τὸ αὐτοέν] y, en definitiva, toda multiplicidad deriva de la unidad en sí [πάν πληθος ἀπὸ τοῦ αὐτοενόος]. (2017, p. 38)

Proclo contrapone aquí la unidad y la multiplicidad, lo Uno y lo Múltiple (*tò hèn kai tò plêthos*). No habla por supuesto de lo Uno y la Díada como Numenio, pero el punto clave es que piensa, a título hipotético o retórico, a *tò hèn kai tò plêthos* como principios contrapuestos, es decir, como *archai* que se encontrarían en el mismo nivel. Recuerden además que la Díada, el principio material, es para los platónicos-pitagóricos un principio de multiplicidad. El punto que me interesa que noten es que si se postulan dos principios sin relación entre sí y se los ubica en el mismo plano, entonces estos principios serán a la vez unidad y dualidad (*hèn háma kai dúo éstai*), lo cual es contradictorio para Proclo. Ahora bien, la oración condicional que propone luego Proclo (introducida por *ei...*) expresa en realidad su posición fundamental. Él dice: si existe algo que es precedente a ellas (es decir, a la unidad y la multiplicidad) y las reúne (*prò autôn tò synágon*), o es unidad o es no-unidad (*è hén estin è ouch hén*). Esto debe interpretarse en verdad como una suerte de imperativo: *es necesario* que exista algo precedente a la unidad y la multiplicidad, al menos si es que ambas se ubican en el mismo plano. Y esto precedente, que oficia propiamente como principio y fundamento, no puede ser más que la Unidad (en realidad, lo Uno en sí: *tò autoén*). ¿Se dan cuenta lo que le molesta a Proclo? Le molesta que si uno postula dos principios, por ejemplo lo Uno y lo Múltiple –pero también pueden ser dios y la materia o la *singularitas* y la *duitas*– y los ubica en un mismo nivel, o sea: si uno los contrapone pero pensándolos en pie de igualdad, entonces esa dualidad de principios no puede ser considerada primera o fundamental, puesto que requeriría algo precedente que dé cuenta de esa dualidad. Y ese “algo” precedente no puede a su vez ser dual o múltiple, porque entonces requeriría igualmente de algo precedente que diera cuenta de esa dualidad o multiplicidad y así se iría hasta el infinito. De tal manera que la única posibilidad coherente es que el principio y fundamento de todo lo que existe sea una unidad en sí (*tò autoén*): lo Uno. Las filosofías de lo Uno se basan en esta necesidad de que la dualidad de

principios no se basta a sí misma. El presupuesto que está funcionando aquí, desde luego, es que toda multiplicidad deriva de la unidad en sí (*pán plêthos apò tou autoenós*), como concluye Proclo al final de esta proposición. Estos autores sienten que el dualismo no se explica a sí mismo o por sí mismo, sino que requiere de una Unidad previa y más fundamental que unifique precisamente a esa dualidad. Pero yo creo que esta insuficiencia que los neoplatónicos detectan en el dualismo es ni más ni menos que su mayor potencia. Es como si la postulación de un dualismo de principios implicase subrepticamente una suerte de principio tácito de insuficiencia. Los neoplatónicos han notado este peligro con mucha lucidez y por eso han intentado subsanar esa insuficiencia remitiendo toda dualidad y multiplicidad a la perfección de la Unidad primera que, desde su posición soberana, legisla y unifica a lo que le es por naturaleza inferior. Yo les di como ejemplo la proposición 5 de los *Elementos de teología* de Proclo, pero se trata como les dije de un tópico común entre los autores considerados neoplatónicos. Por eso se esfuerzan por mostrar que el principio, lo Uno, es autosuficiente y autárquico. Para que vean que no estoy diciendo sandeces, les voy a leer un fragmento de un tratado bastante “temprano” de Plotino (si es que al menos tiene sentido decir esto en su caso), el número 7 en orden cronológico, en el que se ve con claridad la necesidad que existe para él de que el principio sea uno, no sólo que sea lo Uno, sino que sea un solo principio y además un principio autosuficiente. Utilizo en esta oportunidad la traducción de Santa Cruz y Crespo para la edición de Colihue. Según la disposición de Porfirio, se trata del tratado cuarto de la quinta Enéada. Voy a citar los pasajes de Plotino, ahora y también en el próximo encuentro, indicando el número de Enéada, el tratado, el número que corresponde a la composición cronológica y luego el capítulo y las líneas. Les leo el pasaje que me interesa, cuya referencia es V.4 [7] 1, 11-17:

Si no fuese simple [*μη ἀπλοῦν*], si no escapase a todo accidente y a toda composición, si no fuese verdaderamente uno [*ὄντως ἓν*], no podría ser principio [*οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη*]. Por ser simple y primero es lo más autosuficiente [*ἀνταρκέστατόν*]. Pues lo que no es primero necesita de lo que está antes que él [*τὸ μη πρῶτον ἐνδεές τοῦ πρό αὐτοῦ*] y lo que no es simple necesita constituirse a partir de ellos [*τό τε μη ἀπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἀπλῶν δεόμενον*]. Por cierto, algo tal debe ser único [*ἐν μόνον*]; pues si hubiera alguna otra cosa de tal tipo ambas serían una [*ἐν ἂν εἴη τὰ ἄμφω*].

Se trata de un problema análogo al de Proclo. El principio no puede ser sino simple (*haplós*) y realmente uno (*óntos hén*). Si no fuese simple y único, es decir, si fuese algo compuesto para también si hubiera más de un principio, no podría ser considerado principio con total propiedad (*ouk àn archè eíe*). Por eso para Plotino el principio debe ser único (*mónon*) y no depender de nada (*autárkes*). Es la misma necesidad que va a sentir Proclo y que lo llevará a concebir al principio como una unidad en sí (*tò autoén*: lo Uno en sí). Hay una frase de Plotino en este pasaje que les he leído que es muy ilustrativa. Él dice: *tò mè prôton endeès toû prò autoû*, es decir: lo que no es primero necesita de lo que está antes que él. Y esto que está antes que él, por supuesto, sólo puede ser la Unidad simple y única, lo Uno autosuficiente (*autarkéstaton*). Plotino usa el adjetivo *endeés*, que el LSJ vierte por “*wanting or lacking in, in need of, deficient, defective, inadequate, insufficient*”, y el participio *deómenon*, que posee un sentido similar. Es claro que para los neoplatónicos esta dependencia o precariedad o falta es un defecto que debe ser subsanado apelando a la Unidad soberana. Lo que no es uno ni único está necesitado o falto (*endeés, deómenon*) de unidad y unificación. Ahora bien, como les decía hace un momento, esta falta o precariedad constituye en mi opinión lo más interesante del dualismo. La dualidad de principios nos deja con una realidad necesitada o defectiva, pero sobre todo con una realidad abierta, puesto que no hay Uno ni Fundamento que la cierre. Al dividir los principios, el dualismo produce una ontología abierta, una ontología sin Uno ni cierre (ya sea final, ya sea inicial). Lo que me parece potente del dualismo es esta suerte de herida imposible de suturar que introduce en el corazón de la *arché*. Al convertir la *arché* en *archaí*, lo Uno en Dos, el dualismo provoca una escisión irreversible en lo real, hace jugar un principio de deficiencia que conlleva al ser a su imposibilidad de clausura. La Unidad se sustrae, pero esa sustracción es a la vez el motor fenoménico y delirante de eso que llamamos real. Entenderán por qué me interesaba ubicar a la díada de Numenio, al principio material, al mismo nivel que la mónada. En efecto, me parece muy interesante extremar el dualismo. Yo en esto difiero con la intención de Gabriela Müller. Ella busca matizarlo; yo, exacerbarlo. Pero lo hago porque creo que es la forma más sencilla de desfundamentar lo real, de impedir que el ser se cierre y se clausure. No obstante, dejemos estas cuestiones por aquí.

Intentemos resumir en algunas tesis lo que hemos aprendido sobre Numenio y en especial sobre su concepción de la materia.

- La metafísica de Numenio se estructura a partir de dos principios eternos: el dios-mónada (*deus-singularitas*) y la materia-díada (*silva-duitas*).
- La *duitas* es ingénita (*minime generatam*), sin nacimiento ni generación (*sine ortu et generatione*).
- La *singularitas* y la *duitas* son de la misma edad (*aequaevus*).
- No es posible para Numenio que lo que es plenamente, la *singularitas* o el principio divino, deje de ser y genere la *duitas* o el principio material. Por eso la *duitas* no puede provenir ni *ex deo* ni *ex singularitate*.
- El mundo es el resultado o el producto de la bondad de la forma y la maldad de la materia (*ex speciei bonitate silvaeque malitia*).
- La materia es fluida y sin cualidad (*fluidam et sine qualitate*), completamente perjudicial (*plena noxia*) y maligna (*malignam*); es la fuente de los males (*fons malorum*).
- La materia no se confunde con los cuerpos, sino que es la nodriza de los cuerpos (*corporum nutrix*).
- La materia posee un movimiento caótico antes de la acción ordenadora del demiurgo, por lo cual es preciso postular que un alma mala la mueve de forma desordenada.
- La materia es infinita (*ápeiros*), indefinida (*aóriston*), irracional (*álogon*), incognoscible (*ágnoston*), carente de orden (*átakton*), inestable (*ouch ésteken*) y por lo tanto no puede ser lo que es (*ouk àn éie ón*).
- Numenio postula la existencia de tres dioses o instancias divinas: el primer dios, entendido como el Bien en sí (*autoágathon*), produce una primera *ousía*, la *ousía tou prótou*; luego hay una segunda *ousía*, la *ousía tou deutérou*, que es la *idéa* que el segundo dios produce de sí mismo al contemplar la *ousía tou prótou*; y luego el tercer dios, el Alma del mundo, que contempla la *ousía tou deutérou* y genera el *kósmos*. Esta última es la acción demiúrgica propiamente dicha.

- La relación o el comercio (*sympherómenos*) entre el principio divino y el principio material se realiza recién al nivel del segundo dios y se caracteriza por una doble acción: unificación y escisión. El demiurgo unifica (*henóo*) a la materia y la materia escinde (*schízo*) al demiurgo.

- § 8 -

Dediquemos estos minutos finales para hablar de la bibliografía. Vayamos de lo más general a lo más particular. Numenio pertenece a un período que los historiadores de la filosofía han dado en llamar platonismo medio. Sobre este período hay muchos textos, pero pueden leer el libro de John Dillon que se llama *The Middle Platonists. A Study of Platonism* y el de Lloyd Gerson, *From Plato to Platonism*. Son dos libros muy famosos y muy buenos. A mí me gusta mucho el texto de Gerson. Él plantea una tesis muy interesante según la cual la filosofía de Platón que se encuentra en los diálogos sería sólo una de las tantas versiones de lo que él llama, con una fórmula ligeramente alemana, *Ur-Platonism*, algo así como platonismo originario. De allí la gran pregunta que se plantea casi al inicio del libro: ¿fue Platón un platónico? Yo creo que esta misma tesis se puede aplicar al peronismo, de tal manera que los dos gobiernos de Perón, del 46 al 55, serían una de las tantas versiones posibles del *Ur-Peronismo*. Podríamos preguntarnos incluso: ¿fue Perón un peronista? Estos dos libros, el de Dillon y el de Gerson, les darán un panorama general de la tradición platónica. También pueden leer *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy*, también de Dillon, que les será útil a fin de conocer la corriente platónica previa al platonismo medio.

Sobre la filosofía de Numenio en general, les recomiendo un libro ya viejo de Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism*, publicado en 1917; y un poco más nuevo, el libro de Giuseppe Martano, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo*, de 1960. De todos modos, lo mejor que pueden hacer es leer la tesis doctoral de Gabriela Müller que cuenta ya con un aparato crítico mucho más actualizado. La tesis, como les decía, se titula *Dios, alma y materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apa-*

mea y la pueden encontrar *online* en el repositorio de la UBA. A mí me gusta particularmente sugerir trabajos de investigadores argentinos. También pueden leer de ella dos artículos, ya más específicos. Uno se llama “La doctrina de los principios en Numenio de Apamea” y se publicó en el 2011 en *Cuadernos de filosofía*; el otro se llama “La doctrina de los tres dioses de Numenio” y es del 2015. Está publicado en *Archai: The Origins of Western Thought*. Hay un ensayo de 1960 de Dillon que también es interesante. Se llama “Numenius and Ammonius”. Ahora les paso las referencias. Sobre la teoría de los tres dioses pueden leer además un artículo de Francisco Lisi que se publicó también en *Cuadernos de filosofía* y se titula “Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea”. El estudio introductorio de Paolo Impara al *Perì Tagathou* también ofrece un panorama del sistema numeniano y una contextualización del autor. Por último, sobre la materia en Numenio, además de los textos de Müller, les sugiero un artículo de Fabienne Jourdan del 2014, “La matière à l’origine du mal chez Numénios (Fr. 43 et 52 Des Places)”, que se publicó en el número 14 de la revista *Philosophie antique*. Creo que con todo esto ya tienen para divertirse un rato. La próxima semana nos dedicaremos a Plotino. Sería conveniente que traigan leído “El sistema metafísico de Plotino. Una introducción” de Malena Tonelli, que es el capítulo 4 del libro de cátedra *Filósofos griegos antiguos: Volumen I* editado por EDULP y escrito por Malena y Silvana Di Camillo. Es un texto muy claro y les va a proporcionar una idea general de la filosofía de Plotino. Nos vemos la próxima semana.

#### BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Aristotle, *Metaphysics*, vols. I-II, rev., introd. y com. D. W. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Badiou, Alain, *Le Siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Burnet, John, *Platonis opera*, vol. V, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- De Vogel, Cornelia J., *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, Brill, 1986.



- Des Places, Edouard (ed.), *Numenius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Dillon, John, "Numenius and Ammonius" en Dodds, Eric R. (ed.), *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, tomo V, Genève, Vandoeuvres, 1960, pp. 1-61.
- Dillon, John, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Dillon, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, New York, Cornell University Press, 1977.
- Proclus, *The Elements of Theology*, rev., trad., introd. y com. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Gaiser, Kornad, "Plato's Enigmatic Lecture «On the Good»" en *Phronesis*, Vol. 25, N° 1, 1980, pp. 5-37.
- Gerson, Lloyd P., *From Plato to Platonism*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2013.
- Guthrie, Kenneth S., *Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism*, London, George Bell & Sons, 2008.
- Happ, Heiz, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin, De Gruyter, 1974.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1950. [Existe traducción castellana: *Caminos el bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995].
- Henry, Paul y Schwyzer, Hans-Rudolf (eds.), *Plotini opera (editio minor)*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
- Jourdan, Fabienne, "La matière à l'origine du mal chez Numénios (Fr. 43 et 52 Des Places)" en *Philosophie antique*, N° 14, 2014, pp. 185-235.
- Krämer, Hans, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, trad. J. R. Cata, New York, SUNY Press.
- Lisi, Francisco, "Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea" en *Cuadernos de filosofía*, Vol. 17, N° 26-27, pp. 111-130.

- Martano, Giuseppe, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo*, Napoli, Armanni, 1960.
- Müller, Gabriela, *Dios, alma y materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015. URL: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2985> (consultado el 13/7/2024).
- Müller, Gabriela, "La doctrina de los principios en Numenio de Apamea" en *Cuadernos de filosofía*, N° 56, 2011, pp. 31-76.
- Müller, Gabriela, "La doctrina de los tres dioses de Numenio" en *Archai: The Origins of Western Thought*, Vol. 5, 2015, pp. 29-36.
- Numenio d'Apamea, *Il trattato Sul Bene di Numenio. Saggio introduttivo storico-critico con traduzione e commento del Περί Τάγαθοῦ*, introd., trad. y com. P. Impara, Roma, Abete, 1980.
- Platón, *Diálogos IX. Leyes (VII-XII)*, trad. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- Platón, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad. J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.
- Plotino, *Enéadas: textos esenciales*, est. prel., sel., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, introd., trad. y notas J. M. García Valverde, Madrid, Trotta, 2017.
- Tonelli, Malena, "El sistema metafísico de Plotino. Una introducción" en di Camillo, Silvana y Tonelli, Malena (eds.), *Filósofos griegos antiguos. Volumen I*, La Plata, EdULP, 2019, pp. 74-98.
- VV.AA., *Oráculos caldeos. Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, introd., trad. y notas F. García Bazán, Madrid, Gredos, 1991.

## PLOTINO

- § 1 -

En esta clase vamos a ocuparnos de un autor fundamental, quizás el más importante o por lo menos el más extremo a la hora de considerar el problema de la materia. Yo creo que el interés que despierta su pensamiento acerca de la materia es directamente proporcional a su extremismo. Estoy hablando de Plotino, por supuesto, un pensador del siglo III d.C., nacido al parecer en la ciudad de Licópolis, en Egipto, considerado el iniciador del así llamado neoplatonismo. Plotino enseñó en Roma y escribió varios tratados que fueron ordenados y editados bajo el título de *Enéadas* por Porfirio, uno de sus discípulos más destacados. En efecto, Porfirio dispuso los tratados que había redactado su maestro en seis grupos de nueve tratados cada uno, de allí el nombre de la obra.

Sobre este momento histórico tan convulso que coincide entre otras cosas con los primeros siglos del cristianismo hay muchos textos excelentes. Yo me acuerdo ahora de tres. Se los menciono porque estaría bueno que los lean. Lo van a disfrutar mucho porque son libros bellísimos: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, de Eric Dodds; *Cristianismo primitivo y paideia griega*, de Werner Jaeger; y *El mundo de la Antigüedad Tardía*, de Peter Brown.

A nosotros nos va a interesar, desde luego, el problema de la materia en Plotino. Se van a dar cuenta enseguida que es un asunto muy complejo. Los especialistas continúan debatiendo acerca de cuál es la concepción plotiniana de la materia. Incluso no termina de quedar en claro si hay una sola concepción o si, por el contrario, pueden distinguirse al menos dos concepciones, no del todo conciliables entre sí. Hay veces que uno se encuentra con ciertos pasajes que parecieran

entrar en conflicto con otros pasajes de otros tratados. En fin, vamos a deslizarnos por una zona difícil. Están advertidos.

Yo diría que hay tres tratados que resultan fundamentales para nuestro tema. En orden cronológico serían: II.4 [12], III.6 [26] y I.8 [51]. Hay muchos más, por supuesto, por ejemplo II.5 [25], y a veces haré referencia a otros tratados donde aparecen indicaciones sobre la materia, pero se trata más bien de reflexiones dispersas. En estos tres escritos que les menciono, Plotino se dedica de forma más detenida a pensar este asunto. Además, es imposible abarcar todo. Ni siquiera vamos a poder leer estos tres tratados, aunque sería deseable que ustedes los lean completos por su cuenta. Yo he seleccionado algunos fragmentos con el objetivo de que nos formemos una idea aproximada de la concepción plotiniana de la materia y a la vez de algunos problemas que plantea. De todas formas, antes de entrar en tema, conviene decir algunas cosas generales acerca del sistema metafísico de Plotino. No sé si han podido leer el capítulo de Malena Tonelli que les sugerí la vez pasada. Espero que sí. También es muy recomendable el estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo para la selección de textos esenciales editada por Colihue. Yo ahora voy a decir algunas cosas muy básicas de la filosofía plotiniana y luego pasamos al tema que nos concierne.

- § 2 -

Plotino postula un primer principio, absolutamente simple y autosuficiente, al que identifica con lo Uno (*tò hén*) o el Bien (*tò agathón*). Este primer principio, en razón de su misma perfección y sobreabundancia, se desborda y genera un segundo nivel de realidad o hipóstasis, el *nóús* o intelecto. Hay toda una discusión –en la cual por supuesto no me voy a detener ahora– acerca de si el concepto de hipóstasis le conviene a lo Uno o no. Si atendemos al título de V.1 [10], *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (“Sobre las tres hipóstasis principales”), habría que decir que sí porque allí se habla de tres hipóstasis principales, la primera de las cuales es precisamente lo Uno, pero el problema es que el título no le pertenece a Plotino sino a Porfirio. Como sea, lo que nos importa a

nosotros en este momento es que el proceso de derivación a partir del Principio se estructura en dos “momentos”: 1) lo Uno genera una instancia indeterminada; 2) esta instancia indeterminada se vuelve hacia lo Uno y al volverse se determina o actualiza. Hay que tener presente que es recién al nivel de esta segunda hipóstasis que puede hablarse de ser. Plotino es fiel a la premisa parmenídea, respetada también por Platón, según la cual *einai* y *noein* coinciden. El plano de lo inteligible es el plano de lo que existe realmente, es decir, de las formas o ideas. Pero justamente porque este nivel implica ya una cierta multiplicidad o, mejor aún, una uni-multiplicidad (*hén-pollá*), es preciso que sea unificado por una instancia anterior y absolutamente simple, lo Uno. A su vez, la Inteligencia, la segunda hipóstasis, se desborda y genera el Alma (*he psyché*), la tercera hipóstasis. El desborde de la segunda hipóstasis es igual al desborde de lo Uno e implica también dos “momentos”: un primer momento de indeterminación y un segundo momento de determinación. El Alma, a su vez, se estructura en dos niveles o dimensiones: el Alma superior que contempla a la Inteligencia –es decir, a la hipóstasis de la cual procedió– y el Alma inferior o Naturaleza –que constituye el mundo sensible, el mundo de los cuerpos y de la generación. Plotino identifica al Alma superior con la función dianoética o racional y al Alma inferior con la función sensitiva-vegetativa. Aquí se conjugan desde luego elementos del *Timeo* y del *De anima* de Aristóteles. El Alma es una imagen de la Inteligencia, la cual genera a su vez una imagen de sí que es la Naturaleza. Pero en este último caso ya no se produce el momento contemplativo hacia su instancia generadora. Las cosas sensibles no se vuelven hacia la hipóstasis que funciona como su modelo. Plotino dice que hay una suerte de contemplación en la Naturaleza, pero esa contemplación no es racional y se asemeja a una suerte de sueño. Es como si la Naturaleza, en vez de volverse hacia el Alma superior, permaneciese en sí misma. Hay una necesidad de que esto sea así. De otro modo el proceso emanativo iría hasta el infinito y no habría cierre. Hay que tener presente, sin embargo, que la Naturaleza es el último nivel del ser, es decir, que –a pesar de su inferioridad y precariedad– forma parte aún de la derivación iniciada a partir de lo Uno. Noten además que la *psyché* es de algún modo el nexo entre el nivel inteligible y el nivel sensible. Ahora bien, para que el Alma inferior pueda generar al mundo sensible, al mundo de los cuerpos,

es necesario un receptáculo, como había indicado Platón en el *Timeo*. Por eso el Alma inferior, el Alma vegetativa, va a generar a la materia que, incapaz ya de volverse a contemplar al Alma que la engendró, es indeterminación absoluta y por eso lo último en la escala de los seres; mejor aún: la materia es ya no-ser, puesto que no participa de lo Uno. Acá me detengo porque ya hemos llegado a nuestro tema.

Vamos a ver que las cosas no son tan sencillas y que se han ofrecido varias interpretaciones –al menos dos– acerca del origen de la materia. También se ha discutido mucho sobre su naturaleza y sobre el modo más adecuado de entenderla. Pero vayamos despacio. Por suerte contamos aquí con la presencia de Nicolás Torres Ressa que se ha interesado en este problema y ha indagado las dos interpretaciones que les menciono: la de Denis O'Brien, que en cierta forma defiende la interpretación más tradicional, y la de Jean-Marc Narbonne, un autor que me gusta mucho y que ha propuesto una interpretación alternativa pero muy interesante acerca del origen de la materia. Ya tendremos ocasión de volver a esta cuestión. Primero es preciso que nos adentremos en la concepción plotiniana de la materia. Antes de continuar, déjenme aclararles algo importante. Yo dije que lo Uno se desborda y engendra a la segunda hipóstasis, y luego esta a la tercera, etc. No vayan a creer que se trata de una sucesión temporal. Este proceso no es cronológico, sino lógico-metafísico. Estas hipóstasis son eternas para Plotino. Él es muy claro al respecto. Lo que sucede es que se ve obligado a explicar un proceso lógico-metafísico en términos sucesivos. En parte el mismo discurso, la estructura del lenguaje, lo conduce a eso. Pero hay que tener presente que no se trata de sucesión cronológica. No es que estaba lo Uno muy tranquilo y un buen día dijo: “pintó desborde”. Si lo interpretamos así estaríamos cometiendo un error garrafal. La estructura hipostática de lo real, como les aclaré, es atemporal e imperecedera. Pero volvamos a nuestro asunto.

Hay entonces tres tratados cruciales: II.4 [12], III.6 [26] y I.8 [51]. Yo propongo abordarlos en este orden, es decir, de forma cronológica. No tanto por una cuestión conceptual, aunque también puede tener que ver con eso, sino para ordenar la exposición y nuestra lectura. Comencemos entonces con II.4.

Porfirio sugirió dos títulos para el tratado II.4, el 12 en orden cronológico, *Περὶ ὕλης* y *Περὶ τῶν δύο ὑλῶν*, es decir, “Sobre la materia” y “Sobre las dos materias”. Este segundo título puede llamarnos la atención. ¿Por qué dos materias? Porque Plotino va a decir que hay una materia propia de las formas inteligibles, es decir, propia de la segunda hipóstasis, del *noûs*, y una materia propia de los entes sensibles, es decir, del mundo corpóreo. En el *Lexicon Plotinianum*, Sleeman y Pollet distinguen cuatro usos fundamentales del término *hýle* en las *Enéadas*, dos de los cuales conciernen precisamente a la materia inteligible y a la materia de lo sensible. Si alguno siente curiosidad, la entrada *hýle* se encuentra en las páginas 1044-1055. A nosotros nos va a interesar fundamentalmente la materia de lo sensible y no la así llamada materia inteligible. Sin embargo, esta materia inteligible se revelará decisiva por ejemplo para comprender la interpretación que propone Narbonne sobre el origen de la materia de lo sensible. No nos detendremos demasiado en este asunto ahora, pero se relaciona con lo que les dije hace un momento. Recuerden que el proceso de derivación o emanación consta de dos fases: una primera fase donde surge algo indeterminado y una segunda fase en la que eso indeterminado se vuelve hacia la instancia que lo generó y se determina. Pues bien, esa primera fase de indeterminación es lo que Plotino identifica con la materia inteligible, la cual funciona como el sustrato de las formas inmutables. A diferencia de la materia de lo sensible que no deja de asumir diversas formas,<sup>1</sup> la materia inteligible “es todas las cosas a la vez [*ἅμα πάντα*]. Por lo cual no tiene nada en qué cambiar, porque ya tiene todas las cosas [*ἔχει πάντα*]” (II.4 3, 13-14). En esta parte del tratado Plotino compara los dos tipos de materias. Por el momento no nos interesa demasiado la materia inteligible pero sí lo que nos dicen estas comparaciones de la materia de lo sensible. Vamos a leer un pasaje más extenso. Usaremos la traducción de Jesús Igal de Gredos y, como hicimos en los encuentros previos con los demás autores, seguiremos también el texto

---

1 Como aclaré en el prólogo, escribiré “formas”, con minúscula, tanto para referirme a los contenidos eidéticos de la Inteligencia cuanto para referirme a los contenidos racionales que el Alma inferior proyecta sobre la materia.

griego, en este caso el de la *Editio minor* de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. Leamos el fragmento II.4 5, 15-25.

En efecto, la materia divina [θεία], al recibir aquello que la define, posee una vida definida e intelectiva [ζωήν ὠρισμένην καὶ νοεράν ἔχει] mientras que la otra materia se hace, sí, algo definido, empero no algo viviente ni inteligente [οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν], antes bien un cadáver ornamentado [νεκρὸν κεκοσμημένον]. Pero, además, su conformación es apariencia [εἶδωλον]; así que también el sustrato es apariencia [τὸ ὑποκείμενον εἶδωλον]. Allá, en cambio, la conformación es algo real [ἀληθινόν]; así que también lo es el sustrato. Y por eso, si los que dicen que la materia es substancia [οὐσία], se refirieran a la inteligible, habría que pensar que tienen razón. Y es que allá el sustrato es substancia [τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία]; mejor dicho, pensándolo junto con la forma que lleva encima, o sea, pensándolo entero, es substancia iluminada [πεφωτισμένη οὐσία].

¿Recuerdan que la vez pasada, cuando abordamos el problema de la materia en Numenio, les mencioné esta expresión: *nekròn kekosmeménon*, cadáver ornado? Bueno, acá tenemos el pasaje completo. Como pueden ver, se trata de un pasaje fascinante que nos dice muchas cosas acerca de la materia de lo sensible. Plotino compara las dos materias y dice que la materia inteligible es divina, que posee una vida definida y noética. Nos dice también que su conformación (*morphé*) es real o verdadera al igual que el sustrato (*hypokeímenon*), razón por la cual es pertinente identificarla con la substancia (*ousía*) e incluso, si se la concibe con la forma a la que soporta, como substancia iluminada (*pephotisméne ousía*), es decir, iluminada por la limitación formal, por la determinación eidética. Todo esto en lo que concierne a la materia inteligible. Sin embargo, a nosotros nos interesa, al menos por el momento o hasta que examinemos la lectura de Narbonne, lo que dice Plotino de la materia de lo sensible. Y lo que dice es exactamente lo opuesto a lo que ha dicho de la materia inteligible. Él dice que la materia de lo sensible no posee ni vida ni inteligencia (*ou mèn zôn oudè nooûn*) y que por eso es un cadáver ornado (*nekròn kekosmeménon*). ¿Por qué *kekosmeménon*? Porque la materia, que en sí misma es inanimada y amorfa –o sea, un cadáver (*nekrós*)– recibe su ornamento, su maquillaje, de otra instancia. ¿Y cuál es esta otra instancia? Es el Alma inferior, la Naturaleza, que imprime o, mejor aún, proyecta las formas sobre ese sustrato inanimado y falto de todo. Esta aclaración que he hecho –proyectar en vez de imprimir– no es arbitraria. Tiene



todo su sentido, como ya veremos. Tal vez alguno de ustedes ya puede intuir por qué. Noten que Plotino dice que, al contrario de la materia inteligible, la materia de lo sensible es una mera apariencia (*eidolon*). Si ya la forma recibida es una apariencia (*he morphè eidolon*), mucho más lo es el sustrato (*tò hypokeímenon eidolon*). Yo creo que Plotino usa deliberadamente este término, *eidolon*, para enfatizar la condición inerte e insubstancial de la materia. En efecto, en la Antigüedad, al menos desde la época homérica en adelante, el *eidolon* era la imagen del difunto, el fantasma o el espectro de un muerto, la sombra que se dirigía al Hades luego del deceso. Plotino usa este término, me parece, para subrayar la irrealidad o la naturaleza aparente o espectral de la materia. Se siente de algún modo la importancia del *Sofista*, en especial las disquisiciones de Platón acerca del *eidolon* y el no-ser (relativo, claro está, es decir como diferencia o alteridad, como *héteron*, que es uno de los géneros supremos), aunque yo creo que Plotino las lleva mucho más lejos cuando se refiere a la materia. *Eidolon* se conecta con *necrós* para formar un campo semántico vinculado a lo fantasmático o sombrío, a lo inerte y oscuro. Ahora bien, es a partir del capítulo 6 que Plotino se dedica a discurrir sobre la materia del mundo sensible. Lo primero que hace es retomar el argumento aristotélico para demostrar la necesidad de que exista un sustrato del cambio. Si así no fuera, los elementos no podrían transformarse unos en otros. En este capítulo y en el siguiente se nota la importancia de Aristóteles, sobre todo la *Física*, la *Metafísica* y *Sobre la generación y la corrupción*, los tres tratados que abordamos someramente en la segunda clase. Por supuesto que Plotino va a proponer una concepción de la materia diversa –cuando no contraria– a la peripatética, pero aun así la influencia de Aristóteles, sobre todo a través de Alejandro de Afrodisia, es muy notable. Sería interesante analizar el modo en el que Plotino utiliza los argumentos aristotélicos, pero lamentablemente no tenemos tiempo para eso. Prefiero saltar al capítulo 8 y pasar directamente a la concepción plotiniana de la materia. Leamos el pasaje con el que inicia este capítulo.

¿Qué clase de materia es, pues, ésta, calificada de una, continua y sin cualidad [ή μία αὔτη και συνεχής και ἄποιος]? Que no es cuerpo [μή σώμα], puesto que carece de cualidad [ἄποιος], está claro; si no, tendría cualidad. Pero como decimos que es materia de todos los seres sensibles [πάντων αὐτὴν εἶναι τῶν αἰσθητῶν], y no materia de algunos pero siendo forma con respecto a otros [οὐ τινῶν μὲν ὕλην, πρὸς ἄλλα δὲ εἶδος οὖσαν] –decimos, por ejemplo, que

la arcilla es materia para el alfarero, pero no materia simplemente [ἀπλῶς δὲ οὐχ ὕλην]–, como decimos, pues, que no es materia en este sentido, sino con respecto a todos los seres [πρὸς πάντα], no podemos atribuirle, en virtud de su propia naturaleza, ninguno de cuantos caracteres se observan en los seres sensibles. (II.4 8, 1-8)

En este pasaje ya nos situamos en el centro de la concepción plotiniana de la materia. Hay cosas que son muy importantes y a las que debemos prestar especial atención. En principio, la materia es una (*mía*), continua (*synechés*), sin cualidad (*ápoios*) e incorpórea (*mè sómatos* o *asómatos*). No sé si notan la distancia que empieza a tomar Plotino respecto de la concepción aristotélica. La condición incorpórea de la materia plotiniana implica una separación de la materia respecto de los cuerpos, separación que Aristóteles se negaba a aceptar. ¿Recuerdan que en el *De generatione et corruptione* se quejaba de que Platón no había sido claro sobre la separabilidad o inseparabilidad de la materia? Bueno, acá Plotino pareciera estar separándola definitivamente. Todavía no está muy claro, pero vamos a ver que esta es en efecto su posición. Cuando les dije al inicio de la clase que Plotino es el más extremo es porque es el que más separa a la materia de las cosas sensibles, el que más la eyecta del ser. Es muy importante lo que dice en este pasaje luego de mencionar estos rasgos de la materia: única, continua, incorpórea, etc. Plotino dice que la materia de lo sensible no es “materia de algunos [seres sensibles] pero siendo forma con respecto a otros [οὐ τινῶν μὲν ὕλην, πρὸς ἄλλα δὲ εἶδος οὔσαν]”, sino que es “materia de todos los seres sensibles [πάντων αὐτὴν εἶναι τῶν αἰσθητῶν]”. En estas líneas Plotino abandona radicalmente a Aristóteles. Porque lo que está diciendo, aunque aún sin utilizar el término, es que la materia no es potencia sino privación, pura y absoluta privación, cosa inadmisibles para el estagirita. Para Aristóteles no existe la materia pura, es decir, materia que no esté informada. La materia puede estar privada de *alguna* forma pero no de *toda* forma. Si la madera, antes de que el carpintero la convierta en una mesa, está privada de la forma mesa, eso no significa que esté privada de toda forma, puesto que posee en acto la forma madera. Sin embargo, Plotino dice aquí que la materia no sólo es privación de algunas formas, sino privación de todas las formas de los seres sensibles. La materia es privación de forma respecto a todas las cosas (*pròs pánta*). Si Plotino hubiese sido aristotélico, habría dicho que la materia es privación de algunas formas pero no de todas las

formas. Hay que atender a la contraposición entre el pronombre *tinôn*, algunos, y *pánton*, todos. La materia para Plotino es materia *pròs pánta*, respecto de todos los seres y de todas las formas. Esto significa que “existe” separada de las cosas sensibles. En efecto, poco después Plotino dirá que la materia recibe las diferentes determinaciones y cualidades de la forma, pero que en sí misma “está desierta de todo [πάντων ἔρημος]” (II.4 8, 14).

Leamos el pasaje 8, 23-25. Este fragmento me interesa en particular porque allí aparece una preposición que no es inocente: *epí*, que significa entre otras cosas “encima de”, “arriba de”, “sobre”. Esta preposición es importante porque Plotino la utiliza para describir la “posición” de la forma en relación a la materia. La forma no está fundida o fusionada con la materia, como sucedía en Aristóteles, sino que se “ubica” sobre o arriba de la materia. Leamos el pasaje: “En consecuencia, es la forma [τὸ εἶδος] la que, viniendo sobre la materia [ἐπ’ αὐτήν], le trae y le superpone todo consigo; mas es la forma la que lo tiene todo [τὸ δὲ εἶδος πᾶν], tanto la magnitud como cuanto sea acompañamiento de la razón o efecto de ésta” (II.4 8, 23-25). Quisiera que empiecen a vislumbrar la diferencia que existe entre la posición de Plotino y la de Aristóteles. Aristóteles nunca habría dicho que las formas se encuentran sobre (*epí*) la materia, sino que forma y materia constituyen un compuesto indisoluble. No es que Plotino no hable de compuesto de forma y materia, pero hay una concepción diversa del compuesto. La forma en Plotino no llega nunca a fusionarse del todo con el sustrato material. Por eso él dice que la materia y los cuerpos son *éidola*, es decir, apariencias o imágenes. Hay un libro de Riccardo Chiaradonna que se llama *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele* cuyo primer capítulo está dedicado a las críticas que hace Plotino a la *ousía* aristotélica. Si alguno lee italiano y le interesa el tema le recomiendo la lectura de este texto. Pero volvamos a nuestro asunto. Nosotros hemos visto en la segunda clase que para Aristóteles la materia es no-ser *per accidens*, mientras que la privación es no-ser *per se*. Esto significa que el estagirita concibe a la materia como potencia (*dýnamis*) y sólo eventual o accidentalmente como privación (*stéresis*). La cuestión de fondo entonces es la siguiente: ¿Plotino concibe a la materia como *dýnamis* o como *stéresis*, como no-ser *per accidens* o como no-ser *per se*? Sospecho que ya se imaginarán cuál es la respuesta. Vamos a saltar al capítulo 14 de este tratado para develar el misterio. Luego volveremos atrás

porque hay algunas indicaciones de carácter epistemológico sobre la materia que me interesan también. Pero tomemos el toro por las astas y vayamos al grano. Creo que los tres últimos capítulos contienen el núcleo de todo el tratado, al menos en lo que concierne a la ontología (o meontología) de la materia de lo sensible. Plotino plantea la cuestión con mucha contundencia y sin rodeos: “(...) hay que investigar lo siguiente: si la materia es privación [πότερα στέρησις] o si es el sujeto del que se predica la privación [ἢ περι αὐτῆς ἢ στέρησις]” (II.4 [12] 14, 1-2). Hay dos posibilidades, al menos en principio: o bien la materia es *privación*, y esta será la posición defendida por Plotino, o bien es el sujeto *potencial* que admite eventualmente la privación, y esta es la posición de Aristóteles. Este capítulo es muy difícil de seguir, pero sepan que Plotino retoma muchos argumentos de *Física* I.9, sobre todo aquellos en los que Aristóteles sostiene que la materia y la privación son una sola cosa en cuanto al sustrato pero dos en cuanto a la definición. A Plotino no le convence para nada la teoría aristotélica de la materia. Es interesante el movimiento que realiza Plotino: él vincula la noción de privación con la de indeterminación. Si logra demostrar que la materia no es parcialmente ilimitada o indeterminada sino que es lo ilimitado y lo indeterminado en cuanto tal, es decir, en sí misma (*tò ápeiron kai kath' hóson ápeiron*), entonces habrá demostrado que la materia es privación en cuanto tal, pues lo indeterminado en sí no es más que lo privado de determinación y lo ilimitado en sí no es más que lo privado de límite. La cuestión decisiva entonces se reduce a saber si la materia es indeterminada e ilimitada por accidente o por sí misma. No vamos a reconstruir todo el argumento porque tenemos mucho camino por delante. Leamos sólo la conclusión provisoria a la que llega el licopolitano. Estamos en la línea 10 del capítulo 15:

Síguese forzosamente que la materia es lo ilimitado [τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι], pero no en el sentido de ilimitado por accidente [κατὰ συμβεβηκός] y porque lo ilimitado le sobrevenga accidentalmente. Porque, en primer lugar, lo que sobreviene a algo accidentalmente tiene que ser razón [λόγον]. Ahora bien, lo ilimitado no es razón [τὸ δὲ ἄπειρον οὐ λόγος]. Además, ¿a qué ser le sobrevendrá lo ilimitado? Al límite y a lo limitado [Πέρατι καὶ πεπερασμένῳ]. Ahora bien, la materia no es algo limitado ni límite [οὐ πεπερασμένον οὐδὲ πέρασ ἢ ὕλη]. Pero, además, lo ilimitado, al advenir a lo limitado, destruirá su naturaleza [ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν]. Luego lo ilimitado no es un accidente [οὐ τοῖσιν συμβεβηκός] de la materia. Luego la materia misma es lo ilimitado [τὸ ἄπειρον]. (II.4 15, 10-17)

La conclusión, por supuesto, es que la materia (*hýle*) es lo ilimitado (*ápeiron*), y lo es esencialmente y no por accidente (*ou symbebekós*). Pero ¿por qué la materia es lo ilimitado en cuanto tal y no accidentalmente ilimitada? Plotino propone tres argumentos para responder a esta pregunta. Reconstruyamos cada uno siguiendo el orden del texto. *Primer argumento*: lo que sobreviene a la materia accidentalmente es la razón —el *lógos*—, que aquí podemos identificar, aunque con ciertos reparos porque estamos en el nivel de la *psyché* y no del *noûs*, con la *morphé* o el *eídos*, es decir, con la forma o, mejor aún, con la imagen psíquica de la forma. Lo que sobreviene a la materia es la forma, el principio formal que transmiten los *lógoi*, por eso antes ha dicho que la materia es capaz de recibir todas las formas. Ahora bien, lo ilimitado no coincide con la forma, puesto que la forma implica limitación y determinación; por lo tanto sólo puede coincidir con lo que no es forma, y lo que no es forma es precisamente lo ilimitado, por lo tanto la materia y lo ilimitado son lo mismo. *Segundo argumento*: lo ilimitado sólo puede afectar o sobrevenir al límite o a lo limitado. Pero como la materia no es ni límite ni limitado, sólo puede ser aquello que sobreviene al límite y a lo limitado, y aquello que sobreviene al límite y a lo limitado es justamente lo ilimitado, de lo cual se sigue que la materia es lo ilimitado. *Tercer argumento*: si lo ilimitado sobreviniese accidentalmente a lo limitado y si la materia fuese lo limitado, destruiría su naturaleza. Pero como tal cosa es imposible, la materia no puede ser lo limitado, así como tampoco lo ilimitado puede sobrevenir a la materia, sino que la materia es lo ilimitado. No es sencillo comprender estos argumentos, lo reconozco. No se ve con claridad cómo una cláusula se desprende de la otra. De todas formas, no nos interesa tanto entender la argumentación plotiniana en detalle, sino retener la conclusión a la que llega. Y para eso vamos a leer otro pasaje. A medida que el tratado se acerca a su fin Plotino se vuelve cada vez más contundente y menos ambiguo. Leamos el fragmento que comienza en la línea 33 del capítulo 15.

Hay que decir, pues, que la materia es ilimitada por sí misma [Ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τῆν ὕλην], por su contraposición a la razón [τὸν λόγον]. Porque, así como la razón es razón sin ser ninguna otra cosa, así también hay que decir que la materia, por ser contrapuesta a la razón por su ilimitación, es ilimitada sin ser ninguna otra cosa [οὐκ ἄλλο τι οὖσαν λεκτέον ἄπειρον].

—¿Se identifica, pues, con la alteridad [ἐτερότητι]?

—No, sino con una especie de alteridad [μορίῳ ἑτερότητος] que se contrapone a los seres propiamente dichos [τὰ ὄντα], que son precisamente razones [λόγοι]. Y por eso, aun no siendo ente [μὴ ὄν], como es algo en ese sentido, se identifica con la privación [στερήσει], si la privación es contraposición a quienes tienen rango de razones [ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα]. (II.4 15, 33-16, 4)

La materia es ilimitada por sí misma y se contrapone a la forma (*morphé, eídos*) o razón (*lógos*). En este sentido, en tanto opuesta a las cosas que son plenamente, es decir, a las formas inteligibles y, más acá, a las razones (*lógoi*), la materia es otra (*heterótes*) que los seres (*ónta*). Por eso Plotino afirma que la materia no es un ente, es decir, no es una forma, sino un no-ser (*mè ón*), aunque a la vez tiene un tipo de subsistencia que no es otra que la de la privación. Plotino nos pide que hagamos un esfuerzo mental y tratemos de pensar en una privación, es decir, en un no-ser, no-ser porque carente de forma, que sin embargo “es” algo. El punto clave, que lo distancia sin duda de Aristóteles, es que la aparición de la forma, la conformación de la materia, no anula su condición privativa. La privación no desaparece cuando la materia resulta conformada. Es lo que explica Plotino inmediatamente después. Continuemos leyendo donde dejamos:

—¿Entonces, la privación perecerá [φθαρήσεται] con el advenimiento de aquello de lo que es privación?

—En modo alguno [Οὐδαμῶς], porque el receptáculo de una disposición no es disposición [ὑποδοχὴ γὰρ ἕξεως οὐχ ἕξις], sino privación [ἀλλὰ στερήσις], y el de un límite no es lo limitado ni el límite, sino lo ilimitado y en cuanto ilimitado [τὸ ἄπειρον καὶ καθ’ ὅσον ἄπειρον].

—Entonces, ¿cómo negar que el límite con su advenimiento destruirá [ἀπολεῖ] la naturaleza de lo ilimitado en sí y más no siendo ilimitado accidentalmente?

—Lo destruiría si fuera ilimitado cuantitativamente [κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον]; pero de hecho no es así, sino que, por el contrario, lo preserva en su ser [σώζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι]. Porque lo que lo ilimitado es por naturaleza, el límite lo reduce a actualidad y perfección [ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν], como cuando se siembra lo no sembrado y como cuando lo femenino se siembra de lo masculino; y no por ello perece lo femenino, sino que se feminiza más [μᾶλλον θηλύνεται], esto es, se hace más lo que es [ὃ ἐστὶ μᾶλλον γίγνεται]. (II.4 16, 4-16)

Plotino utiliza aquí el verbo *phtéiro*, destruir, de la misma familia que *phthorá*, destrucción o corrupción. Lo vimos cuando abordamos el *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Pero en este caso el punto consiste en saber si la *stéresis* resulta destruida cuando adviene la forma correspondiente. Plotino dice que no ocurre tal cosa porque el receptáculo (*hypodoché*) es privación en sí, en cuanto tal. La naturaleza misma de lo ilimitado (*autoû tèn phýsin toû apeírou*) no resulta destruida por el advenimiento del límite. Es justamente lo contrario lo que sucede: el límite, es decir, la forma, preserva lo ilimitado *en tanto* ilimitado. La materia no deja de ser ilimitada por recibir una forma; si así fuera, dejaría de ser materia, perdería su naturaleza propia que consiste en la ilimitación. Es interesante la comparación, que ya hemos visto en los autores previos y que es uno de los tantos tópicos patriarcales del pensamiento antiguo, entre la materia y lo femenino y la forma y lo masculino. Plotino dice que cuando la mujer recibe el esperma, es decir, la forma, del varón, no por eso deja de ser mujer, sino que es aún más mujer. Con la materia sucede lo mismo. El límite preserva lo ilimitado en su ser (*sózei autò en tō einai*). Es decir: la materia sigue siendo ilimitada e indeterminada a pesar de recibir la forma. Es muy interesante lo que dice Plotino porque hay que recordar que, en términos estrictos, la privación no es, no tiene un ser positivo, es un no-ser. La forma, entonces, preserva el no-ser de la materia, preserva el no-ser en su ser. ¿Qué es este no-ser? Es el (no)ser de la privación, la alteridad (*heterótes*) respecto de los entes que son propiamente, es decir, de las formas. Ustedes comprenderán que, si la materia es absoluta ilimitación e indeterminación, y si la limitación y la determinación provienen en última instancia de lo Uno-Bien, entonces la materia no participa de lo Uno-Bien. Y si no participa de lo Uno-Bien, entonces es necesariamente múltiple y mala. Es de hecho el mal y la fealdad absoluta. Leamos el último pasaje del tratado, continuando donde dejamos:

—¿Entonces, también será mala [κακὸν] la materia por participar en el bien?

—No, sino por esto: porque está falta de bien [ὅτι ἐδεήθη]; no lo tenía, efectivamente. Porque lo que está falto de una cosa pero tiene otra, podrá quizá ser intermedio entre bueno y malo si es igual en ambas direcciones. Pero lo que no tiene nada porque está en penuria [μηδὲν ἔχει ἅτε ἐν πενίᾳ ὄν], mejor dicho, por ser penuria [πενία ὄν], forzosamente será malo [ἀνάγκη κακὸν εἶναι]. Porque no es verdad que la materia sea penuria de riqueza pero no de

fortaleza, sino que es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad. Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme [οὐ δυνσειδέξ]? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea [οὐ πάντη αἰσχρόν]? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala [οὐ πάντη κακόν]? Por otra parte, aquella materia de allá es ente [ὄν], por razón de que lo anterior a ella está más allá del ente [ἐπέκεινα ὄντος]; acá, en cambio, lo anterior a la materia es ente [ὄν]; luego ella misma no es ente [Οὐκ ὄν], porque, además de mala, es distinta del ente [ἕτερον ὄν]. (II.4 16, 16-27)

La materia carece de todo bien. Plotino hace un juego de palabras: la materia no está en penuria, es decir, no se encuentra eventualmente en penuria, sino que su ser es penuria (*penía ón*). De la misma manera, no es que está privada de algunas formas pero no de otras, sino que está privada de toda forma puesto que es privación en cuanto tal. Y en la medida en que está privada de toda forma, la materia es deforme (*dyseidés*) y en consecuencia totalmente fea (*pánte aischrón*) y totalmente mala (*pánte kakón*). La última parte del pasaje es muy interesante porque de algún modo Plotino sitúa a la materia en el marco más general de su sistema metafísico. Él dice que la materia inteligible es ser (*ón*). En efecto, recuerden que la inteligencia y el ser, *noús* y *ón*, constituyen la segunda hipóstasis. Pero además dice que esta materia propia de la segunda hipóstasis recibe su ser de lo que está más allá del ser (*epékeina óntos*), es decir, de lo Uno o el Bien. Este adverbio de lugar que usa Plotino, *epékeina*, remite a *República* 509b, donde Platón se refiere al Bien como *epékeina tés ousías*, es decir, como más allá del ser o de la esencia. No vamos a adentrarnos ahora en esa cuestión. Sólo les digo que lo Uno-Bien de Plotino, en tanto otorga el ser a la segunda hipóstasis, y más allá a toda la realidad, no puede confundirse con aquello que otorga, es decir, con el ser. Lo Uno, por eso mismo, es *epékeina óntos*, más allá del ser (*ón*) y de los entes (*ónta*). Si la materia inteligible es *ón* es justamente porque recibe su existencia del Fundamento que se encuentra por encima de ella. Pero en el caso de la materia de lo sensible la situación es diferente. En efecto, aquí el ser es anterior a la materia, es lo que sobreviene o conforma al sustrato. Y esto que sobreviene al sustrato no puede ser más que los *lógoi*, que son imágenes de las formas, lo propiamente real. De lo cual se sigue que, si las formas son el ser (*tò ón*), y si la materia es inferior a las formas –e incluso a las razones– porque es privación absoluta de forma, entonces la materia es inferior al ser, es decir, es no-ser (*tò mè ón* o, como dice Plotino en



este pasaje, *ouk ón*). Sin embargo, la materia posee así y todo un cierto tipo de existencia, un cierto tipo de ser, algo así como el ser del no-ser. Por eso al final el licopolitano aclara que esta suerte de ser-del-no-ser o no-ser-del-ser que caracteriza a la materia es diverso del ser en su sentido propio, es *héteron ón*, expresión que también podría traducirse por “otro que ser”. La materia es otra-que-ser. Quisiera que perciban la radicalidad de Plotino. Él nos invita a pensar que, en el límite de lo real, casi fuera o directamente fuera de lo real, hay una suerte de alteridad incorpórea e inerte que posee una condición ontológica o meontológica muy difícil de aprehender pero a mi juicio interesantísima, una suerte de no-ser que en cierto sentido es o una suerte de ser que en cierto sentido no es. Como veíamos antes, el ser de la materia es el ser de la privación, pero el punto es que la privación carece de ser y sin embargo es a su modo, en tanto privación, es decir: es en tanto indeterminación e ilimitación. Habíamos visto en efecto que Plotino piensa a la materia como privación y no como potencia. Esto no significa, por supuesto, y vale la pena aclararlo, que la potencia no concierne a la materia. Al contrario, la materia es potencia para Plotino, pero sucede que es potencia siempre privativa o negativa, y es por eso que su concepción difiere de la aristotélica. En Aristóteles, la materia es potencia pero a la vez está siempre informada. Por eso no hay nunca potencia pura o primera, sino siempre compuestos de forma y materia. Podemos pensar –y sólo de forma analógica– a la materia primera, pero no existe en la realidad. Para Plotino, en cambio, la materia es potencia pura, indeterminación absoluta. Ni siquiera al recibir una forma pierde su condición potencial, y no ya respecto del resto de formas que no posee en acto, sino respecto de la misma forma que ha recibido. Creo que uno de los lugares donde Plotino aborda esta cuestión con más claridad es en un tratado que no les mencioné o que lo hice sólo de pasada pero que me parece importante traer ahora a la discusión. Se trata de II.5, el tratado que no por casualidad Porfirio ubicó después del que estuvimos leyendo, y que concierne ni más ni menos que a lo que está en acto y a lo que está en potencia. Me gustaría que leamos un par de pasajes de este texto.

Pues bien, todas las demás cosas, cuantas son algo en potencia [*δυνάμει*], se caracterizan por ser además alguna otra cosa en acto [*τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι ἄλλο τι*], y una vez que son ya eso, se dice que están en potencia respecto a otra

cosa [πρὸς ἄλλο δυνάμει]. Pero de la materia [ύλης], que se dice que existe y de la que decimos que es todos los seres en potencia [πάντα δυνάμει λέγομεν τὰ ὄντα], ¿cómo cabe decir que sea en acto alguno de los seres [ἐνεργεία τι τῶν ὄντων]? Automáticamente dejaría de ser todos los seres en potencia. Si, pues, no es ninguno de los seres [μηδὲν τῶν ὄντων], forzosamente ni siquiera será ser [μηδ' ὄν ἀτήν εἶναι]. (II.5 [25] 4, 1-7)

Este pasaje está dirigido a Aristóteles. Plotino dice que en general cuando algo está en potencia está también en acto. Para volver al ejemplo de Charly García del encuentro pasado: cuando Charly no toca el piano y por lo tanto no actualiza su potencia de tocar, actualiza otra potencia, por ejemplo tirarse a la pileta de un noveno piso o tomar un té o caminar por el parque, etc. Siempre que algo está privado de una forma es porque posee en acto otra forma. Yo estoy privado en este momento de ver las Cataratas del Iguazú en vivo porque estoy dando esta clase, estoy sentado aquí en acto. Estoy privado de estar en las Cataratas pero no estoy privado de estar sentado acá. Con la materia, sin embargo, sucede algo muy curioso: no es potencia de un ser en concreto, sino de todos los seres, es *pánta dynámei tà ónta*, todos los seres en potencia. Si la materia pudiera al menos ser actualizada por una forma, ya no podría ser todas las formas en potencia, puesto que habría una, la que posee actualmente, que no sería en potencia. Sin embargo, Plotino no duda de que la materia es potencia respecto de todas las formas y de todos los seres. Pero el precio a pagar por esta equiparación de potencia y privación es que la materia es no-ser (*med' ón*). ¿Por qué no-ser? Porque no es ni las formas ni –y este punto es fundamental– las cosas sensibles. Las cosas sensibles son cuerpos, pero los cuerpos ya implican la presencia de la forma; por el contrario, la materia es amorfa y –en consecuencia– incorpórea. En el tratado II.5 Plotino se pregunta cómo es posible que la materia, siendo no-ser, pueda ser el sustrato de los seres. ¿Cómo puede ser un sustrato algo que no es? La respuesta de Plotino retoma lo que hemos dicho. Es no-ser porque es potencia pura, es decir, eternamente inactual. Habría que decir, además, que es inactualizable, aunque me parece que el término no existe en español. Se trata de una potencia que no admite actualización, ni siquiera parcial. Leamos un pasaje notable de este tratado. La referencia es II.5 [25] 5, 2-8.

Así pues, porque lo es ya en potencia [δυνάμει], es ya, por tanto, en la medida en que va a serlo [καθὸ μέλλει]. Pero su ser es tan sólo un anuncio de lo que va a ser [τὸ εἶναι αὐτῆ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον]. Diríase que su ser se aplaza a aquello que será [τὸ εἶναι αὐτῆ εἰς ἐκείνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται]. Por tanto, su ser en potencia consiste en ser en potencia no alguna [οὐ τι], sino todas las cosas [πάντα]. Ahora bien, no siendo nada por sí misma [καθ' αὐτὸ] fuera de lo que es por ser materia, tampoco es nada en acto [οὐδ' ἐνεργεία ἐστίν]. Porque si fuese algo en acto, será aquello que es en acto [ὃ ἐστὶν ἐνεργεία]; no será la materia [οὐχ ἡ ὕλη ἔσται]; no será, pues, materia del todo [οὐ πάντῃ], sino como el bronce.

Este pasaje es extraordinario. Plotino dice que el ser de la potencia es siempre un ser que será (*éstai*, dice, que es el verbo *einai* en futuro). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que, si podemos afirmar en cierto sentido que la materia es, es sólo en la medida en que será. Su ser es el ser del será, algo así como el *einai* del *éstai*. Y ese no-ser algo en acto sino ser sólo la lábil protención de lo que será es ni más ni menos que el ser (o el no-ser) de la potencia. Plotino dice, con una fórmula que a mí me parece muy bella, que la materia es el anuncio de lo que va a ser o de lo que está destinada a ser (*tò méllon epaggellómenon*). Es como si el ser de la materia no fuese nada actualmente más que la prórroga de lo que será, más que el ser de lo que no es todavía. Pero luego Plotino introduce una aclaración muy importante: él dice que la materia no es en potencia alguna cosa (*ού τι*), sino todas las cosas (*pánta*), razón por la cual no es nada en acto (*oud' energeía*), porque si así fuese, como ya vimos, no podría ser todas las cosas en potencia. En suma, la materia en sí misma (*kath' autô*) es pura potencia, potencia de todas las formas y de todas las cosas, es decir, privación pura. Lo que Plotino nos está diciendo, entre otras cosas, es que la materia es absolutamente impasible. No se ve modificada en lo más mínimo al recibir una forma. Su ser potencial permanece inmutable. Por eso la materia es sólo un anuncio de lo que va a ser. La cuestión central es que para Plotino, a diferencia de Aristóteles, lo que se anuncia nunca llega, lo que será nunca es. Dicho en otros términos: la materia es el retardo mismo, la imposibilidad de que el *éstai* se convierta en *estín*. El ser de la materia, en tanto pura potencia, es el ser del será. Pero como el *será* aún no *es*, la materia es no-ser. Es una idea extraordinaria. El punto clave, como les dije, es que la potencia de la materia es pura, es decir, inactualizable. No sólo es inactual, sino incapaz de ser actualizada. El *será nunca* es, siempre

será *será*. Acá no se aplica la letra de los Redondos: “el futuro llegó hace rato”. Acá no llegó ni llegará nunca. Lo que llegó es la imposibilidad de llegar. El ser de la materia es el ser de esa imposibilidad. Plotino insiste en esta incapacidad de ser actualizada o realizada. Podría decirse de la materia plotiniana lo que dice Lacan del inconsciente en el seminario XI: “lo que es propiamente del orden del inconsciente es lo que no es ni ser ni no-ser, es lo no-realizado [*non-réalisé*]”.<sup>2</sup> Pero sigamos con Plotino y leamos otro pasaje de este tratado: 5, 11-16.

(...) la materia, en cambio, ha sido como expulsada y totalmente separada [ἐκριφεῖσα καὶ πάντη χωρισθεῖσα] y no es capaz de cambiarse a sí misma [μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη], sino que lo que era desde el principio –y era no-ser [μὴ ὄν]–, eso sigue siendo por siempre. Pero ni era inicialmente algo en acto [Οὐτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργεία], apartada como está de todos los seres [ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων], ni devino algo en acto [οὐτε ἐγένετο], pues ni siquiera ha logrado colorearse de las cosas de las que quiso disfrazarse (...)

Este pasaje es interesante entre otras cosas porque se ve cómo Plotino exagera aquellos aspectos del *Timeo* que más le molestaban a Aristóteles. ¿Recuerdan que Aristóteles se quejaba porque Platón parecía separar la materia de las cosas sensibles? El estagirita decía que su maestro era ambiguo, ¿se acuerdan de eso?, que no terminaba de quedar claro si la materia existía separada o no de las cosas. Bueno, en Plotino no hay ninguna ambigüedad o, si la hay, no es en este sentido. Lo que me parece genial de Plotino es que resuelve la ambigüedad platónica pero adoptando una posición contraria a la de Aristóteles. Lo que no quedaba claro en el *Timeo* es enunciado sin matices en este tratado que estamos leyendo: la materia está apartada (*apostâsa*) de las cosas, como expulsada y separada (*hoion ekripheisa kai choristheisa*) del dominio del ser. Y en tanto separada y apartada del dominio del ser, la materia es no-ser, no-ser en potencia, en un sentido privativo. Plotino dice que, al no pertenecer ni a lo inteligible ni a lo sensible, la materia está condenada a un no-ser puramente potencial o privativo, es decir, a una imposibilidad de actualizarse. Leamos un largo pasaje que comienza en la línea 19 del capítulo 5.

---

2 La cita pertenece a la clase del 29 de enero de 1964 (Séminaire 11: *Fondements*) y ha sido extraída del sitio: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr) (consultado el 9/02/2024).

Refrenada, pues, por ambas clases de seres, no puede pertenecer en acto a ninguna de las dos [ἐνεργεία μὲν οὐδετέρων ἂν εἴη], y ha quedado confinada a ser exclusivamente en potencia [δυνάμει δὲ μόνον], un fantasma tenue y borroso [ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρόν εἶδωλον] incapaz de ser conformado [μορφουῖσθαι μὴ δυνάμενον]. En acto es, por tanto, un fantasma [ἐνεργεία εἶδωλον] y, por tanto, en acto es una falsedad [ἐνεργεία ψεῦδος], y esto es lo mismo que “la verdadera falsedad [ἀληθινῶς ψεῦδος]”, esto es, “realmente no-ser [ὄντως μὴ ὄν]”. Si, pues, en acto es no-ser [ἐνεργεία μὴ ὄν], es tanto más no-ser; luego realmente no-ser. Luego dista mucho de ser en acto alguno de los seres, pues cifra su autenticidad en el no-ser. Luego si ha de ser él mismo, él mismo debe no ser en acto [ἐνεργεία μὴ εἶναι], a fin de que, excluido de ser verdaderamente, cifre su ser en el no-ser, supuesto que si a los falsos seres les quitas su falsedad, les quitaste cuanto tenían de entidad [οὐσίαν]; y si introduces la actualidad en quienes tienen un ser y una entidad potencial [τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι], has destruido la causa de su realidad [τῆς ὑποστάσεως], puesto que su ser estaba en su potencialidad [ἐν δυνάμει]. Luego puesto que hay que conservar la materia indestructible [ἀνώλεθρον τὴν ἕλην τηρεῖν], hay que conservarla como materia [ἕλην αὐτὴν]. Luego hay que decir que la materia no es, al parecer, más que en potencia [δυνάμει], para que no sea lo que es. Si no, que se refuten estos argumentos. (II.5 [25] 5, 19-36)

Indico sólo algunos puntos de este gran pasaje. En primer lugar, la materia es incapaz de ser conformada, es decir, de ser actualizada por una forma. Plotino dice: *morphoûsthai mē dynámenon*, no es posible que sea conformada. Se trata de la imposibilidad de ser actualizada que mencionábamos antes. En segundo lugar, el ser potencial de la materia –en el sentido de potencia *pura*, sin actualización posible– es un ser fantasmático y espectral. Plotino vuelve a emplear el término *eidolon*. Y lo emplea para designar el no-ser de la materia en acto. La paradoja de la materia plotiniana es la siguiente: su ser actual es su ser potencial, es decir: actualmente es sólo la potencia de recibir todas las formas y por lo tanto privación pura y por lo tanto imposibilidad de actualización. La paradoja entonces se enuncia así: el ser en acto de la materia es la imposibilidad de ser en acto. Lo único que la materia puede actualizar es su mera potencia de actualizarse. Si fuese actualizada por una forma, entonces perdería su capacidad de ser todas las formas en potencia, entonces ya no sería materia. De nuevo: el acto de la materia es la potencia de no ser en acto ninguna forma. Por eso Plotino dice que, en acto, la materia es no-ser (*energeia mē ón*). Y es a este no-ser de la pura potencia al que Plotino llama fantasma y falsedad. La materia es fantasma en acto (*energeia eidolon*) y falsedad en acto (*energeia pseûdos*). Y

como la potencia pura o la privación, según vimos, no son propiamente, la materia es no-ser en acto (*energeia mē einai*). Quisiera que noten la condición paradójica de la materia: su ser es un no-ser. Plotino asegura que la materia *no es lo que es*. El término *eidolon* viene a dar cuenta de esta naturaleza paradójica. La imagen –y sobre todo la imagen del difunto, el *eidolon*– permite aprehender, aunque sea de forma aproximada, el estatuto de irrealidad que caracteriza a la materia. Ustedes se preguntarán: ¿y para qué seguir hablando de materia entonces?, ¿para qué tantos esfuerzos argumentales si la materia es pura potencialidad carente de ser?, ¿no sería más sencillo prescindir directamente de la materia? De ninguna manera. Plotino no es Berkeley. Es necesario para Plotino que este no-ser sea de algún modo. Es necesario para que el sistema pueda cerrarse. Por eso hacia el final del fragmento Plotino dice que resulta imperioso conservar (*tereîn*) a la materia. Es evidente por qué: sin materia no habría cuerpos ni mundo sensible. Pero eso no significa que la materia sea una parte o un constituyente interno del cuerpo. En Plotino la materia no es un *enypárchontos* del compuesto corpóreo, como en Aristóteles. Por eso en el licopolitano las formas no entran *en* la materia, sino que se posicionan *sobre* la materia. La relación entre forma y materia se explica a partir de la preposición *en* en Aristóteles y de la preposición *epí* en Plotino. En aquel las formas están *en* la materia; en este, *epí* la materia.

Entre ustedes hay gente que conoce muy bien a este gran pensador neoplatónico que estamos leyendo hoy, como Nicolás (Torres Ressa) o Valentina (Merico Menéndez), y seguramente estarán pensando en los famosos *lógoi*, que en algunos tratados Plotino parece entender como razones inmanentes a los cuerpos y que bien podría decirse que están *en* la materia y no *epí* la materia. Es un tema complejo, porque Plotino utiliza el término *lógos* de diferentes maneras, dependiendo del tratado, e incluso en un mismo tratado. A grandes trazos, yo diría que los *lógoi* son patrones o principios que permiten unificar los conglomerados de cualidades que componen a los cuerpos y que se reflejan *sobre* la materia, al modo de imágenes sobre la superficie de un espejo. Los *lógoi* son patrones racionales que le dan consistencia y orden a los conjuntos de propiedades o cualidades. Si no fuera por estos *lógoi*, no podríamos decir: aquí hay una mesa, allí hay un árbol, etc. Los *lógoi* determinan lo que cada cuerpo es, su naturaleza, la suma de cualidades

u operaciones de las que es capaz. ¿Y qué son estas cualidades? Son *éidola*, imágenes reflejadas o proyectadas en la materia. Los *lógoi* permiten darle consistencia a estos *éidola*. A diferencia de las formas que dependen del *noûs* –que son el *noûs*–, los *lógoi* dependen del Alma; son de hecho las entidades racionales que forma el Alma al contemplar al Intelecto. La famosa expresión de IV.3 [27] 11: el *lógos* en la materia (*ἐν ὅλῃ λόγος*), no debe confundirnos. Los *lógoi* que conforman a la materia no se fusionan con ella, sino que determinan o unifican ese amasijo de *éidola* que, al modo de un espejo, se refleja *sobre* la materia. Por eso Jesús Igal, en esa gran introducción a la edición de Gredos de las *Enéadas*, dice que la teoría de Plotino acerca de los cuerpos no es un hilemorfismo en el sentido aristotélico, sino lo que él llama un “pseudohilemorfismo” (1982, p. 68). Si la concepción plotiniana del mundo sensible no es hilemórfica sino pseudohilemórfica es porque, más allá de que los *lógoi* sean inmanentes a los cuerpos, lo cierto es que no se unifican nunca con la materia, sino sólo con las cualidades fenoménicas. Es decir: seguimos siempre *epí* la materia, más allá de que Plotino utilice la preposición *en* en algunos casos. Al menos, gente, esta es mi interpretación, que ustedes pueden cuestionar, por supuesto.

De todos modos, no podemos detenernos en este asunto porque no hay tiempo. Además, sería preciso examinar con mayor profundidad la concepción plotiniana del hilemorfismo, tema nada sencillo, y su modo de leer a Aristóteles y Platón en relación a este problema. Les puedo pasar bibliografía. Hay un artículo del 2011 de Paul Kalligas que se llama “The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects” que me parece muy claro; tiene además la virtud de ofrecer un panorama bastante amplio de este asunto a partir de diferentes tratados de las *Enéadas*. También hay un estudio de Chiaradonna, “Plotinus on Hylomorphic Forms”, que está compilado en un libro muy interesante que salió el mes pasado cuyo título es, aunque me puedo equivocar, *The History of Hylomorphism. From Aristotle to Descartes*, o algo así. Ahora que pienso, el libro de Emilsson, cuyo nombre de pila no pienso pronunciar ni bajo tortura, *Plotinus on Sense-Perception*, también aborda en un par de lugares este problema. En fin, dejemos este tema de lado por ahora y avancemos con la cuestión más puntual de la materia. De todos modos, al final de la clase pueden refutar perfectamente mi lectura –si es que no les convence demasiado.

¿Recuerdan que al inicio del seminario les dije que el problema de la materia atravesaba diferentes ejes: ontológico, epistemológico, moral, etc.? Bueno, quisiera ahora volver al tratado II.4 y retomar algunas indicaciones que da Plotino allí acerca de la posibilidad o imposibilidad de conocer y pensar a la materia. Vamos a desplazarnos entonces a un eje epistemológico. No obstante, la epistemología y la ontología están íntimamente ligadas en estos autores antiguos y tardoantiguos. Les propongo retomar a partir del capítulo 10. Plotino se pregunta allí cómo es posible conocer o pensar a la materia, dado que esta es pura indeterminación e infirmitad. Comencemos a leer:

—¿Pues qué clase de intelección y qué intuición de la mente [ἡ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἢ ἐπιβολῆς] es ésa?

—Es una indeterminación [ἀοριστία]. Porque si lo semejante es aprehendido por lo semejante, también lo indeterminado será aprehendido por lo indeterminado [τῷ ἀοριστῷ τὸ ἀόριστον]. Ahora bien, un razonamiento acerca de lo indeterminado sí puede llegar a ser determinado [ὠρισμένος]; pero la intuición dirigida a lo indeterminado es indeterminada [ἐπιβολὴ ἀόριστος]. Pero si cada cosa es conocida por razonamiento e intelección y si, en el caso de la materia, el razonamiento afirma, sí, lo que de hecho afirma de ella, pero la que aspira a ser intelección no es intelección [νόησις οὐ νόησις], sino una especie de inintelección [οἶον ἄνοια], razón de más para que la representación de la materia [τὸ φάντασμα αὐτῆς] sea bastarda [νόθον], y no legítima [οὐ γνήσιον] (...) (II.4 10, 2-9)

El término *epibolé* tiene varios significados, pero aquí Plotino lo usa en el sentido de aprehensión directa de algo, es decir, de intuición, como traduce Igal. El punto es el siguiente: ¿cómo se puede pensar lo indeterminado?, ¿se lo puede captar a través de un razonamiento (*lógos*) o de una intuición (*epibolé*)? Lo primero que dice Plotino es que si la materia es indeterminada sólo puede ser captada por algo indeterminado. Este principio de que lo semejante es conocido por lo semejante es un tópico común en la filosofía antigua. Pero Plotino establece una diferencia: el *lógos*, el razonamiento, que siempre es determinado (*chorisménos*), puede tomar por objeto o referirse a algo indeterminado. Cuando Plotino demuestra que la materia es indeterminación y privación pura está realizando un razonamiento perfectamente determinado, a pesar de que el objeto de ese razonamiento sea indeterminado.



El problema surge al nivel de la intuición, de la *epibolé*. ¿Es posible una *epibolé* determinada de algo indeterminado? Plotino dice que no. La intuición de la materia es necesariamente una intuición indeterminada (*epibolè aóristos*). Y es justamente esta indeterminación la que hace que la intelección de la materia no sea una verdadera intelección, sino una suerte de no-intelección (*hoion ánoia*). No debe entonces sorprendernos que Plotino recurra al *nóthos logismós* del *Timeo*, al razonamiento bastardo. En suma, la aprehensión que podemos tener de la materia es sólo un *phántasma* carente de solidez y determinación.

—¿En qué consiste, pues, la indeterminación del alma [ή ἀοριστία τῆς ψυχῆς]? ¿En una inintelección total [παντελῆς ἄγνοια] en el sentido de ausencia de intelección?

—No. Lo indeterminado consiste en una cierta afirmación [καταφάσει] y es como para el ojo la tiniebla [οἶον ὀφθαλμῶ τὸ σκότος], que es materia invisible de todo color. Pues así también el alma, tras abstraer [ἀφελούσα] de cuantas determinaciones hay a modo de luz sobre los sensibles, no pudiendo ya determinar lo que queda, aseméjase a la visión en tinieblas [τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ], porque entonces se identifica de algún modo con lo que en cierto modo ve.

—¿Entonces, ve?

—Pues ve una como carencia de figura y una como carencia de color, algo como carente de luz, pero carente, además, de magnitud. De no ver así, ya estaría dándole forma [εἰδοποιήσει]. (II.4 10, 12-20)

Espero que noten el influjo pernicioso de la materia sobre el alma. Plotino nos dice que la materia produce una *aoristía tēs psychēs*, una indeterminación del alma. Cada vez que el alma intenta aprehender a la materia corre el riesgo de devenir indeterminada, de indeterminarse a sí misma. Pero esta indeterminación que padece el alma cuando se dirige a la materia no implica sin embargo una ausencia total de pensamiento, una *pantelès áгноia*, en el sentido de una pura negatividad. Plotino aclara que en cierta forma se trata de una indeterminación afirmativa (*katáphasis*), al igual que la oscuridad respecto al ojo. Esta comparación es también habitual en la filosofía griega, sobre todo a partir de Aristóteles. El estagirita dice que la luz es el color del acto, de lo cual se puede derivar perfectamente que la oscuridad es el color de la potencia. Agamben dice esto mismo en el ensayo que les mencionaba en la segunda clase. Tengo aquí la cita porque me parece oportuna: “La

oscuridad es verdaderamente el color de la potencia, y la potencia es esencialmente disponibilidad de una *stéresis*, potencia de no-ver” (2005, p. 279). La oscuridad (*skótos*), como les decía, es uno de los ejemplos más frecuentes en la filosofía antigua a la hora de pensar a la potencia y, por eso mismo, a la materia. La luz es análoga a la forma, a las determinaciones o colores que adornan a la materia. Si uno le sustrae a una cosa todas sus determinaciones, todos sus colores o iluminaciones, lo que resta no es más que oscuridad. ¿Y qué es la oscuridad? Es privación de luz, de la misma manera que la materia es privación de forma. Pero en la medida en que la materia es privación pura o potencia pura, es decir, imposibilidad de ser actualizada, deberíamos decir también que es oscuridad pura o absoluta. Lo que resulta preciso subrayar es que, si bien la oscuridad es ausencia total de luz y por lo tanto de ser, puesto que según esta analogía la luz es equivalente a la forma, es decir, a lo que existe plenamente, no es por eso una nada total, una negatividad absoluta. La oscuridad no es una nada; en todo caso, es una nada *de luz*, no una nada *tout court*. Por eso Plotino se pregunta retóricamente si la visión de la oscuridad es una verdadera visión. La respuesta es muy interesante: el ojo ve como una carencia. De allí que los términos que emplea el licolopolitano están todos precedidos por la *álpha* privativa: *ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχραιοιαν καὶ ὡς ἀλαμπές* –que Igal traduce por “una como carencia de figura y una como carencia de color, algo como carente de luz” (II.4 10, 18-20)–. Esta *à* privativa indica precisamente el objeto de la visión: la privación en cuanto tal. Lo interesante del ejemplo de la oscuridad es que el ojo ve la imposibilidad de ver, ve la potencia de ver. Es decir: no ve nada concreto, porque para eso sería necesaria la luz, ve sólo la posibilidad de ver en general. Es muy interesante. Cuando estamos en un lugar oscuro, sin ninguna hendidura por la que ingrese luz, ¿qué vemos?, ¿vemos algo o no vemos nada? Vemos la oscuridad, entonces vemos algo, pero eso que vemos no es más que la imposibilidad de ver, vemos la imposibilidad de ver o, también, la pura posibilidad de ver. Cuando vemos la oscuridad vemos de algún modo sin ver. Plotino va a insistir en este punto un poco después. Él va a decir que cuando el alma piensa a la materia no es que no piense nada y que no experimente nada, sino que “sufre una experiencia análoga a la impronta de lo informe [τύπον τοῦ ἀμόρφου]” (II.4 10, 23). Como ya todos saben, pensar es pensar formas, determinaciones; no se puede pensar lo indeterminado en sí mismo. Este principio es una constante

en el platonismo y en la filosofía antigua en general. Ahora bien, las cosas son compuestas de forma y materia. Por eso Plotino dice que el alma es capaz de tener una intelección clara de la forma pero no de la materia. La materia es ese resto borroso y confuso que escapa por así decir a la aprehensión intelectual del alma. Leamos un pasaje más, el que comienza en la línea 28 de este mismo capítulo 10, y luego ya abandonamos este tratado.

Eso, pues, que en el conjunto y compuesto percibe el alma junto con lo superpuesto, eso que deja el razonamiento una vez que ella ha desmontado y separado lo superpuesto [ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα], eso es lo que ella piensa borrosamente como borroso [νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν] y oscuramente como oscuro [σκοτεινῶς σκοτεινόν], y lo piensa no pensando [νοεῖ οὐ νοοῦσα]. Y puesto que ni la materia misma se quedó informe, sino que está conformada en las cosas, por eso el alma le superpone al punto la forma de las cosas [ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων], molesta por lo indeterminado [ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ], como por miedo de estar fuera de los seres [οἶον φόβῳ τοῦ ἕξω τῶν ὄντων] y porque no soporta el quedarse en el no-ser por mucho tiempo [οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὸν ἐστάναι]. (II.4 10, 28-35)

Yo creo que este pasaje merece un aplauso. Las expresiones que emplea Plotino para describir de qué manera el alma “aprehende” a la materia son geniales: piensa borrosamente lo borroso (*noeî amydrôs amydrôn*), oscuramente lo oscuro (*skoteinôs skoteinôn*) y, por último, mi expresión favorita: piensa no pensando (*noeî ou nooûsa*). Cuando el alma piensa a la materia piensa no pensando o, también, piensa la imposibilidad de pensar, la pura potencia de pensar, la privación absoluta de pensamiento. Pero la paradoja es que esa imposibilidad de pensar es a la vez un pensamiento, un pensamiento del no-pensamiento. Quisiera que presten atención a la coherencia de Plotino. Él ha dicho, desde una perspectiva ontológica, que el ser de la materia es un no-ser, que la materia en cierta forma es, pero es no siendo, es no-ser en acto (*energeia mē ón*). Esto se deriva directamente del carácter potencial de la materia. Pero habíamos visto también que, a diferencia de Aristóteles, la materia no pierde nunca su condición potencial y por eso no puede ser actualizada por ninguna forma. La materia es potencia absoluta, lo que equivale a decir que es pura privación, o sea no-ser. El ser de la materia es el no-ser. Esta era la paradoja de la ontología (o meontología) de la materia. Ahora Plotino nos plantea esta misma pa-

radoja desde una perspectiva epistemológica. Si el ser de la materia es el no-ser, entonces el alma sólo podrá pensarla a través de un no-pensamiento. Si la materia es no-siendo, el alma la pensará no-pensando. Yo creo que Plotino es muy riguroso y muy consistente con su planteo. El nivel ontológico se refleja perfectamente en el nivel epistemológico y a la inversa. En el pasaje que leímos recién, Plotino pareciera decir que la materia no permanece informe sino que está informada, como si compartiera en este caso la posición aristotélica. Sin embargo, yo creo que cuando dice que la materia no se quedó informe, está pensándola desde el punto de vista del compuesto y no desde su naturaleza propia, independientemente de toda forma. Pasajes como este, donde Plotino parece afirmar algo que se contradice con lo que ha afirmado en otro lugar, incluso en el mismo tratado, son frecuentes en las *Enéadas*. Por eso no es sencillo estudiar a Plotino. Yo creo que en cierta forma hay que tratar de captar el núcleo distintivo de su pensamiento. En el caso de la materia, me parece que ese núcleo consiste en la fórmula *hýle = stéresis* (materia = privación) y, más en concreto, en la idea de que la materia no pierde su condición privativa a pesar de recibir una o varias formas. Incluso informada, la materia sigue siendo privación absoluta y, en este sentido, sólo impropriadamente informada.

El alma tiene una tendencia a iluminar la oscuridad de la materia, es decir, a superponerle formas a fin de poder pensar un contenido determinado. Pero también pareciera ser que hay en el alma una suerte de temor, aunque también una cierta fascinación, a caer en lo indeterminado. Si leyéramos estos pasajes desde la teoría psicoanalítica freudiana, podríamos decir que hay en el alma una suerte de pulsión de muerte. La *psyché* teme volverse indeterminada y caer en lo ilimitado, pero a la vez pareciera sentirse atraída por ese abismo. Plotino, por supuesto, dice que el alma se siente molesta (*algoûsa*) por la materia. Y agrega algo muy genial: dice que el alma tiene miedo de estar fuera de los seres (*phôbo tou êxo tôn ónton*) y que aborrece permanecer mucho tiempo en el no-ser (*en tô mê ónti epipoly éstatai*). Estos pasajes son prodigiosos. Plotino nos quiere convencer de que cuando el alma intenta pensar a la materia corre el riesgo, por así decir, de *caerse del ser*, de abandonar el plano de las formas y devenir indeterminada. Hay que tener presente además esa idea aristotélica de que el alma en cierto sentido se vuelve igual a aquello que piensa. Si esto es así, entonces el alma corre peligro de indeterminarse e ilimitarse al igual que la mate-

ria. Esta suerte de materialización del alma debe ser eludida en la medida de lo posible. Entiéndase bien: cuando hablo de “materialización del alma” no me refiero a una corporización, sino a una pérdida de realidad, a un decrecimiento de ser. Ya sabemos que un cuerpo implica la presencia de la forma y por lo tanto no es materia, sino un compuesto. La materia, como vimos, es incorpórea. El riesgo de que el alma devenga material no significa entonces que se vuelva corpórea (idea más bien estoica que Plotino se encarga oportunamente de criticar), sino que se desrealice, que pierda entidad y consistencia. Ahora bien, dejando de lado a Plotino por un momento, yo creo que el pensamiento más profundo al que podemos acceder es el que se produce en esa indeterminación total. Quizás es sólo cuando el alma se sumerge en la oscuridad absoluta, cuando deviene esa misma oscuridad, que es capaz de generar los pensamientos más interesantes. Esto por supuesto sería inaceptable para Plotino, siempre y cuando pensemos a esta *áгноia* en términos *hypo*-ontológicos y no *hyper*-ontológicos, por supuesto. Pero me parece que, más allá de Plotino e incluso contra él, este pensar no pensando es una de las formas más elevadas del pensamiento.

- § 5 -

Pasemos ahora al tratado III.6, el número 26 en orden cronológico, que lleva por título *Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων*, es decir, “Sobre la impassibilidad de las cosas incorpóreas”. Este tratado me interesa especialmente porque Plotino retoma de manera privilegiada una metáfora que habíamos visto en la primera clase cuando abordamos la comparación que proponía Platón en el *Timeo* entre el receptáculo y el hígado. ¿Se acuerdan de esos pasajes? Platón decía que la parte intelectual del alma, es decir, el *noûs*, enviaba pensamientos a la parte inferior del alma durante el sueño a fin de que fueran reflejados en la superficie lisa del hígado al modo de un espejo. El objetivo era mantener a la parte apetitiva bajo control. Pero el punto interesante era que la superficie lisa y brillante del hígado parecía ser análoga a la materia del *kósmos*. En efecto, también el receptáculo funcionaba al modo de un espejo en el que el demiurgo proyectaba las formas. De allí que el mundo mismo no fuera más que una imagen (*eikón*) del modelo inte-

ligible. De las dos metáforas que habíamos individuado en el *Timeo*, la del oro y la del espejo, Aristóteles prefería la del oro, en la medida en que le permitía pensar a la materia como un constituyente interno de la cosa. Plotino, en cambio, y ya a esta altura no debe sorprendernos el motivo, prefiere la del espejo, aunque introduciendo algunas rec- tificaciones. En este tratado, Plotino enfatiza la condición impasible e inalterable de la materia y retoma también algunos tópicos que ya hemos visto. No me voy a detener en ellos. Sólo les cuento que Plotino afirma que la materia es un “anhelo de subsistencia e inestablemente estable [ὑποστάσεως ἔφρασις καὶ ἔστηκός οὐκ ἐν στασει]” (III.6 7, 13-14), “un simulacro no permanente (...) falto de todo ser [ἐλλείπει τοῦ ὄντος]” (III.6 7, 18-20) o cuyo “ser, fantasmal como es, es no-ser [τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστίν]” (III.6 7, 22-23), que “rehúye la forma [φεύγειν αὐτήν τὸ εἶδος]” (III.6 13, 2) o que “tiene la forma de tal modo que nunca la tenga [ἔχειν τὸ εἶδος ὡς μηδέποτε ἔχειν]” (III.6 13, 10-11), que es “totalmente otra [πάντη ἑτέραν]” (III.6 13, 23) y que lo que entra en ella “entra como fantasma y como algo no verdadero en algo no verdadero [τὸ εἰσιὸν εἰδῶλον ὄν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές]” (III.6 13, 32-34) o como “una especie de fantasmas que en realidad no están presentes [τῆς οἴον εἰδῶλων οὐ παρόντων δοκούσης παρουσίας]” (III.6 12, 28); por último, agrega que “es derelicción de todas las cosas [ἐρημία πάντων]” (III.6 15, 26), “algo dejado aparte de todos los seres [τι ἀπολελειμμένον πάντων τῶν ὄντων]” (III.6 15, 29-30) y por lo tanto “una sombra [σκιὰ]” (III.6 18, 30). Les menciono todos estos pasajes para que vean que seguimos en la misma línea de los tratados anteriores. Como les decía, me interesa recuperar la metáfora del espejo que, según creo, ocupa un lugar predominante en este tratado. Vamos a leer tres pasajes. El primero comienza en la línea 23 del capítulo 7.

De ahí que aun las cosas que parecen originarse en él, son juguetes [παίγνια], simulacros reflejados sin arte en un simulacro [εἰδῶλα ἐν εἰδῶλῳ ἀτεχνῶς], del mismo modo que, en un espejo [ἐν κατόπτρῳ], lo que está situado en una parte se refleja en otra [ἀλλαχοῦ φανταζόμενον]. Está llenándose, al parecer, y, sin embargo, no tiene nada [ἔχον οὐδέν]; no obstante, parece ser todas las cosas [δοκοῦν τὰ πάντα]. (III.6 7, 23-27)

Hay que prestar atención a las palabras que utiliza Plotino. Todo este pasaje acentúa la condición fantasmática o aparente del mundo

sensible. La cosmología de los platónicos implica una suerte de fenomenología. Las cosas son *phainómena*, fenómenos, en el sentido de apariencias, imágenes que manifiestan en coordenadas espacio-temporales las formas inteligibles. En un texto muy bueno que se llama *Introducción a la metafísica*, Heidegger dice que el término *phýsis* significaba *einai* para los griegos, y que lo propio de la *phýsis*, del ser, era mostrarse, aparecer (*pháinesthai*). Las raíces verbales *phy-* y *pha-* nombran lo mismo. Por eso el verbo *phýein*, de donde viene *phýsis* y que significa surgir, brotar o crecer, es esencialmente *pháinesthai*, es decir, brillar, mostrarse, aparecer. En el caso del platonismo, las cosas son *phainómena* porque reflejan o copian a las formas. Los entes sensibles (*tà aístheta*) son la manifestación (el *pháinesthai*) de los entes inteligibles que son verdaderamente. Hay toda una metafísica de la luz, por supuesto, ya que esta raíz *pha-* proviene de *pháos*, que significa luz. Esta raíz está presente en varias palabras griegas: *phainómenon*, *pháinesthai*, *phántasma*, *phantasía*, *phantázo*, etc. En el pasaje que leímos recién, Plotino además agrega los términos *eidolon*, que ya conocemos, y *dokéo* (o *dokéin*, en infinitivo) que significa parecer o simular. Esta palabra va a dar nombre, en los primeros siglos del cristianismo, a una herejía conocida como docetismo, término que proviene justamente de *dokéo*. Esta gente aseguraba que el Cristo no había asumido una realidad corpórea, que no se había hecho carne, como sostenía el prólogo del Evangelio de Juan, sino que su presencia en el mundo era una mera apariencia, un mero simulacro. Como sea, Plotino dice que las cosas sensibles son simulacros reflejados en un simulacro (*eidola en eidólo*). Comprenderán ustedes que, si las cosas sensibles son *eidola*, el sustrato material es más *eidolon* aún, es incluso inferior al *eidolon* sensible. Pero además aclara que las cosas son reflejadas sin técnica (*átechnos*). Esto se debe a que los *eidola* que son las cosas no copian a la perfección, es decir, de un modo simétrico y proporcionado, a las formas. Y esta imperfección encuentra su causa en la indeterminación y precariedad de la materia.

La metáfora del espejo resulta útil para acentuar la condición fantasmática o imaginal de la realidad sensible. De todas formas, hay que subrayar que la materia, según la entiende Plotino, “es más impasible aún que los espejos [*ἀπαθέστερον ἢ τὰ κάτοπτρα*]” (III.6 9, 19). Hay también otro aspecto del sustrato material que la metáfora del espejo contribuye a destacar: la separabilidad. Esta cuestión pareciera obse-

sionar a Plotino. Vuelve constantemente a ella. Parece ser que le molesta mucho la posición de Aristóteles. Por eso en el pasaje que ahora vamos a leer va a utilizar la figura del espejo para mostrar que las cosas no entran en la materia. Cuando decimos que una imagen se refleja en un espejo, éste permanece impasible en sí mismo. Pero si pensamos en la materia, la impasibilidad y separabilidad es aún mayor. Me interesa que presten atención al modo en el que Plotino rectifica la metáfora del espejo a fin de que resulte adecuada para pensar la materia. Leamos a partir de la línea 38 del capítulo 13.

Pues bien, aquí, el espejo [κάτοπτρον] mismo es perceptible a la vista porque él mismo es una forma [εἶδος]; pero allá, como el espejo no es ninguna forma [οὐδὲν εἶδος], él mismo no es perceptible a la vista [οὐχ ὁράται]; porque si lo fuera, él mismo debiera ser visto antes por sí mismo. (...) Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve el espejo en que están y él mismo es permanente mientras que aquéllas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas [οὐχ ὁράται ἀττή οὔτε ἔχουσα οὔτε ἄνευ ἐκείνων]. (III.6 13, 38-47)

Los espejos que usamos habitualmente son visibles puesto que son cosas o cuerpos, es decir, tienen una forma. Sin embargo, la materia es privación absoluta de forma y por lo tanto invisible. Cuando vemos una imagen reflejada en un espejo, vemos también el espejo en el que esa imagen se refleja. En el caso de la materia, en cambio, no vemos el espejo en el que se reflejan las cosas, sólo vemos las cosas puesto que sólo ellas poseen forma, sólo ellas son cuerpos. ¿Qué es la materia entonces para Plotino? Es una suerte de espejo invisible. No es posible ver la materia en sí misma ni en los cuerpos. Ustedes volverán a preguntarse: ¿y entonces por qué no prescindir totalmente de la materia? Y yo volveré a responderles: porque sin materia no habría mundo. Es lo que explica Plotino al inicio del capítulo 14.

—¿Pues qué? ¿Es que si no hubiera materia, no habría venido a la existencia cosa alguna?

—No, como tampoco habría imagen si no hubiera espejo [οὐδὲ εἶδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος] o algún otro medio parecido. Porque lo que por naturaleza se origina en otra cosa [ἐν ἑτέρῳ], no puede originarse si no existe [μὴ ὄντος] esta otra cosa. En esto consiste, en efecto, la naturaleza de una imagen [φύσις εἰκόνας]: en existir en otra cosa [τὸ ἐν ἑτέρῳ]. (III.6 14, 1-4)



En este pasaje, además de indicar la necesidad de que “exista” la materia, Plotino retoma la definición de imagen que propone Platón en el *Timeo*: ser una imagen significa ser en otra cosa. La naturaleza de una imagen consiste en una suerte de deficiencia y alteridad fundamental. Plotino es muy claro: *phýsis eikónos tò en hetéro*, la naturaleza de una imagen es ser en otra cosa. Hay como una alienación o extrañamiento del mundo sensible. La esencia de las cosas no está en las cosas sensibles, en su corporalidad, sino en las formas a las cuales las cosas manifiestan en un nivel espacio-temporal. En este punto, como en muchos otros, Plotino es más platónico que aristotélico. La metáfora del espejo sirve para enfatizar este extrañamiento de los *phainómena*, esta alienación de las cosas. Puede sonar raro hablar de alienación o enajenación en un autor del siglo III d.C. Nosotros tendemos a identificar estos términos con Hegel o Marx. Sin embargo, yo los utilizo aquí en su sentido etimológico: *alienus*, componente de *alienatio* y vinculado a *alius*, significa en latín “de otro, ajeno”. La alienación no es más que la condición de ser en otro, de depender de un otro. Estar alienado es no ser uno mismo, sino ser otro o en otro. Y ¿cuál es la definición de imagen que encontramos en Platón y en Plotino? Ni más ni menos que: ser en otro (*en hetéro*). Una imagen es una entidad que no encuentra el fundamento de su ser en sí misma, sino en otro. ¿Cuál es este otro? En este caso, es la materia que, al modo de un espejo, le proporciona la superficie donde poder existir en tanto imagen. Pero también es la realidad inteligible, la segunda hipóstasis de Plotino, el *noûs*, es decir, las formas que son plenamente y que funcionan como modelos u originales. Por eso las cosas sensibles son copias, *mimémata*, o imágenes, *eikónes* que, en cuanto tales, implican un decrecimiento o una inferioridad en relación a los modelos.

- § 6 -

Hemos llegado al último tratado que les mencionaba al inicio, I.8, el número 51 en orden cronológico. Se trata por lo tanto de un escrito tardío, aunque hablar de un texto “tardío” en el caso de Plotino es complicado porque, como ya les dije y ustedes bien saben, escribió en un

arco de tiempo relativamente breve, hacia el final de su vida. En todo caso, se trata de uno de los últimos textos que escribió. Es indudable, como han señalado varios especialistas, que en I.8 se siente la influencia de *Teeteto* 176a-b y de todo el problema de los contrarios que Platón aborda allí, en especial el problema de un contrario del Bien. ¿Recuerdan esos pasajes? Son muy famosos. Platón habla en allí de la *homoiōsis theō*, de la necesidad de huir del mundo mortal y hacerse semejante al dios, pero también dice algo que va a ser fundamental para Plotino. Les cito un breve pasaje de Platón: “es necesario que exista siempre algo contrario al bien [ὕπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη]” (176a6). Tengan esto en mente porque les va a resonar cuando leamos I.8. El tratado lleva por título *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*, “Sobre qué son y de dónde provienen los males”. Por el título ya se imaginarán que el eje de este tratado será el problema del mal y que, en consecuencia, nos desplazaremos a un registro moral. Sin embargo, tengan presente que en la filosofía antigua, pero también en la tardoantigua e incluso en la medieval, el problema del mal es tanto moral cuanto ontológico. En cierta forma, el mal es un asunto metafísico. Por supuesto que tiene consecuencias morales, ya que el mal afecta al alma y la vuelve viciosa, pero lo que quiero que comprendan es que el mal no es sólo un problema humano o psicológico, como puede serlo para nosotros, sino eminentemente ontológico. Vamos a ver, de hecho, que el mal para Plotino coincide con la materia. Varios especialistas han observado que I.8 es uno de los tratados más dualistas de las *Enéadas*. No debe sorprendernos. Recuerden que lo Uno, el principio supremo y autosuficiente, no es otro que el Bien. Si hay cosas buenas, desde las formas que son totalmente buenas hasta las cosas sensibles que también conservan un grado de bien, es porque participan del Bien en sí o, lo que es igual, porque el Bien les confiere aquello que las hace buenas. Por eso Plotino aclara que el mal no puede encontrarse en las cosas que son plenamente, es decir, en las formas, y mucho menos en aquello que está más allá del ser por dignidad y potencia. ¿Dónde se encuentra entonces? Para saberlo vamos a leer un pasaje que comienza casi en las primeras líneas del capítulo 3.

Queda, por tanto, que, si el mal existe, exista entre los no-seres [ἐν τοῖς μὴ οὖσιν], siendo como una especie del no-ser [οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν] y estando en algunas de las cosas mezcladas con el no-ser [τῶν μεμιγμένων τῷ

μη ὄντι] o que de cualquier modo se asocian con el no-ser [κοινωνούντων τῷ μη ὄντι]. Pero un no-ser que no es el no-ser absoluto [τὸ παντελῶς μη ὄν], sino solamente distinto del ser [ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος]; pero no-ser en este sentido no como el movimiento y el reposo que hay en el ser, sino como imagen del ser [ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος] o más no-ser todavía [μᾶλλον μη ὄν]. Este no-ser es todo lo sensible [τὸ αἰσθητὸν] y cuantas afecciones se dan en lo sensible, o algo posterior [ὑστερόν] a éstas y como accesorio [ὡς συμβεβηκός] a éstas, o principio [ἀρχή] de éstas o alguno de los elementos integrantes de este no-ser de este tipo. (I.8 3, 3-12)

El mal no puede existir en aquellas cosas que son de forma plena. No hay mal en la segunda hipóstasis. Ni siquiera en el Alma superior que contempla a la Inteligencia y contiene los diversos *lógoi* de las cosas. Es recién al nivel de la Naturaleza, del mundo sensible, es decir, de las cosas mezcladas o asociadas con el no-ser (*memiyménon tō mē ónti* o *koinonóuton tō mē ónti*) que el mal aparece. Estas cosas mezcladas con el no-ser, por supuesto, son los cuerpos, lo sensible (*tō aīsthetón*). Es evidente que Plotino tiene aquí presente al *Sofista* de Platón. No sólo hace referencia al movimiento y el reposo (*kínēsis kai stásis*), que son dos de los géneros supremos, sino que aclara que el no-ser del mal no es un no-ser absoluto (*tō pantelōs mē ón*), sino distinto del ser u otro del ser (*hēteron tou óntos*), como una imagen del ser (*hos eikōn tou óntos*) o más no-ser aún (*mállon mē ón*). Se entiende por qué: las cosas sensibles son imágenes del ser y, en tanto imágenes, poseen un ser derivado o dependiente y por lo tanto mezclado con el no-ser. Pero la materia, que en breve Plotino va a identificar con el mal en cuanto tal, es más no-ser que las cosas sensibles y por lo tanto es más no-ser que las imágenes. Antes de pasar a los fragmentos que hablan explícitamente de la materia, leamos uno muy breve que nos permitirá comprender por qué algunos estudiosos han individuado en este tratado, como les decía, uno de los textos más dualistas de Plotino. Vayamos a I.8 3, 22-24:

Porque del mismo modo que hay dos clases de bien, el Bien en sí [*ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό*] y el sobrevenido [*τὸ δὲ ὁ συμβέβηκεν*], así también debe haber dos clases de mal: el mal en sí [*κακὸν τὸ μὲν αὐτό*] y el sobrevenido ya a otro [*συμβεβηκὸς ἐτέρῳ*] en virtud de él.

Plotino nos dice aquí que hay por un lado cosas que podemos considerar buenas y cosas que podemos considerar malas. Se trata de bienes y de males secundarios o derivados. ¿Por qué derivados? Porque

las cosas buenas son aquellas que obtienen su bien al participar del Bien en sí (*agathòn tò autò*). Pero si esto es así, razona Plotino, y si del mismo modo que hay cosas buenas hay también cosas malas, entonces debe existir también un mal en sí (*kakòn tò autò*) del cual las cosas malas obtienen su maldad. Pero aquí ya entramos en un terreno difícil. Ustedes saben que la filosofía de Plotino es monista, es decir que todo se deriva de un único principio absolutamente simple y autosuficiente, lo Uno o el Bien. El dualismo de principios es inaceptable para Plotino. Sólo puede haber un único principio de lo real. Sin embargo, hay varios pasajes de este tratado que estamos considerando, por ejemplo el que hemos leído recién y otros que vamos a leer en un momento, que parecieran sugerir un cierto dualismo. Plotino va a hablar de un “mal primario o un mal en sí [*κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ’ αὐτὸ κακόν*]” (I.8 3, 39-40), de la misma manera que habla de un Bien primario o en sí. Y no sólo eso, sino que va a identificar a ese mal primario o en sí con la materia, con el sustrato material. Leamos el fragmento que inicia en la línea 8 del capítulo 5:

Pero cuando se es carente del todo [*παντελῶς ἐλλείπει*], como lo es la materia [*ἡ ὕλη*], eso es el mal absoluto [*τὸ ὄντως κακόν*] sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir que su ser es no-ser [*εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι*]. (I.8 5, 8-12)

Como hemos visto, la materia es carencia total, privación absoluta o potencia pura. Plotino utiliza aquí el verbo *elleípo*, que significa carecer, estar necesitado de, estar falto de, etc. Este verbo se relaciona con el término *elleipsis*, de donde viene la figura retórica conocida como elipsis. No sé si conocen esta figura, me imagino que quienes estudian Letras sí. Una elipsis es una omisión. Les doy un ejemplo muy sencillo: “el Bien es lo primero y lo sobreabundante; el mal, lo último y lo carente”. Si leen esta frase, en la segunda cláusula falta el verbo “ser”, el “es”, que aquí ha sido reemplazado por una coma. El sentido de la frase es obvio: “el Bien es lo primero y lo sobreabundante y el mal es lo último y lo carente”. Sin embargo, en el ejemplo el “es” de la segunda cláusula falta, está ausente. Estamos en presencia de una elipsis. Es como si el verbo “ser” se ocultase detrás de la coma que sigue a la palabra “mal”.

La idea de Plotino es que la materia funciona como una suerte de *elipsis absoluta*: nunca aparece como tal, nunca se actualiza en una forma y abandona su condición privativa. Sostener que la materia es privación o elipsis absoluta implica sostener que no participa en nada del Bien, ni siquiera participa de las cosas buenas que reciben el influjo benefactor del principio supremo que las hace ser. En tanto *otra* del Bien y del ser, la materia es el mal real (*tò óntos kakón*). Cuando decimos que la materia es no predicamos algo certero y verídico, sino una mera posibilidad del lenguaje. El lenguaje nos permite decir que la materia es aunque en realidad no sea. Pero si decimos, en cambio, que el ser de la materia es no-ser (*éinai légein autò mèn éinai*) ya nos acercamos más a la naturaleza o anti-naturaleza del sustrato material. En el caso de la materia, como habíamos visto antes, *éinai* coincide con *mèn éinai*. Tal es la paradoja de la materia y, ahora ya sabemos, del mal en cuanto tal. Avancemos un poco y leamos otro pasaje que enfatiza aún más la contraposición entre el principio bueno y el principio malo. Pasemos al capítulo 6, línea 32. Plotino retoma allí la idea que formula Aristóteles en *Categorías* según la cual la substancia, la *ousía*, no tiene contrario. Esta mesa, por ejemplo, no tiene contrario. En efecto, Plotino va a decir que, considerada desde una perspectiva singular o individual, la *ousía* indudablemente no tiene contrario; sin embargo, considerada desde una perspectiva general sí puede tenerlo. La *ousía*, y no una *ousía* o esta *ousía* sino la *ousía* en general, tiene como contrario la no-*ousía* (*mèn ousía*). De la misma manera, el Bien posee un contrario que es el mal, y ambos son principios (*archái*). Es una afirmación muy fuerte. Pero leamos el fragmento.

Es que el contrario de la substancia es la no substancia [*ἢ μὴ οὐσία*], y el de la naturaleza del Bien [*ἀγαθοῦ φύσει*], la naturaleza y el principio del mal [*κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή*], sea cual fuere. Porque ambas son principios [*ἀρχαί*], la una de males y la otra de bienes. Y todas las características que hay en cada una de las dos naturalezas son contrarias [*ἐναντία*] a las de la otra, de suerte que también los conjuntos serán contrarios y más contrarios que los otros. (...) Pero, además, el ser que posee el uno es falaz y falsedad primaria y real [*πρώτως καὶ ὄντως ψεῦδος*], mientras que el ser del otro es el ser verdadero [*τὸ ἀληθῶς εἶναι*]. Por consiguiente, en la medida en que la falsedad es contraria a la verdad, también la insubstancialidad del uno es contraria a la substancialidad del otro. (I.8 6, 32-47)

La maniobra de Plotino es muy interesante. Consiste en decir que la *ousía* tiene como contrario a la no-*ousía*. El Bien confiere la substancia; el mal, la insubstancia. Las cosas son porque participan del Bien, pero no-son en tanto participan del mal. De algún modo, el mal es una suerte de “agente” insubstancializador, desrealizador. ¿Qué significa que algo sea malo? Significa que en cierta forma ha dejado de ser plenamente. Algo se vuelve malo cuando padece una suerte de decremento en su ser, cuando comienza a sufrir la atracción del no-ser. Comprenderán ahora por qué les decía antes que para estos autores el problema del mal no sólo es un problema moral sino ontológico o metafísico. El mundo está de algún modo desgarrado por estos dos principios: el Bien, que es lo primero (*tò próton*), y el mal, que es lo último (*tò éschaton*). Lo interesante es que ambos principios son radicalmente contrarios, sin término medio o común. No son como lo húmedo y lo seco que, si bien son contrarios, existen en una *ousía* que permite el pasaje de uno a otro. Por ejemplo, si pongo a secar la toalla luego de ducharme, de húmeda que estaba se vuelve seca. Aquí la toalla funciona como el sujeto de ese cambio, es decir, como aquello que persiste a pesar del cambio. En el caso del Bien y del mal no es así. No hay nada que les sea común, ni género ni especie. De algún modo, son contrarios absolutos. Esto plantea algunos problemas al interior del sistema de Plotino. Por ejemplo: ¿no había dicho Plotino que el no-ser de la materia no era un no-ser absoluto sino diferente del ser?, ¿cómo ahora puede decir que el mal es lo contrario absoluto del Bien y del ser y a la vez identificarlo con la materia?, ¿no se estaría confundiendo contrariedad con alteridad? Por otro lado, al sostener que tanto el Bien como el mal son principios, el Bien en sí en un extremo y el mal en sí en el otro, ¿no se termina cayendo en una cierta forma de dualismo, a pesar del esfuerzo realizado por Plotino para evitarlo? Lo primero que hay que decir es que definitivamente Plotino no es un autor dualista, cosa que ya les aclaré. Sin embargo, eso no quita que uno pueda encontrar pasajes en este tratado, que además y llamativamente es uno de los últimos que escribió, en los que pareciera defenderse casi un dualismo de principios. La cuestión crucial es que ambos principios, para Plotino, no se encuentran en el mismo nivel, como podía ser la *singularitas* y la *duitas* de Numenio y de ciertos pitagóricos. Al contrario, para Plotino el principio supremo e indiscutible es lo Uno-Bien. La materia-mal, en

todo caso, es el límite último de la derivación o procesión, del *próodos*. Lo curioso es que así y todo Plotino lo llame principio (*arché*). Pero es una *arché* en cierta forma insubstancial y deficiente, una suerte de no-*arché* o de anti-*arché*. En efecto, así como el ser de la materia es un no-ser, el principio del mal y de la materia es un no-principio. Pero es un no-principio necesario para la existencia del mundo. Esto es indiscutible y Plotino lo enuncia con la mayor contundencia. Leamos otro pasaje cuya referencia es I.8 7, 1-4.

—Pero, entonces, ¿por qué, si el Bien existe, también existe el mal forzosamente [ἀνάγκης]?

—¿No será por esto: porque en el universo debe existir la materia [τὴν ὕλην]? En efecto, este universo consta forzosamente de contrarios [ἐναντιῶν]. En realidad, ni siquiera existiría si no hubiera materia [μὴ ὕλης].

En este pasaje Plotino retoma la contraposición entre el *noûs* y la *anáanke* del *Timeo*. El *kósmos* es un compuesto de inteligencia y necesidad. ¿Recuerdan el caos previo a la intervención del demiurgo que mencionaba Platón en el *Timeo*?, ¿la causa errante, el movimiento desordenado de la *chóra*, etc.? Bueno, Plotino tiene todo eso en mente. La conclusión es que, si no hay materia –y, por lo tanto, mal–, no hay mundo.

- § 7 -

No es del todo sencillo captar en qué consiste el influjo pernicioso de la materia en el alma. ¿Cómo es que este no-ser que es el mal y la materia pueden desviar al alma de su camino virtuoso hacia el Bien? ¿Cómo pueden hacer que el alma sea menos, que, a medida que se orienta hacia el nivel más bajo de la realidad, decrezca y se desrealice? Algo de esto veíamos cuando leíamos esos pasajes en los que Plotino decía que el alma teme caer fuera del ser y permanecer en el no-ser por mucho tiempo. Pero también decíamos que, si bien el alma aborrece abandonar el ser, lo cierto es que no deja de sentirse atraída hacia ese abismo de indeterminación. Es como si existiese una suerte de pulsión de muerte en el alma. Plotino llega a decir que la materia funciona como un centro de atracción para el alma, un centro que en realidad es

un vacío, un no-ser, un agujero negro en lo real que, en tanto “es privación de bien y pura carencia [στέρησις τοῦτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις], vuelve semejante a sí [ἔξομοιοῖ ἑαυτῆ] a todo aquello que de cualquier modo tome contacto con ella” (I.8 4, 22-25). La materia trabaja de un modo elíptico: convierte al ser en un vacío, como sucedía con la frase que les puse de ejemplo para explicar la figura retórica de la elipsis. La materia hace algo similar: allí donde había un ser, instauro una nada, una carencia, una falta. La materia tiene una suerte de operación propia y paradójica: vuelve semejante a sí (*exomoioi heautê*) todo aquello que entra en contacto con ella, pero el punto es que lo que entra en contacto con ella se vuelve semejante a una carencia, a un no-ser y, al extremo, se vuelve también no-ser. Hay un pasaje muy interesante del capítulo 13 en el que Plotino explica este influjo maligno de la materia en el alma y a la vez lo enmarca en la estructura metafísica de lo real. Vamos a leerlo ahora. Comienza en la línea 11.

Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud [τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι], da con la Belleza y el Bien [τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν], así también quien baja a partir del vicio [τῆς κακίας καταβαίνοντι], da con el mal en sí [τὸ κακὸν αὐτό], si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da con la contemplación –comoquiera que ella sea– del mal en sí; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del mal en sí [μετάληψις αὐτοῦ], porque se mete completamente en la “región de la desemejanza [τῆς ἀνομοιότητος τόπω]”, donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso [βόρβορον σκοτεινόν]. Porque si el alma se sumerge completamente en completa maldad [παντελεῖ κακίαν], ya no tiene maldad, sino que trocó su naturaleza por otra que es peor [ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἢλλάξαστο]. (I.8 13, 11-20)

Este fragmento es notable. Hay un juego constante de contraposiciones que merece ser subrayado. El movimiento propio de la virtud (*aretê*) es el ascenso (*anabaíno*) que conduce a la Belleza (*tò kalón*) y al Bien (*tò agathón*). No es difícil percibir aquí reminiscencias del *Banquete* y del *Fedro*. Por el contrario, el movimiento propio del vicio (*kakía*) es el descenso (*katabaíno*) que conduce al mal en sí (*tò kakòn autò*). Es una especie de juego especular o de reflejo en negativo. Pero es interesante lo que viene después. Si el alma desciende no sólo contemplando sino haciéndose mala y viciosa, entonces se produce una suerte de transmutación moral y a la vez ontológica: el alma cambia (*alláso*) su naturaleza y adopta otra que es peor (*cheíron*) porque es el mal en cuanto tal.



Por eso dice Plotino que, en este último caso, el alma no tiene maldad, sino que *es* completa maldad (*pantelé kakían*). Es decir: no es un alma más bien neutra que realiza eventualmente acciones viciosas, sino que la naturaleza del alma misma se ha convertido en pura maldad, en el mal. La expresión que emplea Plotino ilustra muy bien el proceso de alienación o de extrañamiento que implica el contacto extremo del alma con la materia. Él dice: *hetéran phýsin tèn cheíro elláxato*. Subrayo el adjetivo *héteros*, que significa otro, diferente, y el verbo *alláso*, cambiar por otro, volverse otro. Este último verbo se relaciona con el término *állos*, que significa otro. Ambas palabras enfatizan el extrañamiento o la enajenación que padece el alma al entrar en contacto con la materia y el mal. Lo interesante, como les decía, es que este contacto es un contacto con algo que estrictamente no es, con un no-ser que se encuentra en el límite último de la realidad. De allí que el alma viciosa *sea menos* que el alma virtuosa. Moral y ontología, de nuevo, van de la mano para los (tardo)antiguos.

- § 8 -

Ya sabemos que hay una necesidad (*anánke*) de que exista la materia. Sin la materia no habría mundo. Ahora bien, ¿cómo se generó la materia? Al inicio de este encuentro, cuando les resumí brutalmente el sistema metafísico de Plotino, les dije que el Alma inferior, la Naturaleza, engendra la materia y que ésta, siendo completamente inerte, no puede ya volverse a contemplar a quien la generó. Por lo tanto, no puede tampoco determinarse ni acceder al ser con total propiedad. Según esta explicación, pareciera ser entonces que la materia es generada por el Alma inferior, el Alma vegetativa. En efecto, hay varios pasajes de las *Enéadas* que parecieran apoyar esta interpretación. Creo que en el siglo XX el autor que más ha defendido esta posibilidad hermenéutica es Denis O'Brien. Luego les paso las referencias bibliográficas. De algún modo, es la lectura estándar acerca del origen de la materia. Sin embargo, hay otro autor que también les mencioné y que a mí me gusta particularmente que ha propuesto otra posibilidad interpretativa. Me refiero a Jean-Marc Narbonne. Él considera factible entender la

generación de la materia de lo sensible, no ya a partir del Alma inferior, sino de la materia inteligible, de la segunda hipóstasis. Hay pasajes de las *Enéadas* que también pueden ser leídos en este sentido. Yo no pretendo saldar este debate, desde luego. Sólo quisiera que leamos dos fragmentos de este tratado I.8 para ver de qué manera Plotino aborda este asunto. Hay muchas referencias, explícitas e implícitas, al origen de la materia en las *Enéadas*. Nosotros leeremos dos pasajes de este tratado que estamos comentando. El primero es I.8 7, 16-23.

Mas la necesidad del mal es posible comprenderla también de este modo: que, puesto que el Bien no existe solo, se sigue forzosamente que, en el proceso de salida originado por él [τῆ ἐκβάσει τῆ παρ' αὐτό], o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento [ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει], el término final [τὸ ἔσχατον] después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal [τὸ κακόν]. Ahora bien, lo siguiente al Primero [τὸ πρῶτον] existe forzosamente; luego también lo último. Y esto es la materia [ἡ ὕλη], que ya no tiene nada de aquél. Y en esto consiste la necesidad del mal [ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ].

Plotino describe aquí el proceso de derivación de la realidad toda. Lo Uno-Bien se desborda y genera las diversas hipóstasis. Hay tres términos que apuntan a designar este *próodos* de lo Uno-Bien: salida (*ékbasis*), descenso (*hypóbasis*) y alejamiento (*apóstasis*). Los prefijos no son casuales: *ek* o *ex*, salida, movimiento hacia afuera; *hypó*, debajo, movimiento hacia abajo; *apó*, a distancia de, movimiento de alejamiento. Todos estos términos hay que tomarlos entre comillas, por supuesto. Pero la idea general es que lo Uno-Bien se desborda, es decir, sale de sí (*ek*, *ex*), y ese movimiento es descendente, hacia abajo (*hypó*), porque lo generado es inferior al generador, e implica además una suerte de alejamiento (*apó*) del principio supremo, un decrecimiento respecto de la simplicidad y de la perfección de lo Uno-Bien. Siempre se corre el riesgo de interpretar estos términos espaciales en un sentido literal. No piensen que lo Uno desciende espacialmente o cae o algo por el estilo. Plotino está describiendo un proceso lógico atemporal, incluso atópico. Hay que captar el sentido metafísico de estas palabras, no su sentido literal, espacial o temporal. Plotino quiere que comprendamos esto: hay una necesidad de que lo Uno se desborde. Ahora no vamos a entrar en este tema, pero se debe a la propia perfección de lo Uno. Si algo es perfecto no puede no generar, no puede ser avaro, según el

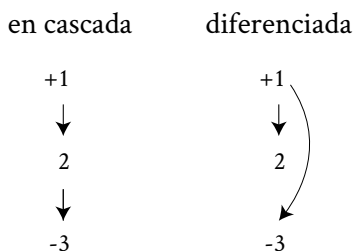
término que emplea Plotino en algún lugar que ahora no recuerdo. Hay una relación indisociable entre perfección y fecundidad. Lo perfecto no puede ser estéril, como lo es la materia, razón por la cual es imperfecta e incluso la imperfección misma. Esto siempre me llamó la atención. ¿Por qué lo perfecto tiene que ser fecundo? ¿Por qué esa idea de perfección? Plotino, desde luego, intenta justificar por qué pero a mí no me convence. En Aristóteles no es así, por ejemplo. El motor inmóvil no es fecundo, no engendra nada. Plotino dice que el primer motor no puede ser el principio porque no es absolutamente simple. Pensar supone una cierta multiplicidad. De todas formas, lo que intento plantear es por qué no podría ser perfecto algo que no necesita de nada y que ni siquiera necesita desbordarse o generar. Para Plotino es así como les digo: lo perfecto no puede ser infecundo. Yo creo que es una salida que encuentra Plotino para explicar por qué de lo Uno se deriva lo múltiple, pero a mi juicio no es un argumento convincente. Se puede proponer con total legitimidad otra idea de perfección, se puede decir, por ejemplo, que lo realmente perfecto no necesita ni siquiera generar o desbordarse. Igual dejemos este asunto porque estamos con el problema de la materia. El pasaje que recién leímos parece apoyar la interpretación de O'Brien: lo Uno, que es lo primero (*tò próton*), se desborda y genera las diferentes hipótesis en orden decreciente hasta llegar al término final que es el mal y la materia, que es lo último (*tò éschaton*), a partir de la cual ya no puede generarse nada porque es completamente estéril, un cadáver. Si seguimos este orden descendente, que además es continuo, tenemos que concluir –como hace O'Brien– que la materia es generada por la instancia inmediatamente anterior, y esa instancia es el Alma vegetativa. Sin embargo, como les decía, las cosas no son tan sencillas en filosofía. Narbonne ha indicado otra posibilidad. La materia de lo sensible, en este caso, se generaría como una imagen de la materia inteligible. Vamos a leer un pasaje, también de I.8, donde Plotino parece sugerir esta posibilidad. Se trata del capítulo 14, línea 49.

La materia es, por tanto, causa de la debilidad y causa del vicio del alma [*ἀσθενείας ψυχῆ αἰτία καὶ κακίας αἰτία*]. Luego la materia es mala antes [*Πρότερον*] que el alma y es el mal primario [*πρῶτον κακόν*]. Porque si bien es verdad que el alma misma engendró la materia [*ἡ ψυχὴ τὴν ἄλλην ἐγέννησε*] como resultado de alguna pasión, y si bien es verdad que se asoció con ella y se hizo mala, la causa está en la presencia de la materia [*ἡ ἄλη αἰτία*]

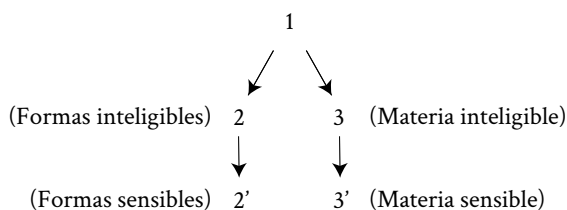
παροῦσα]. Porque el alma no se habría encarnado en la materia si no fuera porque por la presencia de ésta [παρουσία αὐτῆς] tomó ocasión de encarnarse. (I.8 14, 49-54)

Este pasaje es muy interesante. Plotino pareciera decirnos que a fin de que el Alma pueda generar a la materia es necesario que de algún modo ésta ya esté allí presente. Hay una fórmula muy enigmática para mí. Plotino dice: ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα, es decir, que la causa de que el Alma se haya hecho mala es la presencia (*parousía*) de la materia. Narbonne concluye lógicamente que entonces la materia estaba presente *antes* del Alma. Algunas de las acepciones que ofrece el LSJ del participio *paroûsa* son las siguientes: “*to be by or near one, to be present in or at, stand by, ready or at hand, etc.*”. Estos sentidos de *paroûsa* parecieran corroborar la hipótesis de Narbonne porque la materia estaría ya allí, al alcance de la mano del Alma, por así decir, antes incluso de que el Alma se vuelva hacia ella. Y si bien es cierto que en este pasaje Plotino afirma explícitamente que el Alma engendró a la materia (*he psychè tèn hýlen egénnesè*), es igualmente cierta la aclaración según la cual la materia era mala antes (*próteron*) que el Alma. Por otro lado, no hay que olvidar la discusión de Plotino con los gnósticos porque concierne de lleno al problema de la materia. Los gnósticos, al menos algunos grupos, porque el gnosticismo es un fenómeno religioso y filosófico muy complejo y difícil de circunscribir, sostenían que el Alma, a la que identificaban con la figura de *Sophía*, que era el último de los eones generados por el Padre, había caído o salido del *pléroma*, la plenitud divina o el recinto divino, y había generado al demiurgo (el Dios del Antiguo Testamento) que a su vez había creado el mundo y la materia. Para los gnósticos, el mundo es malo. De lo que se trata entonces es de escapar o huir del mundo a través de la gnosis. Plotino quiere mostrar, en contra de los gnósticos, que el mundo no es malo esencialmente. Más allá de los pasajes que leímos, lo cierto es que para Plotino el mundo es bueno en general. No es completamente bueno, como lo es por ejemplo la segunda hipóstasis, pero sí es un todo armonioso y ordenado, es decir, una estructura jerárquicamente organizada y proporcionada que se deriva de lo Uno-Bien. Esta concepción es bastante frecuente en el platonismo. Por supuesto que existe el mal en el mundo, por supuesto que no es totalmente perfecto. Plotino lo admite sin problema, al igual que Platón en el *Timeo*. Pero eso no significa que el

mundo sea malo en el sentido gnóstico de la expresión. Según Narbonne, Plotino habría intentado explicar la generación de la materia de lo sensible sin endilgarle el acto generador al Alma para tomar distancia de la posición gnóstica. Es una hipótesis factible. Creo en efecto que en buena medida la concepción plotiniana del mal y de la materia no se entiende si no se la enmarca en su discusión con el gnosticismo. En todo caso, Narbonne dice que en las *Enéadas* se encuentran dos modelos explicativos del origen de la materia. Por un lado, lo que él llama la emanación en cascada (*cascading flow*), que sería la posición tradicional defendida entre otros por O'Brien; por otro lado, lo que llama la emanación diferenciada (*differentiated flow*), y que sería su aporte específico a la discusión. Narbonne utiliza dos esquemas para dar cuenta de ambos modelos. Los reproduzco.



El aspecto más interesante del segundo modelo es que permite explicar la anterioridad de la materia respecto al Alma. -3, es decir, la materia, es inferior a 2, el Alma, no porque provenga de 2, sino porque participa menos y diferentemente de 1. Este carácter diferencial de la participación de la materia se explica porque el sustrato de lo sensible derivaría de la materia inteligible, mientras que el Alma derivaría de las formas inteligibles. Narbonne sintetiza su interpretación con otro esquema.



Todo deriva de lo Uno-Bien, por supuesto. Eso no se discute. Pero pareciera haber dos vías de procesión diferentes. Al nivel de la segunda hipóstasis, los senderos se bifurcan. De las formas inteligibles procederían las formas sensibles y de la materia inteligible procedería la materia de lo sensible. De todos modos, vamos a dejar por acá el tema de la génesis material. Sólo tengan presente que es un asunto muy complejo y que existen diversas lecturas. Estas dos que les mencioné, la de O'Brien y la de Narbonne, son a mi parecer las más sólidas y las más interesantes. También tengan presente la dificultad a la que se ha enfrentado Plotino. Él parte de que hay mal en el mundo. Eso también es indiscutible. Entonces tiene que explicar la presencia del mal en el mundo sin hacer derivar el mal del principio supremo, lo Uno-Bien, y a la vez sin postular un segundo principio que transforme todo el sistema en un dualismo extremo. Nosotros vimos que hay una cierta forma de dualismo, incluso un dualismo de principios, porque Plotino dice explícitamente que el Bien en sí y el mal en sí son principios (*archai*). Pero vimos también que no se trata de principios simétricos o co-origenarios que estén en el mismo nivel o en pie de igualdad. Al contrario, el mal o la materia es el extremo último y más alejado del Bien, es no-ser o privación absoluta. Narbonne dice que la materia es una suerte de efecto colateral –pero necesario– del *próodos*. Otros especialistas, como les comentaba, han señalado este problema. Les voy a citar un pasaje de Dominic O'Meara, un gran estudioso irlandés de la filosofía antigua y en especial de la tradición platónica, que dice lo siguiente:

Es verdad, sin embargo, que la materia, en tanto que mal absoluto, no es solamente el término de la derivación. Ella es también el *resultado* de la derivación: la materia es producida por el alma. No podemos eludir la paradoja irresoluble de que el bien, que para Plotino debe dar de sí mismo, de su bondad, de hecho engendra el mal. (1999, p. 11)

En una misma línea, Jan Opsomer, otro gran especialista en la tradición platónica, ha indicado también la aparente paradoja de la posición plotiniana. Les cito a Opsomer: “Al parecer Plotino quiere reconciliar lo irreconciliable: la causa del mal es el resultado de una cadena causal, aunque la(s) causa(s) del mal no debería(n) ser llamada(s) la(s) causa(s) del mal” (2001, p. 160). Les cito a estos autores para que vean que se trata de un verdadero problema en el pensamiento de Plotino,

un problema que quizás no llega a resolver del todo. Pero dejemos esto acá, como les decía, porque antes de concluir quisiera abordar una última cuestión.

- § 9 -

Ustedes habrán notado mi entusiasmo durante toda la clase. Siento de algún modo la necesidad de justificarme. Ustedes pensarán: este tipo se exalta justamente con el autor que más desprecia a la materia. Comprendo su sorpresa. Vivimos en una época en la cual las teorías materialistas forman parte de la agenda filosófica. Se habla de un giro materialista, de neo-materialismos, de materialismo posthumano, de materialismo espectral, etc. Entiendo entonces que les llame la atención mi entusiasmo con Plotino, que podríamos considerar el menos materialista de los idealistas. De hecho, la próxima clase vamos a ver que Proclo, que no era ni estoico ni materialista sino profundamente platónico, va a criticar la concepción plotiniana del mal y de la materia. Es como si Proclo sintiera que Plotino va demasiado lejos con sus tesis, que su anti-materialismo es demasiado extremo. Entonces intentará matizar un poco el asunto. Ya lo veremos, pero se los menciono ahora para que vean que la posición de Plotino es realmente extrema, incluso para ciertos platónicos. Razón de más para sorprenderse de mi entusiasmo. ¿Qué es lo que me atrae tanto de Plotino en relación a la materia? Ni más ni menos que su extremismo, su esfuerzo por separar a la materia de lo real. Alguien podría decir: pero eso es abominable, políticamente abominable, patriarcal, idealista, etc., etc. Yo no sé si es abominable, lo que sí sé es que el extremismo de Plotino es también su potencia o –mejor aún– la potencia que nosotros, aquí y ahora, podemos conferirle a su posición. Pero para eso hay que invertir o transmutar algunos presupuestos de su sistema. A mí me entusiasma el esfuerzo que hace Plotino por separar a la materia del ser porque no considero que haya que pertenecer al ser para generar efectos en el ser. Por otro lado, ¿quién dijo que el ser es más interesante que lo otro del ser o que el no-ser? Plotino lo dice, por supuesto, cuando habla de la materia, ya que vive en el siglo III d.C. y en un contexto platónico

e idealista. Él desplaza a la materia a los subsuelos del ser, la expulsa de la ontología. Pero justamente eso es lo que a mí me interesa. Fuera de la ontología, la materia es indomable. Tal vez liberarse del lastre del ser no sea algo malo, sino todo lo contrario: la imposibilidad de ser asimilada por la totalidad. En la tradición platónica, y en Plotino especialmente, la materia aparece como ese resto que no puede ser integrado en el sistema. Claro que Plotino y los demás autores platónicos intentan integrarlo. Ninguno de ellos, salvo quizás Numenio y otros dualistas, diría que la materia impide la soberanía de lo Uno o debilita su potencia. Sin embargo, se siente que en general la materia es para estos autores un problema. Hay algo en el sustrato material que pareciera no cuadrar del todo. Y es esta imposibilidad de cuadrar la que a mí me interesa. Por otra parte, me gusta mucho también que el mundo, en cierta forma, se sostiene entre dos inexistencias o entre dos nada: lo Uno, que está más allá del ser porque su dignidad es absoluta, y la materia, que está más acá del ser porque su carencia es absoluta. El mundo se sostiene entre esos dos no-seres: por sobreabundancia, en un caso; por privación, en el otro.

Abro un último paréntesis. Hace un tiempo leí un artículo de Anthony Long, en realidad primero escuché una conferencia suya en YouTube (luego les paso el link) y después leí el texto que se publicó en el *Royal Institute of Philosophy Supplement*, en el que establecía una relación entre la materia plotiniana y la así llamada materia oscura (*dark matter*) de la física contemporánea. Ustedes saben que según ciertas teorías físicas, además de la materia ordinaria compuesta de átomos y partículas, existe la famosa materia oscura cuya naturaleza no puede ser explicada por el modelo de partículas. Junto a la energía oscura (*dark energy*) diseminada en el espacio, la materia oscura constituye el 95% del contenido de masa y energía del universo. Long se pregunta si la concepción de Plotino acerca de la materia no puede brindar herramientas conceptuales para pensar la materia oscura. Al final de la transcripción de su conferencia dice: “Si Plotino tiene alguna relevancia para la física, supongo que no será gracias a un resurgimiento de la ontología platónica, sino al desafío que él presenta, al igual que Berkeley, a nuestra capacidad para conceptualizar un espacio físico carente de sentido y de razón” (2016, pp. 53-54). La ciencia física también tiene su vector especulativo. Les leí este pasaje de Long para que



vean que el tiempo de la filosofía es muy curioso; no es cronológico, no coincide estrictamente con el tiempo de la historia. ¿Quién iba a pensar que uno de los autores menos materialistas de la historia de la filosofía iba a proporcionar elementos conceptuales para pensar problemas de la física del siglo XXI acerca de la materia (oscura)?

- § 10 -

Plotino no es un filósofo fácil, pero creo que al menos nos hemos podido formar una idea de su concepción de la materia y de algunos de los problemas que presenta. Ya con el hecho de que hayan podido ver estos problemas yo me doy por satisfecho. Intentemos ahora resumir lo que hemos aprendido en una serie de tesis.

- A diferencia de la materia inteligible, que posee una vida definida y noética –es decir, divina– y cuya conformación es real o verdadera, razón por la cual es considerada *ousía*, la materia de lo sensible no posee vida ni inteligencia, es amorfa y un fantasma insubstancial (*eidolon*), es una (*mía*), continua (*synechés*), sin cualidad (*ápoios*), incorpórea (*mè só-matos*) y eternamente indeterminada e ilimitada.
- La materia es privación (*stéresis*) absoluta y potencia (*dýnamis*) pura, es decir, capaz de recibir todas las formas sin actualizarse en ninguna. La privación no desaparece cuando la materia resulta conformada.
- La forma no está fundida o fusionada con la materia, como piensa Aristóteles, sino que se “ubica” sobre (*epí*) la materia. La materia permanece impasible.
- La materia es otra (*heterótes*) respecto de los seres (*ónta*), es decir, de las formas (*morpháí, eíde*) y por lo tanto es un no-ser (*mè ón*).
- El ser de la materia es el ser del será, el *eínai* del *éstai*, el ser de lo que no es todavía, un anuncio de lo que va a ser. Sin embargo, lo que se anuncia nunca llega a actualizarse, el será nunca es.

- La materia está apartada (*apostâsa*) de las cosas, como expulsada y separada (*hoïon ekripheïsa kai choristheïsa*) del dominio del ser.
- La paradoja de la materia se enuncia así: su ser en acto es la imposibilidad de ser en acto. Lo único que la materia puede actualizar es su mera potencia de actualizarse.
- La materia es fantasma en acto (*energeïa eidolon*), falsedad en acto (*energeïa pseûdos*) y no-ser en acto (*energeïa mē einai*).
- La intuición de la materia es necesariamente una intuición indeterminada (*epibolē aóristos*) y su intelección no es una verdadera intelección, sino una suerte de no-intelección (*hoïon ánoia*).
- La materia produce una indeterminación del alma (*aoristía tēs psychēs*).
- Plotino compara la materia con la oscuridad. Cuando vemos la oscuridad vemos la imposibilidad de ver. De la misma manera, cuando el alma piensa a la materia piensa no pensando o, también, piensa la imposibilidad de pensar, la pura potencia de pensar, la privación absoluta de pensamiento. La paradoja es que esa imposibilidad de pensar es a la vez un pensamiento, un pensamiento del no-pensamiento.
- La materia es ese resto borroso y confuso que escapa por así decir a la aprehensión intelectual del alma.
- Dado que la materia es no-siendo, el alma la piensa no-pensando.
- Plotino prefiere la metáfora del espejo a la del oro en la medida en que le permite mostrar con más claridad que las cosas sensibles son simulacros reflejados en un simulacro (*éidola en eidólo*). Sin embargo, aclara también que, además de ser invisible, la materia es más impasible aún que los espejos.
- Es recién al nivel de la Naturaleza, del mundo sensible, es decir, de las cosas mezcladas o asociadas con el no-ser (*memiyménon tô mē ónti o koinonóuton tô mē ónti*) que el mal aparece. Estas cosas mezcladas con el no-ser, por supuesto, son los cuerpos, lo sensible (*tō aïsthetón*).

- Así como existe un Bien en sí del cual participan las cosas buenas, asimismo “existe” un mal en sí del cual participan las cosas malas. El mal en sí es la materia. Las cosas *son* porque participan del Bien, pero *no-son* en tanto participan del mal.
- El Bien y el mal son principios (*archai*) y contrarios absolutos, es decir, sin nada en común.
- El movimiento propio de la virtud (*areté*) es el ascenso (*anabaíno*) que conduce a la Belleza (*tò kalón*) y al Bien (*tò agathón*). Por el contrario, el movimiento propio del vicio (*kakía*) es el descenso (*katabaíno*) que conduce al mal en sí (*tò kakòn autó*).
- Hay una necesidad (*anánke*) de que exista la materia. Sin la materia no habría mundo.
- Según ciertos especialistas, por ejemplo Denis O’Brien, la materia de lo sensible es generada por el Alma vegetativa. Según otros especialistas, por ejemplo Jean-Marc Narbonne, la materia de lo sensible proviene directamente de la materia inteligible.
- Si lo Uno-Bien es lo primero (*tò próton*), la materia-mal es lo último (*tò éschaton*).

- § 11 -

Uno de los mejores estudios integrales que yo conozco sobre el problema de la materia en Plotino es el de Kevin Corrigan de 1995: *Plotinus’ Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Corrigan le dedica un capítulo específico a cada uno de los tratados que hemos recorrido hoy, además de enmarcar el problema de la materia en la tradición platónica y aristotélica. Luego hay artículos más específicos sobre este problema, por ejemplo uno de John Rist que lleva por título “Plotinus on Matter and Evil” y que se publicó en la revista *Phronesis* en 1961. En esta misma revista, en un número de 1999, se publicó también un artículo de Denis O’Brien en francés: “La matière chez Plotin: son origine, sa nature”. A

quienes le resulte más cómodo el francés pueden explorar, también de O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, un libro de 1993. Por el contrario, si les resulta más cómodo el inglés pueden leer *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation on the Enneads*, un estudio de O'Brien que se publicó en 1991. Dos años después salió el texto de Narbonne: *Plotin. Les deux matières*, que es una exégesis sobre todo de II.4. Más acá en el tiempo, les recomiendo enfáticamente el libro, también de Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, de 2011. Un par de años antes salió un artículo de John Phillips en el *International Journal of the Platonic Tradition* que lleva por título "Plotinus on the Generation of Matter". Por último, si les interesó la metáfora del espejo en Plotino pueden leer un artículo de Frédéric Fauquier de 2003: "La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus".

Sobre Plotino en especial y sobre el neoplatonismo en general hay una cantidad incommensurable de bibliografía. No les voy a mencionar todos los libros porque no terminaríamos más. Pero si alguno de ustedes está interesado en este autor lo mejor que puede hacer es leer los textos de Malena Tonelli y de María Isabel Santa Cruz, que son dos grandes especialistas en la tradición platónica y puntualmente en la filosofía plotiniana. Todos los textos de ellas son muy buenos y muy recomendables. Además, tenemos la fortuna de que Malena sea profesora en esta Facultad, así que le pueden consultar a ella sobre estos asuntos que los va a saber orientar mejor que yo. En la próxima clase, como ya les adelanté de pasada, vamos a abordar a otro gran neoplatónico: Proclo. Me interesan sobre todo las críticas de Proclo a Plotino en lo que respecta a la materia y también –por supuesto– la posición que defiende el mismo Proclo. Como en el caso de Plotino, se trata de un autor arduo, pero confío en que podamos comprender alguna de sus ideas y aprender algo de él. Nos vemos la próxima semana.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Brown, Peter, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, Thames and Hudson, 1976. [Existe traducción castellana: *El mundo de la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, trad. J. A. Piñero, Madrid, Gredos, 2012].
- Chiaradona, Riccardo, "Plotinus on Hylomorphic Forms" en Charles, David (ed.), *The History of Hylomorphism. From Aristotle to Descartes*, New York, Oxford University Press, 2023, pp. 197-220.
- Chiaradonna, Riccardo, *Sostanza, movimento, analogía. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- Corrigan, Kevin, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peters, 1995.
- Dodds, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. [Existe traducción castellana: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. J. Valiente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975].
- Emilsson, Eyjólfur, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Fauquier, Frédéric, "La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus" en *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 37, N° 1, 2003, p. 65-87.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, trad. Á. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Henry, Paul y Schwyzer, Hans-Rudolf (eds.), *Plotini opera (editio minor)*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Jaeger, Werner, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Harvard University Press, 1961. [Existe traducción castellana: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. E. C. Frost, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1965].

- Kalligas, Paul, "The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects" en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 61, N° 24, 2011, pp. 762-782.
- Long, Anthony A., "What is the Matter with Matter, According to Plotinus?" en *Royal Institute of Philosophy Supplement*, N° 78, 2016, pp. 37-54.
- Long, Anthony A., "What is the Matter with Matter?" en canal *Royal Institute of Philosophy* [en línea], 5/11/2014. Consultado el 14/7/2024. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=JqciOfki-bws>.
- Narbonne, Jean-Marc, *Plotin. Les deux matières* [Ennéade II, 4 (12)], Paris, Vrin, 1993.
- Narbonne, Jean-Marc, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- O'Brien, Denis, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- O'Brien, Denis, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993.
- O'Brien, Denis, "La matière chez Plotin: son origine, sa nature" en *Phronesis*, Vol. 44, N° 1, 1999, pp. 45-71.
- Opsomer, Jan, "Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)" en *Phronesis*, Vol. 47, N° 2, 2001, pp. 154-188.
- Phillips, John, "Plotinus on the Generation of Matter" en *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 3, 2009, pp. 103-137.
- Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, trad. M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- Plotin, *Traité 51 1-8*, introd., trad., com. y notas D. O'Meara, Paris, Cerf, 1999.
- Plotino, *Enéadas I-II*, introd., trad. y notas J. Igal, Madrid, Gredos, 1982.
- Plotino, *Enéadas III-IV*, introd., trad. y notas J. Igal, Madrid, Gredos, 1985.
- Plotino, *Enéadas: textos esenciales*, est. prel., sel., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, Buenos Aires, Colihue, 2007.

- Rist, John M., "Plotinus on Matter and Evil" en *Phronesis*, Vol. 6, N° 2, 1961, pp. 154-166.
- Sleeman, J. H. y Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, Brill, 1980.
- Tonelli, Malena, "El sistema metafísico de Plotino. Una introducción" en di Camillo, Silvana y Tonelli, Malena (eds.), *Filósofos griegos antiguos. Volumen I*, La Plata, EDULP, 2019, pp. 74-98.





## PROCLO

- § 1 -

Proclo es sin duda uno de los mayores exponentes del neoplatonismo pagano. A diferencia de Plotino que enseñó en Roma, Proclo estuvo a cargo de la Academia de Atenas. Tenemos que ubicarnos en el siglo V d.C., aproximadamente dos siglos después de Plotino. Entre Plotino y Proclo hay varios autores importantes que no vamos a abordar aquí, por ejemplo Porfirio, Jámblico o Siriano. Sólo tengan presente que Siriano fue el maestro de Proclo. Conocemos algunos datos de la vida de nuestro autor gracias a una biografía escrita por uno de sus discípulos, Marino de Neapolis, también escolarca de la Academia. A mí me gusta mucho más la crónica de Porfirio sobre Plotino que la de Marino sobre Proclo. Como sea, no voy a detenerme en el sistema metafísico de Proclo, tarea que requeriría por lo menos un seminario entero. Sólo voy a decir que la filosofía de Proclo no es exactamente igual a la de Plotino. Por supuesto que existe una cierta base común, pero Proclo introduce una serie de rectificaciones y modificaciones al sistema plotiniano que no son para nada menores. Quizás una de las mayores diferencias, además de todo lo relacionado con la teúrgia y la revelación, consiste en la doctrina de las hénadas (*henádes*), que son unidades que se ubican entre lo Uno, es decir, el Principio absolutamente simple e imparticipable, y lo que sería la segunda hipóstasis, que en Proclo se configura en términos de Ser, Vida e Intelecto. Por otro lado, la estructura de la realidad es en cierta forma más compleja que en Plotino. Proclo introduce constantemente intermediarios, unidades o mónadas que funcionan como cabeza de serie en cada uno de los niveles ontológicos. Estos dos términos, hénada y mónada, han dado lugar a intensos debates entre los especialistas. Algunos sostienen que Proclo los utiliza de modo

indistinto, dependiendo del punto de vista considerado, ascendente o descendente; otros, que tienen sentidos diversos. Hay también una proliferación de tríadas en el sistema procleano y en parte por eso le resultó tan interesante a Hegel. A propósito, hay un libro de Werner Beierwaltes que estudia la relación entre el (neo)platonismo y el idealismo alemán y se titula, justamente, *Platonismus und Idealismus*. Les recomiendo este libro y este autor en general porque es muy bueno. Para Proclo todo lo que existe se rige por la tríada *moné-próodos-epistrophé*, es decir, permanencia-procesión-retorno. Todo surge de lo Uno-Bien y retorna a él en un proceso cíclico constante. También convendría tener en cuenta la tríada *amethekton-methekómenon-methékton*, es decir, imparticipable-participado-participante, íntimamente vinculada a la tríada anterior, que sirve para explicar la relación entre los diferentes órdenes de lo real. Estas dos tríadas son tan importantes que algunos especialistas, por ejemplo Francesco Paparella, las consideran meta-tríadas. De todas formas, como les comentaba, no me voy a detener en estas cuestiones ya que, si bien son importantes a la hora de comprender el problema de la materia que constituye nuestro foco de interés, no disponemos del tiempo requerido para examinarlas en detalle. Las menciono simplemente para que vean que, a pesar de haber recibido una influencia indudable de Plotino y de los platónicos que lo precedieron, el sistema de Proclo posee sus particularidades que por otro lado son bastante difíciles de comprender en sus detalles más sutiles. Proclo es un gran pensador, un genio de la filosofía, al igual que el resto de los autores que hemos abordado hasta ahora y que abordaremos en los próximos encuentros. En todo caso, tengamos presente por el momento que el esquema general es más o menos parecido al de Plotino: hay un Principio –lo Uno o el Bien– absolutamente simple, del cual se deriva el resto de la realidad en sus diversos niveles metafísicos hasta llegar a la materia que es el límite último de lo real. A nosotros nos va a interesar este último estrato, por supuesto. Vamos a ver que la cuestión de la materia, íntimamente emparentada –para los autores previos, salvo Aristóteles– con la cuestión del mal, presenta una serie de dificultades que será preciso examinar. Trataremos de profundizar en la concepción procleana de la materia y a la vez prestaremos especial atención a las críticas que le formula a Plotino. Esto nos permitirá conectar lo que veremos hoy con lo que vimos la clase pasada.

Proclo es un escritor muy prolífico. Su obra es monumental. Escribió varios comentarios a los diálogos platónicos, tratados sobre teúrgia, matemática, astronomía, así como textos más sistemáticos e incluso himnos que alcanzan muchas veces una gran calidad poética y mística. Yo he seleccionado algunos fragmentos de un tratado dedicado al problema del mal que se llama, en la versión latina de Guillermo de Moerbeke, *De malorum subsistentia* (de aquí en más: *DMS*), es decir, *Sobre la existencia de los males*. Este tratado, junto con otros dos titulados *De decem dubitationibus circa providentiam* y *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, fueron traducidos al latín en el año 1280 y se los conoce, a partir de entonces, como los *Tria opuscula*. Les menciono un dato de color: el *DMS* sirvió para descubrir que Dionisio Areopagita no era el Dionisio del siglo I que se había convertido al cristianismo luego de escuchar a Pablo de Tarso predicar en el areópago de Atenas, sino un monje posterior al siglo V d.C. Me gusta referirme a este tratado de Proclo con las siglas *DMS* porque me hace acordar al *DSM*, el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Es probable que después de estudiar el *DMS* tengamos que consultar el *DSM*.

Este autor medieval, Guillermo de Moerbeke, es muy importante por su trabajo de traducción. Gracias a él conservamos varias obras antiguas en su versión completa. Al parecer, tradujo los *Tria opuscula* mientras se encontraba en Corintos. No se conserva el texto griego de estos tres tratados, pero sí algunos fragmentos, gracias en parte a la obra de un autor bizantino llamado Isaac Sebastocrator. Si les interesan estas cuestiones historiográficas y filológicas pueden leer un texto de Carlos Steel que se llama "William of Moerbeke, Translator of Proclus" y que está incluido en una compilación editada por Stephen Gersh bajo el título *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Si manejan el inglés lean también otro ensayo de este libro escrito por el propio Gersh que se titula "Proclus as Theologian" y ofrece un panorama general pero muy ajustado del sistema metafísico procleano. Va a llegar un momento, si es que leen este ensayo, en el que no entenderán nada. Es normal y es lo que le sucede a cualquiera que intente adentrarse en la filosofía de Proclo. Es un autor que requiere

mucho estudio, mucha dedicación. No importa que no entiendan; lo importante, al menos para el objetivo de este seminario, es que cobren conciencia de lo compleja y ardua que es la metafísica procleana, como bien puede corroborar Ezequiel Martínez, el pseudo-Ezequiel, aquí presente, que es un gran conocedor de este autor. Por otra parte, si les interesa profundizar en el pensamiento de Proclo –además de hablar con Malena Tonelli que los sabrá orientar mejor que nadie– les sugiero que lean los textos más sistemáticos, en principio los *Elementos de teología* y la inconmensurable *Teología platónica*. En el libro que les compartí con las traducciones al español de García Valverde de los *Tria opuscula* está incluido también el tratado *Elementos de teología*. Si leen inglés, les recomiendo enfáticamente la edición de Oxford con notas y comentarios de Dodds que, a pesar de contar ya con varios años, sigue siendo un texto de referencia ineludible. Si optan en cambio por adentrarse en la *Teología platónica* pueden utilizar la versión francesa de Saffrey y Westerink que también es excelente. Tengo entendido que existe también una versión española en la editorial Losada que contiene los primeros tres Libros cuidada por José María Nieva, que es un gran especialista en Proclo de la Universidad de Tucumán. Yo no he leído esta versión, para serles franco, pero no dudo de que debe ser muy buena.

Como sea, nosotros nos vamos a centrar en un solo tratado, el *DMS*, que nos va a entretener durante toda la clase. Por supuesto que no vamos a leer el texto en su totalidad, aunque sería conveniente que ustedes lo hagan por su parte. Yo he seleccionado algunos fragmentos que me parecen importantes y que plantean una serie de problemas muy difíciles pero interesantes. Vamos a utilizar la traducción de García Valverde, pero también seguiremos la versión latina de Guillermo de Moerbeke y, cuando resulte posible, el texto griego de Sebastocrator y de otras fuentes, aunque en el caso de este tratado, como bien sugiere Westerink, conviene guiarse más por la traducción latina que por los fragmentos griegos. En efecto, si bien Helmut Boese ha hecho un trabajo muy loable al intentar reconstruir en la medida de lo posible el manuscrito griego a partir de fuentes diversas, el resultado obtenido no deja de ser conjetural y aproximativo. De todos modos, hay ciertas expresiones griegas que resultan por demás interesantes y a las que deberemos prestar una debida atención. Yo, de hecho, tengo aquí

la edición crítica de los *Tria opuscula* cuidada por Boese que contiene tanto la traducción de Guillermo cuanto los fragmentos griegos conservados, sobre todo de Sebastocrator. Esta obra se publicó en 1960 en la gran editorial Walter de Gruyter. También tengo a mano, y se las voy a compartir, la traducción al inglés del *DMS* realizada por Jan Opsomer y Carlos Steel en 2003, la cual cuenta con un excelente estudio introductorio.

- § 3 -

A nosotros nos interesa este tratado dedicado al problema del mal porque concierne directamente a la materia. Como les dije al inicio del seminario, en varios autores platónicos la pregunta “¿qué es el mal?” es en cierta forma equivalente a la pregunta “¿qué es la materia?”. Sin embargo, vamos a ver que para Proclo esto no es así. Yo les propongo ingresar a este tratado a partir de los capítulos o apartados en los que Proclo aborda el problema de la materia. El texto está estructurado en 61 apartados, de los cuales ocho, del 30 al 37, están dedicados específicamente a la cuestión de la materia. Ya desde el apartado 30 Proclo deja en claro cuál es el asunto que pretende dilucidar, a saber: ¿es lícito identificar a la materia con el mal? En efecto, Proclo advierte que va a detenerse en el problema de la materia “para ver si se trata de algo malo o no [*sive est malum, sive etiam non*]” (*DMS* 30.2-3). Por supuesto que aquí Proclo tiene presente la concepción de la materia propuesta por Plotino que vimos la clase pasada, sobre todo en I.8, ¿la recuerdan? Plotino sostenía que la materia era el mal en sí o el mal primario. Tengan esto presente porque Proclo va a discutir esta tesis plotiniana. Antes de avanzar les quiero recomendar un artículo de Jan Opsomer dedicado precisamente a las críticas de Proclo a Plotino en lo concerniente a la materia. El artículo se llama “Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)”. Al final les doy las referencias bibliográficas, pero se los quería mencionar ya desde ahora para que lo lean cuando puedan. Es muy bueno y muy claro.

Pasemos sin más preámbulos al *DMS*. Proclo, como suele ser habitual en él, plantea el dilema de la materia sin medias tintas y de forma muy concisa. Leamos el pasaje que comienza en 31.5:

Pero si la materia es el mal [*malum materia; κακόν ἢ ὕλη*] –que después se transmite a las otras realidades– es necesario que una de las dos posibilidades [*necesse alterum duorum; δυῶν θάτερον ἀνάγκη*] sea verdadera: o es necesario hacer del bien la causa del mal [*bonum mali causam; τό αγαθόν τοῦ κακοῦ ποιεῖν αἴτιον*], o es necesario establecer dos principios del ser [*duo entium principia; δύο τῶν ὄντων ἀρχάς*]. (31.5-7)

Proclo enuncia lo que puede ser considerado el gran problema de la materia y del mal para una metafísica monista como es la de Plotino pero también la suya. Se trata del gran dilema que ya habíamos visto la clase anterior y del cual el propio Plotino era perfectamente consciente. Proclo no va a aceptar la solución de Plotino. Pero reconstruyamos primero el problema o la aporía. Proclo dice que si la materia es el mal, como había dicho Plotino –pero también Numenio, entre otros–, entonces hay dos posibilidades: o bien el mal deriva del Principio, de lo Uno-Bien, o bien constituye un principio diferente de lo Uno-Bien. ¿Por qué digo que se trata de una aporía? Porque ninguna de las dos posibilidades es aceptable para un neoplatónico. El mal no puede derivar del Bien, pero tampoco pueden existir dos principios. Recuerden que Plotino había dicho en I.8 que el Bien y el mal eran *archai*, principios. Sin embargo, no eran dos principios que se encontrasen en el mismo nivel. De todos modos, Proclo no admite que el mal puede ser considerado un principio (*arché*) bajo ningún concepto. Por eso, acto seguido va a refutar ambas posibilidades con el fin de demostrar que la materia no puede ser identificada con el mal. Sigamos leyendo. Proclo va a refutar primero la posibilidad según la cual el Bien y el mal serían principios contrapuestos.

Puesto que el principio existe, se nos presentan dos principios del ser recíprocamente contrapuestos [*duo entium nobis subicere principia oppugnantia invicem; δύο τῶν ὄντων ἡμῖν ὑποβάλλειν ἀρχάς μαχομένας ἀλλήλαις*]: el primer bien y el primer mal [*quod prime bonum et quod prime malum; τό τε πρώτως αγαθόν και τό πρώτως κακόν*]. Sin embargo, eso es imposible [*sed impossibile; ἀδύνατον*]; no pueden existir dos principios [*duo prima; δύο τὰ πρώτα*]: ¿cuál podría ser el origen del todo si no existiera la mónada [*monade non ente; μονάδος οὐκ οὔσης*]? En consecuencia, si ambos principios son

unidad [*duorum unum*; δύοῖν ἓν], es necesario que lo Uno sea previamente a ambos principios [*ante ambo*; πρὸ ἀμφοῖν], es decir, aquel Uno del cual los dos términos derivan su unidad [*quo hec ambo unum*; ὃ ταῦτα ἐν ἄμφω] en cuanto es el único principio [*unum principium*; μίαν ἀρχήν]. (31.10-15)

Para Proclo es evidente que el Principio existe, es decir, lo Uno o el Bien. En este tratado no está interesado en demostrar la necesidad de que exista un primer principio del que todo se deriva y que ese principio sea el Bien, pero tengan presente que en otros tratados, especialmente en los *Elementos de teología* y en la *Teología platónica*, proporciona varios argumentos para demostrar este punto. Lo que nos interesa ahora es lo que dice en este pasaje: si existe un mal primero (*primum malum* o *próton kakón*), entonces es necesario admitir que existen dos principios del ser contrapuestos (*duo entium principia oppugnantia*; δύο τῶν ὄντων ἀρχάς μάχόμενας). El participio griego *machoménas* viene del verbo *máchomai* que significa luchar, enfrentarse, pelear contra, etc., lo mismo que el latino *oppugnantia* que viene del verbo *oppugno*, según la traducción elegida por Guillermo de Moerbeke. Les menciono estas acepciones para que vean que Proclo nos está queriendo decir que si la materia es el mal entonces deben existir dos principios en pugna, en conflicto. Yo creo que Proclo está queriendo refutar no sólo a Plotino y Numenio, sino también a los gnósticos y a todas aquellas filosofías dualistas que proliferaban en su época o en los siglos anteriores. El punto central del argumento de Proclo es que el dualismo de principios es imposible (*impossibile*; ἀδύνατον). ¿Por qué? Porque si se postulan dos principios, entonces es necesario postular también un Uno (*unum*, τὸ *hén*) del cual ambos principios derivan su unidad. Esta suerte de axioma resulta irrefutable para Proclo y para los neoplatónicos en general. De hecho, si ustedes leen los *Elementos de teología* van a notar que empieza con la siguiente proposición: “Toda multiplicidad participa de alguna manera de lo Uno [πάν πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἑνός]”. No es casual que esta sea la proposición 1. La unidad es condición de posibilidad de la multiplicidad. Antes incluso del Dos, está el Uno. Por eso el dualismo es imposible para Proclo. El Dos es ya una forma de multiplicidad, es –por así decir– una versión amable del *plêthos*, de lo múltiple, y por lo tanto debe participar (*metécho*) de la unidad. Si se postulan dos principios, entonces se debe postular inexorablemente que ambos principios participan de una unidad superior, y esta unidad superior es para Proclo

el verdadero y único Principio (*unum principium; mían archén*): lo Uno-Bien, en última instancia, aunque desde un punto de vista metafísico habría que hablar más bien de las hénadas, ya que en sentido estricto lo Uno absoluto es imparticipable. Yo les había dicho la vez pasada que lo que me resultaba más interesante del dualismo era justamente esta petición de principio, esta imposibilidad de bastarse a sí mismo sin recurrir a una unidad superior. Me interesa esto porque creo que el ser no posee principio ni se basta a sí mismo. ser es requerir un principio que no existe, pero no porque tal principio sea *epékeina tês ousías*, sino porque no-es de ningún modo. Esto sería inadmisibles para cualquier platónico, por supuesto, pero es lo que a mí me parece más potente del dualismo. Hay un breve pasaje en el *DMS* en el que Proclo expone con la mayor claridad estas consecuencias –nefastas para él, interesantes para mí– del dualismo. Se trata de 36.10-12. Se los leo rápidamente porque es muy sugestivo. Él dice que si existe una dualidad de principios, es decir, un Bien primario y un mal primario, “ni siquiera los dioses podrán tener una vida perfecta [*diis vita innocua; τοῖς θεοῖς βίος ἀπήμων*] y libre de los problemas de la existencia mortal [*extra mortalem difficultatem; ἔξω τῆς θνητῆς δυσχερείας*], pues ante ellos está un elemento extraño, desagradable y difícilmente soportable [*aliquid difficulter tolerabile et alienum et velut molestans; τι δυσμενές καὶ ἀλλότριον καὶ οἷον ἐνοχλοῦν*]”. ¿Notan el problema que señala Proclo? Si se postulan dos principios, entonces el principio divino, que aquí serían las hénadas, o sea los dioses, resultaría perturbado por un elemento extraño (*alienum, allótrion*) que lo volvería imperfecto y precario. De la misma manera que este principio extraño resultaría perturbado a su vez por el principio divino. Sucede que para mí, como les contaba la vez pasada, el mundo no es más que el resultado de esta doble alienación. Pero volvamos a Proclo.

- § 4 -

Habíamos dicho que Proclo nos presentaba una aporía puesto que ninguna alternativa era viable. Ya hemos visto por qué no resulta aceptable la postulación de dos principios. Tenemos que ver ahora por qué tampoco resulta aceptable la otra alternativa. ¿Recuerdan cuál era?



Proclo nos decía que si la materia es el mal entonces hay dos opciones: o el mal se deriva del Bien, o existen dos principios. Tenemos que examinar ahora la imposibilidad de que el mal se derive o proceda del Bien. Proclo lo va a explicar inmediatamente después. Retomemos la lectura donde la dejamos, en 31.15.

Por otro lado, no es posible que el mal derive del bien [*neque ex bono malum; οὐτ' ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κακόν*], porque, como el bien es causa de los bienes particulares, con mayor razón el mal será el principio generador del mal [*mali generativum maiori modo utique erit malum; τὸ τοῦ κακοῦ γεννητικὸν μείζονως ἂν εἴη κακόν*]. Pero no es posible que el principio del mal tenga una naturaleza capaz de producir [*naturam habebit mali producens principium; τοῦ κακοῦ παράγον ἀρχήν*]; en efecto, si aquello que es producido quiere asimilarse a su causa [*genitum assimilari amat ad generans*], el mismo mal será bueno [*malum bonum erit*], hecho bueno a causa de su propia tendencia hacia su causa. Por ello el bien será mal en cuanto causa del mal [*bonum quidem erit malum ut mali causa; τὸ μὲν ἀγαθὸν ἔσται κακόν ὡς τοῦ κακοῦ αἴτιον*] y el mal será bien en cuanto producido por el bien [*malum autem bonum ut ex bono produetum; τὸ δὲ κακὸν ἀγαθὸν ὡς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ παρηγμένον*]. (31.15-21)

Lo que Proclo intenta mostrar en este pasaje es que, si se concibe a la materia como generada por el Bien y a la vez como causa de todos los males, entonces el Bien mismo será malo. Para comprender este argumento es necesario tener en cuenta la noción de causalidad característica del neoplatonismo: la causa contiene al efecto en un grado mayor de eminencia y perfección. De tal manera que, si el Bien es la causa del mal, entonces el Bien debe ser malo en un grado aún más elevado y más perfecto que los males derivados. Proclo, por supuesto, argumenta por el absurdo: si el mal es generado por el Bien, entonces el Bien es malo. Pero además hay otro absurdo en este pasaje, vinculado igualmente con la causalidad. Dado que los efectos no sólo proceden (*próodos*) de la causa, sino que retornan (*epistrophé*) a ella, los males serían bienes ya que buscarían asimilarse a la causa última que los generó. El objetivo del ataque de Proclo es sin duda Plotino, a quien sin embargo nunca menciona de forma explícita. Recuerden que para Plotino la materia es producida, según la tesis de O'Brien, por el Alma inferior, o, según la tesis de Narbonne, por la materia inteligible. Como sea, en ambos casos la materia se deriva finalmente de lo Uno. Yo creo que es posible leer a Plotino sin hacerlo caer necesariamente en la objeción

de Proclo. Quiero decir: me parece factible entender a la materia como una suerte de efecto colateral del *próodos* sin endilgarle ese efecto al Bien y al mismo tiempo sin caer en un dualismo de principios.<sup>1</sup> Pero lo que nos interesa ahora no es mi opinión sino la de Proclo, y para él no hay duda de que Plotino incurre en una contradicción irresoluble. Hay que tener en cuenta que el problema para Proclo no es que la materia se genere del Bien o de lo Uno, sino que se la identifique con el mal o, peor aún, con el mal primario o con la Causa última de todos los males. De hecho, Proclo sostiene que la materia procede del primer principio y que justamente por eso no puede ser considerada mala o causa del mal. En la medida en que la materia, como ya había indicado Plotino, es necesaria para la existencia del mundo y para la generación de las cosas y de los cuerpos, no puede ser mala de ninguna manera. Proclo es muy claro en este sentido. Leamos 32.5-8:

Así, si todo elemento de este mundo manifiesta una tendencia a ser engendrado y la materia es como una suerte de receptáculo de la propia generación [*susceptaculum generationis; ὑποδοχή τῆς γενέσεως*], como una madre o una nodriza [*nutrix et mater; ὄιον τιθήνη καὶ μήτηρ*], ¿de qué modo podrá ser definida como mal o como el primer mal [*dicetur malum et le prime malum; λέγοιτο κακὸν καὶ τὸ πρῶτως κακόν*]?

En este pasaje, que remite explícitamente al *Timeo*, Proclo quiere mostrar que la materia es buena porque contribuye a la generación de las cosas sensibles. Es lo que va a corroborar un poco después, cuando retome este mismo argumento y concluya “no solo que la materia es un no-mal [*non quod non malum*], sino que es un bien [*sed et bonum materiam*]” (33.28-29) o que “el cuerpo y la materia no pueden ser el mal; porque derivan de Dios [*sunt dei gennemata; θεοῦ γεννήματα*], uno como una mezcla [*mixtura; μίγμα*], la otra como un infinito [*infinitum; ἄπειρον*]” (35.12-14). Aquí Proclo introduce dos términos que no son inocentes o casuales: *mígma* o *miktón*, es decir, mezcla o mixto, y *ápeiron*, ilimitación o indeterminación. Cada una de estas palabras, junto a *péras*, límite o limitación, es un *terminus technicus* de la filosofía procleana. No vamos a entrar ahora en este arduo asunto, pero tengan en cuenta que *péras* y *ápeiron* son instancias protológicas e *hyper-ontoló-*

---

1 Hoy, 12 de febrero de 2024, ya no estoy tan seguro de esta posibilidad.

gicas a partir de las cuales se van a generar los seres por participación. Todo ser es un *miktón* de *péras* y *ápeiron*. Hay todo un debate entre los especialistas acerca de cómo entender a estos principios supremos. ¿Son hénadas? ¿Se ubican entre lo Uno y las hénadas, entre las hénadas y el ser? Varias páginas del tercer libro de la *Teología platónica* están dedicadas a este asunto. Allí Proclo afirma sin ambigüedad que estos principios son hénadas. El problema es que no resulta del todo sencillo conciliar lo que él dice en este voluminoso tratado con lo que dice en los *Elementos de teología*, que según parece es un texto de juventud. De todos modos, como les decía, no vamos a detenernos en esta cuestión. Lo que me interesa que retengan en función de nuestro tema es que el ser es un *miktón* que surge de estos principios hiper-esenciales que son *péras* –el cual le aporta al *miktón* la existencia, la *hýparxis*–, y *ápeiron* –el cual le aporta la potencia, la *dýnamis*–, además obviamente de lo Uno mismo –que le aporta la *hypóstasis*–. Ambos principios, *péras* y *ápeiron*, a su vez, son las primeras manifestaciones de lo Uno absoluto. Si mal no recuerdo, Proclo utiliza en la *Teología platónica* el término *ékphansis* y el verbo *ekphaino*, que significa manifestar, mostrar, hacer aparecer. El otro punto importante, que no deja de tener relación con nuestro tema, es que la materia del mundo sensible es el último nivel o la última procesión del principio de indeterminación o ilimitación, es decir, del *ápeiron*. Ya por este hecho la materia no puede ser mala para Proclo.

Todo esto se deriva en parte de unos pasajes del *Filebo*, pero también de ciertas doctrinas pitagóricas. ¿Recuerdan lo que dice Aristóteles en el capítulo 5 del Libro I de la *Metafísica*, antes de hablar de Platón? Aristóteles nos transmite la famosa tabla de contrarios de los pitagóricos, cuyo primer par es precisamente *péras* y *ápeiron*. ¿Han sentido hablar de Filolao? Filolao fue un pitagórico antiguo del que se conservan algunos fragmentos muy interesantes, aunque hasta hace un tiempo estudiosos como Guthrie o Burkert seguían discutiendo acerca de su autenticidad, en los que estos dos principios ocupan un lugar preeminente. Como sea, Proclo identifica a la noción de *péras* con el principio formal y a la noción de *ápeiron* con el principio material de cuya mezcla (*miktón*) surgen los seres y el mundo en cuanto tal. El punto crucial es que estos tres factores requieren de una unidad

suprema que los produzca y los vuelva posibles. Es lo que va a explicar Proclo algunas líneas después. Vayamos a 35.22:

Por tanto, si todas las cosas que se generan y de las cuales todo deriva [*generantur omnia ex quibus fiunt; τὰ γινόμενα πάντα καὶ ἐξ ὧν γίνεται*] son lo mezclado, el límite y lo infinito [*mixtum est et finis et infinitum; μικτόν ἐστι καὶ πέρασ καὶ ἄπειρον*], aquello que produce todo eso debe ser un factor distinto que representa un cuarto principio [*condit aliud et quartum; ἄλλο καὶ τέταρτον*], como dice Platón, y decimos que la materia [*materiam; ὕλην*], la forma [*speciem; εἶδος*] y lo mezclado [*mixtum; μικτόν*] son productos de Dios [*ex deo; ἐκ τοῦ θεοῦ*]. ¿Qué mal podrá haber en aquello que proviene de Dios [*Quid autem inde genitum erit malum; τί δ' ἂν ἐκείθεν γενόμενον εἴη κακόν*]? (35.22-26)

El sintagma fundamental para nosotros es: *ex deo* o *ek tou theou*, es decir, que la forma, lo mezclado y (¡atención!) *la materia* provienen de Dios y por lo tanto no pueden ser malos. Proclo identifica a *péras* con *eidos* y a *ápeiron* con *hýle*, recuperando por supuesto una larga tradición filosófica. La cuestión decisiva es que para Proclo *sensu strictu* la materia no es ni buena ni mala, sino neutra, o sea ni buena ni mala. Él dice, en 36.1-4: “Quizá entonces algunos se preguntarán qué pensamos de la materia, si consideramos que ella es un bien o un mal, y de qué manera pensamos que ambas condiciones se dan. Sea esta nuestra respuesta: la materia no es ni bien ni mal [*neque igitur bonum esse materiam neque malum; μήτε ἀγαθὸν εἶναι τήν ὕλην μήτε κακόν*]”. En el apartado 37 se extiende un poco más sobre este punto, explicando que la materia no es ni el mal en sí ni el Bien en sí, sino algo necesario para la existencia del mundo.

(...) la materia no es ni un mal ni un bien [*neque bonum neque malum; οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν*], sino que pertenece a la categoría de lo necesario [*sed necessarium solum; ἀλλὰ ἀναγκαῖον μόνον*]. Y como el bien es solo aquello que es producido por el bien mismo, la materia no es un bien absoluto [*simpliciter autem non bonum; ἀπλῶς δὲ οὐκ ἀγαθόν*] y, puesto que el mal está en el límite extremo del ser [*ultimum entium; ἔσχατον τῶν ὄντων*], puesto que el mal es aquello que dista en el máximo grado del bien [*plurimum distans a bono; τὸ πλείστον ἀφεστῶς τοῦ ἀγαθοῦ*], la materia no es en términos absolutos un mal [*simpliciter autem non malum; ἀπλῶς δὲ οὐ κακόν*], sino que –como se ha dicho– se trata de algo necesario [*sed (...) necessarium; ἀλλ' (...) ἀναγκαῖον*]. (37.1-7)

Proclo nos está diciendo que no debemos entender a la materia como el Bien en sí ni como el mal en sí. Él acuerda con Plotino en que lo Uno produce niveles de realidad cada vez más deficientes, es decir, más múltiples. Esto debe ser así porque lo Uno no puede producir algo igual a sí mismo, no puede haber dos Unos. El *próodos* implica por necesidad un decrecimiento y un descenso hacia la multiplicidad y la imperfección. Además, el proceso de emanación tiene que finalizar en alguna instancia, no puede prolongarse al infinito. Por lo tanto, tiene que haber un nivel más allá del cual no puede existir nada. En la clase anterior vimos que para Plotino este nivel en el cual el Bien estaba completamente ausente era la materia, es decir, el mal. Proclo no acepta esta explicación. Es cierto para él que la materia es el último nivel de la realidad, pero no es cierto que se oponga al Bien –como creía Plotino– puesto que lo desea. Vamos a ver que este argumento será importante para Tomás de Aquino. En todo caso, Proclo insiste que incluso la materia recibe su modo de subsistencia de lo Uno-Bien. Leamos el pasaje que comienza en 36.19:

Si lo necesario es útil para la generación y para nada más, tanto que puede ser considerado casi un bien y un fin, se deberá decir que es fundamental para la propia generación de los entes [*necessarium utique ad generationem; ἀναγκαῖον δῆπου πρὸς τὴν γένεσιν*] y que, por tanto, no es un mal [*non malum; οὐ κακόν*], y que la materia en cuanto algo necesario es creada por la voluntad divina [*factam esse divinitus; γεγόνεσθαι θεόθεν*] y ayuda a aquellas formas que no encuentran un fundamento adecuado en sí mismas [*speciebus in se ipsis firmari non potentibus; τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν ἰδρῶσθαι μὴ δυναμένοις εἶδεσθαι*]. Porque era justo que la causa de todos los bienes no generara únicamente los bienes mismos y lo que de ellos deriva, sino también aquella naturaleza que no es simplemente en sí misma un bien [*non est quidem simpliciter et a se ipsa bonum; μὴ ἔστι μὲν ἀπλῶς καὶ παρ' αὐτῆς ἀγαθόν*], pero desea el bien [*appetit autem bonum; ὀρέγεται δὲ ἀγαθοῦ*] y deseándolo genera otras realidades en una multiplicidad de modos. (36.19-27)

Lo que quisiera que vean es que de algún modo Proclo, al sostener que la materia no es mala ya que ha sido generada por el dios, la reconduce al interior del dominio regido por lo Uno-Bien. Si la materia puede ser considerada una suerte de bien o casi un bien es porque contribuye a la generación de las cosas corpóreas que componen el mundo. Por eso su función es necesaria y, desde el punto de vista del Todo, buena. Proclo además retoma aquí lo que vimos en la primera clase dedicada

al *Timeo* platónico. La materia contribuye a que puedan existir aquellas cosas que no encuentran el fundamento de su existencia en sí mismas. ¿Cuáles son estas cosas? Son los *mimémata* o las *eikónes* de las que habla Platón en el *Timeo*, es decir, las imitaciones o las imágenes de los modelos eternos. En suma, son las cosas sensibles que Proclo, valiéndose de la nomenclatura aristotélica, entiende como compuestos hilemórficos. ¿Se acuerdan lo que habíamos dicho de las imágenes, de lo que significaba para Platón ser una imagen? Significaba ser en otro, depender de otro, tanto del receptáculo o de la *chóra* cuanto de las formas. Proclo retoma esta misma idea y dice que la materia ayuda a que aquellas cosas que *in se ipsis firmari non potentibus* puedan no obstante encontrar su modo de existencia. Guillermo de Moerbeke utiliza la expresión *firmari non potentibus* (y hay que tener presente que el verbo *firmitas* significa soportar, mantenerse firme, fortalecer, etc.) para traducir la expresión griega *hidrýsthai mē dynaménois*, no ser capaz de mantenerse estable, de afirmarse o sostenerse en su ser. Es decir: la materia hace posible que aquellas cosas que no pueden sostenerse firmes o fuertes en su ser, que no encuentran el principio o el fundamento de su existencia en sí mismas, puedan no obstante gozar de una cierta modalidad de existencia, una modalidad dependiente y precaria pero no por eso mala. El punto que quisiera subrayar porque indica una clara diferencia respecto de Plotino es que la materia, si bien es el último nivel de la realidad, desea así y todo alcanzar el Bien. Proclo nos quiere persuadir de que el Bien en sí genera a la materia, la cual no es en sí misma un bien, pero así y todo desea al Bien. Subrayo dos verbos: el latino *appeto* y el griego *orégo*, ambos con el sentido de apetecer, desear, anhelar, etc. La materia no es un no-ser absolutamente carente y privado de bien, sino que es deseo y apetito de bien. Según entiendo, Proclo nos está diciendo que la materia no es privación absoluta –como creía Plotino– sino potencia o privación parcial –como creía Aristóteles– o, en todo caso, no es privación absoluta de Bien, sino a lo sumo privación de ser o de determinación. Es preciso considerar con mayor detalle la cuestión de la privación porque es importante. Entre otras cosas, marca una distancia evidente con la posición de Plotino.

Vamos a leer un pasaje tan extenso como extraordinario que comienza en 32.12:

(...) la materia no ha nacido para contraponerse [*oppugnare; μάχεσθαι*] a nada ni para actuar [*facere; ποιεῖν*] en ningún sentido; no pertenece a ella, en efecto, la pasividad según la naturaleza [*neque pati est secundum naturam; μηδὲ τὸ πάσχειν ἐστὶ κατὰ φύσιν*] en cuanto es defectuosa [*defectum; ἔλλειψιν*] con respecto a esta virtualidad y no hace que desaparezcan la medida y el límite [*sublatio autem non est mensura et finis; ἄρσις δὲ πάλιν οὐκ ἔστι μέτρον καὶ πέρατος*] –porque la materia no coincide con la privación [*non enim est idem privationi; μὴ ἔστι στερήσει ταυτόν*], ya que no se da privación en el caso de realidades existentes actualmente [*quia presentibus illis privatio quidem non est; ἡ μὲν γὰρ στερήσις παρόντων ἐκείνων οὐκ ἔστιν*], mientras que la materia existe y acoge la fuerza de esas mismas realidades [*materia autem et est et suseipit ipsarum emfasim; ἡ δὲ ὕλη καὶ ἐστὶ καὶ δέχεται τῶν αὐτῶν ἔμφασιν*]; es necesario, pues, que la infinidad y la ausencia de medida [*infininitum ipsius et immensuratum; τὸ ἄπειρον αὐτῆς καὶ ἄμετρον*] propias de la materia tengan necesidad de medida y límite [*indigens metro et fine; ἐνδέξῃ εἶναι μέτρον καὶ πέρατος*]. (32.12-28)

Este pasaje es muy difícil pero también muy interesante. Proclo dice que la pasividad según la naturaleza no pertenece a la materia en cuanto es defectuosa. ¿Qué quiere decir con esta formulación tan extraña? La traducción española no es del todo clara, me parece, aunque lo mismo sucede con la versión latina y con la griega. Tenemos que ir despacio para comprender lo que Proclo nos quiere decir. Yo creo que no es casual que utilice el término *ἔλλειψις* (*defectum* en la traducción de Guillermo). No es casual porque es un término empleado por Plotino para caracterizar a la materia. En concreto, yo sospecho que Proclo tiene presente pasajes de I.8 como 4, 22 o como 5, 8-12 donde Plotino afirma que la materia “es carente de todo [*παντελῶς ἐλλείπει*]” y por lo tanto es “el mal absoluto [*τὸ ὄντως κακόν*] sin parte alguna de bien”. Proclo se opone a esta identificación de la materia con una carencia o una elipsis total. Por eso para él la materia no puede ser entendida en términos de privación absoluta. De allí la aclaración que introduce de inmediato: la materia no implica la desaparición radical de la medida y el límite. No se trata en consecuencia de una *sublatio* o de una *ársis* absolutas. El objetivo que persigue Proclo en este pasaje consiste a mi

juicio en distinguir con la mayor contundencia posible la materia de la privación. La materia –asegura Proclo– no coincide con la privación. ¿Por qué? Porque no se da privación en el caso de las realidades que existen actualmente; sin embargo –continúa Proclo– sí existe la materia que, como vimos en el pasaje previo al que leímos ahora, les permite a las cosas sensibles existir en tanto compuestos. De lo cual se sigue que, si la privación no existe en las realidades que existen actualmente, y si la materia sí existe en esas realidades, entonces la privación no coincide con la materia. En este punto, sin embargo, tengo mis dudas. Hay otros tratados de Proclo, por ejemplo la *Teología platónica*, donde afirma sin ambigüedad que la materia es indeterminación e ilimitación absoluta. No logro ver muy bien cómo esa indeterminación absoluta no sería equivalente a una privación absoluta, que es lo que justamente niega en este pasaje que hemos leído. Tal vez el problema tenga que ver con dos modos de entender a la privación: como privación de ser o de forma y como privación de Bien. El problema para Proclo está en pensar a la materia como privación absoluta de Bien. De todas maneras, no voy a detenerme ahora en el problema de la privación porque la retomaremos más adelante en detalle. Volviendo al pasaje que hemos leído recién, me parece que la maniobra de Proclo consiste en refutar a Plotino utilizando categorías aristotélicas. ¿Se acuerdan lo que estudiamos en el segundo encuentro dedicado a Aristóteles? Él decía que la materia no es *stéresis* sino *dýnamis*. La materia puede estar eventualmente privada de alguna forma pero no de *toda* forma, como sostenía Plotino. Por otra parte, para el estagirita la *dýnamis* implica una suerte de tendencia a la forma, una privación parcial que se orienta siempre a una forma en acto (*enérgeia*) en la cual encuentra su finalidad y su realización. Proclo recupera estas ideas peripatéticas, en especial *Física* I.9 (192a13-25), y las emplea contra Plotino. Por eso dice hacia el final del pasaje que la condición ilimitada y desmesurada de la materia tiene necesidad de límite y medida. Proclo utiliza el término *endeés* (necesitado, falta de, carente, deficiente, defectivo, etc.), que Guillermo traduce por *indigens*, para designar una carencia que no es absoluta, que no es una privación total de forma, sino una privación parcial que, desde su deficiencia, desea o anhela ser conformada y determinada. La diferencia entre *stéresis* y *dýnamis* se juega precisamente en este deseo o anhelo de forma. Mientras que la *dýnamis* es deseo o aspiración a la



forma y al acto, a la *enérgeia* en la que encuentra su realización plena, la *stéresis* es absolutamente impasible y anoréxica, en el sentido de no-de-seante (*an-* privativo + *oréxis*, deseo, apetito, proveniente a su vez de *orégo*, desear).

Por eso no es casual que Jan Opsomer, en el artículo que les mencionaba hace un rato, sostenga que “la concepción procleana de la materia tiene en general un aspecto aristotélico” o, incluso con mayor laconismo, que “Proclo reestablece firmemente la ortodoxia peripatética” (2001, pp. 179, 182). Yo creo que Opsomer tiene razón, pero no sólo en lo que concierne a la materia, sino en general. Hay como un cierto gesto aristotélico en Proclo, en su pensamiento. Es muy diferente al de Plotino, que es más platónico. Quiero decir: ambos filósofos son platónicos, de eso no hay ninguna duda, pero cada uno tiene un estilo diverso, y a mí me parece que el estilo de Proclo es más aristotélico que el de Plotino. Hay como una obsesión por las clasificaciones y las distinciones que es común a Proclo y Aristóteles. Ustedes ya saben que mi espíritu es más platónico que aristotélico. Por eso me gusta más Plotino que Proclo. De alguna manera, me parece que la crítica de Aristóteles a Platón en relación a la materia es análoga a la crítica de Proclo a Plotino. No me refiero a que ambos sostengan lo mismo, sino a que hay un gesto común más allá de los contextos heterogéneos. Es como si a ambos les molestase la exageración o el extremismo de sus predecesores. Yo amo este tipo de extremismos. Aristóteles y Proclo son alucinantes, desde luego, son genios de la filosofía, pero Platón y Plotino son incomparables. No sé cómo explicarlo. Tal vez no hay nada que explicar, como sucede cada vez que nos enamoramos. No tiene que ver sólo con lo que dicen, sino con algo que experimentamos o sentimos cuando leemos a ciertos autores y que no experimentamos ni sentimos cuando leemos a otros. Gilles Deleuze decía que cuando leemos un libro lo importante es si algo pasa o no pasa. Supongo que es eso. Pero volvamos a Proclo y al problema de la privación.

Hay un autor llamado Radek Chlup que ha escrito una introducción a Proclo y que explica la distinción entre *dýnamis* y *stéresis* en términos de relación positiva y relación negativa respectivamente. Chlup dice que Plotino concibe a la materia como una negatividad radical, mientras que Proclo la concibe en un sentido mucho más positivo. Sin embargo, agrega también que para Proclo la materia es carencia de

Bien, lo cual no deja de ser llamativo porque Proclo dice exactamente lo contrario. Les cito un breve pasaje: “Plotino acuerda con Proclo en que la materia es carencia de Bien, pero mientras que Proclo interpreta esta carencia como *deseo* [*desire*], y en consecuencia como una relación positiva [*positive relation*] con el Bien, Plotino la entiende inversamente como *privación* [*privation*], y en consecuencia como una relación negativa [*negative relation*]” (2012, pp. 205-206). El punto que señala aquí Chlup, y que hemos intentado comprender a partir de los fragmentos leídos con anterioridad, es que existe una distinción fundamental para Proclo entre deseo y privación. Yo creo que el deseo está para él íntimamente ligado a la *dýnamis*, es decir, a la privación parcial o accidental y no a la privación absoluta. Ya habíamos visto que para Aristóteles la potencia no es más que deseo de forma o tendencia al acto. Proclo recupera esta idea y establece entonces que la materia es también deseo de forma y aspiración al Bien. La distinción que señala Chlup entre *desire* y *privation* o entre *positive relation* y *negative relation* no es otra que la distinción entre *dýnamis* y *stéresis*. Esto es lo que yo creo, aunque es discutible y pueden refutar mi lectura si tienen ganas. Pero presten atención a lo que les decía antes. Chlup asegura en este pasaje que tanto para Plotino como para Proclo *matter lacks the Good*. Yo no estoy de acuerdo con esto. Es cierto que aclara que para Proclo esa carencia es deseo y no, como para Plotino, privación. Pero igualmente yo no estoy de acuerdo porque creo que si la materia es deseo de Bien o aspiración al Bien, entonces no puede ser carencia de Bien, puesto que ya el mero hecho de desearlo es un bien. Desear el Bien, para Proclo, al menos según lo entiendo, ya es un bien en sí mismo. *Ergo*: la materia, en la medida en que es deseo de Bien, no es carencia absoluta de Bien. En lo que sigue, tendremos oportunidad de ratificar esto que estoy diciendo.<sup>2</sup>

Antes de continuar, y a propósito de mi objeción a Chlup, que por cierto es un gran especialista en Proclo y sabe muchísimo más que yo sobre este autor, quisiera hacer una aclaración que estimo importante. Hay dos modos de entender la noción de *stéresis*: como privación de ser y como privación de Bien. Proclo considera ambos sentidos, puesto

---

2 13 de febrero de 2024. Al revisar la transcripción de esta clase advierto que mi lectura sobre este asunto no deja de parecerme problemática y ligeramente ambigua.

que el Bien primario no coincide con el ser. La privación de ser o de forma es una mera ausencia (parcial y no total) que no es de ninguna manera mala. El punto crucial concierne a la privación de Bien. La materia no puede ser considerada privación de Bien por la sencilla razón de que ha sido generada por el Bien y aspira a él. De ahí la diferencia con Plotino quien consideraba que la materia no sólo no participaba del ser o de la forma sino tampoco del Bien. Proclo no acepta esta posición. No existe, como veremos, un contrario absoluto del Bien, sino lo que Proclo llamará un subcontrario. Opsomer y Steel, en el estudio introductorio a la traducción inglesa del *DMS*, corroboran esto que les estoy diciendo. Les leo un largo pasaje:

Proclo trata sobre la privación en un capítulo separado después de su discusión acerca de la materia. Al hacerlo, implícitamente recupera la distinción aristotélica entre privación y materia. Por otro lado, no concede (a Aristóteles) que la privación sea mala, sino meramente una privación de ser, porque el bien trasciende al ser. Si el mal debe ser una privación, debería ser no sólo una privación de una forma, sino del bien. Proclo insiste en establecer esta distinción. La materia no es contraria al bien de las formas y *a fortiori* tampoco al Bien supremo. De hecho, nada es contrario al Bien. El mal absoluto debería serlo, si existiese. Pero el mal no existe por sí mismo, mientras que la materia sí. (2003, p. 19)

Opsomer y Steel aseguran entonces que Proclo reinstaura en cierta forma, aunque con ciertos matices, la ortodoxia aristotélica, es decir, la concepción según la cual la materia no es privación absoluta sino potencia. Pero además dicen que Proclo utiliza esta distinción para demostrar que la materia no puede ser el mal. En efecto, dado que la materia no es contraria al Bien en sí ni al bien de las formas, y dado que el mal, de existir, debería serlo, se sigue que la materia no es el mal. Esta demostración se basa en la distinción entre Bien y ser. Si el Bien es superior al ser, y el mal es contrario al Bien, entonces el mal debería ser inferior incluso al no-ser. Pero tal cosa es imposible: no hay nada que sea menos que el no-ser. Ni siquiera es posible para Proclo afirmar que el no-ser absoluto es o existe, mucho menos el mal absoluto, que debería ser no-Bien.

Pasemos ahora al problema del mal que, como les dije, está íntimamente conectado con el problema de la materia para gran parte de la tradición platónica, aunque no para Proclo. Él sostiene que el mal no coincide de ninguna manera con la materia y que es en cierta forma privación, pero no privación absoluta o total del Bien, como había sostenido Plotino, sino accidental o eventual. Vamos a saltarnos algunos apartados y leer el pasaje que comienza en 52.2:

El mal, en efecto, es una privación [*privatio*; στέρησις], pero no una privación perfecta [*non perfecta privatio*; οὐ παντελής]: puesto que el mal existe junto a la realidad de la cual es privación [*coexistens cuius est privatio*; συνοῦσα γὰρ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξει ἡ ταύτης στέρησις], a través de su propia presencia hace que la realidad misma sea más débil [*debilem*; ἀσθενῆ], y al mismo tiempo asume su potencia y su especie [*assumit potentiam et speciem*; ἀπ' ἐκείνης δύναμιν προσλαμβάνει καὶ εἶδος]. Por lo tanto, la privación de la especie, siendo una privación absoluta [*perfecte entes privationes*; παντελεῖς οὔσαι στέρησεις], consiste simplemente en una ausencia del estado, que no contradice al propio estado [*non adversantes ad ipsos*; οὐ μαχόμεναι πρὸς αὐτάς]; la privación de los bienes [*bonorum adversantur*; αἱ δὲ τῶν ἀγαθῶν μάχονται], por el contrario, se opone al estado de los bienes mismos y de alguna manera les es contraria [*contrarie*; ἐναντία]. En efecto, tales privaciones no carecen del todo de potencia y fuerza [*non enim sunt impotentes omnino et ineffaces*; οὐ γὰρ ἀδύναμοι πάντη καὶ ἀδρανεῖς], puesto que tienen una relación con la potencia de esas realidades [*coexistentes illorum potentiis*; ταῖς ἐκείνων συνοῦσαι δυνάμεσι] y en virtud de ellas poseen especie y acción [*speciem et operationem*; εἶδος καὶ ἐνέργειαν]. (52.2-10)

No es sencillo interpretar este pasaje en su totalidad. Proclo es un autor arduo y el problema del mal en particular nos va a exigir un trabajo mental considerable. Si alguien está bajo medicación psiquiátrica, este es un buen momento para que refuerce la dosis. Es preciso que capturemos las sutilezas argumentales del planteo de Proclo. Todavía no hemos ingresado de lleno en la cuestión del mal y en la concepción propiamente procleana, pero les advierto que se trata de una teoría muy sutil y muy interesante. Por el momento, sabemos que el mal no puede ser entendido en términos de privación absoluta (*non perfecta privatio*; οὐ παντελής), lo cual significa que el mal no es una privación o un no-ser sin relación con las formas y los bienes, como creía Plotino. Al contrario, Proclo nos dice que el mal existe junto (*coexistens*; συνοῦ-

sa) a la realidad de la cual es privación. Este punto es de fundamental importancia: el mal no posee una eficacia propia o una substancia propia, sino que obtiene su potencia y su eficacia del ser al cual debilita (*debilito; astenéo*). Por eso Proclo puede decir que las privaciones no carecen del todo de potencia y fuerza, puesto que la obtienen de los seres a los cuales desvían de su orientación al Bien. Con esta idea ya comenzamos a aproximarnos al núcleo de la concepción procleana del mal. Si ustedes leen el *DMS* con atención –y espero que lo hagan– van a notar que hay una idea que se repite en diversas oportunidades. Esta idea, como sintetiza Proclo en 18.20-22, es que “el mal consiste en cada ente en el hecho de ir contra su propia naturaleza [*preter sui ipsius naturam*]” o también, un poco después, que el mal “no puede ser considerado como conforme a la naturaleza [*secundum naturam*] y a aquello que es mejor [*melius*] para cada uno –esto de hecho es el bien [*bonum*]–, sino que consiste en ir en pos de una naturaleza inferior [*nature assequentis deteriori*]” (18.25-27). Todas las cosas son buenas en la medida en que poseen un deseo o una tendencia natural hacia al Bien. Hay que recordar que para los neoplatónicos los seres no sólo proceden de lo Uno-Bien sino que retornan a lo Uno-Bien. En este sentido, todas las cosas, cuando actúan en conformidad con su naturaleza (*secundum naturam*), actúan bien puesto que su naturaleza consiste en aspirar al Bien. ¿Cuándo se produce el mal entonces? Se produce cuando una cosa se desvía de su naturaleza y, en vez de orientarse hacia lo que es superior, se orienta hacia lo que es inferior. Y es aquí que entra en juego la materia, puesto que es el último nivel de la realidad, el estrato inferior del mundo. Sin embargo, la materia en sí misma no es mala, como hemos tenido ya ocasión de constatar. De hecho, Proclo utiliza un argumento muy interesante para demostrar este punto. Él dice, teniendo en mente creo yo esos pasajes del *Fedro* donde Platón habla de la pérdida de las alas del alma, que la debilidad que conduce al alma a actuar mal y a desviarse de su naturaleza propia no proviene de la materia sino del alma misma, puesto que ésta ha caído antes de entrar en contacto con el sustrato material. La atracción por la materia es una consecuencia de la caída del alma y no a la inversa. Leamos el pasaje 33.9-15 donde expone este argumento:

Una vez que el alma ha caído [*ceciderit*], entra en contacto con la materia y con las tinieblas de la dimensión terrenal [*materie communicatio et que hic*]

*tenebra*]. Sin embargo, ya en las regiones superiores, antes [*ante*] de que todo eso se produjera, la debilidad estaba presente en las almas, y el olvido y el mal [*debilitas et oblivio et malum*]: no es, en efecto, la caída [*discederemus*] la causa de la debilidad, y ello porque, aunque estemos distantes del ser, aun deseamos contemplarlo [*affectamus entis speculationem*]. Por lo tanto, si la pérdida de la potencia originaria era posible incluso antes de que las almas bebieran del cáliz del olvido [*ante poculum existit*], el encuentro con la materia se produce después de la caída [*ad materiam venire post eam que inde fugam*], y la debilidad y el mal en el caso de las almas no están determinados por la materia [*non adhuc propter materiam*]. (33.9-15)

Este gran fragmento se estructura a partir de dos preposiciones: *ante* y *post*. Proclo nos dice que la debilidad (*debilitas*), el olvido (*oblivio*) y el mal (*malum*) ya estaban presentes en el alma antes (*ante*) de su caída en la región material. Es más, aclara que la caída en la materia no es la causa de la debilidad del alma, sino ésta la causa de la caída. Incluso luego de la caída, las cosas siguen deseando contemplar el ser verdadero. De nuevo nos encontramos con esta idea de deseo o aspiración (*affecto*, según el latín de Guillermo) a la hora de dar cuenta de las cosas o de los compuestos hilemórficos. Como hemos visto, incluso la materia anhela retornar al principio del cual se originó. En este sentido, es *dýnamis* y no *stéresis* absoluta. Lo que quisiera enfatizar es esta distinción entre *ante* y *post*. La debilidad del alma es anterior (*ante*) a su caída en la materia, razón por la cual su encuentro con el sustrato material es posterior (*post*) a la caída. La conclusión de esta distinción entre *ante* y *post* es que la debilidad y el mal que atormentan a las almas no provienen de la materia.

- § 7 -

Hemos visto que no existe para Proclo un mal absoluto o primario que sea contrario al Bien, puesto que si fuera un contrario radical del Bien, ambos principios, según la concepción aristotélica de la contrariedad, se anularían mutuamente o en todo caso se caería en un dualismo inaceptable. Por otro lado, si el Bien y el mal fueran contrarios deberían pertenecer a un género común, pero no hay nada más allá del Bien; *ergo*: el mal no es contrario al Bien. De la misma manera, no puede

identificarse al mal con la privación *absoluta*, ya que si así fuera el mal no podría actuar ni influir en las realidades existentes. ¿Cómo pensar entonces la forma de subsistencia del mal o, mejor aún, de los males? Proclo va a responder este interrogante con una idea muy interesante y muy sutil. Él va a decir que el mal, en sentido estricto, no es un contrario, sino un sub-contrario, y que tampoco es una existencia, sino una cuasi-existencia. Leamos el pasaje 54.14-22:

(...) el mal no es ni privación ni oposición al bien [*neque privationem neque contrarium bono*], porque la privación no puede realizar nada y, en definitiva, no puede actuar en sentido absoluto [*facere aliquid potens aut totaliter potens; ποιεῖν τι δυνάμενον ἢ ὅλως δυνάμενον*] y el contrario, en cuanto tal, no posee la potencia ni la capacidad de actuar [*neque potentiam neque operationem; μήτε δύναμιν μήτε ἐνέργειαν*]. En consecuencia, Sócrates define el mal como un subcontrario [*subcontrarium; ὑπεναντίον*]: el mal, en efecto, en cuanto tal es privación, pero no privación perfecta [*non omnino perfecta est privatio; οὐ παντελής ἐστὶ στέρησις*], puesto que al entrar en relación con la condición contraria de ella, toma la potencia y, en consecuencia, también la capacidad de actuar [*de potentia inde et de operari; δυνάμειος ἐκείθεν καὶ τοῦ ἐνεργεῖν*]. Es evidente, pues, que el mal se da solo en la relación con su contrario y que no coincide con la privación absoluta ni con el contrario [*neque privatio est perfecta neque contrarium; οὔτε στέρησις ἐστὶ παντελής οὔτε ἐναντίον*], sino con el subcontrario del bien [*sed subcontrarium bono; ἀλλ' ὑπεναντίον τῷ ἀγαθῷ*]. El mal, por tanto, es una cuasi-existencia [*parypostasi*] (...)

Este pasaje nos sitúa de lleno en el corazón de la concepción procleana del mal. Ya sabemos que Proclo no acepta que el mal pueda ser un principio contrario al Bien, puesto que tal cosa –más allá de las evidentes maniobras argumentales efectuadas por Plotino– conduce a un dualismo tan inevitable como indeseable. Yo creo que hay elementos en las *Enéadas* que permiten una defensa de Plotino, pero lo que nos importa ahora es lo que piensa Proclo, y él considera que el camino seguido por Plotino es inviable. Sabemos también que para Proclo la materia no puede ser la causa del mal puesto que tiene un origen divino y, además –o a causa– de desear o aspirar al Bien, contribuye a la existencia del mundo. La materia no es ni buena ni mala, sino necesaria. Pero si el mal no proviene ni de los dioses ni de la materia, ¿de dónde proviene? Proclo nos va a decir que “las causas que producen el mal [*malorum cause; τῶν κακῶν αἴτια*] son, por tanto, algunas almas y toda forma que entre en contacto con la materia [*anime et quecumque*]

*specierum circa materiam*]" (48.1-2), es decir, las almas (tanto racionales cuanto irracionales) y los cuerpos. Proclo examina los distintos niveles metafísicos que componen lo que existe, desde los dioses a la materia, pasando por los ángeles, los demonios y los héroes, y concluye que el mal surge recién en el nivel de las almas y de las cosas sensibles. Pero el punto decisivo –y quisiera que esto quede claro porque es importante– es que ni las almas ni los cuerpos son malos *por naturaleza*. Proclo tiene una idea muy positiva del mundo, que se remonta en buena medida al *Timeo* platónico. ¿Se acuerdan lo que decía Platón en ese texto? Él decía que este mundo es el más bello y el más bueno porque había sido creado por el demiurgo a partir del modelo inteligible. Proclo recupera esta idea y la extiende incluso a la materia. Lo que resulta interesante del planteo procleano es que las almas o los cuerpos no hacen el mal siguiendo a su naturaleza, ya que su naturaleza consiste en orientarse hacia lo mejor, es decir, hacia el Bien. Pero justamente por eso, como hemos visto, el mal surge cuando un ente, en este caso un alma o un cuerpo, no actúa según su naturaleza o, también, cuando actúa en contra de su naturaleza. ¿Se acuerdan lo que nos había dicho Proclo en el apartado 18?, ¿todas esas expresiones que él utilizaba allí: *preter sui ipsius naturam, non secundum naturam, nature assequentis deteriori*, etc.? Él decía que el mal se produce cuando un ente no actúa *secundum naturam* o cuando en vez de aspirar al Bien y a lo que le es superior, que es precisamente lo que dicta su naturaleza, se orienta hacia lo que le es inferior y peor (*deterior*). Ustedes comprenderán, a partir de esto que hemos dicho, que el mal no tiene una existencia propia, una realidad substancial opuesta radicalmente al Bien. En el pasaje que leímos antes Proclo es muy claro acerca de la imposibilidad de que el mal sea contrario al Bien. Él retoma una idea de Sócrates y dice que el mal es un sub-contrario. ¿Por qué? Porque en sí mismo, el mal no tiene realidad, no tiene la capacidad ni la potencia de actuar. Si fuera privación absoluta de Bien, como creía Plotino, sería entonces totalmente inefectivo e inexistente: una pura nada. Por eso para Proclo no hay un mal en sí o un mal primario, no hay un principio del mal. Es muy sutil y muy interesante. Proclo quiere que comprendamos esta idea: el mal se da o existe *sólo* en relación con las realidades que existen y que, en tanto existen, son buenas. Dicho de otro modo: el mal no tiene existencia propia, no es una *hypóstasis*, sino que toma prestada su existencia de las realidades



que sí existen. Me imagino que ustedes se estarán preguntando: “pero ¿cómo es la cuestión?; si el mal no tiene existencia propia, ¿cómo es que hay mal en el mundo?, ¿cuál es el modo de existencia del mal entonces?, ¿el mal no existe?” La respuesta de Proclo es fascinante. Él va a decirnos que el mal no tiene existencia propia, no es una realidad substancial o hipostática, sino que es una *parhypóstasis*. Este término es notable. Al parecer, se lo encuentra ya en Porfirio y era conocido en los círculos platónicos. No es del todo sencillo encontrar una traducción idónea y definitiva. Guillermo de Moerbeke, de hecho, lo deja sin traducir. Se han propuesto varias posibilidades en tiempos recientes. Por ejemplo, Ilsetraut Hadot, la esposa del gran Pierre Hadot, la traduce por *existence adventice*, Montoneri y Paparella, lo mismo que García Valverde, por *cuasi-existencia*, Saffrey y Westerink por *pseudo-existence*, Isaac por *contre-existence*, Festugière por *sous-produit* o *existence parallèle*, Abbate por *esistenza collaterale*, Steel y Opsomer, al igual que Chlup, que en este caso siguen la sugerencia de Anthony Lloyd, por *parasitic existence*. De todas maneras, y más allá de las diversas opciones de traducción, creo que la idea de Proclo es bastante clara. Me da la impresión de que la elección de Steel, Opsomer y Chlup, *parasitic existence*, es la que mejor captura la idea de Proclo. El mal es una *parhypóstasis* porque de algún modo parasita a las cosas buenas, se alimenta de su ser y de su potencia, es decir: obtiene su condición efectiva no de sí mismo, puesto que en sí mismo no tiene realidad, no es una *hypóstasis*, sino del ser al cual debilita o desvía de su naturaleza. ¡Es una idea extraordinaria! Me hace acordar un poco a la noción de “psicoteratoma” o de “psicotoma” que emplea Mario Levrero en ese gran relato que es “Precaución” y que da nombre a una suerte de “quiste psíquico” o de “cuerpo extraño (...) que vive a expensas del individuo que lo posee”. El mal es como una falla, una deficiencia o una desviación que no tiene realidad en sí misma, sino que surge allí donde un ente deja de actuar conforme a su naturaleza. Ahora bien, esto no significa que el mal sea causado por nada o que no exista. Proclo admite en todo momento que hay males en el mundo. Lo que intenta explicarnos es que el mal sólo tiene una causa fortuita y accidental, propia de las cosas contingentes que pueden actuar en contra de su naturaleza. El mal surge como una suerte de efecto-colateral o de consecuencia no deseada. Por supuesto que aquí está presente la tesis socrática de que el mal está ligado a la ignorancia.

Proclo evita constantemente adjudicar al mal una única causa. Si el Bien es la única causa de los bienes, entonces el mal no puede tener una sola causa. No hay un mal originario o una Causa de la que derivarían todos los males, como parecía ser el caso en el tratado I.8 de Plotino, sino que hay varias causas y factores que explican la existencia de los males en el mundo. Vamos a leer otro pasaje que refuerza esta tesis. Se trata de 50.1-9:

Es necesario analizar ahora cuál es el modo del mal y cómo llega a existir a partir de estas causas, si bien ellas no tienen consistencia ontológica [*non causis entibus consequenter*], explicando la noción de la mencionada “cuasi-existencia” [*παρουπόστασιν*]. Y es que no puede existir de otro modo aquello que no procede de una causa principal [*ex principali causa; ἐκ προηγουμένης αἰτίας*] del tipo que sea, no posee un término definido en virtud del cual se pueda poner en relación con alguna otra cosa [*neque in determinatum finem et le cuius gratia relationem habens; μήτε εἰς ὠρισμένον τέλος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα τὴν ἀναφορὰν ἔχον*], no puede tener en cuanto tal un crecimiento en el ser [*in esse progressum; εἰς τὸ εἶναι πάροδον*], mientras que toda realidad que existe ha de derivar de una causa conforme a la naturaleza [*ex causa fieri secundum naturam; ἔκ τε αἰτίας γεγονέναι κατὰ φύσιν*] –porque es imposible que algo llegue a ser sin una causa [*enim impossibile sine causa generationem habere; ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν ἔχειν*]– y tender en el orden al cual pertenece hacia algún fin [*finem ordinem generationis ipsius referre; πρὸς τι τέλος τὴν τάξιν τῆς ἑαυτοῦ γενέσεως ἀναφέρειν*].

Pueden aplaudir, si gustan. Espero que empiecen a vislumbrar la sutileza de Proclo. Él tiene que explicar la existencia de los males en el mundo, lo cual es un hecho evidente, pero no puede adjudicárselos al Bien ni tampoco postular un segundo principio o un mal en sí. El problema al que se enfrenta en el pasaje que hemos leído recién concierne a la causalidad del mal. ¿Cuál es la causa de los males? Plotino se había formulado esta misma pregunta y había respondido que era la materia, entendida como el mal en sí o el mal primario. Sin embargo, ya sabemos que Proclo no admite esta posibilidad. La materia ha sido generada por el Bien y por lo tanto no es mala. El problema es arduo, como ven; más aún si, como reconoce el mismo Proclo, todo aquello que existe deriva de una causa y tiende al fin que le corresponde por naturaleza. El dilema es que tal cosa no se aplica a los males. Yo lo expresaría de esta manera:

Si toda realidad que existe:

1. deriva de una causa conforme a la naturaleza (*ex causa fieri secundum naturam*), porque es imposible que algo llegue a ser sin una causa (*enim impossibile sine causa generationem habere*)  
y
2. tiende en el orden al cual pertenece hacia algún fin (*finem ordinem generationis ipsius referre*)

Y si, por otro lado,

3. las causas de los males no tienen consistencia ontológica (*non causis entibus consequenter*)  
e incluso el mal
4. no procede de una causa principal (*ex principali causa*)

Entonces:

5. ¿de dónde provienen los males?  
y
6. ¿cuál es su modo de existencia?

Proclo va a responder a 1) diciendo que los males no provienen de una causa determinada o efectivamente existente y que en cierta forma son in-causados, en el sentido de que surgen de una desviación o debilidad de una naturaleza existente (alma o cuerpo) la cual produce un efecto fortuito o colateral, y a 2) diciendo que el modo de existencia de los males es una *parhypóstasis*. El punto es este: si no existieran almas o cuerpos no habría males, puesto que los males surgen cuando las *psychai* o los *sómata* se desvían de su naturaleza, pero eso no quiere decir que las *psychai* o los *sómata* sean la causa de los males, al menos en un sentido positivo. Las *psychai* o los *sómata* son buenos por naturaleza, en el sentido de que provienen de una causa principal y tienden al fin que le es propio. Los males, por eso mismo, no se originan de la naturaleza de estas entidades, sino de una suerte de extravío o debilitamiento. Por algún motivo, las *psychai* o los *sómata* dejan de regirse por lo que les dicta su naturaleza y de orientarse en consecuencia hacia lo superior y pasan a orientarse hacia lo inferior, hacia la vida irracional y la materia. Pero la cuestión decisiva es que la materia no es mala en sí misma; lo malo en todo caso es que algo (alma o cuerpo) deje de existir conforme a su naturaleza. Pero no hay que creer que tales entidades, cuando se desvían de su naturaleza, busquen hacer el mal por el mal, sino que los males se generan como un efecto indeseado e inesperado de esa desviación. Por eso no es del todo justificado entender a las

*psychai* o a los *sómata* como las causas eficientes del mal puesto que, en rigor de verdad, no son causas eficientes, ya que no producen el mal a partir de su potencia, sino de su impotencia o de su debilidad. El término *parhypóstasis* intenta explicar el modo de existencia de estos efectos colaterales. De tal manera que la *parhypóstasis*, en tanto no deriva de una causa principal ni persigue un fin conforme a la naturaleza, concluye Proclo, “ha de ser definida como una generación imperfecta [*imperfectam*] y *áscopos* (esto es, sin finalidad [*non intentam*]), sin una causa real, de la naturaleza que sea, e indeterminada [*non causatam aliquanter entem et indeterminatam*]” (50.29-31). La *parhypóstasis* no posee ni *aitía* ni *télos* ni *skopós*. En cierta forma, no pertenece al dominio de lo que es. Sin embargo, eso no significa que sea una nada o un no-ser absoluto. Los males parasitan a los bienes, a los seres; obtienen de lo que es bueno su potencia, pero no porque haya una suerte de naturaleza maligna que busque deliberadamente hacer el mal y diseminar el caos en el mundo, sino porque ciertos entes (*psychai* o *sómata*, como dijimos) pueden distraerse y actuar en disconformidad con su propia naturaleza. Los males son un efecto de esa distracción. Pero incluso en este caso los males son bienes a su manera. Por un lado, los males particulares son bienes desde la perspectiva del Todo; por otro lado, los males particulares sacan a la luz las imperfecciones de las almas y de los cuerpos y, al hacerlo, les permiten a esas almas y a esos cuerpos rectificar su desviación y retornar a lo que dicta su naturaleza propia.

Hace un tiempo leí un artículo que me gustó mucho de un tal Cornel-Florin Moraru, aparentemente un rumano a quien no conozco más que por haber leído su texto. Él dice que lo que está en juego en la noción de *parhypóstasis* que propone Proclo en el *DMS* es un tipo de causalidad que él llama “a-causalidad o causalidad negativa [*a-causality or negative causality*]” (2019, p. 80). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que los males no encuentran su causa en una realidad substancial sino en una carencia o falta, algo así como un no-ser o una no-causa. El punto es este: los males tienen una causa, sólo que esta causa no es ontológica sino meontológica, es decir: no es algo existente, sino una falta o una deficiencia. Les quisiera leer un pasaje un poco más extenso del artículo de este tal Moraru. Dice así:

La existencia del mal tiene una causa, pero no una ontológica, sino una meontológica. El origen del mal no es algo definido, sino más bien la falta

de determinación, es decir la falta de potencia y unidad. En cierto sentido, el mal es causado por nada (τὸ μὴ ὄν) (...). La caída desde la eternidad introduce la nada y la multiplicidad en la actividad del alma, dando lugar al mal, al error y al defecto. (2019, p. 82)

¿Es interesante, no creen? La causa del mal no es del orden de la realidad, de lo que existe propiamente o substancialmente, sino del orden de la falta de existencia o de la deficiencia o impotencia de aquello que existe. Los males tienen una causa, pero esa causa es inexistente. Lo decisivo es que, aun siendo inexistente puesto que designa una carencia o privación, oficia como “causa” meontológica o negativa. Lo inexistente puede generar efectos en lo existente. Moraru dice también algo muy interesante: “El proceso de para-hypostatización forma el lado oscuro del mundo [*the dark side of the world*], el lado que en general nunca alcanza el nivel de nuestra conciencia” (2019, p. 79). Esta noción de causalidad meontológica va a volver a aparecer cuando nos dediquemos a Agustín de Hipona. Él va a hablar de una causalidad deficiente, en un sentido muy cercano al de Proclo, al menos en la lectura de Moraru. La causa del mal es la nada, razón por la cual se trata de una causa deficiente. Lo veremos más adelante. Por el momento, quiero que retengan esta idea: los males surgen casi *a nuestro pesar*, sin que los busquemos deliberadamente. La idea es la siguiente: para que un efecto pueda existir en sentido propio (*kýrios*) debe derivarse de una causa que procede según su naturaleza hacia un fin que es deliberadamente buscado. En tal caso, hay una relación esencial o *per se* entre la causa y su efecto. En cambio, cuando se produce un efecto que no era buscado, éste no se relaciona por naturaleza o *per se* con el agente, sino que existe por así decir al lado (*pará*) del efecto buscado, parasitariamente junto a él. Por eso el mal es algo así como el lado oscuro, casi inconsciente diríamos, del mundo y de nuestras almas. Este lado oscuro se define entonces como una *parhypóstasis*, una existencia negativa o meontológica. En este sentido, Proclo puede decir que “el mal simplemente se une desde el exterior [*extrinsecus*] a un sujeto y es *paryfestike* (esto es, es su asistente [*iuxta assistit*]), y es definido como mal solamente en relación a él” (54.11-12). El mal es *extraneus* respecto al Bien y a las cosas que son. De algún modo, su condición parhypostática lo ubica al lado (*pará*, *iuxta*) del ser. El mal es el lado oscuro que se yuxtapone al mundo y lo parasita; entendido como privación de Bien, es el parásito

de las cosas existentes que, en tanto tales, con siempre buenas. Proclo nos quiere decir que no hay privación absoluta de Bien, como sí la hay de ser o de forma. Para comprender esta noción de *stéresis* en relación al mal es necesario tener en cuenta, como ya advertimos, la distinción que establece Proclo entre privación de forma y privación de Bien.

Yo creo que la mejor manera de comprender esta distinción es recurriendo al ejemplo de la visión. La diferencia entre ambas privaciones sería análoga a la diferencia que existe entre algo que no tiene la potencia de ver –por ejemplo una piedra– y algo que tiene dicha potencia pero por algún motivo no puede ejercerla –por ejemplo una persona ciega–. Es decir: la ausencia de visión en el primer caso no es un mal, porque estar privado de una forma o de una cualidad no es en sí mismo malo. Pero la ausencia de visión en un ser que debería tener la capacidad de visión sí es un mal. En este último caso ya no se trata sólo de no-visión, sino de ceguera, la cual es un mal en el sentido de que es un defecto de una potencia de ver, una deficiencia que sin embargo depende de esa potencia. Desde luego, nadie diría que una piedra es ciega. La ceguera sólo se da en aquellos seres que son capaces de visión. Una privación de Bien, como puede ser una enfermedad somática, es más que una ausencia de orden y de funcionamiento. De algún modo, tiene una forma de existencia, pero sólo en la medida en que esta privación de salud deriva su poder del Bien. A este modo impropio y parasitario de existencia es a lo que Proclo denomina *parhypóstasis*, la cual no posee una causa realmente existente y verdadera. No deja de ser sorprendente que Proclo considere al mal en cierto sentido *anáitios*, in-causado. Quisiera que vislumbren lo que esto significa para un espíritu neoplatónico como el de Proclo. Es una idea muy radical. No sé si recordarán lo que vimos en la primera clase dedicada al *Timeo*. Platón decía en 28a que todo lo que es producido debe ser producido por alguna causa y que era *imposible* que algo sea producido o llegue a ser sin una causa. ¿Recuerdan esto? Sin embargo, Proclo nos dice en el *DMS* que el mal, al menos desde cierta perspectiva, no tiene una causa que lo explique. Si uno piensa en la estructura metafísica del mundo tal como la entiende Proclo, donde todos los niveles de lo real siguen un orden causal invariable y divino, esta condición a-causal del mal no deja de ser asombrosa. Yo creo que esta curiosa doctrina de la proveniencia de los males se debe a que Proclo no quiere adjudicár-

selos a las causas divinas bajo ningún motivo. Cualquier explicación causal de los males supondría integrarlos en la estructura metafísica del mundo y por lo tanto endilgárselos en última instancia a la causa primera que es el Bien. Pero como tal cosa es inadmisibles para Proclo, la única alternativa es concebir al mal mismo como un acontecimiento no-causado (*anaitios*) sin existencia propia, es decir, como algo que sucede sin una causa antecedente discernible. El famoso ejemplo de Aristóteles, en el capítulo 30 del Libro V de la *Metafísica*, del hombre que hace un pozo para plantar un árbol y encuentra un tesoro es por lo demás ilustrativo. El descubrimiento del tesoro es absolutamente fortuito dado que el objetivo o el fin de la excavación no era buscar un tesoro sino plantar un árbol. No puede decirse que la excavación sea la causa eficiente del descubrimiento del tesoro, ya que dicho descubrimiento no es el efecto buscado. Todos agradeceríamos encontrarnos con un efecto así, por supuesto, pero el punto es que se trata de algo que sucede más allá de nuestra deliberación, a pesar de nosotros. No es un efecto deseado, sino un efecto colateral. Claro que no habría existido tal efecto si ese hombre no hubiese hecho un pozo en la tierra, pero eso no es lo importante: lo importante es que el efecto, el descubrimiento del tesoro en este caso, no se sigue *per se* o por naturaleza de la causa, es decir, de plantar un árbol. Por eso Proclo asegura que el mal en realidad es “en cierta forma in-causado [*non causatam aliququaliter; ἀναίτιόν πως*]” (50.31). Estos adverbios de modo, *aliququaliter* o *pos*, indican precisamente la modalidad de existencia (o de no-existencia) de la *parhypóstasis*. En suma, *aliququaliter* o *pos*, en este contexto, designan el *modus essendi* o *non-essendi* de una “existencia” parasitaria, de lo parasitario en cuanto tal que, paradójicamente, carece de existencia y de realidad en sí mismo.

- § 8 -

Esta idea de *parhypóstasis* me hace recordar un poco a la noción de reactividad que Gilles Deleuze encuentra en Nietzsche. ¿Han leído el libro *Nietzsche y la filosofía*? Se los recomiendo porque lo van a disfrutar mucho. Pero lo que quisiera retomar ahora es una distinción que

Deleuze encuentra en el pensamiento de Nietzsche y que concierne a dos tipos de fuerzas: activas y reactivas. Deleuze dice que para Nietzsche las fuerzas activas son aquellas que colman su potencia, es decir, que van hasta el final de lo que pueden o de lo que son capaces. Estas fuerzas, por eso mismo, hacen de su diferencia un objeto de placer y de afirmación. Las fuerzas reactivas, por el contrario, operan de una manera completamente diferente: separan a las fuerzas activas de lo que estas pueden, son fuerzas que niegan a las activas y de esa negación obtienen su poder. No estoy diciendo que la noción de fuerza reactiva de Nietzsche-Deleuze sea idéntica a la noción de *parhypóstasis* de Proclo, pero sí que hay una proximidad muy notable. Yo creo que lo que explica Deleuze en su libro acerca del funcionamiento de las fuerzas reactivas puede muy bien aplicarse, aunque con ciertos matices, a la condición meontológica o parhypostática que define a los males para Proclo. A mí me pareció tan interesante esta analogía que me transcribí un pasaje del libro de Deleuze sobre Nietzsche para compartirlo con ustedes. El texto dice así:

Las fuerzas reactivas, incluso uniéndose, no componen una fuerza más grande que sería activa. Ellas proceden de otro modo: descomponen; separan a la fuerza activa de lo que ella puede; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder; pero no por eso devienen activas, sino al contrario hacen que la fuerza activa se les una y devenga ella misma reactiva en un nuevo sentido. (1962, p. 64)

¿Notan la proximidad? Las fuerzas activas son análogas a los bienes o a las cosas existentes, a las almas o los cuerpos en el caso que estamos considerando, mientras que las fuerzas reactivas son análogas a los males. Las fuerzas reactivas –dice Deleuze– no tienen un poder propio, una realidad propia, no se afirman en cuanto tales, no gozan de sí mismas en su diferencia, sino que todo su poder, toda su consistencia, reside en una sustracción o debilitamiento, es decir, en una operación negativa o meontológica. Las fuerzas reactivas –como los males– no son nada en sí mismas, sino que obtienen su ser de las fuerzas activas, a las que les sustraen su vitalidad y su potencia. Por eso Proclo podía decir, de forma análoga, que el mal “utiliza la potencia del bien contra el propio bien [*sui ipsius potentia ad adversari utens*; δυνάμει προς τὸ μάχεσθαι χρώμενον]” (52.16-17) o que “el mal existe junto a la reali-



dad de la cual es privación, a través de su propia presencia hace que la realidad misma sea más débil, y al mismo tiempo asume su potencia y su especie [*assumit potentiam et speciem ab illo; ἀπ' ἐκείνης δύναμιν προσλαμβάνει καὶ εἶδος*]” (52.3-5). Me parecía interesante establecer esta relación, tan anacrónica como sugerente, entra la reactividad nietzscheana y el mal procleano.

- § 9 -

Me permito ahora una ligera digresión. Habrán notado mi fascinación con el concepto de *parhypóstasis*. En efecto, creo que posee una potencia inigualable. Para Proclo, como hemos visto, puede haber una *parhypóstasis* porque hay una *hypóstasis* a la que parasita o debilita. Por eso él dice que el mal, en sí mismo carente de realidad, obtiene su potencia y su ser del ente que se empobrece al desviarse de su naturaleza. Sin embargo, yo creo que todo aquello que existe es una *parhypóstasis*, una cuasi-existencia o una existencia colateral. Todo existe al lado (*pará*) de sí mismo. La cuestión decisiva es que para mí no hay *hypóstasis*, no hay una existencia real que podría eventualmente debilitarse y desviarse de su naturaleza propia. Lo que hay es *parhypóstasis*, desvío sin naturaleza ni existencia. Mi gran problema entonces es este: ¿cómo es posible mantener la noción de *parhypóstasis* sin presuponer la noción de *hypóstasis*? Yo creo realmente que todo lo que existe está desfasado de sí, al lado (*pará*) de sí, pero el punto es que no hay un *sí*, no hay un lugar real del que pudiera haberse desfasado. No hay una *hypóstasis* a la que le pudiéramos anteponer el *pará*. Al contrario, el *pará* es la *hypóstasis*. Existir es ser al lado. Pero al lado de ningún lugar que podría officiar como el origen del alejamiento o el punto de referencia del *pará*. Existir es sólo el acontecimiento del alejarse, el alejamiento en cuanto tal, la diáspora del *pará*. ¿Logran percibir la paradoja? Porque se trata de una paradoja, sin duda. Yo afirmo, en contra de Proclo pero también del resto de los neoplatónicos, que las *hypostáseis* son ya y desde siempre *parhypostáseis*, que toda realidad es parasitaria y parasitante, que todo está fuera de sí, afuera sin sí, afuera sin adentro, y entonces ni siquiera afuera. Quizás esta ha sido la gran aventura de Jacques Derrida o de Gilles

Deleuze: pensar una diferencia sin origen ni centro, una diseminación sin fundamento, un parásito sin hospedante. Pero dejemos este asunto aquí. Antes de concluir quiero decir una última cuestión concerniente a la materia en Proclo.

- § 10 -

Nosotros hemos abordado la cuestión de la materia a partir del *DMS*. Hemos aprendido varias cosas de las concepciones procleanas de la materia y del mal, así como de sus críticas a Plotino y a otros autores de la tradición filosófica. Sin embargo, no quiero dejar de señalar que el problema de la materia en la filosofía de Proclo es mucho más complejo de lo que hemos examinado hoy. Por razones de tiempo y porque este no es un seminario sobre Proclo, yo he optado por limitar nuestra lectura a este tratado en concreto, pero sepan que una comprensión cabal de la concepción procleana de la materia requeriría no sólo abordar el *DMS* sino también algunas partes de los *Elementos de teología* y sobre todo de la *Teología platónica*, así como del *Comentario al Timeo* e incluso del *Comentario al Parménides*, al menos lo que se conserva, en la medida en que allí se explica, a partir de las diferentes hipótesis, la estructura general de la realidad. Quiero decir: nosotros hemos simplemente sobrevolado el problema. Por tal motivo, antes de finalizar esta clase me gustaría al menos comentarles en líneas muy generales qué lugar ocupa la materia en el sistema metafísico de Proclo. La cuestión es por demás compleja puesto que Proclo distingue varios niveles de la materia. Ya les dije que le encanta multiplicar los intermediarios y los niveles de realidad.

Uno de los puntos de partida de Proclo a la hora de concebir a la materia, como no podía ser de otro modo, es el *Timeo* platónico. Pero hay una suerte de maniobra o gesto hermenéutico por parte del diádoco que consiste en extraer expresiones puntuales del diálogo y construir a partir de ellas distinciones que no necesariamente se encuentran en Platón. Proclo va a distinguir diferentes capas o estratos de lo que podríamos llamar en un sentido muy amplio *hyle* o materia, y a cada uno de estos estratos o sustratos le va a hacer corresponder

un principio divino. En el nivel inferior, en el último de los estratos, se ubica la materia completamente indeterminada e informe a la cual Proclo identifica con el término *apeiría*, es decir, ilimitación o indeterminación absoluta, carencia total de forma y cualidad, así como de cantidad, movimiento y reposo. Hay veces que Proclo llama a este nivel último de la realidad *hýle*, un término que suele emplear también para designar uno de los elementos que integran al compuesto hilemórfico. Les menciono esto porque los autores no siempre utilizan las palabras de la misma manera y con rigor. Por eso es importante cada vez que leemos un tratado filosófico estar atentos al contexto de discusión. Sobre este primer sustrato, Proclo ubica el sustrato que contiene las huellas (*íchne*) de los elementos, y a su vez sobre este nivel se ubica el todo visible (*horatón*) que compone al *kósmos* entendido como una *eikón* del modelo eterno. Es interesante notar que Proclo, como les dije, puesto que no es un dualista, le adjudica a cada uno de estos niveles materiales una proveniencia divina. Él toma la expresión del *Timeo* con la que Platón se refiere al demiurgo –*poietès kai patér*– y distingue a partir de ella divinidades diferentes. Por ejemplo, la *hýle* o la *apeiría* primera, es decir, el sustrato más básico y carente de determinación es producida por el Padre (*patér*) a secas. El caos que contiene las huellas de las cosas, por su parte, es generado por el padre y creador (*patèr kai poietès*). El Todo del mundo, la *eikón* que es el mundo, es producido por el creador y padre (*poietès kai patér*). Por último, el creador (*poietès*) genera el mundo con la diversidad de los seres específicos. Notarán que la cuestión de la materia se ha complejizado mucho. Este tipo de distinciones terminológicas pero también reales u ontológicas son habituales en Proclo. *Poietès kai patér* no es lo mismo que *patèr kai poietès*. Ambos designan principios divinos, por supuesto, pero no se confunden. Hay un artículo de Gerd van Riel que me parece muy iluminador sobre la concepción procleana de la materia. El texto se titula “Proclus on Matter and Physical Necessity” y se encuentra recopilado en un libro editado por Riccardo Chiaradonna y Franco Trabattoni. Luego les doy las referencias bibliográficas. Sólo quisiera mostrarles un cuadro o tabla que confecciona van Riel con el objetivo de arrojar luz sobre el lugar de la materia en el sistema metafísico de Proclo y a la vez sus niveles y causas respectivas. Reproduzco el cuadro:

Causas/efectos

Modus operandi/Modus recipendi

<p>ὁ πατήρ ὁ νοητός = ἐν ὄν ἀπειρία</p> <p>πατήρ ἅμα καὶ ποιητής = 3° nivel de νοητά</p> <p>ποιητής καὶ πατήρ = 3° nivel de νοερά</p> <p>ὑποστάτης τῶν ὄλων ὀλικῶς</p> <p>ποιητής μόνον = dioses jóvenes</p> <p>ὑποστάτης τῶν μερῶν ὀλικῶς</p> <p>τῶν ὄλων μερικῶς</p> <p>τῶν μερῶν μερικῶς</p> <p>Seres divididos, todas especies diferentes</p> <p>ὅλος κόσμος</p> <p>τὸ δεξάμενον τὰ ἴχνη τῶν εἰδῶν καὶ</p> <p>πλημμελές καὶ ἄτακτον</p> <p>πανδεχές – ἀπειρία</p>	<p>ἀγαθόν</p> <p>παράδειγμα</p> <p>δημιουργός = νοῦς νοερός</p> <p>εἰκόσι</p> <p>σφραγίδι</p> <p>ἐμφάσει καὶ ἀνακλάσει</p>
---	--

En el lado izquierdo del cuadro se encuentran los diferentes niveles del sustrato material y sus causas correspondientes. Es lo que les explicaba antes. En el lado derecho, a su vez, se consigna el modo en que operan las causas. La potencia del Bien (*agathón*) es recibida por la *hýle* al modo de un reflejo en un espejo (*emphásei kai anaklásei*), mientras que el modelo (*paradeíγμα*) opera como si fuera un sello (*sphragídi*), imprimiendo las huellas de las formas en el receptáculo, y por último el demiurgo (*demiourgós*) procede por medio de imágenes (*eikósi*). Noten que la causa más alta, el Bien, es la que posee una mayor potencia y en consecuencia un mayor alcance. De hecho, es la única que llega a la *apeiría* que se encuentra en el extremo opuesto. Ya saben que no tienen que interpretar esto en términos espaciales, como si arriba estuviera el Bien y abajo la materia. Hay una jerarquía, desde luego, pero no es espacial. El Bien está en todos lados y en ninguno, como dice Plotino de lo Uno. En realidad, Plotino dice que lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, pero se entiende el punto. Lo que quisiera que noten es la proximidad que en cierta forma existe entre lo Uno inefable y la materia. Van Riel sostiene algo muy interesante en este sentido. Les voy a leer un pasaje:

Lo Uno inefable trasciende la oposición *péras* y *apeiria*, siendo *ápeiron* en un sentido más alto que la *apeiria* opuesta a *péras*. En el fondo encontramos una copia invertida de esta estructura, en la cual la *apeiria* del primer sustrato está vacía de todo *péras*. (...) Proclo sostiene que la materia es producida por lo Uno y por la *apeiria* que precede a lo Uno ser, en la medida en que es en potencia. Así, la potencialidad de la materia es el efecto de la fuerza causal de lo *hèn ón* (que contiene *apeiria*), mientras que su pura indeterminación refleja la *apeiria* más allá del primer ser inteligible. (2009, p. 253)

A mí me interesa especialmente esta relación o esta intimidad entre lo primero (*tò próton*) y lo último (*tò éschaton*), entre lo Uno y la materia. Pareciera ser que la absoluta indeterminación de la *hýle* no es sino la *apeiria* de lo Uno mismo, previa no sólo a los dioses y a los seres, sino también al par *péras-ápeiron*. Un hilo secreto liga la inefabilidad de lo Uno a la inefabilidad de la materia. Hay otro muchacho, un tal Matthew Vanderwaak a quien no conozco más que por haberlo leído, que tiene un artículo muy interesante sobre la relación entre lo Uno y la materia en Proclo. También quisiera leerles un pasaje:

Quando las propiedades de todas las causas secundarias son extirpadas, en el fondo cósmico yace una naturaleza sólo semejante a lo Uno, causada sólo por lo Uno y sin comparación con ninguna otra cosa. El resultado es que esta “última” materia, si bien inferior a todo aquello que recibe, es también causalmente primera en relación a eso, porque nada de lo recibido puede subsistir sin ella. (2019, p. 90)

Y, por último:

¿Cómo podemos describir una “relación” entre dos inefabilidades para las cuales aún no existe semejanza ni diferencia? (...) La materia y lo Uno, debemos concluir, no son sino nombres diferentes de una misma inefabilidad; pero somos nosotros quienes las nombramos. Este es el punto crucial: la diferencia entre la materia y lo Uno es una diferencia para nosotros. (2019, p. 113)

Yo tengo mis dudas acerca de lo que dice Vanderwaak en este texto. Quiero decir: no estoy seguro de que, a partir de los escritos del propio Proclo, se pueda sostener una suerte de identidad entre lo Uno y la materia, como si fuesen dos caras de una misma moneda. De todas formas, lo importante es la idea que plantea Vanderwaak, más allá de lo que dice Proclo. A mí me interesa mucho esta identidad entre lo primero y lo último, pero no tanto porque quiera comprender el sistema

de Proclo, que también quiero, sino porque es lo que yo creo, como he sugerido en mi libro *Metanfetafisica*. Para la metanfetafisica lo Uno y la materia, lo Primero y lo Último, el más allá del ser y el más acá del ser, coinciden sin resto. De todos modos, no voy a explicar ahora esta cuestión porque no viene al caso, pero sí me gustaría, antes de terminar, dejar planteado un problema que asedia prácticamente a todo el neoplatonismo. Ustedes saben que todo lo que existe se deriva de lo Uno-Bien, cuya *dýnamis* es infinita. Y saben también que este *próodos* implica un decrecimiento gradual de la perfección y de la unidad del Principio supremo. El problema se presenta cuando uno considera precisamente la condición infinita o absoluta de la *dýnamis* de lo Uno-Bien. En efecto, no sé ve con demasiada claridad por qué una riqueza *infinita* o *absoluta*, procediendo más allá de sí en una dinámica tanto henológica cuanto ontológica, debería padecer un decrecimiento o un agotamiento. Desde luego que los neoplatónicos han dado varias respuestas a este problema y han intentado justificar la necesidad de que el Todo se estructure en niveles de perfección decreciente. Sin embargo, a mi juicio la aporía no deja de resultar insidiosa y, en cierta forma, irresoluble. Comprenderán además que en este problema se juega también la posibilidad del mal. De todos modos, no vamos a avanzar más en este asunto porque ya es hora de terminar.

- § 11 -

Hemos atravesado el desierto procleano de la materia y del mal, pero lo hemos hecho por los bordes, en un sobrevuelo. Sin embargo, creo que algo hemos aprendido de este gran filósofo. Resumamos los puntos fundamentales de esta clase en algunas tesis, como siempre hacemos.

- La materia no es mala, sino neutra y necesaria.
- No existen el mal en sí o el mal primario.
- El dualismo de principios es imposible porque si se postulan dos principios entonces es necesario postular también un Uno (*unum; tò hén*) del cual ambos principios derivan su unidad. Esto es necesariamente así puesto que la unidad es condición de posibilidad de la multiplicidad.

- La materia no puede ser causa de los males y a la vez ser generada por el Bien, puesto que entonces el Bien generaría algo malo y por lo tanto sería malo en sí mismo, ya que la causa contiene al efecto en un grado eminente.
- *Péras* y *ápeiron* son principios protológicos o *hénadas* de las cuales se generan todos los seres por participación. Cada ser posee un aspecto limitado y un aspecto ilimitado; en consecuencia, cada ser es un *miktón*.
- Proclo identifica a *péras* con *eídos* y a *ápeiron* con *hýle*.
- La materia contribuye a la generación de las cosas corpóreas que componen el mundo. Por eso su función es necesaria y, desde el punto de vista del Todo, buena.
- Si bien la materia es el último nivel de la realidad, desea (*appeto*) así y todo alcanzar el Bien.
- El mal no puede ser entendido en términos de privación absoluta (*non perfecta privatio, ou pantelés*), lo cual significa que el mal no es una privación o un no-ser sin relación con las formas y los bienes, como creía Plotino.
- El mal no posee una eficacia propia o una substancia propia, sino que obtiene su potencia y su eficacia del ser o del bien al cual debilita (*debilito, astenéó*).
- Todas las cosas, cuando actúan en conformidad con su naturaleza (*secundum naturam*), actúan bien puesto que su naturaleza consiste en aspirar al Bien. El mal se produce cuando una cosa se desvía de su naturaleza y, en vez de orientarse hacia lo que es superior, se orienta hacia lo que es inferior.
- La debilidad del alma es anterior (*ante*) a su caída en la materia, razón por la cual su encuentro con el sustrato material es posterior (*post*) a la caída. La conclusión de esta distinción es que la debilidad y el mal que atormentan a las almas no provienen de la materia.
- El mal, en sentido estricto, no es un contrario, sino un sub-contrario, y tampoco es una existencia, sino una cuasi-existencia (*parhypóstasis*), puesto que toma prestada su existencia de las realidades que sí existen.
- Los males no provienen de una causa determinada o efectivamente existente, sino que son multicausales y en cierta

forma son in-causados, en el sentido de que surgen de una desviación o debilidad de una naturaleza existente (alma o cuerpo) la cual produce un efecto fortuito o colateral.

- La *parhypóstasis* no posee ni *aitía* ni *télos* ni *skopós*. En cierta forma, no pertenece al dominio de lo que es. Sin embargo, eso no significa que sea una nada o un no-ser absoluto, puesto que toma prestada la existencia de aquel ente al cual parasita.
- Los males tienen una causa, sólo que esta causa no es ontológica sino meontológica, es decir: no es algo existente, sino una falta o una deficiencia.
- Proclo distingue diferentes capas o estratos de lo que podría llamarse en un sentido muy amplio *hýle* o materia, y a cada uno de estos estratos o sustratos le adjudica un principio divino a modo de causa.
- Según ciertos intérpretes, la absoluta indeterminación de la *hýle* no es sino la *apeiria* de lo Uno mismo, previa no sólo a los dioses y a los seres, sino también al par *péras-ápeiron*.

- § 12 -

Sobre la filosofía de Proclo existen varios estudios muy buenos. No les voy a mencionar a todos porque, además de que sólo conozco algunos porque no me dedico al estudio de este autor, no terminaríamos más. Sí les recomiendo un texto de un gran especialista francés, Jean Trouillard, que se llama *L'un et l'âme selon Proclus*. En este texto, que se publicó en 1972, encontrarán un panorama general de la filosofía procleana. También les sugiero el libro *Proklos: Grundzuge seiner Metaphysik* de un estudioso que ya les mencioné al inicio de la clase, Werner Beierwaltes. Existe una traducción al italiano de este texto que, vuelvo a repetir, es muy bueno y ofrece muchas claves iluminadoras sobre la metafísica de nuestro autor. *Proclus. An Introduction* de Radek Chlup es también muy recomendable. Luego hay un autor que tiene varios libros sobre el tema y que sería conveniente que leyeran, si es que están interesados. Me refiero a Stephen Gersh, un gran especialista de la



tradición platónica, sobre todo en su vertiente latina y medieval. Tiene varios libros, ya sea como editor y compilador, ya sea como único autor. Como editor, hay un texto muy bueno del cual ya les mencioné un par de capítulos: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Luego, como autor, tiene una suerte de *opus magnum* en dos volúmenes que se titula *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* y que no pueden dejar de leer si quieren dedicarse a estos temas. También los exhorto a leer, además de los artículos que encuentren de este autor, *Metaphysics and Hermeneutics in the Medieval Platonic Tradition*, cuya última versión se publicó hace muy poco, en 2021. Aquí en la UNLP además tenemos la fortuna de contar con una gran especialista en la tradición platónica medieval que es Claudia D'Amico. Ella se ha dedicado especialmente al estudio de Nicolás de Cusa, pero es una gran conocedora de esta tradición y de autores como Dionisio Areopagita, Eriúgena, Eckhart, Marguerite Porete, etc. Claudia los va a poder orientar en estas cuestiones mucho mejor que yo. También tenemos la suerte de contar en esta misma institución con Malena Tonelli, que es una gran amiga y una extraordinaria conocedora de la tradición platónica antigua y tardoantigua. Ella también los podrá ayudar en lo que necesiten.

Respecto al problema de la materia en Proclo, yo les recomendaría una serie de artículos ya más especializados. En primer lugar, el texto de Jan Opsomer "Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)" publicado en la revista *Phronesis* en 2001. Este artículo es muy bueno porque se detiene en las objeciones de Proclo a Plotino, además de explicar la concepción procleana de la materia. Opsomer, de hecho, ha traducido al inglés junto a Carlos Steel el *DMS*. Si leen inglés no dejen de prestar atención al estudio introductorio de esta obra. También les recomiendo un capítulo de Opsomer y Steel sobre el problema del mal en Proclo que tiene la ventaja de ofrecer, como su título lo indica, un panorama general de este asunto en la tradición filosófica. El texto se llama "Evil without a Cause. Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy" y está compilado en el libro *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Después se los paso. Sobre el problema del mal en Proclo hay también un libro de John Phillips que está bueno. Se llama *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism* y se publicó en el 2007. Por último, en lo que concierne específicamente al problema

de la materia en Proclo, el mejor artículo que yo he leído es “Proclus on Matter and Physical Necessity” de Gerd van Riel, que está compilado en un libro titulado *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. También les recomiendo el artículo del tal Matthew Vanderkwaak que les mencionaba antes, “«A Shrine for the Everlasting Gods»: Matter and the Gods in Proclus”, que, si bien retoma a van Riel, propone algunas tesis bastante extremas, y eso siempre me gusta.

Bueno, gente, eso es todo por hoy. La semana que viene vamos a abordar a un autor del que ya hemos hablado cuando leímos algunos fragmentos de Numenio de Apamea. Me refiero, claro está, a Calcidio. Nos vemos entonces el próximo jueves.

#### BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klosterman, 2004.
- Beierwaltes, Werner, *Proklos: Grundzuge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1979.
- Boese, Helmut (ed.), *Procli Diadochi Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, Berlin, De Gruyter, 1960.
- Chlup, Radek, *Proclus. An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962. [Existe traducción castellana: *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1971].
- Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vols., Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.
- Gersh, Stephen, “Proclus as Theologian” en Gersh, Stephen (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 80-105.
- Levrero, Mario, *Cuentos completos*, Buenos Aires, Random House, 2019.
- Moraru, Cornel-Florin, “The Concept of *Parhypostasis* in Proclus’ *De malorum subsistentia*. A Meontological Perspective” en *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 6, N° 1, 2019, pp. 71-85.

- Opsomer, Jan, "Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)" en *Phronesis*, Vol. 47, N° 2, 2001, pp. 154-188.
- Opsomer, Jan y Steel, Carlos, "Evil without a Cause. Proclus Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy" en Fuhrer, Therese, Erler, Michael y Schlapbach, Karin (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, pp. 229-260.
- Paparella, Francesco D., "Introduzione" en Proclo, *Tria opuscula: Providenza, Libertá, Male*, introd., trad., notas y aparato F. D. Paparella, Milano, Bompiani, 2004, pp. 5-124.
- Phillips, Jennifer L., *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, introd., trad. y notas J. M. García Valverde, Madrid, Trotta, 2017.
- Proclo, *Teología platónica I-III*, introd., trad. y notas J. M. Nieva, Buenos Aires, Losada, 2016.
- Proclus, *The Elements of Theology*, rev., introd., trad. y com. E. R. Dodds, Oxford, Oxford University Press, pp. 1971.
- Proclus, *Theologie Platonicienne*, 6 vols., trad. H. D. Saffrey y L. G. Westerink, 1968-1997.
- Proclus, *On the Existence of Evils*, trad. J. Opsomer y C. Steel, New York, Cornell University Press, 2003.
- Steel, Carlos, "William of Moerbeke, translator of Proclus" en Gersh, Stephen (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 247-263.
- Trouillard, Jean, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Van Riel, Gerd, "Proclus on Matter and Physical Necessity" en Charadonna, Riccardo y Trabatttoni, Franco, *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 231-257.
- Vanderkwaak, Matthew, "«A Shrine for the Everlasting Gods»: Matter and the Gods in Proclus" en *Dionysius*, Vol. 37, 2019, pp. 87-113.



CLASE 6

## CALCIDIO

- § 1 -

La clase previa estuvo dedicada a Proclo, un autor neoplatónico del siglo V d.C. La clase de hoy va a estar dedicada a Calcidio, un autor cronológicamente anterior a Proclo. Tenemos que retrotraernos un siglo atrás aproximadamente y situarnos en el siglo IV d.C. Este filósofo no les debe resultar tan desconocido porque lo hemos mencionado en la clase sobre Numenio de Apamea. Como seguramente recordarán, Calcidio era una de las fuentes principales de la doctrina de Numenio, en especial la que refería al dualismo de principios. De hecho, en esa oportunidad leímos un fragmento del tratado que hoy vamos a examinar con mayor detalle. Me refiero al *Comentario al Timeo*, una obra muy importante sobre todo para la tradición latina medieval. Calcidio no sólo tradujo el diálogo platónico al latín hacia fines del siglo IV, sino que lo comentó, al menos de forma parcial, debido a que, como el mismo autor nos lo hace saber, hay muchos pasajes oscuros y difíciles en el texto de Platón. Cabe destacar además que el *Comentario* cuenta con una sección doxográfica que aporta valiosos testimonios de fuentes antiguas, no sólo de Numenio, sino también de Filón, Orígenes, Adrasto y Apuleyo entre otros. En este sentido, la obra de Calcidio constituyó una vía de comunicación fundamental entre la tradición cosmológica antigua y la cultura latina medieval.

No se conocen demasiados datos biográficos de Calcidio. Se lo considera un platónico cristiano, aunque se ha debatido mucho acerca de su supuesto o no supuesto cristianismo. John Dillon, por ejemplo, lo considera un intelectual con muy pocos rasgos cristianos y neoplatónicos, pero profundamente influenciado por las doctrinas de los platónicos medios. Una posición parecida defiende Gretchen Raydams-Schils.

Macía Villalobos, por el contrario, al igual que Claudio Moreschini, no dudan de que se trata de un autor cristiano con una fuerte impronta medio platónica. Al parecer, Calcidio escribió su *Comentario* por pedido de un tal Osio, un obispo de Córdoba según algunas conjeturas o un alto funcionario de Milán según otras. Para serles franco, yo no detecto demasiados elementos cristianos en el *Comentario*; incluso les diría que detecto más bien elementos que, *prima facie*, serían considerados anti-cristianos: la distinción de dioses, la eternidad de la materia y del mundo, el dualismo (más o menos matizado) de principios, etc. En este sentido, coincido más con Dillon y Raydams-Schils. Lo que sí está fuera de dudas es que Calcidio está más cerca del platonismo medio que del neoplatonismo, lo cual es muy curioso, sobre todo si atendemos a la época en que vivió, el siglo IV, y a la importancia que tenía en ese momento Porfirio. Por supuesto que no han faltado especialistas que han vislumbrado una influencia de Porfirio en el *Comentario*, por ejemplo Jan Hendrik Waszink, pero esto sigue siendo debatido. Menciono estas cuestiones para que vean que, como suele suceder en los estudios antiguos y tardoantiguos, nos movemos siempre o casi siempre en un nivel de conjetura considerable.

- § 2 -

No conservamos la versión completa del *Comentario*, sólo una traducción parcial que va del fragmento 17a al 53c del diálogo platónico y un comentario de los fragmentos 31c a 53c constituido por 355 apartados y dividido en dos grandes secciones: una primera que abarca del fragmento 31 al 39 del *Timeo*, y una segunda que abarca del fragmento 40 al 53. La primera sección, hasta el apartado 267, está dedicada a la razón y la providencia (*quae providae mentis intellectus instituit*) y la segunda, del apartado 268 al 355, a la necesidad (*ea quae necessitas invexit*). Esta segunda sección se conoce también como un tratado autónomo bajo el título *De silva*, es decir, *Sobre la materia*, lo que en griego se diría *Perì hýles*. Es evidente por qué. Recuerden que en el *Timeo* Platón decía que el *kósmos* surgió de la combinación de la necesidad y la inteligencia (*ex anánkes te kai nou systáseos*). Lo que hace Calcidio es dividir su tratado en dos partes dedicadas a estas dos instancias: el *noûs* o, como él lo

llama, la *providentia*, y la *anánke* o *necessitas*. A nosotros nos va a interesar, por razones obvias, la segunda parte del *Comentario*, es decir, el *De silva*. Vamos a trabajar con la versión española de Cristóbal Macías Villalobos. También tengo aquí, a fin de ir cotejando la traducción con el latín, la edición crítica de Waszink que se publicó en 1962.

Desde luego que no tendremos tiempo para examinar el texto en su totalidad, para lo cual se requeriría un seminario por lo menos. Ni siquiera vamos a poder detenernos en detalle en el *De silva*, que es nuestro texto de cabecera el día de hoy. Sería interesante organizar un seminario sobre este tratado en concreto. ¿Qué les parece? Podríamos hacer una lectura mucho más minuciosa y abordarlo en su integridad, o casi. Como sea, antes de entrar en las discusiones que nos conciernen en relación a nuestro tema, me gustaría presentarles un panorama general de la estructura del *Comentario*, sólo a título introductorio.

Calcidio dice al inicio que su exposición estará estructurada en 27 temas o secciones, pero el texto sólo alcanza a las primeras 16, la última de las cuales es precisamente la que aborda el problema de la materia. Durante un tiempo se creyó que esta interrupción abrupta obedecía a la pérdida de los manuscritos, pero en la actualidad se considera que lo más plausible es que Calcidio haya terminado su tratado, tanto la traducción del *Timeo* como el comentario, en ese lugar (53c) de forma deliberada.

A fin de que tengan una idea general de la estructura del *Comentario* de Calcidio, les comparto una suerte de índice elaborado en este caso por Jacobus van Winden que resume muy bien las diferentes secciones de la obra y los apartados correspondientes.

1. *Quae provida mens dei contulerit*
  - i. *De generatione mundi*
    - a. *De constitutione mundani corporis* (8-25)
    - b. *De generatione animae* (26-55)
    - c. *De convenientia inter animam et corpus* (56-97)
    - d. *De animae et corporis coniunctione* (98-118)
  - ii. *De exornatione mundi*
    - a. *De natura daemonum* (119-136)
    - b. *De mortalium genere* (137-267)
2. *Quae necessitas invexit (De silva)*

A su vez, van Winden divide el *De silva* en las siguientes secciones (en este caso, no se consignan en latín sino en inglés):

1. *Introductory paraphrase* (268-274)
2. *Historical and systematic treatise*
  - i. *Historical part* (275-301)
  - ii. *Systematic part*
    - a. *The principles in general* (302-307)
    - b. *Calcidius' own treatise on matter* (308-320)
3. *Verifying paraphrase* (321-354)

Como pueden ver, las dos grandes partes en las que se divide el *Comentario* son *Quae provida mens dei contulerit* (1-267) y *Quae necessitas invexit* (268-354). El tratado dedicado a la materia, el *De silva*, constituye más o menos un tercio de todo el *Comentario*. No por nada es considerada por muchos la parte más importante. En la primera sección dedicada a la razón y la providencia, Calcidio trata de la generación del mundo, tanto del cuerpo como del alma y de su interrelación. Hay unos pasajes muy interesantes sobre demonología y una buena cantidad de apartados, del 137 al 267, que abordan el género mortal. Sería maravilloso estudiar en detalle estas secciones, pero lamentablemente carecemos del tiempo necesario. Tenemos que ingresar cuanto antes en el *De silva*. Van Winden divide este último tratado en tres grandes partes: una primera parte que funciona como introducción, una segunda histórica (o doxográfica, como les decía hace un momento) y sistemática, y una última parte en la que, a partir de un comentario línea por línea del *Timeo*, se cierra de algún modo la concepción de la materia que se ha desarrollado previamente. A nosotros nos interesará sobre todo la parte sistemática y no tanto la doxográfica, cuyo valor sin embargo es importantísimo. La pregunta que funcionará como guía de este encuentro es en verdad muy sencilla: ¿cuál es la concepción de Calcidio acerca de la materia? En realidad, como veremos, esta pregunta no es para nada sencilla. Hay veces en las que resulta difícil desentrañar la posición de Calcidio y diferenciarla de la de los autores a los que comenta y en los que se basa para interpretar el *Timeo*. Hay que decir además que, a diferencia de lo que sucedía con los autores que vimos en las clases anteriores, en este caso no nos encontraremos con grandes novedades conceptuales o con ideas sorprendentes, al menos



que no hayamos visto antes. Sin embargo, resulta interesante interiorizarse en el modo que tiene Calcidio de asimilar la tradición filosófica y también en su modo peculiar de interpretar el texto platónico. Hay ciertas exégesis suyas que son muy refinadas. El arte del comentario, por lo menos desde la Antigüedad hasta la Edad Media, nos ha brindado verdaderas joyas filosóficas, textos muy potentes. A propósito, hace un tiempo leí un artículo de Gabriela Müller y Julieta Cardigni en el que proponen un acercamiento al análisis y la traducción del *De silva* desde la perspectiva de la lingüística sistémico-funcional y el análisis conceptual. (Gabriela Müller es la colega que les mencioné en la tercera clase que dedicamos a Numenio). Ellas se concentran particularmente en el primer párrafo del tratado de Calcidio sobre la materia. Pero lo que a mí me interesa sobre todo –y por eso hago referencia a este artículo que se titula “Hacia una propuesta de análisis y traducción del tratado *De silva* en el *Comentario al Timeo* de Calcidio” –, es lo que dicen en un momento sobre los comentarios tardoantiguos. Me copié el pasaje para leerse los.

(...) es típico en los comentaristas tardoantiguos mencionar el nombre de un filósofo que funciona como *auctoritas* (por ejemplo Platón) pero atribuirle ideas –o más bien palabras– que se encuentran en otro autor, en general más reciente (por ejemplo Plotino o Porfirio), del que efectivamente abrevaban. Esto da lugar a una especie de *locus* textual anacrónico y fantástico dentro del comentario, en el que autores e ideas de diferentes autores y épocas dialogan en una especie de abolición de tiempo y espacio. (2021, pp. 19-20)

Esta idea de un “*locus* textual anacrónico y fantástico dentro del comentario” es muy borgeana. Creo que algo de eso se ha perdido en nuestra época, quizás desde la Modernidad en adelante. Es una pena... O quizás se ha perdido para la filosofía, pero no para la literatura. Hoy por hoy, escribir un comentario anacrónico y fantástico en el ámbito de la filosofía académica es prácticamente impensable. Imagínense enviar a una revista indexada y prestigiosa un artículo en el cual se le atribuyen a un autor ideas que no son las suyas y en el que se confunden las escuelas y tradiciones, en el que se mezclan autores de tiempos diversos y de contextos históricos muy diferentes. Esto podía suceder perfectamente en los comentarios tardoantiguos, y de hecho sucedía con más o menos frecuencia, pero en la actualidad es imposible. Si uno envía un artículo así el rechazo sería casi inmediato. Ni siquiera lo

enviarían a evaluación. Ya el editor te lo rebota. ¡Es muy gracioso! Mi sobrino dice que yo me regodeo en el rechazo, que disfruto cuando me rebotan un artículo. Creo que tiene algo de razón. Dada mi concepción de la filosofía, que es ficcional, es decir, que para mí *philosophia = ficta philosophia*, cada vez que me aceptan un artículo sin ninguna observación o modificación pienso: ¿qué habré hecho mal? Borges, en cierto sentido, practicaba una lectura y una escritura muy cercana a la de los comentaristas tardoantiguos. Esto que dicen Cardigni y Müller en el pasaje que les he leído me hace acordar mucho a “la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas” de la que habla Borges en “Pierre Menard, autor del *Quijote*”. En cierta forma, y salvando las enormes distancias, yo me siento un heredero de esta técnica. Por ejemplo, hace poco envié un artículo a una revista española en el que propongo una lectura de la metafísica platónica en clave estructuralista. ¡Qué más anacrónico que eso! Estoy esperando el rechazo, desde luego. Si no me lo rechazan, me habré defraudado a mí mismo.<sup>1</sup> Es arduo hacer filosofía ficcional... Los textos que uno escribe quedan flotando en una especie de limbo, una zona gris entre la filosofía y la literatura. Es un poco como el título de ese disco de Jethro Tull: *Too Old to Rock and Roll, Too Young to Die!* En el caso de la filosofía ficcional diría: demasiado literaria para la filosofía, demasiado filosófica para la literatura. A nadie le parece mal que un escritor de literatura ponga en práctica la técnica borgeana del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Al contrario, dirán: ¡qué inteligente este tipo, qué erudito! Pero si lo hace un filósofo en un texto presuntamente filosófico y con aspiraciones académicas pondrán rápidamente el grito en el cielo y dirán: ¡qué poco serio este tipo, qué falta de conocimiento de la historia de la filosofía y de las reglas más básicas de la investigación científica! Es como la exclusión de la locura en la época clásica según Foucault. La filosofía ficcional es excluida de la razón académica. *Le grand renfermement* de la *ficta philosophia*. Luego de varios siglos de formar parte indisociable del arte del comentario filosófico en la Tardoantigüedad y en la Edad Media, la filosofía ficcional es expulsada a

---

1 Hoy, 16 de febrero de 2024, mientras corrijo las desgrabaciones de esta clase, recibo el correo con los dictámenes de mi artículo. El veredicto es unánime: rechazado. Mantengo la dignidad.

un espacio amorfo en el que convive ahora con otras escrituras: ciencia ficción, *new weird*, literatura fantástica, etc., del mismo modo que los locos, de deambular por las calles de las aldeas medievales o de navegar por las costas de los puertos renacentistas, habían pasado a convivir durante el siglo XVIII con toda una cohorte de vagabundos, libertinos, idiotas, etc.

La práctica de la indiferencia en la comunidad académica goza de buena salud. Pero creo que se debe a un modo de entender a la filosofía que hemos interiorizado en nuestra formación. Por ejemplo, si uno habla con un colega sobre una cierta interpretación de un autor X, entonces no hay ningún problema, la conversación transcurre sobre un terreno común, sobre una base en la que se puede disentir pero también en la que el diálogo resulta posible; si, en cambio, uno habla con un colega sobre una idea o una teoría propia, incluso polemizando con ciertos autores consagrados, entonces le siguen el silencio, la pérdida de interés o la indiferencia. Es como si de repente se rompiera esa base común que hacía posible la conversación. A veces me pregunto si en este silencio o indiferencia no hay algo de colonialismo o de principio velado de autoridad. Es como si en algún momento de la formación universitaria se hubiese arraigado en nuestro subconsciente la idea de que un pibe o una piba que vive a la vuelta de nuestra casa, que hace las compras en el súper de los chinos, de ninguna manera sería capaz de pensar algo interesante. ¿Cómo este muchacho o muchacha, que vive en el sur del mundo, que es igual a nosotros como cualquier pibe o piba del barrio, podría discutir de igual a igual con los grandes autores a quienes estudiamos y en quienes nos especializamos?! Es muy sorprendente, por no decir triste. No hay que olvidar que Heidegger también vivió a la vuelta de la esquina de alguien. Si yo me encuentro con un pibe o una piba que me dice: mi lectura de tal autor es esta, pero la verdad es que yo pienso esto otro, más allá o incluso en contra de ese autor, a mí lo que más me interesa es lo que piensa ese pibe o esa piba y no tanto su lectura de ese autor. Tal vez haga una lectura errónea, pero aun así puede proponer una idea interesante. Es más: quizás lo que vuelve interesante a su idea es justamente la mala lectura que hace de ese autor. Si lo hubiera leído “correctamente”, nunca se le hubiera ocurrido esa idea. La historia de la filosofía nos brinda innumerables ejemplos de esto que les estoy diciendo. Incluso sería factible afirmar

que la historia de la filosofía no es más que una serie de lecturas erróneas o, por lo menos, direccionadas. El malentendido es el motor del pensamiento.

Pero volvamos a Calcidio. ¡Perdón por la digresión! Quería decirles que el encuentro de hoy nos servirá, entre otras cosas, para refrescar algunas ideas que hemos visto en las clases previas, sobre todo en la primera dedicada a Platón, aunque hay que decir que Aristóteles o Numenio, por mencionar a otros autores a los que también hemos abordado en este seminario, son figuras muy importantes para el comentarista latino. En este sentido, nos vamos a tomar ciertas licencias y a dejar volar nuestra imaginación un poco más alto que de costumbre. Nuestra exposición estará escandida por digresiones y especulaciones diversas.

- § 3 -

Por tratarse de un comentario, vamos a tener que hacer una suerte de zigzag entre el *Timeo* y el texto de Calcidio. Me gustaría comenzar con un fragmento del primer apartado del *De silva* en el que retoma a *Timeo* 47e. ¿Recuerdan ese pasaje? Platón decía que el mundo surgió por la combinación de la inteligencia y la necesidad (*ex anánkes te kai nou systáseos*). Calcidio vierte el término *noûs* por *providentia* y el término *anánke* por *necessitas*. Como sucede a menudo en la filosofía, y sobre todo en la filosofía antigua y medieval, basta ir al texto para que comiencen las dificultades. ¿Por qué Calcidio traduce *noûs* por *providentia* si el término *mens* o *intellectus* parecería en principio más adecuado? A veces, es cierto, utiliza la expresión *provida mens dei*. En efecto, estas tres nociones (*providentia, mens, deus*) están íntimamente ligadas. Si bien no podremos detenernos mucho tiempo en esta cuestión, deben saber que *providentia* es un *terminus technicus* en el léxico de Calcidio. De algún modo, recorre todo el tratado. Me parece por eso importante, antes de entrar en el *De silva*, comentar un pasaje que muchos especialistas, como por ejemplo Claudio Moreschini o Jan den Boeft, y yo acuerdo con ellos, han considerado crucial. Me refiero al apartado 176. Les propongo entonces leer y comentar rápidamente este apartado,

que consta además de un único párrafo, y luego pasar a la cuestión de la materia. El pasaje, bastante extenso por cierto, es el siguiente:

Nosotros, obedeciendo la ley divina, repetiremos desde el principio de modo ordenado lo que sobre el destino [*de fato*] dijo Platón por inspiración, a mi parecer, de la propia verdad. En primer lugar todo lo que existe y el propio mundo se mantienen unidos y son regidos [*contineri regique*] principalmente por el dios supremo [*summo deo*], que es el sumo bien más allá de toda esencia y de toda naturaleza [*summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam*], mejor que cualquier estimación y comprensión, al cual aspiran todas las cosas, mientras que él posee plena perfección y no necesita de ninguna unión [*nullius societatis indiguus*]; hablar más de él ahora es apartarse de nuestro tema. En segundo lugar todo es regido por la providencia [*providentia*], que ocupa el segundo lugar en importancia tras ese dios supremo [*post ilium summum secundae eminentiae*], al que los griegos llaman *noûs*; ésta es una esencia inteligible [*intelligibilis essentialis*], émula de la bondad del dios supremo por su incansable volverse hacia él [*ad summum deum conversionem*], y recibe de él una emanación de bondad [*ex illo bonitatis haustus*], del cual están adornados tanto ella misma como las demás cosas que son embellecidas por el propio creador. Por consiguiente, a esta voluntad de dios [*dei voluntatem*], como sabia protección [*sapientem tutelam*] de todas las cosas, los hombres la llaman providencia [*providentiam*], denominada así no, como cree la mayoría, porque prevea por su visión y comprensión los acontecimientos futuros [*proventus futuros*], sino porque lo propio de la mente divina es comprender [*divinae mentis intellegere*], que es la acción propia del intelecto. Y la mente de dios es eterna: por tanto la mente de dios es la eterna acción de comprender [*mens dei intellegendi aeternus actus*].

¡Extraordinario pasaje! Muy rico y muy difícil. Los estudiosos han dado muchas vueltas alrededor de este texto, y no es para menos. Vayamos despacio. El pasaje se inscribe en una discusión acerca del destino (*fatum*), íntimamente ligado al problema de la providencia, y surge de una expresión que emplea Platón en el *Timeo* cuando está explicando la creación de los astros y la distribución de almas que le corresponde a cada uno. Él dice en un momento: “Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino [*νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους*]” (41e1-3). Calcidio parte de este pasaje –en especial de la expresión *nómous te toûs heimarménous*– y se dedica a lo largo de varios apartados a reflexionar precisamente acerca del destino, que en griego se dice *heimarméne*. De hecho, los apartados que van del 142 al 190 constituyen lo que se conoce como el *De fato*, un tratado relativamente autónomo en el

cual –además de retomar y elucidar la concepción de Platón sobre este asunto– realiza una crítica a la doctrina estoica de la *heimarméne*, muy en la línea del platonismo medio, al menos de ciertos autores. Para decirlo rápidamente, lo que le interesa a Calcidio es demostrar que no existe un determinismo inexorable, como creían los estoicos, y que la posibilidad del mal radica en la libertad del ser humano. Pero más allá de este asunto –fundamental para Calcidio desde todo punto de vista–, lo cierto es que hay varias expresiones en este apartado 176 que son llamativas. Por ejemplo, él habla de un *summus deus* al que identifica con el *summum bonum* y dice que es *ultra omnem substantiam omnemque naturam*, es decir, más allá de toda substancia y de toda naturaleza. ¿No les recuerda algo?, ¿no les suena a un cierto plotinismo un poco diluido? Es muy interesante. De todas formas, no hay que pensar que Calcidio se basa directamente en Plotino, aunque sí es cierto que algunos estudiosos, como por ejemplo Jan den Boeft, han llegado a sugerir una influencia de Plotino a través de Porfirio. A mi juicio, pero también a juicio de muchos especialistas, –aunque esto es debatible y podemos discutirlo– Calcidio adhiere a una cierta concepción tripartita de lo divino que se acerca mucho a Numenio, un autor al que además menciona explícitamente. Si ustedes recuerdan, Numenio también distinguía tres dioses o tres niveles de lo divino. Yo creo que Calcidio tiene muy presente esta doctrina, que no era exclusiva de Numenio, por supuesto, sino parte de un conjunto de autores del platonismo medio, entre los cuales habría que mencionar al pseudo-Plutarco y a Nemesio entre otros. En el pasaje que leímos, sin embargo, Calcidio habla de dos dioses: un primer dios al que identifica con el sumo bien y del cual dice que es *ultra omnem substantiam omnemque naturam* y que además *nullius societatis indignus*, es decir, que no necesita ninguna unión o relación con otra cosa. Este último punto también es interesante porque indica la autosuficiencia y la trascendencia, por así decir, de este dios primordial al cual todas las cosas aspiran. El sumo bien posee una plena perfección y funciona como la *arché* y el *télos* de todas las cosas. Después (*post*) de este sumo bien, se encuentra la *providentia* propiamente dicha, es decir, un segundo dios o un segundo nivel de lo divino al que Calcidio equipara a lo que los griegos llamaron *noûs* y por eso califica de *intellegibilis essentia*, la cual imita la bondad del primer dios en la medida en que obtiene su ser al volverse hacia él. No cuesta demasiado percibir aquí una influencia de la *próschresis* de Numenio, en el sentido

en el que proponía interpretarla Gabriela Müller, es decir, como un genitivo subjetivo, como una acción que va de abajo hacia arriba: el segundo dios haciendo uso del primero y el tercer dios haciendo uso del segundo. La expresión que emplea Calcidio es *ad summum deum conversionem*. Esto quiere decir que la *providentia*, identificada con el segundo dios o el segundo nivel de lo divino, se vuelve (el verbo latino es *converto*) hacia el primer dios o sumo bien, y esa *conversio* le permite recibir la bondad del sumo dios al modo de una emanación: *ex illo bonitatis haustus*. El término *haustus* significa fundamentalmente sorbo. Macías Villalobos lo traduce por “emanación” porque, si bien aclara que en un sentido literal *haustus* significa “sorbo”, aduce, basándose en den Boeft, que el sentido figurado de “emanación” capta mejor la intención de Calcidio. En efecto, den Boeft sostiene que *haustus* “se refiere claramente a la teoría de la emanación, tan bien conocida por el sistema de Plotino. Pero parece pertenecer de igual manera a la teoría de Numenio” (1970, p. 91). Moreschini, en cambio, traduce *bonitatis haustus* por “un sorso di bontà”, un sorbo de bondad. Como sea, lo que nos interesa a nosotros es que la *providentia*, el segundo dios, se vuelve al sumo bien y recibe *ex illo bonitatis haustus*, es decir: recibe de él, *ex illo* (*illo* es un pronombre demostrativo que cumple aquí la función de *summus deus*), un sorbo o una emanación de bondad: *bonitatis haustus*. Ahora bien, en las líneas siguientes Calcidio nos aclara además qué es la *providentia*, qué tenemos que entender por el término *providentia*, que es un concepto central de todo el *Comentario*. Él dice que la *providentia* es la voluntad de dios (*voluntas dei*) que consiste fundamentalmente en proteger y regir con sabiduría (*sapiens tutela*), es decir, con racionalidad, la totalidad de las cosas. Pero además aclara algo muy importante donde se puede ver su esfuerzo por tomar distancia respecto de la concepción estoica del destino. Él dice que esta voluntad divina que ejerce un gobierno sabio sobre el mundo es llamada *providentia*, pero no porque suponga un conocimiento anticipado (un *pro-videre*) de los hechos futuros, sino porque comprende (*intellegere*) la estructura y el orden del mundo. Y en tanto la comprensión es la acción distintiva del intelecto, Calcidio puede identificar a la *providentia* con la mente divina, ya que esta es *intellegendi aeternus actus*, es decir, el acto eterno de comprender. El punto es que esta comprensión, para Calcidio, no supone un determinismo inexorable.

Ahora bien, habíamos dicho que Calcidio distinguía tres dioses o tres niveles del principio divino. Sin embargo, hasta el momento sólo hemos señalado dos niveles: el primer dios, identificado con el *summum bonum*, y el segundo dios, identificado con la *providentia*. ¿Por qué hablar entonces de tres dioses? Para responder esta pregunta es necesario leer el apartado que sigue, el 177. Vamos a leer sólo el pasaje con el que comienza este apartado. Luego pasamos ya al *De silva*. La referencia del fragmento que vamos a leer es: página 206, líneas 1-4, según la edición crítica de Waszink. De acá en más yo les voy a decir el número de apartado para que puedan buscarlo en la versión española de Macías Villalobos y además la referencia de la edición de Waszink, que es la que se usa por lo general. En este último caso, les daré tanto el número de línea como el de página. Calcidio dice:

Después de la providencia viene el destino [*fatum*], ley divina promulgada por la sabia armonía de la inteligencia para el gobierno de todas las cosas [*ad rerum omnium gubernationem*]. A éste se somete la que se denomina segunda mente [*secunda mens*], es decir, el alma del mundo tripartita [*anima mundi tripertita*], como se expuso más arriba, como si uno llamara ley al alma de un experto legislador [*legum latoris*]. (177 [206.1-4])<sup>2</sup>

Podemos ver que todos estos pasajes conciernen a la ley del mundo, lo que podríamos llamar la *lex mundi*, es decir, los principios racionales y armónicos que gobiernan todas las cosas. Se trata de ley y de gobierno, *lex* y *gubernatio*. Esta *lex divina* se expresa en todos los niveles de lo real y remite en última instancia al *summus deus* o *summum bonum* que es el principio último del orden divino. En el segundo nivel, lo que sería el *secundus deus* y la *prima mens* (el *noûs* de los griegos en su sentido metafísico o, en términos plotinianos y neoplatónicos en general, hipostático), esta *lex* se llama *providentia*, y en el tercer nivel, lo que sería el *tertius deus* y la *secunda mens*, se llama *fatum* y corresponde al *anima mundi*. No me quiero detener demasiado en estos pasajes porque el tiempo apremia, pero podríamos resumir estos tres órdenes divinos de la siguiente manera:

---

2 Consigno primero el número de apartado y, entre corchetes, el número de página y el número de línea, ambos separados por un punto. La referencia entre corchetes corresponde a la edición crítica de Waszink.



1° orden: *summus deus* o *summum bonum*

2° orden: *secundus deus* o *prima mens* – *noûs* – *providentia*

3° orden: *tertius deus* o *secunda mens* – *anima mundi* – *fatum*

Ahora sí estamos en condiciones de abordar el *De silva*. Conviene sin embargo tener en cuenta que en el tratado sobre la materia Calcidio no es tan exhaustivo y minucioso acerca de la *providentia* como lo es en el *De fato*. Creo que, en este sentido, lo que dice den Boeft es muy cierto. Se los cito: “En primer lugar, *providentia* en el *De silva* es usado continuamente en oposición a *necessitas*. Además, tampoco se la distingue con claridad del dios más alto” (1970, p. 91). En efecto, veremos que cuando Calcidio aborda el problema de la materia no establece las distinciones más finas al nivel de lo divino que hemos visto recién. Lo cual es obvio: lo que le interesa en el *De silva* es la *necessitas* o, en todo caso, la contraposición entre *providentia* y *necessitas* y no tanto las articulaciones internas del principio divino, a las cuales presupone porque ya las ha explicado en los apartados que componen el *De fato*. Pero basta de circunloquios. Abordemos de una buena vez la cuestión de la materia.

- § 4 -

Leamos entonces, teniendo en mente lo que hemos aprendido sobre la *providentia*, el pasaje que comienza en la línea 10 del apartado 268. Algunos especialistas han detectado en este pasaje, particularmente en las líneas 11-12 de la página 273, una alusión al Génesis bíblico, aunque se trata de un tema discutido. Comencemos a leer entonces.

Platón, en su deseo de explicar toda la substancia del mundo sensible, recuerda que él había tratado casi todo lo que la mente providente del dios [*provida mens dei*] había creado, haciéndolo a imagen y semejanza [*ad exemplum et similitudinem*] del mundo inteligible, y que sólo le había quedado por tratar una cosa, analizar atentamente lo que nos ha aportado la necesidad [*necessitas*], puesto que el mundo parece componerse de dos factores: la providencia y la necesidad [*providis necessariisque*]. Aquí llama “necesidad” a la *hýle*, que en latín podemos llamar *silva*, gracias a la cual [el texto dice *ex qua: de la cual*] existen la totalidad de las cosas y ella misma es naturaleza sensi-

ble [*patibilis natura*], puesto que es el sustrato primero del cuerpo [*subiecta corpori principaliter*], y en ella [*in qua*] se manifiestan la cualidad, la cantidad y todos los demás accidentes; ella, aunque “no se aparta de su propia naturaleza”, se diferencia, sin embargo, por los aspectos diversos y contrarios y por las formas de las cosas que acoge en su interior [*quae intra se recipit*]. (268 [273.10-19])

Entre muchas otras cosas, en este pasaje Calcidio nos dice que el mundo sensible ha sido creado por dios *ad exemplum et similitudinem intellegibilis mundi*. El texto que Calcidio tiene en mente, por supuesto, es el *Timeo*. Ustedes recordarán que Platón decía al final del diálogo que el mundo sensible era una *eikòn tou noetou theòs aisthetòs*, una imagen sensible del dios inteligible. Del mismo modo, Calcidio nos dice que el *mundus sensibilis* ha sido hecho por el dios *ad exemplum et similitudinem del mundus intellegibilis*. Esta expresión, *ad exemplum et similitudinem*, ha conducido a muchos estudiosos a sospechar una alusión a Génesis 1:26. Se trata, como ustedes saben, de un versículo fundamental de las Sagradas Escrituras. La versión latina de Jerónimo dice: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum*, esto es: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Calcidio no emplea el término *imago*, sino *exemplum*, pero ambas palabras pueden considerarse sinónimas en este caso. Claro que *exemplum* tiene además el sentido de modelo o arquetipo y no sólo de copia. Por otro lado, yo no me he puesto a indagar este tema en profundidad, pero es muy probable que Calcidio no conociese la versión de Jerónimo, la famosa Vulgata, que fue ultimada a fines del siglo IV. Lo más plausible es que se basara en alguna de las traducciones latinas de las Escrituras que circulaban a partir del siglo II de la era cristiana y que se conocen en su conjunto como *Vetus Latina*. Tal vez en alguna de esas versiones figurase *Faciamus hominem ad exemplum et similitudinem nostrum*, pero la verdad es que lo ignoro. De todas formas, yo creo que, si bien resulta probable que Calcidio aludiese a Génesis 1:26, lo cierto es que ya en el *Timeo* podía encontrar fundamentos suficientes para considerar que el mundo sensible había sido creado por el dios *ad exemplum et similitudinem* del mundo inteligible.

Lo que nos interesa a nosotros es que ahora la *providentia* se opone a la *necessitas*. Si antes Calcidio había tratado todo lo que corresponde a la *providentia* entendida como orden divino y gobierno racional del mundo, ahora va a tratar de la *necessitas*, lo que Platón llamaba *anánke*

en el *Timeo*. Esto nos resulta absolutamente decisivo porque, según sostiene Calcidio, Platón identificaba a la *anánke* con la *hýle*. Desde luego que Calcidio sabe perfectamente que el término *hýle* no es utilizado por Platón en el sentido técnico o filosófico de materia, pero él tiene presente sobre todo el modo en el que la tradición platónica, ya desde Aristóteles, ha entendido a la *anánke* del *Timeo*. *Anánke*, nos dice Calcidio, es sinónimo de *hýle*. Pero, además, agrega que la *hýle* de los griegos puede ser llamada por los latinos *silva*. Al parecer ya existía esta posibilidad de traducción antes de Calcidio, pero lo cierto es que es a partir de su *Comentario* que el término *silva* va a difundirse por el mundo latino, llegando hasta la Edad Media. Étienne Gilson, por ejemplo, dice que el uso que hicieron los medievales del término *silva* se debió fundamentalmente al *Comentario* de Calcidio. Esto lo dice en uno de sus libros más famosos, *La filosofía en la Edad Media*. Es interesante porque Calcidio no traduce *hýle* por *materia*, como había hecho antes Cicerón. A mí me parece que es una traducción muy coherente, para nada descabellada. Si uno atiende a las acepciones que consigna el Lewis & Short, por mencionar un diccionario latino, resulta evidente que Calcidio recupera el sentido arcaico del término *hýle*. En efecto, el L&S nos informa que *silva* significa, entre otras posibilidades, “*wood, forest, bush, foliage, a crowded mass, abundance or quantity, a plantation of trees, etc.*”.

Más allá de estas cuestiones filológicas, me interesa subrayar algo muy importante que tiene que ver –según aprendimos en el primer encuentro, y yo espero que lo recuerden– con la ambigüedad que caracteriza a la concepción platónica de la materia. Habíamos visto que Platón concibe a la materia tanto como *tò en hô* cuanto como *tò ex hoû*; la materia es aquello *en* lo cual las cosas llegan a ser, pero también aquello *de* lo cual las cosas llegan a ser. Este pasaje que leímos es interesante porque en un mismo párrafo Calcidio recupera estas dos acepciones. Yo les hice una aclaración en un momento, en la línea 16, porque creo que la traducción de Macías Villalobos, que por cierto es muy buena, no capta esta ambigüedad en el español. El texto latino, correspondiente a las líneas 15-16, dice:

*Necessitatem porro nunc appellat hýlen, quam nos Latine silvam possumus nominare, ex qua est rerum universitas eademque patibilis natura (...)*

## La traducción de Macías Villalobos:

Aquí llama “necesidad” a la *hylē*, que en latín podemos llamar *silva*, gracias a la cual existen la totalidad de las cosas y ella misma es naturaleza sensible (...)

Yo creo que al traducir *ex qua est rerum universitas* por “gracias a la cual existen la totalidad de las cosas” se pierde precisamente el *ex qua* del original latino, equivalente al *ex hou* del griego. Una posibilidad más literal hubiera sido: “de la cual [*ex qua*] son todas las cosas”. Claro que suena bastante mal, y en parte por eso sospecho que Macías Villalobos ha optado por “endulzar” la traducción con un “gracias a la cual”. Tampoco me parece muy apropiada la versión de John Magee:

Necessity, moreover, is what he uses here to designate *hylē*, which we can call *silva* in Latin: it is the source of the universal array of things and is at the same time passible by nature (...)

Un poco más acertada es la versión italiana de Moreschini. Él traduce así:

Con il termine “necessità” Platone indica la *hylē*, che in latino possiamo chiamare *silva*: da essa ha esistenza l'intero universo ed essa stessa è natura sensibile (...)

Me parece que la expresión italiana “*da essa*” captura mejor el sentido latino del *ex qua*. Si tengo que elegir una traducción de estas líneas, creo que la de van Winden es la más adecuada, entre otras cosas porque él es muy consciente de la ambigüedad que se juega en este pasaje. La versión de van Winden reza:

By the term “necessity” Plato indicates the *ὕλη*, that we in Latin can call *silva*. It is out of this that the universe came into being. It is a patient nature (...)

En suma, tanto el italiano “*da essa*” como el inglés “*out of this*” vierden mejor el sentido del *ex qua* latino y, más allá, del *ex hou* griego que el español “gracias a la cual”. Por otro lado, van Winden explica en su comentario esta ambivalencia de la concepción platónica de la materia y además señala que uno de los sentidos, el que expresa el *ex qua*, es

más aristotélico, lo cual confirma una de las hipótesis de este seminario. Les quisiera citar el pasaje de van Winden:

Mientras que antes [Calcidio] había dicho que la materia era aquello de lo cual [*that out of which*] (*ex qua*) el mundo fue hecho, ahora dice que es aquello en lo cual [*that in which*] (*in qua*), como en cierto espacio, las cualidades acontecen. La última versión es más platónica. De acuerdo a Platón, el mundo es formado por la unión de la forma en la materia. La primera versión encaja mejor con Aristóteles, según el cual el mundo es conformado [o moldeado] de materia y forma. (1965, pp. 31-32)

Nosotros habíamos visto que la metáfora del espejo, en tanto que superficie reflexiva, se adaptaba mejor a pensar a la materia como *tò en hô* (o *in qua*, en latín), mientras que la metáfora del oro se adaptaba mejor a pensar a la materia como *tò ex hoû* (o *ex qua*). También les había sugerido que, a mi entender, Aristóteles se sentía más cómodo pensando a la materia como *tò ex hoû*, al modo del oro, mientras que Platón se sentía más cómodo –aunque con ciertas ambigüedades– pensándola como *tò en hô*, al modo de un espejo. Pues bien, van Winden parece corroborar esta hipótesis.

Les cuento algo. Yo estuve dándole vueltas a este apartado 268 del *Comentario* y revisando diferentes traducciones porque la de Macías Villalobos no me terminaba de cerrar. Un tiempo después, me encontré con el artículo de Müller y Cardigni que les mencioné hace un rato y resulta que ellas proponen también una traducción de este fragmento. Se las leo:

Pues ahora llama necesidad a la *hyle*, a la que nosotros, los latinos, podemos llamar *silva*: a partir de ella es la totalidad y la misma naturaleza pasible de las cosas (...)

Yo prefiero esta traducción de Müller y Cardigni a la de Macía Villalobos. Pero lo que más rescato de su artículo, obviamente en función de lo que nos interesa a nosotros, es la nota al pie que incluyen justamente luego de “cosas”, el último término del pasaje que les cité. Se trata de la nota 21. Ellas explican que hay al menos dos posibilidades hermenéuticas respecto a estas líneas: una que consiste en entender la frase *eademque patibilis natura* como *et quae eadem patibilis natura est*, con el pronombre relativo elidido, es decir, tomando como referen-

cia *De generatione et corruptione* I 7, 324b18 y concibiendo a la materia como pasiva; otra, la preferida por Müller y Cardigni, que consiste en entender que *eademque patibilis natura* se refiere a la totalidad de las cosas, en tanto son producto del principio material. Ellas consideran que esta segunda posibilidad es más literal y más fiel al texto latino. Pero lo que más me gusta de esta nota 21 es que ellas explicitan lo que consideran la mayor ventaja de su exégesis, a saber: que enfatiza el hecho de que la materia es, y les cito, “aquello a partir de lo cual llegan a ser las cosas precisamente en su aspecto pasible” (2021, p. 23). Me causó una gran alegría descubrir que había gente aquí en Argentina que se interesaba en estas mismas cuestiones. Si hubiese leído este artículo de Müller y Cardigni antes de leer a Calcidio, y antes de leer también las demás traducciones, me habría ahorrado bastante tiempo.

- § 5 -

Detengámonos un momento en esta cuestión y pensémosla con un poco más de profundidad. A mí me quedan dudas acerca de la condición pasiva o impasible de la materia. Yo entiendo que al desplazar la pasividad del lado de las cosas, como sugieren Müller y Cardigni, se vuelve posible compatibilizar este pasaje con otros donde Calcidio dice explícitamente que la materia es una *natura impetibilis*, una naturaleza impasible. Sin embargo, me parece que hay una ambigüedad en Calcidio, como si no terminara de decidirse por una cosa o por la otra. A mí me da la impresión, pero esto es muy cuestionable, por cierto, de que él intenta mantener las dos cosas: la pasividad y a la vez la impasibilidad de la materia. ¿Por qué no se decide, se preguntarán ustedes? Porque el mismo Platón parece no haberse decidido en el *Timeo*, según vimos en el primer encuentro. Pero si esto es así, ¿no se contradice Calcidio al afirmar que la materia es una *natura patibilis* y a la vez *impetibilis*? No, yo creo que no. Todo depende de cómo pensemos a la materia: si la pensamos en sí misma (*in se*), entonces hay que decir que es *impetibilis*; si en cambio la pensamos como elemento constitutivo de un compuesto hilemórfico (*in alio*), entonces es *patibilis*. Esta distinción es muy importante porque se aplica a todos los autores que hemos visto hasta

ahora; incluso podría decirse que forma parte de la naturaleza misma de la materia y de su ambivalencia intrínseca. La materia, al menos en la tradición platónica, admite siempre ser considerada bajo esta doble perspectiva: *in se*, y por ende *impetibilis*, e *in alio*, y por ende *patibilis*. ¿Por qué *patibilis*? Porque es capaz de recibir todas las formas, como sostenía Platón en el *Timeo*. ¿Y por qué *impetibilis*? Porque, si bien acoge todos los accidentes que le proporcionan las formas, no se confunde con ellos. Por tal razón Calcidio puede definirla, recurriendo a un léxico aristotélico, como *subiecta corpori principaliter*, es decir, como el sustrato primero del cuerpo. ¿Se acuerdan que Aristóteles decía, tanto en la *Metafísica* como en la *Física*, que la materia era *tò hypokeímenon prôton*? Calcidio está retomando estas ideas de Aristóteles y, como era usual en la tradición que tenía a sus espaldas, combinándolas con las ideas expuestas por Platón en el *Timeo*. Esta expresión, *subiecta corpori principaliter*, vuelve a aparecer, por ejemplo, en el apartado 316. Leámoslo porque es breve. El pasaje comienza en la línea 19 de la página 312.

Por tanto, es correcta nuestra opinión de que la materia no es ni fuego, ni tierra, ni agua, ni aire, sino substancia principal y sustrato primero del cuerpo [*materiam principalem et corporis primam subiiectionem*]; ésta por su propia naturaleza [*ex natura propria*] no tiene cualidad, ni forma, ni cantidad, ni figura, pero por el poder del artífice [*virtute opificis*] todas estas cosas se unieron [*conexa*] a ella, para que gracias a ellas todo el cuerpo del universo se viera provisto de la perfección de cada parte y de la variedad que es común a todas.

Este pasaje es interesante. Calcidio dice que la materia, la *silva*, es una *materia principalis*, que Macía Villalobos traduce por substancia principal. Noten que usa el término *materia* como sinónimo de *silva*. Pero además aclara que en sí misma –o, como habíamos dicho, *in se*, lo que aquí corresponde a *ex natura propria*– la *silva* no posee ni cualidad ni forma ni cantidad ni figura. Sin embargo, considerada *in alio* –que en este pasaje correspondería a *ex virtute opificis*– resulta provista de todas esas cualidades y accidentes. Es decir, en sí misma, la *silva* es imposible; pero en tanto cuerpo o compuesto –en este caso se habla del cuerpo del universo (*universo corpori*, dice el texto)–, es pasiva y susceptible de ser conformada por el *opifex*, es decir, por el dios.

Hay un pasaje muy llamativo en el que Calcidio explica esta conformación de la materia efectuada por el dios en términos que no dejan de tener una cierta connotación sexual. Quizás yo estoy psíquicamente enfermo, pero la verdad es que siento eso al leer algunas líneas del *De silva*. En mi defensa, les recuerdo la contraposición patriarcal, tan característica de la tradición filosófica en general y platónica en particular, entre lo masculino –identificado con el principio divino y activo– y lo femenino –identificado con el principio material y pasivo–. A la luz de esta oposición, que además recorre transversalmente a casi todos los autores que hemos visto, desde Platón –que compara al receptáculo con la figura de la madre o de la nodriza y a las formas con la figura del padre– hasta el mismo Calcidio, pasando por Aristóteles y Plotino entre muchos otros, lo cierto es que la connotación sexual del siguiente pasaje que vamos a leer no debe sorprendernos. Se trata del segundo apartado del *De silva*, el 269. Calcidio está retomando la idea platónica de que el mundo surge de la combinación de la *providentia* y la *necessitas*, pero lo hace con la intención de enfatizar el aspecto activo del principio divino y el aspecto pasivo del principio material. Por eso aclara que, en rigor de verdad, no se trata de una mera mezcla del dios con la materia, sino de la ejecución de un plan divino. Leamos a partir de la línea 9, página 274:

(...) el mundo no es una mezcla [*mixtus*] de estos dos elementos, sino que existe como resultado de los planes de la mente providente y las causas de la necesidad, mientras opera y actúa la providencia [*operante quidem providentia et agente*], a la vez que la materia se somete y se deja adornar de buena gana [*perpetiente exornationique se facilem praebente*], puesto que, tras haberla penetrado enteramente [*penetratam usque*], la mente divina la moldea por completo [*format plene*], no como las artes que dan forma sólo en la superficie, sino del modo como la naturaleza y el alma, al penetrar [*permeantes*] en los cuerpos sólidos, dan vida a todo. (269 [274.9-14])

¿Perciben lo mismo que yo? ¿No les parece que el *deus* y *opifex* o la *providae mens* –equivalente por supuesto al *demiourgós* del *Timeo*– funciona como una suerte de “macho proveedor”, como un principio agente cuya operación consiste ni más ni menos que en penetrar a la *silva* a fin de fecundarla con las formas (que no por nada fueron llama-



das por ciertos autores *lógoi spermatikoí* o *rationes seminales*)? El mundo no surgió de una combinación de *providentia* y *necessitas*, sino de una violación, de un *coetus* (o *coitus*) forzado, como dice Calcidio. En efecto, poco después aclara que “la obra de dios [*opus dei*] consiste en persuadir mediante la fuerza e imponer una fuerza persuasiva [*vi persuadeat vimque inroget persuadentem*], es decir, que la persuasión emplee la fuerza y la fuerza haga lo mismo con la persuasión [*persuasio vim et vis adhibeat persuasionem*]” (270 [275.6-7]). *Vis* y *persuasio* constituyen las dos caras de la violación cosmogónica, las dos modalidades del *opus dei* o, mejor aún, de la *violatio dei*. Calcidio intenta salvar la situación diciendo que la materia se somete (*perpetiente*) al dios por voluntad propia y de buena gana (*facilem praebente*). Según Calcidio, entonces, hubo consentimiento. La materia se dejó penetrar porque lo deseaba, porque anhelaba recibir en su matriz el vigor de la forma. Esta sería la defensa del idealismo patriarcal: ella quiso, ella lo deseaba.

- § 7 -

Cuando leía este fragmento de Calcidio no podía dejar de pensar en un gran escritor y crítico argentino que nos ofrece algo así como el negativo de esta violación cosmogónica. No me refiero a Borges, a quien ya mencioné, sino a David Viñas, que bien podríamos considerar un anti-Borges. Ya sé que estamos en una clase de filosofía, pero me permito un ligero desvío por la literatura y la crítica argentinas. Van a ver que atañe de forma directa al problema de la materia. Hay un texto muy famoso de Viñas, probablemente el mejor que escribió, o uno de los mejores, en el que propone una tesis formidable, a saber: la literatura argentina surge a partir de una metáfora central: la violación. Nosotros proponíamos una interpretación arriesgada del *De silva* y, más allá, de toda la cosmogonía de la tradición platónica, según la cual el mundo no surge en realidad de una combinación –una *sýstasis* o un *mixtum*– sino de una violación –una *violatio* o *profanatio*–. Viñas dice que la literatura argentina surge también de una violación. Pero en este caso no se trata de una violencia ejercida desde el dios sobre la materia, sino al revés: una violencia ejercida desde la carne sobre el espíritu. La tesis

de Viñas es que el romanticismo liberal del siglo XIX surge como una defensa ante este ultraje “incivilizado”. Es lo que detecta por ejemplo en *El matadero* de Echeverría o en *Amalia* de Mármol, pero también en el *Facundo* de Sarmiento. Les voy a leer unos pasajes porque me traje el libro que, dicho sea de paso, se llama *Literatura argentina y realidad política* y es una maravilla absoluta:

*El matadero y Amalia*, en lo fundamental, no son así sino comentarios de una violencia ejercida desde afuera hacia adentro, de la “carne” sobre el “espíritu”. De la “masa” contra las matizadas pero explícitas proyecciones heroicas del Poeta.

Y a partir de esa agresión inicial –por el revés de la trama – los textos del romanticismo argentino pueden ser leídos en su núcleo como un progresivo programa del “espíritu” y la literatura contra el ancho y denso predominio de la “bárbara materia” (...) (1974, p. 13)

¡Qué manera de comenzar un libro! El estilo es fascinante. Podrán ver que en este caso la violencia no va del espíritu hacia la carne o, en términos platónicos, de la *providentia* hacia la *necessitas*, sino de la carne hacia el espíritu, de la *necessitas* hacia la *providentia*. La literatura romántica-liberal, dice Viñas con un tono que hace recordar remotamente a la cosmogonía maniquea, va a surgir como un modo de proyección, que implica desde luego un minucioso programa político y “civilizador”, contra (y la expresión que viene me parece genial) “el ancho y denso predominio de la bárbara materia”. Pero ¿qué es esta bárbara materia? Es sobre todo el desierto, el indio, el gaucho. Ante el peligro de la barbarie (más acá en el tiempo diríamos: del aluvión zoológico o de la patas en la fuente, incluso de los “orcos”), el liberalismo romántico responderá con el Libro y la domesticación ilustrada: “si el exterior es peligroso, se lo conjurará con el libro; si el exterior permanece desierto, habrá que poblarlo a través del libro” (1974, p.17). Con este libro, siempre según Viñas, comienza la literatura argentina propiamente dicha. Si les interesa este tema, pueden leer un libro de Fermín Rodríguez que se llama *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, publicado por Eterna Cadencia, en el cual retoma estas discusiones desde una clave deleuziana. Fermín Rodríguez ensaya una suerte de topología política del desierto y la población que es muy interesante. Se los recomiendo mucho. La tesis de Viñas sobre el surgimiento de

la literatura argentina, entonces, es el negativo o el revés de nuestra tesis acerca del surgimiento del mundo en la tradición platónica. Para Viñas, la literatura argentina surge de una violación efectuada por la materia sobre el espíritu; para nosotros, el mundo surge de una violación efectuada por el espíritu sobre la materia. En realidad Calcidio no habla de espíritu, pero sí compara a la penetración del dios en la materia con la penetración del alma en el cuerpo (*anima solida corpora permeantes*). Así como el alma le da vida al cuerpo al penetrarlo, el dios le da vida al mundo al penetrar a la materia. En este último caso, el cuerpo no es lo penetrado, sino el producto de la penetración. Por eso se trata de una violación muy singular, una violación en cierto sentido incorpórea. La *providentia* carece de cuerpo, lo mismo que la *necessitas*. Es en este plano pre- o extra-corpóreo que tiene lugar el ultraje. El cuerpo del mundo, el *corpus mundi*, no es más que el hijo o el producto (*ékgonos*, diría Platón) de este agravio árquico.

- § 8 -

Hay otro pasaje de Calcidio que me gustaría agregar a esto que estamos diciendo acerca de la relación entre el dios y lo masculino y la materia y lo femenino. Se trata del apartado 287 en el que Calcidio retoma una comparación que propone Aristóteles en *Física* 192a según la cual la materia desea a la forma como la hembra al macho. Presten atención a lo que dice Calcidio a partir de esta comparación aristotélica. Comencemos a leer desde la línea 17, página 291, según Waszink.

En efecto, la fealdad [*turpitude*] consiste en que la materia carece de ornato y belleza [*cultu formaque indigere*]; así, carente de forma [*carens specie*], será una viuda [*vidua*], igual que una mujer sin marido [*carens viro femina*]. “Y por esto”, dice, “anhela la forma [*appetit speciem*], como el sexo femenino al masculino [*sexus femineus virilem*]”, también, puesto que se encuentra falta de forma [*deformitate*], desea la belleza y el ornato, a la vez que desea que muera y que desaparezca lo que hay en ella por el defecto de la privación [*cupiens perire atque exolescere quod est in semet ex indigentiae vitio*], puesto que estas dos cosas, la forma y la privación [*species et item carentia*], son opuestas e incompatibles entre sí, y la que prevalece de ellas hace desaparecer a la otra. (287 [291.17-292.3])

Sin la forma, la materia es fealdad. Calcidio usa el término *turpitud*, que significa varias cosas: fealdad, desde luego, pero también impureza, deformidad, bajeza, infamia, etc. La *turpitud* que caracteriza a la *silva* se debe a su carencia de forma y de adorno. *In se*, la materia es pura carencia e indigencia. Recuerden que *indigentia* era uno de los términos que empleaba Guillermo de Moerbeke para caracterizar a la materia en su traducción del tratado de Proclo sobre la existencia de los males. Lo que más me gusta de este pasaje es que Calcidio compara a la materia con una viuda (*vidua*). Es muy gracioso, terrible obviamente, pero gracioso. Él dice que, en tanto *carens specie*, carente de forma, la materia es una *vidua*, es decir, una *carens viro femina*, una mujer sin marido. La materia es incompleta *in se*. Y justamente a causa de su incompletud puede desear a la forma, puede anhelar ser penetrada por la forma. Esta penetración es una verdadera corporización de la materia, en sí misma incorpórea o, como veremos más adelante, ni corpórea ni incorpórea. Fecundada por las *species*, la materia parirá los cuerpos que componen el mundo; en un sentido general, parirá el cuerpo del mundo.

Hay toda una teoría del deseo que es inherente a la materia. Si leemos con atención a los filósofos platónicos, descubrimos que en rigor de verdad sólo la materia es capaz de desear o, en todo caso, sólo el cuerpo, que es ya, en tanto compuesto, materia informada. La *species*, en cambio, no puede desear porque no le falta nada. Yo diría entonces que la *species* no desea nada porque no carece de nada; el *corpus* desea *parcialmente* porque, si bien posee una *species* que lo determina, aspira a ser sólo determinación pura o inteligibilidad pura; la materia, en cambio, desea *absolutamente* porque carece de todo. La materia es deseo en estado puro, deseo y nada más. ¿Y qué desea? Desea morir en tanto materia, desaparecer en cuanto tal, es decir: dejar de ser *in se* y pasar a ser *in alio* (entendiendo por *alio* al *corpus*, a la materia determinada por la *species* y, más allá, a la *species* en toda su pureza inteligible). La materia desea devenir cuerpo, abandonar su estatuto de *caentia* absoluta y determinarse, aunque sea mínimamente. ¿Qué desea entonces? Desea ser. Pero como para ser debe abandonar su condición actual de pura carencia que coincide con un cierto tipo de no-ser, debe desear aniquilarse para renacer como cuerpo. Para ser, debe dejar de ser el no-ser que “es”, debe negarse como nada para poder afirmarse como algo,

como un algo corpóreo. El deseo de la materia es este deseo de morir (como carencia) para vivir (como cuerpo). Calcidio lo dice de un modo muy bello: *cupiens perire atque exolescere quod est in semet ex indigentiae vitio*. Esta es la respuesta a nuestra pregunta: ¿qué desea la materia? Pues bien, desea que muera y desaparezca aquello que se encuentra en ella por el vicio de la indigencia. ¿Qué es esto que se encuentra en la materia por el vicio de la indigencia? Es precisamente la carencia de forma, la pura privación. *Indigentia* equivale aquí a *privatio*. La *cupiditas* de la materia consiste en dejar de ser *indigens*. Noten que lo que está en juego en esta lógica del deseo es una suerte de doble negación. La materia debe negar el no-ser, es decir, la *caerentia* o la *indigentia*, que en cierta forma ella misma “es”. En este sentido, Calcidio puede decir que el ser de la materia es “casi una nada [*nihil esse propemodum*]” (335 [328.17]). El deseo consiste en negarse como materia pura a fin de conquistar el estatuto de materia informada. Si logra informarse, si logra ser penetrada por el vigor de la *providentia*, la materia será ya cuerpo y habrá conjurado su deficiencia constitutiva. Sin embargo, ya podemos presentir a esta altura del seminario que la materia nunca dejará atrás su vacuidad; a pesar de recibir la fuerza de la *species*, nunca dejará de sentir el vacío que la corroe desde dentro; nunca su eventual ser *in alio* le permitirá olvidar el no-ser *in se* que la define como pura *caerentia* e *indigentia*. Esta ambigüedad constitutiva de la materia, del deseo de la materia, le permite a Calcidio escribir que “la materia existe [*est*] en un cierto sentido y no existe [*non est*] en otro, y [que] algo puede derivar de ella como de una cosa que no existe [*de re non existente*]” (288 [292.11-12]). *In se*, la materia no existe, *non est*; *in alio*, es decir, como cuerpo o compuesto, como materia informada, la materia existe, *est*. Calcidio sigue de cerca a Aristóteles y afirma que “la materia no es la maldad y el principio de los males, sino la privación [*caerentiam*]; pues ésta es la carencia de forma, la falta de ornato y la fealdad de la materia, y por esto también el mal [*maleficientia*]” (288 [292.13-15]). Calcidio respeta la letra aristotélica y asegura que la materia no puede ser identificada ni con el mal ni con el principio de los males, mientras que la privación, la *caerentia*, sí puede serlo. El problema es que la materia, considerada *in se*, es *caerentia* e *indigentia*. Quisiera hacerles notar que volvemos a encontrarnos con el problema de la potencia y la privación. Lo que Calcidio nos quiere decir, interpretando a Aristóteles al pie de

la letra, es que la materia no es privación sino potencia. Sin embargo, sigue presente esta ambigüedad que indicábamos antes cuando decíamos que la materia es *impetibilis* y por ende irreductible a las formas, cualidades, figuras, etc. Yo no puedo pensar esta irreductibilidad e impasibilidad de la materia más que como privación y carencia. El riesgo, por supuesto, que Calcidio no está dispuesto a correr, como tampoco lo estaba Aristóteles, es que, en tanto carencia pura, la materia coincida con el mal o con el principio de los males. Esta era de alguna manera la posición de Plotino, al menos la que parecía defender en I.8. Calcidio no adhiere para nada a esta postura. Yo creo que, si bien es un platónico, está muy influenciado por Aristóteles, quien por otro lado formaba parte de esta misma tradición. Los antiguos o tardoantiguos no veían a Aristóteles como un anti-platónico, sino como un exponente más, e incluso destacado, del platonismo. Lo cual no quiere decir que no fuesen conscientes de las críticas de Aristóteles a Platón, pero entendían a esas críticas como internas al mismo platonismo. Yo creo que Calcidio nunca es tan aristotélico como cuando identifica a la materia con la potencia (*potentia, possibilitas*) y la distingue de la privación (*caentia*). Por eso para él “la materia debe su existencia a la forma que nace de ella [*ex nativa specie sumit substantiam*]” (344 [336.7]). Esta dependencia de la materia respecto de la forma significa, como dije, que su naturaleza no es la privación sino la potencia. En efecto, vamos a ver que para Calcidio la materia no es ni corpórea ni incorpórea, sino ambas cosas en potencia (*tam corpus quam incorporeum possibilitate*).

- § 9 -

Una de las ideas que a mi juicio resultan más interesantes del *Comentario* de Calcidio concierne al estatuto de la materia en relación a la corporeidad e incorporeidad. ¿La materia es corpórea o incorpórea? Por lo que aprendimos hasta aquí, todo parecería indicar que la materia es del orden de lo incorpóreo, ya que hablar de cuerpo supone hablar de forma o, en todo caso, de compuesto de forma y materia. Y como la materia es *carens species*, pareciera ser entonces que su naturaleza es incorpórea. Sin embargo, como insinué recién, la posición de Calcidio

no es esa. Él va a decir que la materia –en cuanto tal, en cuanto materia– no es ni corpórea ni incorpórea. Es una tesis muy sutil e interesante. Vamos a tener que leer con atención dos apartados, el 319 y el 320, a fin de comprender la argumentación de Calcidio. Les propongo entonces comenzar por el 319 en el que se demuestra por qué la materia no puede ser corpórea. De algún modo esto nos resulta evidente a esta altura, pero leamos al menos los argumentos de base en los que se apoya Calcidio para demostrar esta tesis. En verdad, se trata de un único razonamiento que se declina de diversas maneras. Menciono algunos ejemplos (todos incluidos en el apartado 319):

Lo que se llama con propiedad cuerpo, se compone de materia y cualidad [*ex silva constat et qualitate*], pero la materia de ningún modo [*nequaquam*] se compone de materia y cualidad: por tanto no es cuerpo [*minime ergo corpus est*]. [314.19-315.1].

Todo cuerpo es finito y delimitado [*finitum ac determinatum*], mientras que la materia es infinita e ilimitada [*infinita et minime determinata*]: por tanto no es cuerpo [*non ergo corpus*]. [315.4-5]

El cuerpo se percibe por los sentidos [*corpus sentitur*], la materia, en cambio, no [*silva sensibilis non est*]: por tanto, la materia no será un cuerpo [*silva igitur non erit corpus*]. [315.25-316.1]

La materia es algo simple y no compuesto [*simplex res est et incomposita*], mientras que un cuerpo no es simple y sí compuesto [*neque simplex et compositum*]: por tanto, la materia no es en modo alguno corpórea [*minime ergo silva corporea*]. [316.1-3]

No creo que sea necesario citar más ejemplos para que se entienda el argumento de Calcidio. Como ven, todo el apartado 319 está destinado a demostrar que la materia no es del orden de lo corpóreo. Lo mismo sucede con el apartado 320, pero en este caso para demostrar que la materia tampoco es del orden de lo incorpóreo. Les voy a citar dos ejemplos del razonamiento de Calcidio:

Todo lo que es incorpóreo no soporta condición alguna de corporeidad ni puede convertirse nunca en cuerpo [*patitur nec corpus umquam fieri potest*]; por su parte, la materia, que recibe forma por las cualidades, las cantidades y también las figuras, y embellecida por todo tipo de adornos, se convierte en cuerpo y mundo [*corpus mundusque facta est*] por la acción del artífice: por tanto, ni siquiera es incorpórea [*igitur ne incorporea quidem*]. [316.4-8]

Si la materia es algo incorpóreo, su naturaleza es inteligible [*intelligibilis eius natura est*]; pero es que no es inteligible [*intelligibilis non est*]: por ello ni siquiera es incorpórea [*ne incorporea quidem*]. [316.9-11]

De lo cual concluye:

Por consiguiente, la definimos bien al decir que, simplemente y por su propia naturaleza [*ex natura sua*], no es corpórea ni incorpórea [*neque corpoream neque incorpoream*], sino que en potencia es y no es un cuerpo [*possibilitate corpus et item possibilitate non corpus*]. [316.12-14]

A decir verdad, Calcidio había adelantado esta conclusión al inicio del apartado 319:

Yo creo que no se puede decir simplemente que ella es un cuerpo o algo incorpóreo [*neque corpus neque incorporeum*], sino en potencia tanto un cuerpo como algo incorpóreo [*tam corpus quam incorporeum possibilitate*]. [314.18-19]

La materia es una suerte de *tertium* que pareciera atentar contra el principio aristotélico de no contradicción y de tercero excluido. Además de A y no-A, es decir, de *corpus et non corpus*, hay un *tertium* que al mismo tiempo es A y no-A, pero también ni A ni no-A. La materia es *corpus ET non corpus* y a la vez *NEQUE corpus NEQUE non corpus*. En tanto *potentia*, es decir, *in alio*, es *corpus et non corpus*; en tanto *caerentia*, es decir, *in se*, es *neque corpus neque non corpus*. La materia es precisamente esta suerte de tercero incluido que admite ambas modalidades lógicas: *et* y *neque-neque*; correspondientes a dos estados o condiciones, una ontológica: *potentia*, y otra meontológica: *caerentia*.

- § 10 -

En uno de los argumentos que proponía Calcidio para demostrar que la materia no posee una naturaleza corpórea decía que, a diferencia de los cuerpos que son finitos y limitados, la materia es infinita e ilimitada (*infinita et minime determinata*). ¿Qué quiere decir que la materia sea infinita e ilimitada? ¿Cómo hay que entender esto? Pues bien, Calcidio lo explica en el apartado 312, es decir, que ya lo daba por supuesto



cuando se abocaba a demostrar, en el apartado 314 que leímos antes, que la materia, *stricto sensu*, no es ni corpórea ni incorpórea o ambas cosas a la vez. En este apartado que les comento, y que ahora vamos a leer, Calcidio explica algo muy interesante. No sólo argumenta por qué la materia es infinita e ilimitada, sino que explica en qué sentido lo es. Básicamente, es infinita e ilimitada porque si fuera finita y limitada estaría dotada de forma y cualidad por sí misma, pero como ya se ha demostrado que eso no es así, se sigue que es infinita e ilimitada. Pero, de nuevo, ¿qué quiere decir que la materia sea infinita e ilimitada?, ¿en qué sentido lo es? Lo que me interesa es la respuesta que da Calcidio a estos interrogantes. Leamos a partir de la línea 18, página 311 de Waszink, que corresponde al apartado 312.

Infinita, no como algo que se extiende por un espacio ilimitado, inmenso e inabarcable [*quae immense lateque et insuperabiliter*], sino como algo que puede ser rodeado por un límite [*quae possunt aliquo limite circumiri*], pero que no puede ser limitado por la reflexión [*mentis consideratione vallata*]; y así como decimos que carece de cualidad y de forma, del mismo modo afirmamos que es infinita, en el sentido de que, antes de ser adornada y mientras aún era materia [*ante exornationem dumque adhuc silva est*], no estuvo rodeada por un límite [*fine circumdatam*]. (312 [311.18-312.2])

La indeterminación o infinitud de la materia consiste, por un lado, en que no puede ser circunscripta por el intelecto. Esto debe sernos ya familiar. En efecto, en tanto la mente sólo piensa formas, es decir, determinaciones, y en tanto la materia carece de toda determinación y de toda forma, en sentido estricto es impensable, al menos si consideramos al pensamiento desde una perspectiva exclusivamente dianoética. Pero, por otro lado, la materia es ilimitada porque, si bien en sí misma carece de límite, es algo que puede (*possunt*) ser circunscripto por la determinación eidética. Yo creo que esto significa que la materia en sí misma es pura potencia (*potentia*). No obstante, vislumbro en Calcidio, lo mismo que en gran parte de la tradición platónica, una suerte de tensión entre dos modos de pensar a la materia: como *potentia* y como *caerentia*. Calcidio pareciera pensarla aquí, como en gran parte del tratado, como *potentia* y no como *caerentia*, pero ¿cómo podría ser *sine qualitate, sine figura, sine species*, es decir, sin determinación alguna, y no ser al mismo tiempo y en consecuencia pura *caerentia*? Es decir: ¿cómo puede Calcidio admitir que la materia “es totalmente inmuta-

ble y [que] no se aparta de su naturaleza [*incommutabilis nec declinat a natura sua*]” (351 [342.6]) o que “es impasible y no soporta ninguna afección [*impetibilis est nec ullam fert perpersionem*]” (351 [342.13-14]) y al mismo tiempo decir que no coincide con “la privación [*caentiam*]” y que por eso “no es la maldad ni el principio de los males [*malitiam esse atque initium malorum non silvam*]” (288 [292.13-14])? Resulta evidente qué es lo que impulsa a Calcidio a defender esta posición: como Aristóteles, considera que la privación es el mal; y como él supone que la materia no puede ser el mal, entonces se ve obligado a distinguir a la materia de la privación: la materia será entonces *potentia*, pero no *caentia*. El punto, a mi juicio, es que esto es insostenible. No se puede afirmar que la materia es inmutable e impasible y carente de toda forma –e incluso que no se aparta nunca de su naturaleza– y a la vez decir que no es privación. ¿Cómo podría ser carente de *toda* forma sin ser a la vez *caentia*, y *caentia* pura, puesto que sin *ninguna* forma, como sucede por ejemplo *ante exornationem*, es decir, antes de que el demiurgo imponga la medida y el orden? Por eso Plotino me parece el más coherente en este punto. La salida de Proclo también es muy astuta. En el caso de Plotino, la materia es privación absoluta y se identifica con el mal. En esto consiste su extremismo y su genialidad. En el caso de Proclo, la materia es privación relativa pero, a diferencia de Aristóteles, la privación no se identifica con el mal. Que para Calcidio la materia es *possibilitas* o *potentia* se desprende del modo en el que piensa al caos pre-cósmico, es decir, al “momento previo” a la intervención del demiurgo, *ante exornationem dumque adhuc silva est*, antes de que la materia sea adornada por la forma o, dicho de otro modo, cuando la materia era *sólo* materia. ¿Qué nos dice Calcidio? Vayamos al apartado 354, uno de los últimos de todo el *Comentario*, para saberlo. Él retoma allí al *Timeo*, por supuesto, y procede a explicar qué son esas famosas huellas (*ichne*, que Calcidio traduce por *vestigia*) que se movían de forma desordenada en el receptáculo. Él dice, repitiendo a Platón, que el término *vestigium* no se refiere a un elemento o a un cuerpo, sino a una potencia. Leamos a partir de la línea 2, página 345:

El vestigio se refiere a la potencia de una cosa [*potentiam rei*], no a su realidad [*non rem*] y mucho menos con la palabra “vestigio” se alude al cuerpo; por tanto también la materia fue un vestigio de cuerpo [*vestigium corporis*] antes del embellecimiento del mundo. (...) Por tanto estaba en la base de todo la

materia con su natural capacidad [*naturali opportunitate*] de recibir la belleza y el encanto, estaban también las potencias o vestigios de los cuatro cuerpos [*quattuor corporum potentiae seu vestigia*] aún confusos y desordenados. (354 [345.2-12])

Yo creo que no hay dudas de que el término *vestigium* designa, no una cosa (*res*), sino la potencia de (ser) una cosa (*potentia rei*), no un elemento (*elementum*), sino la potencia de (ser) un elemento (*potentia elementum*), no un cuerpo (*corpus*), sino la potencia de (ser) un cuerpo (*potentia corporis*), etc. Por eso Calcidio puede decir que antes de ser ornada (*ante exornationem*), la materia era un *vestigium corporis*, esto es: una huella del cuerpo, en este caso del mundo (*corpus mundi*). El punto es que, antes de la intervención del demiurgo, la materia era sólo *vestigium*, puesto que no había cuerpo aún, *vestigium* y nada más. Cuando la materia era sólo materia, era sólo *vestigium corporis*, es decir, *potentia corporis* o, lo que es igual, *potentia mundi*. Sin embargo, sigue existiendo una ambigüedad respecto a la naturaleza de la materia que obliga a pensarla, no sólo como *potentia mundi*, sino como *caentia mundi*, es decir, no ya como *vestigium*, según afirma Calcidio en el apartado 354, sino como *privatio* o *indigentia*.

- § 11 -

Sería interesante pensar la cosmogonía del *Timeo*, es decir, la combinación de *noûs* y *anáanke* que da origen al mundo, a partir de ciertas tesis lacanianas. Ustedes recordarán ese pasaje del *Timeo* en el que Platón compara al modelo inteligible con la figura del padre (*patér*), al receptáculo con la figura de la madre (*méter*) y al mundo con la figura del hijo (*ékgonos*). Recuerden además que Platón dice explícitamente que el *demiourgós* es *poietès kai patér tou pantón*, el hacedor y el padre del mundo, del Todo. ¿Qué pasa con el *ékgonos* entonces, con el mundo? ¿Cuál es su relación con el *patér* –es decir, con las formas– y con la *méter* –el receptáculo o la materia–? Según creo, hay tres posibilidades. Lo voy a decir con el cuentito clásico del psicoanálisis, pero es obvio que las cosas son más complejas. La primera posibilidad sería pensar que hay represión (*Verdrängung*) y que por lo tanto estamos ante un

cosmos neurótico, es decir, que el *ékgonos* ha accedido a una lógica fálica y en consecuencia ha habido inscripción del *Nom-du-Père* en lo simbólico. El mundo se guardaría para sí algo de su *jouissance*, la cual retornaría a través del síntoma (el *phántasma* de Platón, la imagen disímil o el simulacro, pero también las *íchne*), y daría otro poco de esa *jouissance* a través de la sublimación (la *eikón*, la imagen semejante y proporcionada). El cosmos sufre y no sabe por qué. El *patér* le dice al *ékgonos* que lo que quiere *méter* es *phallós*, o sea el falo. Traduzcamos: el mundo descubre que la *chóra* o la *hypodoché* no deseaba más que la forma del demiurgo; el padre y hacedor le muestra al cosmos que el deseo de la madre, de la materia (DM), era la forma. La segunda posibilidad sería pensar que hay renegación (*Verleugnung*) del *Nom-du-Père* y que por lo tanto estamos ante un cosmos perverso; es decir, que también ha habido inscripción del *Nom-du-Père* en lo simbólico, pero el *ékgonos* desplaza ahora el falo del lado de la *méter*. El *patér* le dice al *ékgonos* que lo que quiere *méter* es *phallós*, pero *ékgonos* cambia la posición del *phallós*, lo deniega, y traduce todo en términos de *phántasma*. El mundo gozaría entonces en su texto original, sin velo alguno, actuaría lo que en la posibilidad previa era sólo una fantasía, traduciría a positivo la negatividad neurótica. La tercera posibilidad sería pensar que hay forclusión (*Verwerfung*) del *Nom-du-Père* y que por lo tanto estamos ante un cosmos psicótico, es decir, que el *ékgonos* no ha podido acceder a una lógica fálica y en consecuencia no ha habido inscripción del *Nom-du-Père* en lo simbólico. El mundo se pregunta qué quiere *méter*, qué (me) quiere, *che vuoi?*, qué soy yo para el goce de *méter*, pero la respuesta no es *phallós*, sino una compensación imaginaria del Edipo ausente. Si optáramos por esta tercera posibilidad, habría que decidir aún si la generación del mundo que describe el *Timeo* debe entenderse como la compensación imaginaria ante la forclusión del *Nom-du-Père* o más bien como una coyuntura dramática que provoca a modo de defensa el desencadenamiento del delirio. Quiero decir: la génesis del mundo, ¿es el acontecimiento de la *Verwerfung* o más bien el brote provocado por la ruptura de la compensación imaginaria del Edipo ausente? Yo creo que habría que distinguir el nacimiento del mundo propiamente dicho, es decir, el mundo como un todo, del nacimiento o la conformación de los cuerpos singulares que lo componen. En el primer caso, se me ocurre, se trataría de una *Verwerfung*; en el segundo

caso, en cambio, de un brote o una coyuntura dramática. Cada vez que la forma intenta unirse con la materia cae el abrochamiento de sentido que el *phallós* debería haber asegurado a partir de la *sýstasis* efectuada por el *demiourgós*, y acontece la perplejidad ante la existencia del compuesto o, mejor aún, la perplejidad que experimenta el compuesto ante la existencia *tout court*. El compuesto ya no es una *eikón*, sino un *phántasma*. Ha regresado al autoerotismo del Caos primordial donde todo significa todo y nada significa nada. La aparición de un cuerpo en el mundo implica este acontecimiento fantasmagórico en el que el nacimiento del mundo coincide con su crepúsculo. Pero es sólo el primer momento, algo así como *das Trauma der Geburt*, según la célebre tesis de Otto Rank. Inmediatamente la perplejidad es sustituida por la metáfora delirante. Y ese delirio no es más que la existencia misma de los cuerpos que componen el mundo. Desde esta perspectiva, es decir, si aceptamos la tercera posibilidad, ningún cuerpo comunica con ningún otro cuerpo, ni siquiera consigo mismo. Todo está fuera de sí; las cosas flotan en un exilio helado; reina el Des-anudamiento.

- § 12 -

No sé si ustedes recordarán un pasaje de Plotino en el que comparaba a la materia con un espejo invisible sobre el cual se reflejaban las formas y pasaban a existir en tanto imágenes, es decir, en tanto compuestos de forma y materia. Bueno, en un momento él decía que los cuerpos del mundo eran *éidola en eidólo atechnôs*, es decir, simulacros reflejados sin arte en un simulacro, identificando también a la materia con un *éidolon*, y entonces planteaba una comparación según la cual los cuerpos se reflejaban en la materia *hos en katóptro tò allachou hidryménon allachou phantazómenon*, o sea del mismo modo que, en un espejo, lo que está situado en una parte se refleja en otra. A mí me interesa mucho el adverbio *allachou*, que significa en otro lugar, en otro lado (“*elsewhere*”, según el LSJ). Esta suerte de desfasaje entre el modelo y la imagen es característico de todo el platonismo. En cierta forma es lo que conduce a Aristóteles a criticar la teoría de las ideas. Aristóteles no habla de desfasaje sino de separación, de *chorismós*, pero se trata del mismo

problema. Plotino dice: lo que está situado en un lugar, *tò allachou hidryménon*, es decir, la forma o el modelo, se refleja (también podríamos decir: aparece, se manifiesta) en otro lugar, *allachou phantazómenon*. En suma, existe un *chorismós* entre *tò allachou hidryménon* y *tò allachou phantazómenon*. Lo que aparece (*tò phantazómenon*), el simulacro o la imagen, es decir, el cuerpo, el compuesto de forma y materia, no coincide con lo que está situado (*tò hidryménon*) en el plano de las formas y que funciona como el original que se refleja en la materia. Esta suerte de heterotopía, para emplear un término foucaulteano, es característica de la cosmología platónica. El *Comentario* de Calcidio se inscribe, por razones obvias, en esta tradición. En el apartado 321, por ejemplo, él dice que “las formas generadas no surgen del seno de la materia [*ex gremio silvae*], como piensan los estoicos, sino que salen a su encuentro desde fuera [*extrinsecus obveniunt*]” y que, en la medida en que la materia “no les proporciona más que un sustrato [*subiectionem*]”, “porta sobre sus hombros [*propriis humeris vehat*] lo que ha sido engendrado por otros [*quod alienos fetus*]” (321 [317.6-9]). Los cuerpos o compuestos, es decir, lo que aparece o lo que deviene, *tò phantazómenon* o *tò gignómenon*, adolece de una alienación esencial. Siempre es un otro, el dios o la *providentia*, el que ha generado a las imágenes; y siempre es en un otro, la *silva*, donde son generadas. Tal es así que Calcidio sostiene que, a diferencia de las formas que son realmente y de la materia que “por sí misma no es nada de lo que existe [*nihil est eorum quae sunt*]” (330 [325.2]), las imágenes, es decir, las cosas o cuerpos que componen el mundo, se definen por una cuasi o una pseudo-existencia:

Por tanto lo que se encuentra entre estas dos naturalezas [*inter has duas naturas*] no es algo que exista en verdad [*vere existens non est*]. De hecho, dado que es la imagen de algo que existe realmente [*imago vere existentis rei*], parece que tiene una cierta existencia [*esse aliquatenus*], pero puesto que no se mantiene en su estado y experimenta transformación, no existe realmente como los modelos [*non est existens vere, ut sunt exempla*]; pues estos modelos disfrutaban plenamente de una existencia fija e inmutable. (330 [325.3-6])

El ser de las imágenes, de *tò phantazómenon* en los términos de Plotino, no es un ser verdadero, *vere existens non est*, sino un cuasi ser, un *esse aliquatenus*. Este *esse aliquatenus* corresponde justamente a la posición intermedia del mundo sensible, al hecho de que *tò phantazómenon* o *tò gignómenon* se ubica *inter duas naturas*: las formas y la materia, *tò*

ón y tò en hò gígnetai. El mundo flota como suspendido entre estas dos naturalezas. De allí su alienación esencial, su dependencia irrenunciable. Sin embargo, yo creo que el platonismo dispone de una distinción terminológica para superar esta alienación constitutiva del mundo, este desfasaje aparentemente insalvable que puede conducir, aunque no necesariamente, a la contingencia radical o psicosis. Me refiero a la distinción entre *eikón* y *phántasma*, en especial tal como Platón la desarrolla en el *Sofista*. La apuesta de los platónicos consiste en mostrar, como hace Platón en el *Timeo*, que el mundo es una *eikón toû noetoû theòs aisthetòs*, una imagen sensible del dios inteligible. Fíjense que Platón no dice que el mundo es un *phántasma toû noetoû theòs aisthetòs*, él dice que es una *eikón*. Este punto es absolutamente decisivo. En efecto, la noción de *eikón* implica, ya en su misma etimología, la idea de semejanza. Una *eikón* no es una imagen cualquiera, sino una imagen que se asemeja al modelo, es decir, que guarda una proporción, una *symmetría*, con el paradigma inteligible. Hay un breve ensayo de Karl Kerényi dedicado a las imágenes de culto en la Grecia antigua en el que explica que a la *eikón* “pertenece siempre un *parádeigma*, un modelo, y, en la filosofía platónica y platonizante, un modelo eterno” (1962, p. 169). El *phántasma*, por el contrario, designa una imagen sin *symmetría*, es decir, un simulacro que no se funda en una relación de semejanza con el modelo. Lo que quiero que vean es que la noción de *eikón* es lo que les permite a los platónicos *abrochar* lo sensible, que es del orden de lo fenoménico o de la apariencia, a lo inteligible, es decir, a lo simbólico. ¿Acaso no es esa la función del *demiourgós*, del *patér*: generar el mundo tomando como modelo a las formas? Si el mundo puede ser pensando en términos de *eikón* es porque el *Nom-du-Père* ha podido inscribirse y por lo tanto el *demiourgós* ha sido capaz de crear una suerte de anudamiento, una trama invisible, entre las *eikónes* y los *paradeigmata*, entre las cosas y sus arquetipos. El objetivo de los platónicos es garantizar las condiciones metafísicas de un cosmos neurótico, o por lo menos perverso. Sin embargo, también es posible pensar, tomando ya distancia de la tradición platónica, en el fracaso de la inscripción, es decir, en la *Verwerfung* del *Nom-du-Père*. En este caso, ya no habría abrochamiento entre las cosas y los modelos. Las *eikónes* y los *paradeigmata* se habrían desabrochado por completo. Pero si esto fuera así, si ya no existiera anudamiento entre las formas y la materia, no podría hablarse en sen-

tido estricto de *eikónes*, sino de *phantásmata*. En efecto, ¿qué otra cosa son los *phantásmata* sino imágenes o apariencias que flotan a la deriva porque no hay nada, ni *symmetría* ni *koinonía*, que las sujete o amarre a la inmutabilidad de las formas? Esta es la consecuencia de la coyuntura dramática en un cosmos psicótico. Todo lo que existe, en este caos crepuscular, deambula sin punto de referencia ni anclaje en lo simbólico. Y yo les pregunto: ¿no ha sido precisamente este vacío del *Nom-du-Père*, este hueco abrasivo, lo que Nietzsche ha visto y sobre todo experimentado, con una intensidad casi insoportable, hasta el colapso definitivo? ¿No es la famosa “muerte de Dios” la sentencia que marca el crepúsculo de los *paradeigmata* y por lo tanto el des-anudamiento psicótico que convierte a toda *eikón* en un mero *phántasma*? ¿No es, en suma, la locura de Nietzsche la locura misma del mundo? Su brote en la plaza de Torino, ¿qué otra cosa es sino el brote de toda una civilización?

Ustedes habrán notado que durante toda esta digresión me he movido sobre un presupuesto que ahora es preciso explicitar. Yo creo que resulta factible, pero sobre todo interesante, establecer una analogía entre los tres géneros del *Timeo* y los tres registros psíquicos de Lacan, quien por otro lado afirmó alguna vez que Platón era lacaniano. Yo diría que las formas, lo que Platón llamaba en el *Timeo* *tò ón* y que comparaba con la figura del *patér*, equivale a lo Simbólico; las imágenes o cuerpos, es decir, el mundo, lo que Platón llamaba *tò gignómenon* y que comparaba con la figura del *ékgonos*, con lo Imaginario; la materia, por último, es decir, la *chóra* o la *hypodoché*, lo que Platón llamaba *tò en hô* y/o *tò ex hou* y que comparaba con la figura de la *méter*, con lo Real. Yo no sé si es factible esta analogía, pero por lo pronto me resulta interesante. Digo que no me parece muy factible, al menos si uno se mantiene dentro de un marco platónico, porque Platón y Lacan manejan dos concepciones diversas de lo Real. Para Platón lo real, lo verdadera y plenamente real, son las formas y no el receptáculo, es decir, lo Simbólico y de ninguna manera lo no simbolizable. Jamás un platónico diría que lo Real es la materia. Al contrario, diría que lo Real son las formas y que la materia es en todo caso irreal o casi real, puesto que resulta *imposible* de enunciar en términos lógico-matemáticos. La *chóra* o la *hypodoché* no pueden ser asimiladas por la reducción eidética. El demiurgo, por supuesto, conforma y ordena al caos, pero el receptáculo o la materia permanece impasible e irreductible a esa acción



taxonómica. Desde el punto de vista de las formas y de las estructuras matemáticas, el receptáculo es lo imposible mismo. Pero eso es porque se trata de una filosofía idealista. Si uno lee a Platón desde una perspectiva materialista, es decir, no-platónica o anti-platónica, entonces no presenta tantas dificultades concebir a la materia como lo Real y a las formas como lo Simbólico. La analogía entre el mundo sensible y lo Imaginario, desde luego, va de suyo.

Para la próxima clase, entonces, pueden escribir un ensayo en el que defiendan alguna de las tres posibilidades. Primero, tienen que decir si para ustedes el cosmos del *Timeo* es neurótico, perverso o psicótico; y segundo, a partir de la opción que hayan elegido, tienen que argumentar su posición. Como bibliografía pueden recurrir, además de todo lo que hemos ido viendo a lo largo de este seminario, a los siguientes textos: las *Memorias de un enfermo de nervios* de Daniel Paul Schreber, que está traducido al español y publicado por la editorial mexicana Sexto Piso; los ensayos de Freud titulados “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente” y “Neurosis y psicosis” que se encuentran en los tomos XII y XIX respectivamente de las *Obras completas* de Amorrortu; el *Seminario III* de Lacan dedicado a las psicosis, al cual pueden complementar con el ensayo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”, que está recopilado en los *Escritos*. Por supuesto que todo esto es un chiste. No les voy a pedir semejante tarea, desde ya. Pero sería interesante embarcarse en esta lectura lacaniana de la cosmología y la metafísica platónicas. Creo que daría lugar a algo así como a un *cosmoanálisis*. En fin... Hay que volver a Calcidio. En nuestro caso no se trata de una vuelta a Freud, sino al pobre Calcidio que lo hemos dejado abandonado.

- § 13 -

Me gustaría abordar un aspecto que resulta insoslayable cuando tratamos sobre la materia. Como les dije al inicio del seminario, el problema de la materia en la tradición platónica implica diferentes registros o ejes de análisis. En esa oportunidad, yo sugería que estos ejes se re-

ducen finalmente a cuatro: ontológico, epistemológico, cosmológico y moral. Por supuesto que no son discernibles con facilidad en los textos de los autores antiguos y tardoantiguos. Más bien habría que decir que todos estos niveles de análisis se presentan por lo general entrelazados y se presuponen de forma recíproca, reenviando cada uno a los demás. Yo quisiera que consideremos ahora dos apartados del *Comentario* de Calcidio cuyo eje es sobre todo epistemológico. Sin embargo, como les decía, el registro epistemológico está íntimamente vinculado al registro ontológico, por una razón muy sencilla: el conocimiento de la materia depende directamente de la naturaleza de la materia. El *modus cognoscendi* es indisoluble del *modus essendi* de lo que se busca conocer. Esto significa que al abordar el problema del conocimiento de la materia nos vamos a ver obligados a recuperar lo que ya aprendimos respecto a su naturaleza ontológica. El primer apartado es el 274. Entre otras cosas, Calcidio explica la dificultad de aprehender a los principios, en función de su eminencia metafísica, a partir de ejemplos y a la luz del entendimiento. Esto se ve con claridad en el así llamado neoplatonismo, aunque parece ser que Calcidio no se nutre de esta corriente de pensamiento, salvo de Porfirio, pero es un tema de debate. Hay un viejo artículo de Roger Miller Jones que se llama justamente “Chalcidius and Neo-Platonism” y que analiza las posibles o imposibles influencias neoplatónicas en Calcidio. Pueden consultarlo si gustan, aunque es de 1918. Él concluye que no hay elementos suficientes como para afirmar una influencia neoplatónica en Calcidio. Como quiera que sea, yo les decía que el neoplatonismo es paradigmático de la dificultad que señala aquí Calcidio en el sentido de que la captación intelectual de lo Uno es en cierta manera análoga a la captación intelectual de la materia. Si bien ambas instancias se ubican por así decir en los extremos opuestos de la estructura de lo real, lo cierto es que las dificultades que implica la posibilidad de su conocimiento son muy semejantes, por no decir las mismas. Digo “las mismas” porque en ambos casos se trata de instancias indeterminadas y por lo tanto no susceptibles de ser aprehendidas por el intelecto, que sólo puede pensar formas o determinaciones. Como sea, vamos a leer el apartado 274, a partir de la línea 8 de la página 278. Calcidio comienza hablando de los cuerpos y distingue entonces lo que yo llamaría tres niveles de realidad, dos que

corresponden al mundo sensible, y uno que corresponde a la materia, sustrato del mundo sensible.

Además, los cuerpos, si se consideran por sí mismos, parecerán tener una substancia completa, pero si diriges tu atención a sus orígenes [*ad originem eorum convertis mentis intentionem*], descubrirás que todas las cosas y sus “huellas” [*scatebrae eorum*] se contienen en el seno de la materia [*silvae gremio contineri*]. (274 [278.8-10])

Fíjense que Calcidio pone en juego tres términos, uno de los cuales no deja de ser curioso. Él habla primero de cuerpos. El mundo sensible está constituido por cuerpos, que son compuestos de forma y materia. No se olviden de que este apartado gira alrededor de la posibilidad o imposibilidad de conocer a la materia. Y no se olviden tampoco de que ya Platón en el *Timeo* había indicado el modo de conocimiento específico del mundo sensible, de lo que llamaba *tò gignómenon*. Platón decía que se lo conocía a través de la opinión unida a la percepción sensible no racional, es decir, a través de la *dóxa* y de la *aísthesis*. Calcidio, por supuesto, tiene todo esto en mente. Entonces él dice, siguiendo a Platón, que podemos tener un conocimiento de los cuerpos. Desde luego que este conocimiento de lo sensible no tendrá el nivel de certeza ni de legitimidad que el conocimiento de las formas inteligibles, pero aun así podemos tener una aprehensión de las entidades corpóreas. Pero Calcidio agrega que, si uno dirige la intención de la mente hacia los orígenes de los cuerpos (*ad originem eorum convertis mentis intentionem*), descubre que están contenidos en el seno de la materia (*silvae gremio contineri*). Aquí tenemos el segundo término, *silva*, la materia propiamente dicha que funciona como el continente o la matriz, incluso la bolsa (*gremium*), de los cuerpos. *Corpus* y *silva*, entonces. Pero yo les dije que Calcidio hacía jugar tres términos. ¿Cuál es el tercero? Es el más interesante, por cierto. Cuando él habla de los orígenes de los cuerpos, no dice sólo “de los cuerpos”, sino que agrega, como al pasar, “y de sus huellas”: *scatebrae eorum* (*eorum*, es decir, *corporum*). Waszink resalta este término porque se trataría de una cita de *Timeo* 53b, donde Platón habla de las *íchne* de los elementos. El término *scatebrae* traduciría el griego *íchne*. Van Winden es de la misma opinión: “Por *scatebrae eorum* Calcidio probablemente entienda las *íchne* de los elementos, que Platón menciona en *Timeo* 53b y que él traduce allí [van Winden se

refiere al apartado 354] por *vestigia*” (1965, p. 48). En efecto, habíamos visto que en el apartado 354 Calcidio empleaba el término *vestigia* para traducir las *íchne* del *Timeo*. Lo problemático es que en esa oportunidad se refería a la materia en cuanto tal con el término *vestigium*. ¿Lo tienen presente? Calcidio decía allí que la materia, antes de ser ornada (*ante exornationem*), era un *vestigium corporis*, es decir, una huella del cuerpo, entendiendo por *corpus*, en ese caso, el *corpus mundi*, el cuerpo del mundo. El término *scatebra*, que al parecer Calcidio utiliza en el apartado 274 para traducir el griego *íchnos*, significa según el L&S “*a bubbling or gushing up of water, spring - water, bubbling water*”, es decir, que da lugar a la idea de algo burbujeante, efusivo, surgente. Noten entonces que tenemos en realidad tres términos, cada uno de los cuales hace referencia a un nivel diverso de realidad: 1) *corpora*, es decir, los compuestos de forma y materia; 2) *scatebrae*, es decir, las huellas o fuerzas de los cuerpos; 3) *silva*, es decir, el sustrato o el receptáculo de los cuerpos y las huellas. Las *scatebrae*, equivalentes aquí a *vestigia*, no son los cuerpos propiamente dichos, por eso Calcidio aclaraba en el apartado 354 que “el término *corpus* no es significado por el término *vestigium* [*minus corpus significatur vestigii nomine*]”, pero tampoco son la materia propiamente dicha, ya que ésta contiene tanto a los cuerpos cuanto a las huellas en su seno (*gremio contineri*). ¿Qué son entonces estas *scatebrae*? Son *potentiae*, lo mismo que los *vestigia*. En suma, tendríamos estos tres niveles:

- 1° nivel: *corpora* / *res* – compuestos de forma y materia (mundo sensible)
- 2° nivel: *vestigia* / *scatebrae* – potencias o fuerzas (caos)
- 3° nivel: *silva* – sustrato o receptáculo (materia)

A mí me gusta pensar al segundo nivel como un estado cuántico de la materia. Las *scatebrae* o los *vestigia* no son por cierto cuerpos, sino como esbozos o probabilidades de cuerpos, indeterminaciones o potencialidades que no coinciden *sensu stricto* con la indeterminación pura o la potencia pura, es decir, con la privación que es (o no-es) la materia. Dicho de otro modo: las *scatebrae* o *vestigia* no son la indeterminación que es la materia, pero tampoco las determinaciones que son los cuerpos o las cosas, sino *unas* indeterminaciones: bosquejos

o bocetos del mundo que, más allá de la nada pero más acá del ser, se mantienen en un estado de incertidumbre potencial. Se imaginarán que si ya resulta arduo conocer este plano burbujeante y desordenado de los vestigios y las huellas, y hay que tener en cuenta que Calcidio no conoció la teoría de Heisenberg, mucho más arduo resulta conocer a la materia, que ni siquiera es un esbozo de mundo, aunque es verdad que en el apartado 354 calificaba a la materia como *vestigium corporis*. En todo caso, se trata de la ambigüedad inherente a la naturaleza de la materia: *in alio* es *vestigium corporis*; *in se* es *caerentia corporis* y por lo tanto ni siquiera *vestigium*. De lo cual se sigue que es mucho más arduo conocer a la materia *in se* que a la materia *in alio*. Es precisamente lo que explica Calcidio en este mismo apartado 274 al que vamos a retomar. Yo les había dicho que Calcidio indicaba la dificultad de aprehender a los principios, por ejemplo a la materia, que es uno de los principios del mundo, a través del intelecto o del pensamiento racional. Leamos entonces lo que dice ahora, a partir de la línea 17 de la página 278, prestando especial atención a la cuestión de la materia, que es el tema de nuestro seminario.

Pues la naturaleza de los principios es tal que no puede explicarse con ejemplos, dado que aún no existe nada que se pueda usar como ejemplo, ni puede comprenderse mediante ninguna causa precedente –pues no hay nada anterior a un principio–, sino una especie de oscura noción de la luz del entendimiento [*obscura quadam luminis praesumptione*], no en el sentido de que tú puedes explicar lo que es, sino que, por el contrario, eliminadas cada una de las cosas que existen [*sublati quae sunt singulis*], hagas que lo único que queda [*solum remanet*] sea precisamente lo que hay que tratar de comprender, es decir, que, apartados uno a uno todos los cuerpos [*universis corporibus*], que se forman de diversos modos en el seno de la materia, al desligarse mutuamente los unos de los otros [*ex alio in aliud resolutione*], te imagines con la especulación de la mente sólo ese seno vacío [*solum ipsum vacuum sinum speculatione mentis imagineris*]. (274 [278.17-279.7])

Calcidio recupera aquí varios tópicos de la tradición platónica. El intelecto no puede acceder a la materia de forma directa, sino a una suerte de presunción oscura (*obscura praesumptio*) o presentimiento, un poco al modo de la *prólepsis* de los griegos, que tiende a entenebrecer el alma. ¿Y cómo se llega a esta *obscura praesumptio*? Se llega a través de una *sublatio*, es decir, de una eliminación o substracción, un *tollere*, de todos aquellos elementos corpóreos que retienen al entendimiento en

la región de lo sensible. Por eso dice Calcidio que es preciso efectuar una *resolutio*, es decir, una disolución o un desligamiento de los cuerpos a fin de que la *mens* pueda captar lo que resta: el mero vacío (*solus vacuus*), el abismo vacío que contiene a las cosas: la pura materia. No es casual que Calcidio utilice el término *resolutio* porque uno de sus sentidos es precisamente el de “*making void*”, algo así como la noción de *tzimtzum* de Isaac Luria. Varios especialistas han detectado en este pasaje un nexo con la *via negativa* de cierta tradición teológica, no sólo cristiana sino también pagana. La *sublatio* y la *resolutio* se acercan en cierta manera a la *apháiresis* de los neoplatónicos. De todas formas, noten que en general los filósofos platónicos están interesados en la *via negativa* o en la *apháiresis* porque las consideran modos posibles de acceder al Principio. Lo curioso es que el mismo procedimiento se aplica también a la materia, que más que ser el Principio (*tò próton*) es el Final o lo Último (*tò éschaton*). ¿Por qué no hablar entonces de un *misticismo de la materia*, como se habla de un misticismo de lo Uno? Se entiende que los neoplatónicos no lo hagan, pero eso es porque para ellos se trata más bien de alejarse de la materia y “fusionarse”, por así decir, con la Unidad. Sin embargo, si uno toma distancia del neoplatonismo y su gusto por lo Uno –y sobre todo por la inmaterialidad de lo Uno– es perfectamente factible hablar de un misticismo de la materia, es decir, de un procedimiento más extrospectivo que introspectivo, aunque irreductible a los estímulos del mundo exterior que nos brindan los sentidos, e irreductible también –hay que decirlo– al pensamiento meramente intelectual que se contenta con formas y determinaciones, que permita al alma aprehender el vacío de la materia, el no-ser de la materia que en cierta forma es; que permita, en suma, una *praesumptio* del ser-del-no-ser o del no-ser-del-ser que es o no-es la materia. Calcidio habla de una *speculatio mentis*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir, al menos tal como me gusta pensarlo a mí, que sólo la *speculatio*, la especulación, es capaz de captar el *vacuus* de la materia. Especular no equivale aquí a pensar cosas, ideas, situaciones, abstracciones, lo que sea; no quiere decir ponerse a divagar o a crear teorías. Al contrario, todas estas operaciones implican un trabajo con formas y determinaciones. De lo que se trata más bien es de eliminar todas las formas y todas las determinaciones, algo así como no pensar o como pensar no-pensando, según la fórmula notable de Plotino. ¿Pero por

qué Calcidio habla a pesar de todo de especulación? Tal vez –y noten que puede tratarse de una hipótesis más o menos inverosímil– porque la *speculatio* implica un *speculare*, un funcionamiento especular, al modo de un espejo (*speculum*). Recuerden que una de las metáforas que aparecían en el *Timeo* era la del espejo, cuando Platón se refería a los pensamientos que provenían de la inteligencia y se reflejaban sobre la superficie pulida y brillante del hígado. Ya les dije que en ese momento del diálogo Platón no estaba hablando del tercer género, pero que había varios elementos que permitían establecer esa analogía. Como sea, yo creo que Calcidio se vale del término *speculatio* porque esta *obscura praesumptio* implica una conversión del alma en *speculum*, pero en un *speculum* que, paradójicamente, es decir, en sintonía con la paradoja que define a la naturaleza metafísica de la materia, no refleja nada o, más bien, refleja el vacío que es (o que no-es, ambas cosas coinciden en este caso, de allí la paradoja) la materia, la pura *caerentia*. Piensen en la dificultad de tal procedimiento: el alma tiene que vaciarse por completo, tiene que eliminar todo rastro corpóreo pero también todo rastro eidético, tiene que volverse pura nada, pura *caerentia* o *indigentia*, a fin de poder reflejar, es decir, especular, el *vacuus* abisal que es la materia. Esto, aunque reemplazando a la materia por Dios, se acerca mucho al pensamiento del Maestro Eckhart. *Sublatio* y *resolutio* son los términos que describen este vaciamiento del alma; *speculatio* es el término que describe la “fusión” del alma con la materia, el reflejo mutuo del alma en la materia y de la materia en el alma, las nupcias de dos *specula*. No es que Calcidio diga todo esto, desde luego. Él es un platónico, quizás un platónico cristiano, y como tal considera que, en la medida de lo posible, hay que tender al principio divino y al mundo de las formas. Lo que yo les dije es más bien algo que pienso, más allá de Calcidio y de la tradición platónica. Creo que existe de forma implícita un misticismo de la materia en la tradición platónica, nunca reconocido como tal. Como les aclaré hace un momento, ningún platónico aceptaría algo así como una “fusión” del alma con la materia, o si llegara a aceptarlo sería para condenarlo con firmeza. Sin embargo, al mismo tiempo creo que las reflexiones de los platónicos acerca de la materia son inigualables e irremplazables. Lo que me parece interesante es usar esas reflexiones, todas esas especulaciones fascinantes que uno encuentra en sus textos, pero quitándoles toda connotación despectiva y moral. Mi interpreta-

ción del apartado 274 del *Comentario* de Calcidio es sólo un ejercicio en este sentido, no una interpretación de lo que dijo Calcidio o, en todo caso, un ejercicio de libre especulación a partir de lo que dijo, o al menos de lo que yo creo que dijo, en este apartado.

El segundo apartado que les mencionaba y en el que me gustaría que nos detengamos es el 345. Calcidio está comentando *Timeo* 52b y vuelve a abordar el problema epistemológico con el que no hemos dejado de vérnosla a lo largo de todo el seminario. En este caso no se trata de una *speculatio*, sino del *tactus*, del tacto, pero la paradoja gnoseológica es la misma. Si antes se trataba de pensar no-pensando o de pensar lo impensable, ahora se trata de tocar lo intangible: “¿de qué modo podemos decir que se toca algo que por su naturaleza es intangible [*quod ex natura sua minime contiguuum est*]?” (345 [336.17-18]). Calcidio emplea el adjetivo *contiguuus* que significa contiguo o cercano y –en un sentido pasivo, mucho más pertinente en este caso– al alcance de la mano, tangible. ¿Cómo podemos decir que la materia es contigua, es decir, al alcance de la mano, tangible, siendo que no es del orden de lo corpóreo ni de lo sensible? Calcidio recurre a una suerte de axioma de la filosofía antigua según el cual lo semejante conoce a lo semejante. Él dice entonces que, así como las cosas ciertas y determinadas permiten un conocimiento también cierto y determinado, asimismo lo que es incierto e indeterminado, como lo es la materia, permite un conocimiento incierto e indeterminado. Calcidio habla en realidad de una *suspicio*, de una *incerta et indefinita suspicio*, es decir, de una suerte de consideración no demasiado convincente ni sólida. *Suspicio* significa varias cosas, pero tiene una fuerte connotación de desconfianza, de sospecha. En el caso de los cuerpos, no hay problema. La sensación, el *sensus*, nos brinda un conocimiento cierto y definido. Esto es así porque los cuerpos no están exentos de formas y cualidades que les permiten a nuestros sentidos aprehenderlos. El problema obviamente se presenta con la materia, la cual, se apresura a explicar Calcidio, “es algo indefinido [*indefinita res est*], ya que carece de forma y de imagen por su propia naturaleza [*informis et figura carens iuxta naturam suam*]” (345 [337.5-6]). Habíamos dicho que este apartado gira en torno a la cuestión del *tactus* y a la aparente paradoja, por no decir imposibilidad, de tocar lo intangible. Es evidente que sólo podemos tocar cosas o cuerpos. Recuerden que Platón había dicho que el *trítón génos* era captable



sólo mediante un *logismòs nóthos* sin la ayuda de la percepción sensible, sin la *aísthesis* (el *sensus*, en el presente caso). ¿Qué sucede entonces con el *tactus* y la *silva*? Leamos un fragmento de este apartado para ver qué nos dice Calcidio. Es muy bello. Vayamos a la línea 7, página 337.

Sin embargo, se produce un débil roce sin verdadero contacto [*evanida quaedam eius attrectatio sine contagio*] y no tanto con la propia materia sino con los cuerpos que hay dentro de ella [*intra ipsam*]; cuando éstos se perciben, nace la sospecha [*suspicio*] de que se está percibiendo la propia materia, porque parece que está formada por estas imágenes que recibe, aunque carece de forma. Por tanto la percepción de las formas presentes en la materia es clara, mientras que la de la materia, que constituye la base de las formas [*quae speciebus subiacet*], es oscura y constituye más una co-percepción [*consensus*] que una percepción. (345 [337.7-13])

Esta expresión, *evanida attrectatio sine contagio*, un tenue roce sin contacto, me parece notable. Muy hermosa. Muy paradójica también. ¿Cómo podría haber una *attrectatio* sin que se produzca al mismo tiempo una *contagio*? El punto es este: a decir verdad, no tocamos la materia. ¿Cómo podríamos?! La materia es *informis*, carente de forma, por lo cual no puede ser tocada. Lo que tocamos, más bien, son los cuerpos que se encuentran dentro de ella (*intra ipsam*). Tocamos los cuerpos, y aquí sí se produce lo que yo diría una *attrectatio atque contagio*. Pero entonces ¿por qué Calcidio habla de una *attrectatio sine contagio*? Porque cuando tocamos los cuerpos surge en nosotros la sospecha o la presunción, la *suspicio* o la *praesumptio*, de que lo que tocamos es la materia. El *sine contagio* es muy ajustado, puesto que en sentido estricto no hay *attrectatio* de la materia. Hay *attrectatio* de los cuerpos, pero es justamente esa *attrectatio* efectiva la que genera en nosotros la sospecha de que la materia es el verdadero objeto de nuestro tacto. Es decir: hay un *sensus* real y efectivo de las cosas contenidas en la materia, por eso Calcidio habla de un *sensus clarus*, una percepción clara, pero hay un *con-sensus* de la materia, una suerte de percepción paralela o evasiva, algo similar a lo que nos sucede cuando sentimos un *déjà vu*. El *sensus clarus* despierta, si es que prestamos la suficiente atención, un *consensus obscurus*, al que más adelante llama también *sensus incertus*, que conduce a nuestra alma a sospechar que no sólo percibe a los cuerpos, sino a la materia misma. Por eso recurre al tópico frecuente de la visión en (o de) la oscuridad. Él dice que la materia “no se percibe con una sensa-

ción propiamente dicha [*sensu minime sentiatur*], como si se dijera que la oscuridad [*tenebras*] se ve también sin percibirla [*sine sensu videri*]” (345 [337.16-17]). Calcidio no deja de sorprendernos con fórmulas magníficas, por ejemplo *sensu minime sentiatur*, es decir, una sensación que no es sentida en lo más mínimo. Lo mismo respecto a la visión en la oscuridad: cuando vemos la oscuridad vemos, en cierta forma, *sine sensu videri*. Todo esto se deriva del pasaje del *Timeo* en el que Platón dice que la *chóra* se toca sin que lo perciba el que la toca y que Calcidio traduce por *silvam sine sensu tangentium tangi*. En suma, se trata de una sensación sin sensación, un roce sin contacto, una visión sin visión. Es el mismo problema que ya habíamos encontrado cuando leímos algunos pasajes de II.4, ese gran tratado de Plotino. Como les decía, el tópico de la oscuridad es muy frecuente en los autores antiguos y tardoantiguos a la hora de pensar a la materia. Aristóteles recurre a él con frecuencia. ¿Por qué están tan interesados en la oscuridad? Porque es una de las figuras paradigmáticas de la potencia, en este caso de la visión: la *potentia visionis* en su forma pura. ¿Por qué digo “en su forma pura”? Porque la *potentia* se vuelve indistinguible de la *impotentia*. Quiero decir: una *potentia* es pura cuando coincide plenamente con la *impotentia*. Cuando vemos la oscuridad vemos la pura potencia de ver, pero esa pura potencia de ver no es más que la impotencia de ver, la pura impotencia. Sucede un poco como con el significante Deseo de la Madre antes de la intervención del significante Nombre-del-Padre: significa todo y no significa nada. Un solo significante es insignificante. Del mismo modo, cuando vemos la oscuridad vemos en cierta forma *todo*, puesto que vemos la pura potencia de ver, la posibilidad de ver *todas* las cosas, pero al mismo tiempo no vemos *nada*, porque para ver algo se requeriría la presencia de una forma o cualidad. La impotencia de ver *todas* las cosas coincide entonces con la potencia de ver *ninguna* cosa. Literalmente, vemos *ninguna* cosa, pero también no-vemos *todas* las cosas. Vemos nada, no-vemos todo. *Potentia* e *impotentia* coinciden sin resto: esa es su pureza. Calcidio lo dice a su modo. Propongo que retomemos el texto a partir de la línea 17. El pasaje es bastante extenso pero bien lo vale.

Pues la vista del hombre que observa la oscuridad no recibe las sensaciones del mismo modo que cuando observa, como es lo habitual, algo coloreado y brillante, sino por un efecto contrario, por la pérdida y la falta de todo lo

que los ojos ven [*amissione atque indigentia eorum omnium quae oculi vident*] –pues la oscuridad carece de color y de la claridad de la luz [*tenebrae decolorae et sine claritudinis illustratione*]–, ni la vista puede aprehender ninguna cualidad de la oscuridad, sino sospechar lo que no hay más bien que lo que hay [*susplicari quod non sit potius quam quid rerum sit*], y al no ver nada le parece ver precisamente lo que no ve [*videtur videre quod non videt*] y cree ver algo, aunque no ve nada [*videre se aliquid putat cum nihil videat*] –pues ¿qué visibilidad hay en la oscuridad?–, pero puesto que la naturaleza del ojo es tal que distingue los colores, cuando trata, según creo, de distinguir una naturaleza sin color [*naturam decolorem*], se imagina que puede percibir la oscuridad [*tenebras sentire se suspicatur*]. (345 [337.17-338.3])

¿Qué es la oscuridad, la *tenebra*? Es la ausencia de luz; y recordemos que la luz, como había indicado Aristóteles con una fórmula magnífica, es el color del acto. La luz es lo que hace posible que podamos ver cosas, determinaciones, cuerpos, colores. La *tenebra*, por el contrario, es la imposibilidad de ver determinaciones, la ausencia de color, el abismo donde todas las cosas se apagan o, como dice Calcidio, *amissione atque indigentia eorum omnium quae oculi vident*, la pérdida y la falta de todo lo que los ojos ven. ¿Qué es entonces la *tenebra*? Calcidio lo responde: es *amissione atque indigentia*, pérdida e indigencia, privación o carencia. ¿De qué? De *lux* o *lumen*. La *tenebra* es privación de aquello que hace posible la visión de las determinaciones, de las cosas que componen el mundo. Gracias a la luz, vemos cuerpos, colores, brillos, tonalidades, reflejos, en suma: la variopinta multiplicidad de cosas que constituyen el cosmos. El mundo resplandece gracias a la luz. Ustedes saben que hay toda una metafísica de la luz en el platonismo. La luz es condición de posibilidad del aparecer del mundo sensible. No es para nada casual que los términos *phainómenon* y *phantasia* posean una raíz común, *pha-*, la cual remite en última instancia al término *pháos*. ¿Saben qué significa *pháos*? Significa luz. Hay un pasaje del *De anima* que a mí me gusta particularmente. Se los cito porque creo que tiene mucho que ver con el apartado 345 del *Comentario* de Calcidio. Aristóteles dice: “Pero como la vista es el principal de nuestros sentidos, la imaginación [*φαντασία*] ha recibido su nombre de la imagen que la luz [*φάους*] nos revela, puesto que no es posible ver sin luz” (*De anima*, 429a2-4). ¿Se dan cuenta? No es posible ver sin luz. El *pháos* permite que las cosas puedan darse a la visión, por eso las cosas son imágenes. La *tenebra*, en cambio, vuelve imposible la revelación de las cosas, apa-

ga el resplandor que hace ser a las cosas, que las expone y las dona a la visión. Aristóteles es muy preciso: así como podemos ver gracias a la luz, asimismo “no es posible ver sin luz”. En suma: la luz es la condición de *posibilidad* de la visión y la oscuridad es la condición de *imposibilidad* de la visión. Posibilidad e imposibilidad, es decir, *potentia* e *impotentia*. Lo interesante de la oscuridad, como ya habíamos visto en las clases sobre Aristóteles y Plotino, es que en cierta forma hay visión, pero no de algo determinado. Cuando sólo reina la oscuridad, no vemos ningún color, ningún brillo, ningún cuerpo, ninguna forma. Pero al mismo tiempo, vemos la oscuridad, esa suerte de opacidad negruzca que pareciera ser la oscuridad. ¿Qué es eso que vemos? No es nada o, dicho de otro modo, es la *amissione atque indigentia eorum omnium quae oculi vident*, la pérdida y la falta de todo lo que los ojos ven. ¿Notan lo prodigioso de la *tenebra*? La *tenebra* nos permite ver la *amissione* en cuanto tal, la *indigentia* en cuanto tal. De algún modo, la *tenebra* nos permite ver lo que no puede ser visto, la imposibilidad de ver. Ver la oscuridad es ver el no-ver. ¿Por qué el no-ver? Porque, como explica Calcidio, la oscuridad carece de color y de la claridad de la luz (*decolores et sine claritudinis illustratione*). En tanto la *tenebra* es ausencia absoluta de *lux* o *lumen*, carece de *color* y de *claritas*. Pero lo más interesante son los efectos que esa *privatio lucis* genera en el alma. Calcidio dice que la *tenebra* induce al alma a *susplicari quod non sit potius quam quid rerum sit*, es decir, a sospechar lo que no hay más bien que lo que hay. Es similar, aunque no idéntico, al ejemplo del tacto que vimos antes. Calcidio decía que cuando tocamos los cuerpos surge en nosotros la sospecha, la *suspicio*, de que lo que tocamos es la materia. En el caso de la visión sucede algo análogo: cuando el alma ve la oscuridad le parece ver lo que no ve (*videtur videre quod non videt*) y cree ver algo, aunque no ve nada (*videre se aliquid putat cum nihil videat*). La cuestión crucial es la sospecha que la oscuridad despierta en el alma. Sin embargo, el ejemplo de la oscuridad es aún más extremo que el del tacto. En el caso del tacto, tocamos efectivamente un cuerpo, y ese toque efectivo (*sensus*) genera en el alma la *suspicio* de que, además de tocar ese cuerpo o junto a ese toque, tocamos también (*consensus*) a la materia. En el caso de la oscuridad, en cambio, no vemos nada concreto, ningún cuerpo, y es esa imposibilidad de ver cosas determinadas la que genera la sospecha de que vemos lo que no vemos o de que vemos algo aunque no veamos nada. La diferencia entre el tacto y la vista es que, en el primer caso,

la sospecha se desencadena a partir de una percepción efectiva, mientras que, en el segundo caso, se desencadena a partir de una no-percepción o de una percepción que consiste en percibir la imposibilidad de percibir. Por eso al final del pasaje que leímos, Calcidio dice que cuando el alma trata de percibir algo sin color (*decolorem*) como es la oscuridad, llega a creer que la percibe efectivamente (*tenebras sentire se suspicatur*). Sin embargo, tal cosa es imposible porque sólo percibimos determinaciones, y sólo percibimos determinaciones porque la luz nos las revela. En la oscuridad, al contrario, como no hay luz, no hay revelación y en consecuencia tampoco percepción. Calcidio dice entonces que el alma sospecha que percibe la ausencia de luz, la imposibilidad de ver. La pregunta es: ¿podemos percibir una ausencia, una privación?, ¿podemos ver la carencia de luz en cuanto tal, en cuanto carencia, sin agregarle nada más, sin sobreponerle una forma o una determinación? ¿Podemos ver la imposibilidad de ver? Calcidio sugiere que en verdad se trata de una *suspicio*: el alma cree o sospecha que puede percibir la oscuridad. ¿Pero es realmente así? Cuando vemos la oscuridad, vemos esa suerte de negro abismal y opaco. Pero no se trata de un color, porque para que surja el color es preciso que haya luz, Si se objeta que eso que vemos no es ningún color, entonces *vemos* ningún color. El punto es que vemos esa ausencia de color. Hacia el final del apartado Calcidio retoma la cuestión del tacto y dice que en realidad se trata de una suerte de *sensu sine sensu*, una percepción sin percepción, que no se da por naturaleza, puesto que la materia es imperceptible, sino por accidente (*ex accidenti*). Leamos el último párrafo, a partir de la línea 3 de la página 338, porque de algún modo constituye la conclusión de todo el apartado.

Por tanto, de la misma manera también la materia se puede tocar, puesto que da la impresión de que se toca [*contingi putatur*], cuando las cosas que se tocan efectivamente pertenecen al ámbito de los sentidos [*sub sensu*]; pero el contacto con la materia se produce de modo accidental [*contactus eius provenit ex accidenti*], y esto ciertamente acontece sin percepción [*sine sensu*], puesto que la materia por sí misma no se percibe ni por el tacto ni por los demás sentidos [*neque tactu sentitur neque ceteris sensibus*]. (345 [338.3-6])

Es como si junto a las cosas que percibimos efectivamente, es decir, que caen bajo el horizonte de nuestros sentidos (*sub sensu*), se ubicara de alguna manera, de una manera por cierto paradójica, la materia que,

por su misma naturaleza, no es cognoscible de modo sensorial (*sine sensu*). A causa de ser informe y carente de determinación, la materia no puede ser percibida *neque tactu sentitur neque ceteris sensibus*.

- § 14 -

Otro punto que merece ser señalado antes de finalizar la clase concierne a la teoría de los principios de Calcidio. Muchos autores consideran a Calcidio un heredero de la famosa teoría de los tres principios tan característica del platonismo medio, lo cual es muy evidente al leer el *Comentario al Timeo*. Los tres principios son, por supuesto, *deus, silva y exemplum*, es decir, dios –que oficia como principio activo o causa eficiente–, la materia –que oficia como principio pasivo o causa material– y las formas –que offician de modelos inteligibles o causa formal–. Esta tríada es muy frecuente en los medio-platónicos. En el segundo volumen de la monumental obra de Stephen Gersh sobre el platonismo medio y el neoplatonismo en la tradición latina van a encontrar varias páginas dedicadas a explicar la relación entre estos tres principios. Sin embargo, a veces se considera a Calcidio un autor dualista, muy cercano a la posición de Numenio, a quien ya vimos en el tercer encuentro. Raydams-Schils, por ejemplo, dice que el de Calcidio es “un «dualismo mínimo», puesto que, al igual que Aristóteles y los estoicos, postula a la materia como un principio independiente” (2020, p. 98). Este *minimal dualism* de Raydams-Schils me hace acordar un poco al “dualismo matizado” que encontraba Gabriela Müller en Numenio. La pregunta que ustedes se estarán haciendo es: ¿pero cómo es entonces la cuestión, se trata de dos principios o de tres? La respuesta depende de cómo se considere a los principios o, más bien, desde qué perspectiva se los considere. Desde luego que Calcidio tiene presentes los tres géneros del *Timeo*, pero también una larga tradición hermenéutica que incluye a Aristóteles, a los estoicos, a los pitagóricos, a los medio-platónicos, etc. En cierta forma, se trata de una ambivalencia que proviene del mismo Platón o, por lo menos, de sus intérpretes más inmediatos. Recuerden que, si bien en el *Timeo* Platón distinguía tres principios, ya Aristóteles decía en la *Metafísica* que la doctrina platónica se reducía

a dos principios: lo Uno y la Díada. ¿Cómo resolvemos este aparente dilema? Primero vamos a leer un fragmento del apartado 307 donde Calcidio habla a veces de dos principios y a veces de tres. Comencemos por la línea 11 de la página 308.

Asimismo, lo que hemos llamado el “principio activo [*ut faciens*]”, es dios [*deus*]; lo que hemos denominado el “principio pasivo [*ut patiens*]”, es la materia corpórea [*silva corporea*]. Pero puesto que lo que crea algo, actúa fijándose en algún modelo [*ad exemplum*], se entiende también la necesidad de un tercer principio. Por tanto, los principios son dios, la materia y el modelo [*deus et silva et exemplum*], y dios es el primer principio que crea y está puesto en acto [*quidem origo primaria moliens et posita in actu*], mientras que la materia es el principio a partir del cual surge lo que se engendra [*ex qua prima fit quod gignitur*]. (307 [308.11-309.2])

Como pueden ver, Calcidio habla de dos principios fundamentales, uno activo que es dios, y otro pasivo que es la materia. No obstante, menciona también la necesidad de postular un tercer principio, *tertia quoque originis intellecta est necessitas*, al que identifica con el modelo (*exemplum*). Muy natural. Platón había dicho en el *Timeo* que el demiurgo crea el cosmos basándose en el modelo inteligible. Lo que quisiera que perciban es que el peso fuerte está puesto en los dos principios que son dios y la materia. Calcidio comienza este párrafo que leímos hablando de estos dos principios, luego introduce el tercer principio que sería el *exemplum*, y termina el párrafo de nuevo refiriéndose a dios y la materia. ¿Por qué? Porque en cierta forma *deus* y *exemplum* constituyen un mismo principio. ¿Cómo puede ser esto posible? Recuerden que recién les dije que entre Platón y Calcidio hay muchos siglos de distancia y una larga y riquísima tradición exegética. Bueno, resulta que varios autores, ya desde la Academia antigua y particularmente en el platonismo medio, van a identificar a los *exempla* o las formas con los pensamientos de dios. El dominio de los arquetipos platónicos va a pasar a constituir la mente misma de dios, los modelos con los cuales dios piensa, los contenidos de su intelecto. Incluso un autor como Agustín de Hipona, a quien vamos a estudiar la semana próxima, va a recurrir a esta idea. En Calcidio está muy presente a lo largo de todo su *Comentario*, por ejemplo en el apartado 342 cuando comenta la analogía de la línea dividida del libro VI de *República* y habla de “dios y sus pensamientos [*deus et intellectus eius*], que llamamos

ideas [*quas ideas vocamus*]” (334.24), o cuando explica a partir de varias citas del *Timeo*, sobre todo de 48e, que “todo lo existente «había sido dividido en dos principios, de los cuales uno era la forma inteligible», que el dios artífice del mundo concibió en su mente [*quam mundi opifex deus mente concepit*] y a ésta Platón la llamó «idea» [*eamque idean cognominavit Plato*]” (273 [278.4-7]), o, por último, cuando se refiere a las formas, no sólo como ideas o arquetipos de la mente divina, sino como sus obras:

Ahora bien, el artífice trabaja y adorna todas las cosas siguiendo la fuerza racional y la majestad de sus propias obras [*operum suorum*]; pero sus obras son las obras de su intelecto [*opera vero eius intellectus eius sunt*], que los griegos llaman «ideas» [*qui a Graecis ideae vocantur*]; además, las ideas son los modelos de las cosas del mundo natural [*exempla naturalium rerum*]. (304 [306.4-7])

Van Winden ha detectado una influencia de Albino en este pasaje, además de indicar que el sintagma *opera dei* es “una suerte de término técnico” de Calcidio que en cierta forma “nos hace pensar en la creación” (1965, p. 136). Como sea, a nosotros nos interesa simplemente el hecho de que Calcidio considera a las *species* o *exempla* como pensamientos de dios, es decir, como los contenidos o las obras (*opera*) de la mente divina. Se comprende entonces por qué estos tres principios pueden en realidad ser reducidos a dos. Para decirlo de un modo aristotélico: la causa formal se identifica con la causa eficiente. Los *exempla* están integrados o incluidos en *deus*, el principio activo, el *opifex* que crea siguiendo los patrones racionales de su propio pensamiento.

Vamos a terminar por acá. Hubiera sido muy interesante examinar con más detalle el dominio de las formas que Calcidio divide en dos: las formas primeras, incontaminadas y perennes, y las formas segundas, unidas a la materia para conformar las cosas corpóreas. También es muy interesante la cuestión del *anima mundi*, que Calcidio considera un tercer dios, y del alma inferior, que representa un principio vital inmanente a los cuerpos. Lamentablemente, no nos queda tiempo suficiente. Sí quisiera hacer mención, como modo de conclusión de esta clase, a un pasaje de Gretchen Raydams-Schils que en cierta forma sintetiza el sistema metafísico y cosmológico de Calcidio, tal como se desprende del *Comentario al Timeo*. Ella dice, también como conclusión de su libro:



La visión que recorre todo el comentario presenta un dualismo mínimo en un mundo eternamente existente: sobre el lado divino de la realidad, encontramos 1) un dios eminente, 2) un segundo dios y una primera mente, que representa la voluntad del primer dios, y 3) un alma noética supra-cósmica (que sin embargo Calcidio no incluye en su jerarquía de los niveles divinos de los apartados 176-177 y 188). Muchas veces el demiurgo de Platón parece identificarse con el primer y el segundo dios, pero con un énfasis en el segundo. En el otro extremo del espectro, encontramos 1) una materia completamente neutral, que coexiste eternamente con los agentes divinos, 2) huellas de los elementos que introducen movimiento en la materia pero que no son cuerpos en sentido propio, y 3) un alma inferior, una fuerza vital que es inseparable de los cuerpos. El Alma del mundo, a la que Calcidio identifica con un tercer dios, es una especie de combinación de lo puramente noético y del alma inferior. La noción de providencia es central para la concepción de un universo ordenado, pero sin anular, a través de los edictos del destino, la libertad moral humana. (2020, p. 216-217)

Este pasaje nos exige prácticamente de la lista de puntos esenciales que solemos hacer al final de todas las clases. Sin embargo, conviene señalar algunas de las cosas que hemos aprendido hoy a fin de fijarlas. Además, no todas ellas entran en la conclusión de Raydams-Schils.

- § 15 -

¿Cuáles son las principales ideas que hemos aprendido hoy? Vamos a enumerarlas para ordenar un poco todo lo que vimos. Por supuesto que no incluiremos los divagues especulativos, aunque probablemente hayan sido los mejores momentos de la clase, sino lo que concierne exclusivamente al *Comentario al Timeo*.

- El mundo es regido por la *providentia* divina a través del *fatum*. El orden de la *providentia* no se opone a la libertad moral del alma humana.
- El principio divino se estructura en tres instancias: 1) un *summus deus* o *summum bonum*; 2) un segundo dios o primera mente, la *providentia* propiamente dicha, que imita la bondad del primer dios en la medida en que obtiene su ser al volverse hacia él; 3) un tercer dios o segunda mente, que Calcidio identifica con el *fatum* y corresponde al *anima mundi*.

- El *mundus sensibilis* ha sido hecho por el dios *ad exemplum et similitudinem* del *mundus intelligibilis*, expresión en la que algunos especialistas han detectado una referencia a Génesis 1:26.
- Calcidio identifica la *anánke* del *Timeo* con la *hýle*, a la que traduce por *silva*.
- La *silva* es tanto aquello de lo cual (*ex qua*) cuanto aquello en lo cual (*en qua*) las cosas se generan.
- Considerada *in se*, es decir, según su naturaleza propia, la materia es impasible (*impetibilis*), puesto que no posee ni cualidad ni forma ni cantidad ni figura; considerada *in alio*, es decir, como parte del compuesto o como materia informada, es pasiva (*patibilis*).
- En tanto acoge todas las formas, la *silva* es el sustrato primero del cuerpo (*subiecta corpori principaliter*).
- La materia, en tanto principio pasivo, es identificada con lo femenino; el dios, en tanto principio activo, con lo masculino.
- *In se*, la materia es *caerentia* e *indigentia*, es decir, privación de forma, y por lo tanto *torpitud*, fealdad. Calcidio la compara a una viuda sin marido.
- La materia es deseo en estado puro, deseo de forma y de determinación. El deseo de la materia es el deseo de morir (como carencia) para vivir (como cuerpo).
- A veces Calcidio dice que la materia es potencia (*potentia*); a veces, que es privación (*caerentia*).
- La materia no es mala ni el principio del mal, sino neutra. No es ni corpórea ni incorpórea. En tanto *potentia*, es decir, *in alio*, es *corpus et non corpus*; en tanto *caerentia*, es decir, *in se*, es *neque corpus neque non corpus*.
- La materia es infinita e ilimitada (*infinita et minime determinata*), en el sentido de que, si bien en sí misma carece de límite y por lo tanto no puede ser circumscripta por el intelecto, es algo que, en tanto puede (*possunt*) ser informado y determinado por la forma, puede (*possunt*) igualmente ser circumscripto por el intelecto.
- Calcidio traduce el griego *íchne* por *vestigia* y a veces por *scatebrae*.

- El ser de las imágenes que componen el mundo no es un ser verdadero, *vere existens non est*, sino un cuasi ser, un *esse aliquatenus*, que corresponde a su posición intermedia, *inter duas naturas*: las formas y la materia.
- El intelecto no puede acceder a la materia de forma directa, sino a una suerte de presunción oscura (*obscura praesumptio*), a la cual se llega a través de una *sublatio*, es decir, de una eliminación o substracción, y de una *resolutio*, es decir, de una disolución o un desligamiento de los cuerpos. La *sublatio* y la *resolutio* se acercan en cierta manera a la *aphaïresis* de los neoplatónicos y tienen por finalidad hacer que la *mens* pueda captar el mero vacío (*solus vacuus*) de la materia, el abismo vacuo que contiene a todas las cosas.
- Hay un *sensus clarus* de las cosas contenidas en la materia, pero hay un *consensus obscurus* de la materia que engendra en nuestra mente la sospecha (*suspicio*) de que no sólo percibimos a los cuerpos, sino a la materia misma.
- La oscuridad es la *potentia visionis* en su forma pura o, también, la *impotentia visionis* en su forma pura. Una *potentia* es pura cuando coincide plenamente con la *impotentia*.
- Calcidio distingue tres principios: *deus*, *silva* y *exemplum*. Sin embargo, se trata en verdad de un dualismo de principios porque las formas son los pensamientos de dios, es decir, los contenidos inteligibles y arquetípicos de la mente divina.

- § 16 -

Vayamos de lo más general a lo más específico. Sobre la figura de Calcidio pueden consultar el texto que les mencionaba de Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, que está publicado por la Universidad de Notre Dame Press en dos volúmenes. Esta obra es una maravilla. El capítulo dedicado a Calcidio es el número 6, el primero del Volumen 2. También pueden leer la parte final de *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* de John Dillon, que está dedicada a Calcidio. Prácticamente todos los especialistas que abordan a Calcidio

le consagran una parte de sus estudios a dirimir si se trata de un autor cristiano o no. Hay un ensayo de Claudio Moreschini que es muy bueno y que ya les mencioné, “Calcidius between *Creatio Ex Nihilo* and Platonism”, que está recopilado en un libro titulado *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, editado por Geert Roskam y Joseph Verheyden y publicado en 2017. De todos modos, el estudio más completo que yo conozco sobre la filosofía de Calcidio es el de Gretchen Raydams-Schils que se publicó en 2020: *Calcidius on Plato’s Timaeus. Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Contexts*. También pueden leer de ella el capítulo 5 de su libro *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato’s Timaeus*, publicado por la editorial Brepols en 1999. Entre los varios artículos sobre Calcidio de Raydams-Schils les sugeriría uno que se llama “Calcidius on the Human and the World Soul and Middle-Platonist Psychology”. Les menciono especialmente este texto de 2006, que está publicado en el volumen 39 del *Journal for Ancient Philosophy and Science*, porque no le pudimos dedicar mucho tiempo a la cuestión del *anima mundi*. En este artículo van a encontrar un panorama muy completo sobre ese asunto.

Por otro lado, todas las ediciones críticas del *Comentario al Timeo* cuentan con excelentes estudios introductorios. Yo les recomiendo leer las introducciones de las siguientes versiones: la edición italiana de Bompiani cuidada por Claudio Moreschini, la francesa editada por Béatrice Bakhouché en Vrin, la inglesa de la Universidad de Harvard cuidada por John Magee y, por supuesto, la de Macías Villalobos que también incluye un estudio preliminar muy atendible. El cuerpo de notas de la edición crítica de Waszink es sorprendente y conviene prestarle mucha atención.

En lo que respecta al problema más específico de la materia, el mejor texto que yo encontré es el de Jacobus van Winden de 1965, *Calcidius on Matter. His doctrine and sources. A Chapter in the History of Platonism*, en el que se dedica a comentar con rigor y minuciosidad los diversos apartados del *Comentario*. A mí también me gustó mucho un artículo relativamente viejo de J. Reginald O’Donnell que se llama “The Meaning of «Silva» in the Commentary on the *Timaeus* of Plato by Calcidius” y se publicó en 1945 en los *Mediaeval Studies*. En este texto, O’Donnell aborda el problema de la materia y plantea un re-

corrido que va desde el *Timeo* al *Comentario* de Calcidio, pasando por Aristóteles y los estoicos.

Por último, hay otra serie de estudios sobre secciones puntuales del *Comentario al Timeo*. Yo les recomiendo dos de Jan den Boeft: *Calcidius on Fate*, de 1970, y *Calcidius on Demons*, de 1977. Nos vemos la semana próxima para hablar del *Hipponensis*.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Aristotle, *De anima*, rev., introd. y com. D. W. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- Bakhouché, Beatrice, *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, Paris, Vrin, 2011.
- Calcidio, *Comentario al Timeo di Platone*, ed. C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003.
- Calcidio, *Comentario del Timeo de Platón*, introd., trad. y notas C. Macías Villalobos, Zaragoza, Pórtico, 2014.
- Calcidius, *On Plato's Timaeus*, ed. y trad. J. Magee, London, Harvard University Press, 2016.
- Cardigni, Julieta y Müller, Gabriela, "Hacia una propuesta de análisis y traducción del tratado *De silua* en el *Comentario al Timeo* de Calcidio" en *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol. 14, N° 2, 2021, pp. 13-46.
- Den Boeft, Jan, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, Brill, 1970.
- Den Boeft, Jan, *Calcidius on Demons. (Commentarius ch. 127-136)*, Leiden, Brill, 1977.
- Dillon, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, New York, Cornell University Press, 1977.
- Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. 2, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.
- Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot, 1944.

- Kerenyi, Karl, “Ágalma, Eikón, Eídon” en Castelli, Enrico (dir.), *Demitizzazione e immagine*, Padova, Cedam, 1962, pp. 161-171.
- Miller Jones, Roger, “Chalcidius and Neo-Platonism” en *Classical Philology*, Vol. 13, N° 2, 1918, pp. 194-208.
- Morschini, Claudio, “Chalcidius between *Creatio Ex Nihilo* and Platonism” en Roskam, Geert y Verheyden, Joseph (eds.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, pp. 259-276.
- O'Donnell, J. Reginald, “The Meaning of «Silva» in the Commentary on the *Timaeus* of Plato by Chalcidius” en *Mediaeval Studies*, Vol. 7, N° 1, 1945, pp. 1-20.
- Raydams-Schils, Gretchen, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, 1999.
- Raydams-Schils, Gretchen, “Chalcidius on the Human and the World Soul and Middle-Platonist Psychology” en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 39, N° 2, 2006, pp. 177-200.
- Raydams-Schils, Gretchen, *Chalcidius on Plato's Timaeus. Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Rodríguez, Fermín A., *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- Van Winden, Jacobus Cornelis Maria, *Chalcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden, Brill, 1965.
- Viñas, David, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.
- Waszink, Jan Hendrik (ed.), *Timaeus. A Chalcidius Translatatus Commentarioque Instructus*, London-Leiden, Brill, 1962.

## AGUSTÍN DE HIPONA

- § 1 -

Si hay un autor antiguo o tardoantiguo del que contamos con información detallada acerca de su vida, ese es sin duda Agustín de Hipona, uno de los más grandes pensadores y escritores de todos los tiempos. Es difícil sopesar la importancia que ha tenido Agustín para la filosofía en general y para la teología cristiana en particular. Su influencia es inconmensurable. Para muchos teólogos de la Edad Media, la autoridad de Agustín es aún mayor que la de Aristóteles, cuya difusión en el mundo latino, sobre todo a partir del siglo XII y gracias a los árabes, fue considerable. Yo tengo una debilidad por Agustín. No sé cómo explicarlo, pero hay algo en su escritura y en su experiencia vital que me conmueve y me atraviesa por completo. Por algún motivo, en mi mente –desequilibrada como seguramente está– se forma una suerte de constelación de cristianos que se reenvían uno al otro, como si estuviesen ligados por hilos invisibles: Agustín, desde luego, Juan, el apóstol de Jesús, y Francisco de Asís. Ignoro por qué, pero lo cierto es que tiendo a pensar a estos tres personajes de forma conjunta o, más bien, como una especie de trinidad con minúscula, para no confundirla con la Trinidad divina, que tanto dio que pensar a Agustín. Cuando leo algo de uno de ellos, más tarde o más temprano se me aparece la imagen de los otros dos. Es curioso, pero es así. Como sea, tenemos hoy la dicha de abordar las *Confessiones*, una de las obras más extraordinarias y profundas jamás escritas. ¿Han leído ese libro? Si no lo han hecho, los exhorto a que lo hagan. Es una experiencia fascinante: tanto la experiencia de escritura del propio Agustín como la experiencia de lectura que podemos hacer nosotros. En las *Retractationes*, que es una obra de

vez en donde Agustín repasa sus libros anteriores y que Adolf von Harnack consideró una novedad de género literario, dice:

Los trece libros de mis *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas como por las buenas, y mueven hacia Él el espíritu y el corazón humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribí [*cum scriberentur*], y continúan haciendo cuando se leen [*cum leguntur*]. (II.4.1)

Les puedo asegurar que aún hoy siguen generando ese efecto *cum leguntur*. Si quieren saber lo que significa que una vida se ponga en juego en la escritura, lean las *Confesiones*. Hay un punto en el que la vida se escribe y la escritura se vive. Y no me refiero meramente al contenido del texto, al relato autobiográfico; me refiero a la relación de Agustín con el proceso de escritura y de pensamiento, al *bíos* implicado en el *grámma*. Esa experiencia existencial es lo que cuenta, quizás lo único que cuenta cuando se escribe. Por lo menos, es lo que uno vislumbra cuando lee esta obra magnífica que Agustín escribió en los últimos tres o cuatro años del siglo IV. Si tuviera que darles un consejo –cosa que no me sienta bien–, les diría esto: escriban y piensen sólo aquellas cosas que sientan la necesidad vital de escribir y pensar; comprométanse en cuerpo y alma con la escritura y el pensamiento; no dejen que los desvíen de esa tarea, que los separen de ese furor. No se preocupen si el tema o el problema que los moviliza no es actual o supuestamente relevante, si forma parte de la agenda filosófica o no; preocupéense más bien por encontrar una idea que los haga estremecer y sumérjanse en ella hasta el fin, hasta quedar exhaustos. Denlo todo. Me parece que lo que Nietzsche llamó *Unzeitgemäß*, intempestivo, tiene que ver con esto que les digo. Tómense en serio, eso les diría, tómense en serio a ustedes mismos, a lo que piensan, a lo que sienten. Es muy bello leer a alguien y detectar que toma en serio lo que piensa. Lo cual no significa que se los coma el personaje, como suele decirse en la jerga actoral. Siempre hay tontos que creen que tomarse en serio a uno mismo significa ser pedante o soberbio. Nada más lejos de la verdad. No hay nada más frágil y vulnerable que una persona que toma en serio sus ideas. Seguramente habrá soberbios o creídos, como en todos lados, pero qué nos importa a nosotros. No juzguen a los pensadores por el lado personal; júzguenlos por la luz que irradian sus ideas, por los efectos que



causan en ustedes, en sus cuerpos, por esos cosquilleos que nos hacen sentir cada vez que los leemos. Poco importa si se trata de un autor contemporáneo o de uno que vivió hace veinte siglos. A mí Agustín, que vivió en los siglos IV-V, me hace sentir una gran emoción. Aférrense a esa emoción cuando la sientan. Nietzsche cuenta que cuando descubrió *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer estuvo no sé cuántos días sin dormir. Foucault dice algo similar respecto a Nietzsche: “cuando lo leí sentí que me había atrapado y rompí con mi vida”, o algo por el estilo. Fíjense la potencia de lo que dice Foucault: romper una vida, es decir, transformarla, provocar un punto de inflexión. En Agustín encontramos esta misma idea, por ejemplo cuando cuenta en el Libro III de las *Confessiones* el impacto que le produjo a los diecinueve años la lectura del *Hortensius* de Cicerón, y ni qué hablar el encuentro con Ambrosio en Milán, que lo condujo a abrazar definitivamente la fe cristiana. Tal vez el término *conversio*, conversión, tan importante en las *Confessiones*, exprese esto que les estoy intentando decir: escriban y piensen, pero también lean, para convertirse. No para convertirse a una fe o una religión –bah, si quieren hacerlo háganlo también–, sino para convertirse a ustedes mismos, para transformarse, para pensar de otro modo, como decía Foucault.

- § 2 -

No vamos a poder reponer aquí el desarrollo de los trece Libros que componen las *Confessiones*. Luego les sugeriré algo de bibliografía. Nosotros nos centraremos en el Libro XII, por motivos que veremos en breve. Yo tengo una debilidad por los Libros XII de las obras agustinianas. Me sucede con las *Confessiones*, pero también con el *De civitate Dei* o con otro texto que quizás tengamos ocasión de mencionar y que se llama *De Genesi ad litteram*, es decir, *Sobre el Génesis a la letra*. El Libro XII de este gran comentario, que además es el último porque el *De Genesi ad litteram* se compone de doce Libros, es muy interesante. Agustín habla allí de una *visio spiritalis*, diversa de la *visio intellectualis* y de la *visio corporalis*, que no es sino la *visio imaginationis*, la visión de la imaginación. Yo una vez escribí un artículo, cuya parte más valiosa es

el párrafo inicial, en la que retomo ese Libro XII. Después se los comparto por si les interesa. Se llama "*Lux corporea, lux incorporea*". El ojo de la carne y el ojo del alma en Agustín de Hipona".

La cuestión entonces es que en esta clase nos vamos a concentrar en el Libro XII de las *Confessiones*. Como marco general, les digo que esta obra de Agustín se compone de XIII Libros, y que los últimos tres, del XI al XIII, parecen formar un grupo independiente respecto de los anteriores. En realidad, el relato autobiográfico finaliza en el Libro IX, donde Agustín narra entre otras cosas la muerte de Mónica, su madre. El Libro X, centrado en la cuestión crucial de la memoria, pareciera funcionar como una suerte de bisagra entre la parte biográfica y la parte exegética. ¿Por qué exegética? Porque los últimos tres Libros están consagrados a comentar e interpretar los versículos iniciales del Génesis. El Libro XII, el anteúltimo, posee indicaciones preciosas acerca de la materia, que es el tema que nos ha convocado a lo largo de este seminario.

- § 3 -

Yo mencionaría cuatro momentos de la vida de Agustín que me parecen relevantes a la hora de comprender su formación e intereses espirituales.

1) El primer momento es el que ya les comenté: la lectura del *Hortensius* de Cicerón, hoy perdido. Este acontecimiento es importante porque despierta en Agustín la pasión por la filosofía y por la búsqueda de la verdad.

2) El segundo momento es su adhesión al maniqueísmo, una corriente filosófico-religiosa que tuvo una gran repercusión en estos siglos convulsos y a la cual Agustín no dejará de criticar luego de su conversión al cristianismo católico. Hace poco leí un libro de Anna Escher Di Stefano que se llama *Il manicheismo in S. Agostino* y que les vendría bien consultar. También está el volumen *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, editado por Van Oort y Wermelinger en 2001, que reúne los trabajos presentados en un Simposio Internacional realizado en

Friburgo-Utrecht. Los maniqueos defendían una concepción dualista de la realidad que se enmarcaba en una lectura hereje del cristianismo, aunque no sólo. El mundo, y el ser humano en concreto, era el resultado de una lucha entre dos principios: el principio benigno de la Luz y el principio maligno de la Oscuridad. Por eso sostenían también que el ser humano posee dos almas: una buena y otra mala. Ya habíamos visto que Porfirio, en el fragmento 44 de la edición de Des Places, parecía adjudicarle una idea similar a Numenio. ¿Se acuerdan? En realidad, el texto de Porfirio no hablaba de un alma buena y otra mala, sino de un alma racional y una irracional. Como sea, el punto es que para los seguidores de Mani el hombre, como el cosmos en general, está desgarrado entre estas dos fuerzas, una benigna y luminosa y otra maligna y tenebrosa.

3) El tercer momento es cuando escucha la prédica de Ambrosio en Milán, quien conocía la tradición platónica y la utilizaba para interpretar la doctrina cristiana, y decide abandonar el maniqueísmo. Esta temporada milanesa es clave porque allí Agustín lee los famosos *libri platoniorum*, los libros de los platónicos. ¿Cuáles eran estos enigmáticos *libri platoniorum*? Al parecer eran algunos tratados de las *Enéadas* y también algunos textos de Porfirio, que Agustín llega a conocer a través de la traducción latina de Mario Victorino.

4) El cuarto momento es la célebre conversión al cristianismo en un patio de Milán luego de escuchar a un niño que dice: “¡toma, lee!”. Es una escena notable. La cantinela del niño pone fin a una etapa de la vida de Agustín llena de dudas e incertidumbres. La crisis se concluye con la *conversio* definitiva a la fe cristiana.

Las *Confessiones* están repletas de momentos célebres: la descripción de su juventud licenciosa y disipada, el robo de las peras, la conversación mística que tiene con su madre en Ostia, la experiencia del monacato en Casiciaco, las reflexiones acerca del tiempo, acerca de la memoria, etc. Lamentablemente, no tenemos tiempo para examinar con mayor detalle estos particulares, pero los insto nuevamente a leer las *Confessiones* en su totalidad. Nosotros vamos a entrar directamente en el Libro XII, ni siquiera *in media res*, sino *in paenultima res*. Se trata de un texto absolutamente fascinante, ya lo verán.

Hay varias ediciones críticas de las *Confessiones* que son muy buenas: inglesas, francesas, alemanas, etc. También hay traducciones al español que están muy bien, por ejemplo la de Magnavacca. Yo opté en este caso por trabajar con la vieja y querida edición de la Biblioteca de Autores Cristianos con notas y traducción del Padre Ángel Custodio Vega, no porque sea la mejor ni la más reciente, sino por la sencilla razón de que es una edición bilingüe y por lo tanto nos permitirá ir cotejando la traducción con el latín de Agustín. Además, y esta es la razón de fondo, es la que leí en mis años de juventud y le tengo un cariño especial. Sin embargo, les recomiendo fervorosamente leer en paralelo el cuerpo de notas al Libro XII confeccionado por Magnavacca para la edición de Losada porque es muy iluminador. Voy a utilizar además la edición latina cuidada por Lucas Verheijen y publicada en 1981 en la editorial Brepols. Esta edición forma parte de la Serie Latina del *Corpus Christianorum* y se basa en la edición previa de Martin Skutella, aunque contiene mejoras considerables. Los números de línea y de página de los pasajes que leamos, según les iré indicando oportunamente en cada cita, van a estar tomados de esta edición. También me gusta mucho la edición crítica de Mondadori en la cual colaboraron grandes especialistas franceses como Jacques Fontaine, Jean Pépin o Aimé Solignac, además obviamente de estudiosos italianos; sin ir más lejos, el texto está cuidado por el gran Manlio Simonetti que, si alguna vez se han interesado en el cristianismo de los primeros siglos, seguramente conocerán, y cuenta con la traducción de Gioachino Chiarini. Uno de los aspectos más destacables de esta edición italiana es que cada Libro de las *Confessiones* está acompañado de un comentario específico realizado por un especialista en el área. Por ejemplo, el Libro XII, que es el que a nosotros más nos interesa, está comentado por Jean Pépin. Pero dejémonos de tantas vueltas y comencemos a leer a Agustín, que es lo mejor que podemos hacer.

Como les decía, todo el Libro XII de las *Confessiones* está centrado en una exégesis y comentario de los primeros dos versículos del Génesis. Agustín utiliza la versión bíblica conocida como *Vetus Latina*, a la cual ya hice referencia la clase pasada cuando hablamos de Calcidio. Hay un viejo estudio de John McIntosh, en realidad se trata de una disertación presentada en la Universidad de Chicago para obtener el título de Doctor en Filosofía, que examina las versiones del Génesis utilizadas por Agustín en sus libros, sobre todo en los exegéticos. Si bien no se refiere concretamente a las *Confessiones*, sino a las tres obras hermenéuticas dedicadas al Génesis, lo cierto es que en todos los casos Agustín usa la misma versión, salvo en el *De Genesi contra manichaeos* que en vez de *caelum* figura *coelum*, lo cual no varía en nada el sentido de fondo. Ustedes saben que Agustín escribió tres comentarios al Génesis: el *De Genesi contra manichaeos*, en el 389; el *De Genesi imperfectus liber*, alrededor del 393, que, como su título lo indica, no fue terminado; y el *De Genesi ad litteram*, entre el 401 y el 415. Las *Confessiones* se ubicarían entonces entre los dos últimos comentarios, el *imperfectus* y el *ad litteram*. La versión que utiliza Agustín en los tres casos, es decir, en el *De Genesi imperfectus liber*, las *Confessiones* y el *De Genesi ad litteram*, es la siguiente:

*In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum.*

Si lo traducimos de un modo bastante literal quedaría algo así:

*En el principio Dios hizo el cielo y la tierra. La tierra era invisible y desordenada y las tinieblas eran/estaban sobre el abismo.*

Este breve pasaje del Génesis, que parece obsesionar a Agustín porque vuelve a él en varias oportunidades a lo largo de sus obras hermenéuticas, lo va a demorar durante todo el Libro XII. Cabe notar que en la Vulgata, Jerónimo no dice *invisibilis et incomposita*, sino *inanis et vacua*, enfatizando sobre todo la naturaleza insubstancial del término *terra*.

Yo les propongo ir siguiendo el texto del Libro XII en el orden dispuesto por el mismo Agustín y, en todo caso, ir leyendo algunos fragmentos de forma salteada cuando la ocasión lo amerite. De hecho, ya en la primera cita que vamos a leer nos veremos obligados a saltar a otros pasajes posteriores. Comencemos entonces con el capítulo 2. Leamos desde el inicio:

Alabe tu alteza la humildad de mi lengua, porque tú has hecho el cielo y la tierra [*tu fecisti caelum et terram*], este cielo que veo y esta tierra que piso, de la cual procede esta tierra que llevo. Tú los has hecho. Pero ¿dónde está, Señor, el cielo del cielo [*caelum caeli*], del cual hemos oído decir en el Salmo: *El cielo del cielo para el Señor, mas la tierra la ha dado a los hijos de los hombres* [*Caelum caeli Domino: terram autem dedit filiis hominum*]? ¿Dónde está el cielo que no vemos [*quod non cernimus*], en cuya comparación es tierra todo lo que vemos? (II.2.1-7)

Este pasaje nos introduce de lleno en un problema muy difícil. Como siempre sucede, basta ir al texto para que comiencen las dificultades. Agustín está comentando las primeras palabras del Génesis. Pero lo más llamativo de este fragmento es que establece una relación entre el *caelum* que hizo Dios en el principio y el *caelum caeli*, el cielo del cielo, que se menciona en el Salmo 113, versículo 24, que en la versión latina dice: *Caelum caeli Domino; terram autem dedit filiis hominum*, es decir, “El cielo del cielo para el Señor; pero la tierra la dio a los hijos de los hombres”. Agustín identifica al *caelum* de Génesis 1:1 con el *caelum caeli* del Salmo 113:24. ¿Qué debemos entender por este *caelum caeli*? La cuestión no es para nada sencilla. Antes que nada, conviene atender a lo que dice Agustín en este pasaje. Él distingue dos *caela*, dos cielos: el *caelum* que vemos, el *caelum* físico, digamos; y el *caelum caeli*, el cielo del cielo, que no vemos y que le pertenece a Dios. Además, dice que, comparado con el *caelum caeli*, el *caelum* que vemos es tierra. Si leemos las líneas que continúan donde dejamos, la número 8 y la 9, vemos que explicita esta comparación con mucha claridad: “en comparación de aquel *cielo del cielo*, aun el cielo de nuestra tierra es tierra [*terrae nostrae caelum terra est*]” (II.2.8-9). El *caelum* que vemos, el *terrae nostrae*, es decir, el que pertenece a nuestra tierra, el *caelum* físico, es tierra, *terra est*, comparado con el *caelum caeli* que no vemos y que le pertenece a Dios. Noten que se trata en verdad de una analogía: el *caelum quod cernimus*, el cielo que vemos, es al *caelum quod non cerni-*

mus al cielo que no vemos, es decir, al *caelum caeli*, lo que la *terra* es al *caelum quod cernimus*. Ustedes se estarán imaginando que, si el *caelum* de Génesis 1:1 se refiere a este *caelum caeli*, la *terra* se referirá, aunque Agustín aún no lo ha dicho, a la materia de la cual Dios genera todas las cosas visibles. En efecto, vamos a ver que la *terra* de Génesis 1:1 designa la materia primordial o informe a partir de la cual Dios crea el mundo. Sin embargo, quisiera primero detenerme en este *caelum caeli* que tantos dolores de cabeza ha dado a los intérpretes y comentaristas. ¿En qué está pensando Agustín concretamente? Dedicuémosle un momento a esta ardua cuestión porque bien vale la pena. Además, *caelum* y *terra* son dos términos que están íntimamente relacionados porque son las primeras creaturas generadas por Dios, “antes” incluso que el mundo. Examinemos entonces la cuestión del *caelum* con un poco más de detalle y luego pasamos al problema de la materia. Como les dije, esta cuestión nos va a obligar a movernos por el Libro XII de forma salteada, no lineal. Quisiera que leamos el capítulo IX donde Agustín nos ofrece una nueva información acerca de este enigmático *caelum caeli*. La referencia es IX.9.3-8:

(...) el “cielo del cielo”, que hiciste en el principio, es una creatura intelectual [*creatura est aliqua intellectualis*], que aunque no coeterna a ti, ¡oh Trinidad!, sí participa de tu eternidad [*particeps tamen aeternitatis tuae*]; cohíbe sobremanera su mutabilidad con la dulzura de tu felicísima contemplación [*felicissimae contemplationis tuae*], y sin ningún desfallecimiento [*sine ullo lapsu*], desde que fue hecha, adhiriéndose a ti supera toda vicisitud voluble de los tiempos [*inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum*].

Este pasaje nos ofrece una nueva información sobre el *caelum caeli*, una información muy importante. Agustín nos dice que se trata de una *creatura intellectualis* que participa de la eternidad divina. Noten que el fragmento no dice que el *caelum caeli* es eterno, como lo es la Trinidad, sino que participa de la eternidad, *particeps aeternitatis*. Por eso Agustín aclara rápidamente que esta *creatura intellectualis* no es *coaeterna* a Dios. Es evidente por qué. Su condición de creatura le impide ser *coaeterna* a la Trinidad. Sin embargo, no por ser una creatura el *caelum caeli* deja de gozar de la eternidad. ¿Cómo es esto? Es lo que hemos visto recién. No es eterno, pero así y todo es *particeps aeternitatis*. ¿Y en qué consiste esta participación? Agustín lo dice sin ambages: consiste en una *contemplatio felicissima Dei*, una felicísima contemplación de Dios. El

*caelum caeli* es una *creatura intellectualis* que contempla a Dios y que, en la medida en que no se desvía de esa *felicissima contemplatio*, participa de la eternidad. Agustín dice además que el *caelum caeli* cohibe (*cohibet*) su mutabilidad y supera (*excedit*) las vicisitudes del tiempo. Vale decir: no es en sí mismo coeterno a la divinidad pero, dado que existe desde siempre –*sine ullo lapso*, dice Agustín, sin ningún desfallecimiento– adherido a Dios, goza de la eternidad divina. Subrayo dos puntos. La existencia del *caelum caeli* consiste en una *inhaesio* a la realidad divina. Literalmente: esta *creatura intellectualis* está adherida a la Trinidad, y esa adhesión se explica en términos de *contemplatio*, de contemplación. ¿Por qué se trata de una *contemplatio felicissima*? Porque el *caelum caeli* contempla la gloria de Dios, la majestad divina. Y Agustín aclara además que esta *contemplatio* o *inhaesio* es *sine ullo lapso*, que el Padre Custodio Vega traduce por “sin desfallecimiento”.

En el capítulo XI, Agustín se expresa en términos casi sensuales acerca del disfrute que experimenta este *caelum caeli* al contemplar la gloria de Dios. Desde luego que se trata de un disfrute intelectual, ya que esta *creatura* se encuentra en el extremo más alejado de lo que Agustín llama la “carne” (*caro*), pero eso no quita que se deslicen en su escritura, como en buena parte de los escritos de los Padres de la Iglesia, signos de voluptuosidad que yo no dudaría en calificar, con todos los matices del caso, “libidinales”. Hay toda una tradición muy sensual en el cristianismo, vinculada sobre todo a cierto misticismo y a cierta poética, que se remonta en última instancia al *Cantar de los cantares*. Leamos un pasaje del capítulo XI para que vean de qué hablo. Se siente al leerlo que Agustín es arrastrado por un sentimiento arrobador que lo insta a escribir. Estos arrebatos emotivos son frecuentes en las *Confessiones*. Es fascinante: como si Agustín hubiera contemplado (él aclararía: con el *oculus mentis*, el ojo de la mente) algo demasiado grande, algo al borde de lo concebible, al límite de sus fuerzas. Entonces escribe esto (es el capítulo XI, apartado 12, línea 15):

También me has dicho con voz fuerte en el oído interior [*in aurem interiorem*] que ni aquella creatura te es coeterna, cuyo deleite eres tú solo, y que gustándote con perseverantísima pureza [*cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens*], en ningún lugar ni tiempo muestra su mutabilidad; y siendo siempre presente a ti [*te sibi semper praesente*], se te adhiere con todo el afecto [*ad quem toto affectu se tenet*]; no teniendo futuro



que esperar ni pasado al que transmitir lo que recuerda, no varía con ninguna alternativa ni se distiende en los tiempos [*nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur*]. (XI.12.15-21)

Quisiera que adviertan el *páthos* que recorre a todo este pasaje inspirado. Desde luego, Agustín está interesado en señalar la naturaleza inmutable del *caelum caeli*. Pero lo interesante es lo que se desliza por su escritura, lo que sucede en ella (estaría tentado de decir: “a pesar” del propio Agustín). Los términos empleados son sugerentes: el *caelum caeli* experimenta una *voluptas* hacia Dios, se adhiere a él con todo su *affectus*. Agustín utiliza también el participio presente *hauriens* en la expresión *perseverantissima castitate hauriens*, que Custodio Vega traduce por “gustándote con perseverantísima pureza”. En efecto, *hauriens* puede ser traducido por “gustándote”, pero también podría serlo por “bebiéndote”, “devorándote”, “consumiéndote”, “agotándote”, etc. Desde luego que estas acepciones serían difícilmente aceptadas por Agustín. ¿Cómo una *creatura* podría “consumir” o “agotar” a la divinidad? Afirmar tal cosa lindaría prácticamente con la blasfemia. Sin embargo, deben saber que muchas veces los místicos lindan con la blasfemia. Como sea, más allá de que la traducción de Custodio Vega sea justa, les menciono estas diversas significaciones del término *hauriens* para que cobren conciencia de la potencia sensual o libidinal que anima, quizás más allá de su propia voluntad, la escritura de Agustín. Hay veces en que la *voluptas* encuentra su camino para burlar a la *voluntas*. Resulta evidente, sin embargo, que Agustín es perfectamente consciente de la carga libidinal que tienen todos estos términos, por eso intenta matizar el *páthos* que parece impulsar a pesar de todo el flujo de su escritura. Si leemos con atención el pasaje recién citado, podemos percibir con claridad este esfuerzo sublimatorio. Él dice, por ejemplo, *teque hauriens*, gustando de ti, es decir, de Dios, pero aclara que esa degustación o deleite se realiza con *perseverantissima castitas*. Es como si la *castitas* viniera a aplacar los arrebatos de la *voluptas* y la incontinencia del *affectus*. Es muy interesante. Uno estaría tentado de proponer un oxímoron: *casta voluptas* o *castitas voluptuosa*. La *contemplatio* del *caelum caeli* es una *casta voluptas* o una *castitas voluptuosa*. Este extraño oxímoron nos da quizás la clave para comprender en qué consiste un deleite puramente intelectual, sin componente carnal o defectivo alguno. Si

continuamos leyendo donde dejamos, veremos que en esta condición espiritual e intelectual radica el deleite y la beatitud del *caelum caeli*.

¡Oh feliz (creatura), si ella existe en alguna parte, en adherirse a tu beatitud [*inhaerendo beatitudini tuae*]; feliz por ti, su eterno in habitador e iluminador! Ni hallo cosa que con más gusto crea se deba llamar *cielo del cielo para el Señor* [*caelum caeli Domino*] que *tu casa* [*domum tuam*], que contempla tu delectación sin ningún desfallecimiento [*sine ullo defectu*] por no tener que pasar a otra cosa: mente pura [*mentem puram*], concordísimamente una en el fundamento de la paz de los santos espíritus ciudadanos de tu ciudad en los cielos [*civium civitatis tuae in caelestibus*], por encima de estos nuestros cielos [*super ista caelestia*]. (XI.12.21-27)

Agustín vuelve a enfatizar la *inhaesio* del *caelum caeli* a la divinidad, así como su naturaleza intelectual. Ahora se refiere a la *creatura intellectualis* como una *mens pura*. Pero, además, agrega que la mejor manera de calificar a este *caelum caeli* es a través del término *domus*, casa o morada. Si alguien preguntara ¿qué es el *caelum caeli*?, la mejor respuesta sería decir que es la *domus Dei*, la casa de Dios. ¿Y qué es esta *domus Dei*? Es la Jerusalén santa, la ciudad donde habitarán los justos luego del Juicio Final, tal como consigna el Apocalipsis bíblico. Por eso Agustín dice que esta *mens pura* o *creatura intellectualis* es una *civitas super ista caelestia*, una ciudad por encima de nuestros cielos. *Creatura*, pero *creatura beata*, puesto que adherida a la Trinidad en una eterna *contemplatio sine ullo defectu* o, como había dicho antes, *sine ullo lapso*. Más adelante, en el capítulo XV, Agustín volverá a señalar que la naturaleza del *caelum caeli* es “espiritual y participante de tu eternidad [*spiritalis, et particeps aeternitatis tuae*], porque no sufre detrimento eternamente [*sine labe in aeternum*]” (XV.19.28-29). En suma: la *contemplatio Dei* que caracteriza al *caelum caeli* es *sine lapso, sine defectu y sine labe*. Noten la sublimidad que posee para Agustín este *caelum caeli* que, si bien no se iguala a la substancia divina trinitaria puesto que su naturaleza es creatural, es con todo la realidad más próxima a la Trinidad dentro de las cosas creadas. Tal es así que Agustín llega a llamarla *sapientia*, sabiduría, un término muy importante en la teología agustiniana, entre otras cosas porque se aplica al mismo *Verbum*, al Cristo. Sin embargo, en el caso del *caelum caeli*, aclara rápidamente Agustín, no se trata de la sabiduría coeterna al Padre que es el Hijo, sino de una

sabiduría creada, pero aun así excelsa. La *sapientia* que es el *caelum caeli* difiere de la *sapientia* que es el *Verbum* como la luz reflejada de la luz que ilumina. Leamos el apartado 20 del capítulo XV, línea 32 de la edición de Verheijen:

Ciertamente que aunque no hallamos tiempo antes de ella [*ante illam*], puesto que la *sabiduría* [*sapientia*] fue creada la primera de todas las cosas—no digo aquella Sabiduría que es, ¡oh Dios nuestro!, totalmente coeterna y parigual a ti [*plane coeterna et coequalis*], su Padre, y por quien fueron hechas todas las cosas [*per quam creata sunt omnia*] y en cuyo principio hiciste el cielo y la tierra, sino aquella otra sabiduría creada, esto es, aquella naturaleza intelectual [*intellectualis natura*] que es luz por la contemplación de la luz [*contemplatione luminis lumen est*], porque también, aunque creada, es llamada sabiduría; mas, cuanto es diferente la luz que ilumina de la que es reflejada, tanto difiere la sabiduría que crea de la que es creada (...) existe una sabiduría *creada antes que todas las cosas*, la cual, aunque creada, es la mente racional e intelectual de tu casta ciudad [*mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae*], nuestra Madre [*matris nostrae*], que *está allá arriba y es libre y eterna en los cielos; y en qué cielos sino en los cielos de los cielos* [*caeli caelorum*], que te alaban, porque también éste es *cielo del cielo para el Señor?* (XV.20.32-47)

El *Verbum*, en tanto *coeterno et coequalis* al Padre, es la *sapientia* suprema e increada *per quam creata sunt omnia*, por la cual fueron creadas todas las cosas. A esta *sapientia* primordial que coincide con el *Verbum* se refiere según Agustín el *in principio* de Génesis 1:1. Vale decir: *In principio fecit Deus caelum et terram* significa, en la exégesis agustiniana que desarrolla sobre todo en el Libro XI de las *Confessiones* y en sus diversos comentarios al Génesis, *In Verbo fecit Deus caelum et terram*. ¿Por qué Agustín interpreta de este modo el inicio del Génesis? Bueno, por varias razones, pero una de ellas, y una muy importante, es la influencia decisiva que han tenido Pablo de Tarso y Juan el apóstol en el pensamiento agustiniano. Yo creo que Agustín interpreta Génesis 1:1 a partir de Colosenses 1:15-18, donde Pablo dice:

Él [el Cristo] es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación. Porque por Él fueron creadas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; ya sean tronos o dominios o poderes o autoridades; todo ha sido creado por medio de Él y para Él. Y Él es antes de todas las cosas, y en Él todas las cosas permanecen. Él es también la cabeza del cuerpo que es la iglesia; y Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, a fin de que Él tenga en todo la primacía.

## En el griego de Pablo:

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἔξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται· καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν (ἡ) ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτός πρωτεύων.

## En la traducción latina de Jerónimo:

[El Cristo, el Hijo] est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ: quoniam in ipso condita sunt universa in cælis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt: et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis: ut sit in omnibus ipse primatum tenens.

Estos versículos de la epístola a los colosenses son fundamentales para Agustín. Sobre todo porque Pablo identifica allí al Hijo, al Cristo, con el principio en el cual fueron hechas todas las cosas, a la vez que le adjudica un rol instrumental. En efecto, el Hijo no sólo es el principio *in ipso* todas las cosas son creadas, sino *per ipsum*, esto es: el medio o el instrumento por el cual las cosas son creadas. En el griego de Pablo: no sólo es *en autò ektísthe tà pánta*, sino *di' autoû*, es decir, el principio a través del cual (la construcción introducida por la preposición *diá* cumple aquí una función instrumental), e incluso es *eis autòn*, hacia el cual o para el cual las cosas fueron hechas. Digamos entonces que según Pablo el *Verbum*, que es una *eikòn toû Theoû aorátou*, es a la vez *en autò*, *di' autoû* y *eis autòn ektísthe tà pánta* o, según la versión latina de Jerónimo, a la vez *in ipso* y *per ipsum omnia creata sunt*. La preposición *in* tiene tanto el sentido del “en” español, cuando es usada con ablativo, por ejemplo cuando decimos “en el principio”, como el sentido de “hacia”, de una dirección, cuando es usada con acusativo. Jerónimo dice *in ipso*, en ablativo, expresión que equivale al *en autò* griego.

La otra fuente fundamental para comprender la exégesis agustiana de estos primeros versículos del Génesis es el prólogo del Evangelio de Juan. En esos primeros versículos, del 1 al 5, Juan vincula el término *arché*, principio, con el término *lógos*, palabra, y le confiere a

este último un rol también instrumental, como hará luego Pablo en su epístola, según hemos visto. En efecto, es claro que Colosenses 1:15-18 se relaciona con estos pasajes de Juan. Pero, además, el apóstol habla de la luz y las tinieblas, lo cual remite directamente, al menos para Agustín, a los primeros versículos del Génesis. El pasaje del Evangelio de Juan es el siguiente:

En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de Él, y sin Él nada de lo que ha sido hecho, hubiera sido hecho. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron.

La versión griega reza:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

La versión latina de la Vulgata:

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum: et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt.

De vuelta nos encontramos con estas expresiones: *di' autoû*, por medio del cual las cosas fueron hechas, pero ahora sabemos que este *autós* se refiere al *lógos*, porque *en arché ên ho Lógos*, y no sólo eso, sino que sabemos también que *Theòs ên ho Lógos*, que Dios era el *lógos* o, lo que viene a ser igual, que el *lógos* era Dios. La versión latina dice: *per ipsum omnia facta sunt*, por él o por medio de él todas las cosas fueron hechas. Juan agrega además que el *lógos* era la vida y la vida, la luz de los hombres: *he zoè ên tò phòs tôn anthrópon*. Esta luz, este *phòs*, se opone a las tinieblas o a la oscuridad, a la *skotía*, que denota no sólo una oscuridad física, sino sobre todo moral. La Vulgata dice que en el *Verbum vita erat*, y que *vita erat lux hominum*. Por eso Agustín, en el último pasaje que leímos, decía que la luz del *caelum caeli* no era la luz de la *sapientia* primordial, es decir, del *Verbum*, sino una luz creada o secundaria. En

comparación con la luz del *Verbum* que es vida de los hombres y fuente de gracia, la luz del *caelum caeli* es sólo un reflejo, una luz reflejada. Sin embargo, sabemos también que se trata de la *creatura* más excelente de todas, la que fue creada antes que todas las cosas. Si bien Agustín no la identifica con la figura del Hijo, el cual es coeterno y coesencial al Padre, la llama *mater nostra* y la identifica con una *mens rationalis et intellectualis* y con la *casta civitas* en donde morarán los elegidos luego del fin de los tiempos. A decir verdad, esta distinción entre la *sapientia* coeterna y consubstancial al Padre que es el *Verbum* y la *sapientia* creada y derivada que es el *caelum caeli*, había sido ya anunciada por Agustín en el Libro VII. Leamos un breve pasaje del capítulo 7, líneas 1-9, que dialoga con el prólogo de Juan y con la epístola de Pablo:

(...) en el Principio, que procede de ti [*in principio, quod est de te*]; en la Sabiduría, nacida de tu substancia [*in sapientia tua, quae nata est de substantia tua*], hiciste algo y de la nada [*fecisti aliquid et de nihilo*]; hiciste el cielo y la tierra; pero no de ti [*non de te*], pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti [*aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi*], y no sería en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu substancia [*de te non esset*]. (VII.7.1-9)

La *sapientia* que es el *Verbum* procede de Dios, *est de te*, dice Agustín, de la substancia del Padre, *de substantia tua*. (Recuerden que Agustín se está dirigiendo a Dios en las *Confesiones* y por ende cuando dice *de te*, como en este caso, se refiere a Dios, *de te* significa *de Deo*). Obviamente ya ha tenido lugar el Concilio de Nicea. ¿Tienen más o menos presente ese Concilio? Fue muy importante sobre todo en lo referente al problema mayúsculo de la Trinidad. Los teólogos reunidos en Nicea decretaron que las tres instancias de la Trinidad compartían una misma substancia o naturaleza, pero diferían en cuanto a la persona. Justamente la noción de *persona*, que Tertuliano en buena medida había contribuido a establecer en ámbito latino, sirvió para distinguir las diversas instancias o funciones de la divinidad sin introducir una ruptura ontológica. Dios es un único ser, pero son tres personas, por eso se dice que es Uni-Trino. Como sea, Agustín asegura en este pasaje que el Hijo ha surgido de la substancia del Padre. Y asegura también que Dios ha hecho el cielo y la tierra, pero *non de te*, como el *Verbum*, sino *de nihilo*, de la nada. Es muy natural por qué Agustín aclara este asunto. Si el cielo y la tierra hubiesen sido hechos *de te*, es decir, de Dios, entonces habrían sido hechos *de substantia tua* y por lo tanto se-

rían *aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi*, es decir, iguales al *Verbum* y, dado que el *Verbum* y *Deus*, el Hijo y el Padre, comparten una misma substancia o un mismo ser, serían también iguales a Dios, lo cual no sería justo ni aceptable por Agustín ni, en un sentido más amplio, por el dogma teológico que se estaba consolidando en estos siglos aun convulsos. Por eso aclara rápidamente al final del pasaje que leímos que el *caelum* y la *terra* de los que habla el Génesis en sus primeros versículos *de te non esset*, es decir, que no fueron hechos de Dios, no surgieron de su substancia, como el *Verbum*, que sí *est de te*.

- § 6 -

Dicho esto, consideremos un pasaje más referido a este misterioso *caelum caeli* y luego ya pasamos al problema de la materia. Quizás nos hemos demorado demasiado en esta *creatura intellectualis*, pero tengan paciencia, la filosofía parece tener un tiempo caprichoso. Como decía Pascal: el corazón tiene razones que la razón no conoce, frase que se aplica bastante bien a Agustín, aunque a decir verdad en el caso de Agustín se trata de conciliar el corazón y la razón, la fe y el pensamiento. A propósito, el término *cor*, corazón, es absolutamente fundamental en el léxico agustiniano. El *cor* es la persona verdadera, el núcleo esencial de una creatura humana. Pero volvamos por última vez al *caelum caeli* y leamos el apartado 16 del capítulo XIII, línea 4:

Así lo que entiendo yo ahora a causa de aquel *cielo del cielo*, el cielo intelectual [*caelum intellectuale*], en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente [*ubi est intellectus nosse simul*] y no en parte, no en enigma, no por espejo [*non in aenigmate, non per speculum*], sino totalmente [*sed ex toto*], en visión, cara a cara [*in manifestatione, facie ad faciem*], no ahora esto y luego aquello, sino lo que hemos dicho: conocimiento simultáneo, sin vicisitud alguna de tiempos [*nosse simul sine ulla vicissitudine temporum*] (...) (XIII.16.4-9)

De nuevo se deja sentir la influencia de Pablo, en este caso de 1 Corintios 13:12. ¿Conocen ese pasaje? Es muy famoso. Agustín lo cita con mucha frecuencia en sus obras. Se los recuerdo porque me gusta tanto que lo sé de memoria. Pablo dice:

Porque ahora vemos por un espejo, en enigma, pero entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, como he sido conocido.

En griego es:

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

En el latín de Jerónimo:

Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.

Este versículo de la primera carta a los corintios le permite a Agustín enfatizar la naturaleza intelectual de *caelum caeli*, al cual llama también, y por la misma razón, *caelum intellectualis*, retomando lo que había dicho antes al hablar de una *creatura intellectualis* y de una *mens pura*. Pareciera ser que Agustín concibe al *caelum caeli* como un *intellectus* capaz de conocer las cosas en un solo instante o inmediatamente, es decir, de forma simultánea (Agustín emplea el adverbio *simul* que, dicho sea de paso, será muy importante para Nicolás de Cusa) y no sucesiva. Lo cual es muy natural. Como hemos visto, esta *mens pura*, si bien es una *creatura* y por lo tanto no es coeterna a Dios, no está sujeta al cambio ni a las vicisitudes del tiempo. ¿Por qué? Ya sabemos por qué. Porque está adherida a la divinidad *sine defectu* y *sine lapso*. Por eso es *pura*. Si bien no posee la eminencia de la Trinidad, el *caelum caeli* es la primera de las cosas creadas que obtiene su perfección de la *contemplatio Dei*. Ahora podemos comprender que se trata de una naturaleza intelectual que coincide con el acto de conocer todas las cosas al mismo tiempo o, mejor aún, “antes” del tiempo. Agustín nos dice que el *caelum caeli* es un intelecto puro o perfecto, es decir, una *creatura intellectualis* que conoce inmediatamente o simultáneamente (*simul*), sin limitación temporal ni defecto alguno, aquello que piensa. ¿Les suena a algo? ¿Quién había hablado de un intelecto que coincide con lo inteligido y que obtiene su perfección del principio del cual deriva y al cual contempla? ¿Quién había explicado que el intelecto o *noûs* era el nivel más eminente, dejando de lado por supuesto al principio, lo



Uno, en la medida en que era capaz de aprehender de forma inmediata y simultánea a todos los *noetá* y que por lo tanto poseía una naturaleza uni-múltiple? Plotino, quién más. No hay que olvidar que Agustín tuvo acceso a algunos tratados de las *Enéadas* a partir de la traducción de Mario Victorino. Lo difícil es determinar cuáles eran esos tratados en concreto. De todos modos, es seguro que la concepción plotiniana del *noûs* ha jugado un papel decisivo, al menos es lo que yo creo, en la elaboración teórica del *caelum caeli* agustiniano. Esto no lo creo sólo yo, desde luego, sino que ha sido señalado por muchos especialistas en el área. Hay dos libros de Pierre Courcelle que examinan las fuentes empleadas por Agustín. Ambos estudios, a pesar de contar ya con varios años, son muy buenos y me gustaría recomendárselos: uno es *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, de 1950; el otro, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, de 1963, que de algún modo es una continuación del libro previo. Jean Pépin, lo mismo que Magnavacca y otros especialistas, también ha insistido en esta influencia de Plotino en Agustín.

Ahora bien, lo interesante del pasaje que leímos es que Agustín combina lo que ha aprendido en los *platoniorum libri* con lo que ha aprendido en las epístolas paulinas, en este caso en la primera epístola a los corintios. Él identifica al *noûs* plotiniano, por supuesto que con los matices y los reparos que implica extrapolar esa noción a un marco cristiano creacionista, con la *visio* plena y perfecta, *facie ad faciem*, de la que habla Pablo en 1 Corintios 13:12. Si nosotros, humanos, en tanto creaturas caídas y manchadas por el pecado original, vemos de forma confusa o, como dice Pablo, *per speculum in ænigmate*, si conocemos sólo *ex parte* y no *simul*, la *creatura intellectualis* que es el *caelum caeli*, primera entre todas las creaturas, conoce *simul*, es decir, de forma simultánea e instantánea, *sine ulla vicissitudine temporum*, y además conoce a las cosas en su verdadera naturaleza, tal como son. Vale decir: el conocimiento del *caelum caeli* no es *ex parte*, sino, como aclara Agustín, *ex toto*, de forma total y cierta. El *caelum caeli* es una suerte de espejo absolutamente prístino que refleja la *gloria Dei*, pero no *in ænigmate*, sino en toda su pureza. Esta *contemplatio*, como hemos dicho, no es *modo hoc, modo illud*, es decir, de forma sucesiva, una cosa después de la otra, sino *simul*: captación pura de las esencias, de todas las esencias en un mismo acto noético. Dejemos aquí al *caelum caeli* y pasemos de una buena vez a la cuestión de la materia que es nuestro tema central.

Ahora que hemos dejado atrás la ardua cuestión del *caelum caeli*, podemos comenzar a leer los pasajes relativos a la materia en el orden dispuesto por Agustín en el Libro XII. Quiero decir: podemos ir leyendo algunos fragmentos de forma lineal, sin hacer saltos, salvo que la situación o los argumentos lo requieran. Pero antes de embarcarnos en esta tarea, permítanme leerles un pasaje del capítulo VII que puede funcionar como nexo entre lo que vimos hasta ahora y lo que veremos de aquí en más, o sea entre el *caelum caeli* y la *terra*. Como verán, y como seguramente se imaginarán a esta altura, vamos a pasar de la *creatura* más próxima a Dios a la más lejana, de la más alta a la más baja, por así decir. Recuerden que todo lo que hemos aprendido hasta ahora, al igual que lo que vamos a aprender de aquí en adelante, al menos eso espero, es el producto de la exégesis de los primeros versículos del Génesis que ensaya Agustín en estos últimos tres Libros de las *Confessiones*, particularmente en el Libro XII. El primer versículo decía: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Con esto en mente, leamos el apartado 7 del capítulo VII a partir de la línea 9:

Mas como fuera de ti no había nada [*aliud praeter te non erat*] de donde los hicieses, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina!, por eso hiciste de la nada el *cielo y la tierra* [*de nihilo fecisti caelum et terram*], una cosa grande y otra pequeña; porque eres bueno y omnipotente para hacer todas las cosas buenas [*omnia bona*]: el gran cielo y la pequeña tierra [*magnum caelum et parvam terram*]. Existías tú y otra cosa, la nada, de donde hiciste *el cielo y la tierra* [*Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*], dos creaturas: la una, cercana a ti [*prope te*]; la otra, cercana a la nada [*prope nihil*]; la una, que no tiene más superior que tú [*quo superior tu esses*]; la otra, que no tiene más inferior que la nada [*quo inferius nihil esset*]. (VII.7.9-16)

Hay muchas cosas importantes en este fragmento. Se darán cuenta que podríamos dedicar toda una clase a comentar cualquiera de estos pasajes que hemos leído. Yo quisiera en principio señalar dos puntos que me parecen cruciales. En primer lugar, la contraposición entre *caelum* y *terra*. El *caelum*, que ahora sabemos que Agustín identifica con el *caelum caeli*, es decir, con una *mens pura* y una *creatura intellectualis*, se encuentra en el extremo opuesto a la *terra*, de la cual aún no sabemos demasiado, salvo lo que les he adelantado: que Agustín la identifica

con la materia “antes” de la creación del mundo. Tomen con pinzas este “antes”. Veremos que se trata de una anterioridad en cuanto al origen; no de un “antes” cronológico, sino lógico o metafísico. Ya lo veremos con mayor detalle. Por ahora retengamos lo que dice Agustín del *caelum* y de la *terra*: ambas son creaturas, pero aquel es grande (*magnus*) y esta pequeña (*parva*), aquel es próximo a Dios (*prope te* o, como ahora sabemos, *prope Deo*) y esta próxima a la nada (*prope nihil*), aquel no tiene nada más superior que Dios (*quo superior tu esses*) y esta nada inferior que la nada (*quo inferius nihil esset*). Sin duda advertirán que la influencia de la metafísica (neo)platónica es aquí considerable. En segundo lugar, y este sería el otro punto que quería subrayar, el rol clave que juega en este pasaje, como en toda la teología cristiana, la noción de *nihil*. ¿Por qué es tan importante la noción de *nihil*? ¿Por qué resulta fundamental que la *creatio* sea *ex nihilo* o *de nihilo*? Porque es lo que permite distinguir a la creación, a lo creado o la creatura, del Creador o, dicho de otro modo, lo que permite distinguir lo que es coeterno a Dios, a saber: la Trinidad, de lo que no le es coeterno, del *caelum caeli* para “abajo”. De nuevo, tomen el término “abajo” con pinzas. No se trata de una cuestión espacial, sino de la dignidad ontológica que caracteriza a los seres. El *caelum caeli* es la más perfecta de las cosas creadas porque es la más próxima a Dios; la *terra*, en cambio, es la más imperfecta porque es la más alejada de Dios. Sin embargo, todas las cosas creadas por Dios son buenas, incluso la materia. En este punto, Agustín se distancia de Plotino, para quien la materia era el mal, según vimos en el cuarto encuentro. Yo creo que en cierto sentido y salvando las enormes distancias, Agustín se acerca mucho a Proclo, sobre todo en lo que concierne al problema del mal y al hecho de no identificarlo con la materia. Claro que Proclo, que vivió aproximadamente un siglo después de Agustín, no es un autor cristiano y por lo tanto no adhiere a la idea de *creatio de nihilo*, sino a la idea de *próodos*. Pero más allá de esta cuestión, sin duda fundamental, me da la impresión de que Agustín y Proclo comparten ciertas concepciones acerca del mal y de la materia. Examinar este asunto nos llevaría mucho tiempo y no me quiero demorar.

Les decía que la noción de *nihil* es crucial porque permite explicar la proveniencia de las cosas creadas sin remitirlas a la substancia divina. Recuerden que Agustín se esforzaba por mostrar que, a diferencia

del *Verbum* que es de Dios, es decir, *de te* o *de substantia tua*, el *caelum* y la *terra*, en tanto naturalezas creadas, son *de nihilo*, *non de substantia tua*. No sólo Dios hizo el cielo y la tierra, sino que los hizo *de nihilo*. La cuestión es muy sutil y muy profunda. La *substantia* de las cosas creadas no puede ser la misma que la *substantia* del Creador. Este es el problema al que se enfrenta Agustín. Pero al mismo tiempo en el principio no había nada más que Dios. Y si no había nada más que Dios, ¿cómo entonces las creaturas no van a provenir de la *substantia* divina? La solución es la siguiente: si en el principio no había *nada* más que Dios, y si las cosas creadas no fueron creadas *de Deo*, entonces sólo pueden haber sido creadas *de nihilo*, es decir, de lo que único que había además de Dios. Pero acá hay que estar atentos y no creer que el *nihil* es una suerte de principio opuesto a Dios al modo en el que los maniqueos oponían al Reino de la Luz el Reino de la Oscuridad o algo por el estilo. No se trata de un dualismo ni mucho menos. El *nihil* no es un principio; al contrario: es una deficiencia absoluta, inferior aún a la última de las cosas creadas que es la materia. Agustín dice: *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*. Es un tema apasionante. Noten la expresión: *Tu eras et aliud nihil*. Custodio Vega traduce por: “Existías tú y otra cosa, la nada”. En efecto, en el principio era Dios, sólo Dios, *nada* más que Dios, o sea Dios + la nada. El punto es que la nada no-es. Lo cual es muy natural. Dios es el ser para Agustín, el ser pleno, como se deduce de su interpretación de Exódo 3:14: *Ego sum qui sum*. Si les interesa este asunto pueden leer el capítulo II de un libro de Beierwaltes que se publicó en italiano bajo el título *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, así como también un artículo muy famoso y en cierta forma pionero de Josef Koch que se llama “Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter” donde distingue, como su título indica, el neoplatonismo agustiniano del dionisiano en la Edad Media. Este artículo se publicó en 1957 en la revista *Kant-Studien* y, al menos que yo sepa y lamentablemente, no está traducido al español. También hay un ensayo muy interesante de Alain de Libera que, si bien analiza la cuestión del Éxodo en la mística renana, aclara bastante el panorama, en especial porque aborda esta cuestión en Ulrico de Estrasburgo y el Maestro Eckhart a partir de la influencia que ejerció Agustín en ellos. Este ensayo se publicó como capítulo en un libro muy recomendable que se llama *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3:14*, editado por De Libera y Emilie Zum Brunn. Luego les paso bien las

referencias. Digamos que la doctrina de Agustín se inscribe en la tradición de lo que Étienne Gilson ha llamado una metafísica del Éxodo y no en la de una metafísica del Bien de índole neoplatónica.

- § 8 -

*Tu eras et aliud nihil.* Los términos negativos como *nihil* generan paradojas muy sorprendentes. *Nihil* no es; sin embargo, “es” *aliud*, es otra cosa diferente de Dios. ¿Notan el problema, la paradoja, que en parte se deriva del lenguaje, de la predicación? La nada es otra cosa, es *aliud*, pero ese *aliud* no es, puesto que es nada. Decir que *aliud no* es nada y que *es* nada es lo mismo. Esto se conoce en gramática como *negación expletiva*. Platón abordó este problema con gran maestría en el *Sofista*. Yo hace un tiempo escribí un artículo en el que intentaba reconstruir algunos momentos de la historia de esta paradoja inherente a los términos negativos, tales como nada o nadie. En la *Odisea*, ustedes saben, Odiseo dice llamarse *Oútis*, Nadie, a fin de burlar al cíclope Polifemo. Pero lo más interesante, al menos en función de lo que estamos viendo nosotros en esta clase, es que un clérigo francés llamado Radolfo de Anjou, aproximadamente en el año 1290, escribe un sermón en el que elogia la figura de San Nemo, un misterioso santo cuyo poder se equipara al del Cristo e incluso al de Dios mismo. Radolfo cita varios pasajes bíblicos e interpreta la palabra “Nadie” (*Nemo*) no como un pronombre indefinido sino como un nombre propio. De tal manera que, por ejemplo, las palabras de Jesús *Nemo venit ad me* (Juan 6:44) o *Nemo ascendit in coelum* (Juan 3:13) pasan a significar exactamente lo contrario de lo que afirman las Sagradas Escrituras. Cuando Jesús asegura que Nadie va a él o que Nadie asciende al Cielo está diciendo, según la exégesis disparatada de Radolfo, que existe un ser, Nadie, *Nemo*, que efectivamente va a él y que asciende al Cielo. Lo mismo sucede con otros pasajes bíblicos; por ejemplo, allí donde las Escrituras dicen *Nemo Deum vidit*, Radolfo lee “Nadie ve a Dios”; es decir, *Nemo*, San *Nemo*, el santo más poderoso de todos los santos, ve efectivamente a Dios. Este santo, concebido cuando Dios creó los días, el único capaz de abrir el Libro de los Siete Sellos (Apocalipsis 5:3), gozará de una gran popularidad en la cultura satírica medieval. Hay un libro extraor-

dinario de Mijaíl Bajtín que se llama *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* y que menciona de pasada esta figura de San Nemo. Lo más loco es que en torno a la figura de este estrafalario santo se habría formado una supuesta secta (*neminiana secta*) liderada por un tal Pedro de Limoges, probablemente el mismo Radolfo. Más allá de lo gracioso de toda esta historia, el punto interesante es la paradoja que generan los términos negativos. *Tu eras et aliud nihil*. Si uno implementa la estrategia de Radolfo, debería interpretar: Dios era y además era la nada, es decir, un ser llamado “Nada”. De inmediato caemos en un dualismo y por ende en la blasfemia. Adiós monoteísmo. De todos modos, hay que reconocer que la expresión *aliud nihil* es ya de por sí curiosa. En el siglo XV, Nicolás de Cusa va a escribir una obra de madurez conocida como el *De Non-Aliud*. Esta expresión tan admirable, *Non-Aliud*, es una invención cusana para referirse a Dios. En efecto, si el *nihil* es *aliud*, entonces *Deus* es *non-aliud*. Aquí en nuestra Facultad tenemos la suerte de contar con una figura mayor en lo que se refiere a los estudios cusanos: Claudia D’Amico. De hecho, en 2008 Claudia publicó, junto a otros investigadores como Jorge M. Machetta, una edición crítica y bilingüe de este texto tan curioso de Nicolás de Cusa. El libro se titula *Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma* y está editado por Biblos.

Hay otro autor anterior a Nicolás de Cusa, también extraordinario, que directamente va a identificar a Dios con la Nada: *Deus et Nihil* serán para él una y la misma cosa. Estoy hablando de Juan Eriúgena, el notable pensador irlandés. Por supuesto que no se trata de la nada *per privationem*, es decir, como ausencia de ser, sino como supraesencialidad, como eminencia y bondad divina. Hay un artículo de Gustavo Piemonte que quisiera recomendarles porque es muy pero muy bueno. El artículo se llama “Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena” y se publicó en 1968, en el volumen XXIII de la revista *Sapientia*. Me gustaría leerles un pasaje de este texto de Piemonte porque, además de proponer una exégesis brillante de algunos pasajes del *Periphyseon*, indica la influencia de Agustín en Eriúgena. Él dice:

La alternativa claramente señalada por San Agustín para la procedencia de las cosas creadas: de la nada, y no de la naturaleza divina, queda desdibujada en una doctrina donde *a Deo de nihilo* significa en definitiva *a Deo de Deo*. El paso de la nada al ser no se verifica, digamos así, por debajo de Dios, merced

a la intervención de su causalidad *ad extra*; pero tampoco implica la formación de entes fuera de Dios con la substancia divina concebida a modo de materia indeterminada; es *dentro del mismo Dios* donde ocurre el descenso de la superesencialidad a la multitud de las esencias. La única verdadera “nada” es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*. (1968, p. 56-57)

Notable. ¿Perciben el movimiento de Eriúgena? Él hace coincidir el *de Deo* con el *de nihilo*. Por eso Piemonte dice que Eriúgena desdibuja la doctrina agustiniana. El proceso creativo no se produce entonces *ad extra*, como sucedía en Agustín ya que el *nihil* era *aliud* respecto a *Deus*, sino, podríamos decir, *ad intra*, al interior del mismo Dios, *in Verbo Dei*. Eriúgena da un paso muy osado, pero a mi juicio muy coherente. Que *a Deo de nihilo* signifique, como explica Piemonte, *a Deo de Deo* no deja de ser intrépido y fascinante. Si les interesa este autor, yo les recomendaría que lean los textos de Ezequiel Ludueña, un gran conocedor de Eriúgena y de estos temas en general. Hay un libro publicado por la editorial Galerna que consiste en una selección de textos eriúgenianos precedidos por un estudio de Ludueña. A mí me gustó mucho y sería deseable que lo lean ustedes también. En ese estudio preliminar, de hecho, Ludueña menciona el artículo de Piemonte que les comentaba. Unas décadas antes que Eriúgena, también en el llamado Renacimiento carolingio, un teólogo anglosajón, Fredegiso de Tours, escribió una epístola extraordinaria conocida como *De nihilo et tenebris* o también como *De substantia nihili et tenebrarum* en la que intentaba mostrar que palabras privativas como *nihil* o *tenebra* designan cosas realmente existentes. De hecho, Fredegiso hace referencia a los primeros versículos del Génesis a fin de probar su teoría. Los medievales, sobre todo los de la época carolingia, eran muy dados a este tipo de discusiones. Por eso me gusta tanto la Edad Media. Pero abandonemos el siglo IX y regresemos a finales del siglo IV.

- § 9 -

Agustín dice entonces que en el principio era Dios y la nada. ¿Por qué lo dice? Porque justamente el *nihil* es el lugar-sin-lugar *unde fecisti caelum et terram*. El *nihil* cumple una función estratégica. Las cosas no

proviene *de Deo* sino *de nihilo*; *ergo*: la creación es radicalmente diversa del Creador. El *nihil* le proporciona a Agustín la posibilidad de asignarle una proveniencia a las cosas creadas diversa de la *substantia* divina, una suerte de *non substantia*. En el *nihil*, Agustín encuentra un *unde* diverso, un “de dónde” radicalmente diverso, al *unde* divino. Del *unde* divino se derivan el Hijo y el Espíritu Santo, las otras dos personas de la Trinidad, coeternas al Padre; del *unde* del *nihil*, por el contrario, las cosas creadas y no coeternas a Dios, en primer lugar el *caelum* y la *terra* del primer versículo del Génesis. Esta idea de una *creatio ex nihilo*, que había comenzado a gestarse en el siglo II con los Padres apologéticos, implica una novedad radical respecto de la metafísica griega. Ahora la creación no supone la conformación de una materia preexistente, como sucedía en el *Timeo*, sino una discontinuidad absoluta, un salto de la nada al ser que sólo un Dios omnipotente es capaz de realizar. El acto creador depende ahora de la libre voluntad de Dios. ¿Por qué el mundo fue creado? Porque Dios lo quiso. Los seres encuentran su fundamento en el ser pleno y absoluto que es Dios, quien los ha creado, pero como los ha creado *ex* o *de nihilo*, los seres no gozan del mismo estatuto ontológico que la divinidad. El quiebre entre el ser infinito y los seres finitos es total. Sin embargo, que exista esa discontinuidad ontológica entre el ser y los seres no significa que no pueda darse una comunión entre ambos órdenes. Es ahí que la figura del Cristo se vuelve decisiva. Ustedes se imaginarán por qué. El Cristo es el mediador entre Dios y los hombres, como había dicho Pablo en 1 Timoteo 2:5; es quien restablece la alianza entre el Padre y sus creaturas luego de la caída de Adán y Eva. En esta alianza o comunión con lo divino radica todo el sentido de la eucaristía. Dicho esto, pasemos al problema de la materia.

- § 10 -

Ahora sí podemos ir leyendo en el orden dispuesto por Agustín. Les propongo comenzar por el capítulo III de este admirable Libro XII. Como ya sabemos, Agustín está comentando los primeros versículos del Génesis. Conviene recordarlos: *In principio fecit Deus caelum et*



*terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum.* El pasaje que vamos a leer es interesante porque Agustín empieza a explicar qué es esta *terra* que Dios ha hecho junto al *caelum* en el principio. Leamos entonces a partir de la línea 3:

Mas esta *terra* era invisible e incompuesta, y no sé qué profundidad de abismo, sobre el cual no había luz [*non erat lux*], porque no tenía forma alguna [*nulla species erat illi*]; por lo que mandaste que se escribiese que las tinieblas eran sobre el abismo; y ¿qué es esto sino ausencia de luz [*lucis absentia*]? Porque si existiese la luz, ¿dónde había de estar sino encima, sobresaliendo e ilustrando? Donde, pues, no había luz aún, ¿qué era estar presentes las tinieblas, sino estar ausente la luz [*quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem*]? Así, pues, encima estaban las tinieblas, porque encima estaba ausente la luz [*super lux aberat*], como acontece con el sonido, que, cuando no existe, existe el silencio [*silentium est*]. Pues ¿qué es haber silencio en alguna parte sino no haber allí sonido [*quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse*]? (III.3.1-9)

Como verán, ya entramos en un terreno que, a esta altura del seminario, debería resultarnos familiar. Agustín explica qué significa que esta *terra*, que obviamente es la materia de la cual Dios crea todas las cosas del mundo, sea *invisibilis et incomposita*. Estos dos términos nos permiten corroborar que Agustín, como ya les adelanté, no utiliza la Vulgata, que en vez de *invisibilis et incomposita* dice *inanis et vacua*, sino alguna versión previa, es decir, lo que se conoce como *Vetus Latina*. La primera indicación que nos proporciona Agustín es que esta *terra* no posee ninguna forma (*nulla species*). Los latinos traducen los términos griegos *idéa* y *morphé* por *species* o *forma*. Por eso también el Génesis dice que no había luz, la cual aparecerá recién en el versículo 3. En efecto, la luz, como había enseñado Aristóteles, es el color del acto, es la posibilidad de la actualización y de la conformación de lo informe. Luz, en esta tradición platónica, equivale a forma y determinación. Se comprende entonces por qué esta *terra* es *invisibilis et incomposita*. Es *invisibilis* porque nada la ilumina y, en consecuencia, nada le permite conformarse o determinarse. De allí que no posea ninguna *species*. Y en tanto no posee ninguna *species*, ninguna determinación, es completamente desordenada, vale decir *incomposita*. La *terra* es *tenebra*, o sea: *lucis absentia*, ausencia de luz. Se trata de un tópico común en la Antigüedad a la hora de pensar a la materia. Lo vimos en varios autores, sin ir más lejos la semana pasada cuando leímos el *Comentario al Timeo*

de Calcidio. Agustín, que es un gran escritor, plantea esta analogía de la materia con la oscuridad y de la forma con la luz a partir de un juego de palabras que a mí me gusta mucho. Él lo introduce a partir de una pregunta en la que muestra la paradoja de la privación, equivalente a la paradoja del no-ser. Se las vuelvo a leer. Él dice, en realidad se pregunta: *Ubi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem?* Traduzcamos, de manera bastante apresurada: donde no era la luz, ¿qué era ser presente la tiniebla sino ser ausente la luz? El juego de palabras se da entre los verbos *adesse*, ser presente, y *abesse*, ser ausente. Cuando *ad-esse tenebras*, *ab-esse lucem*, y cuando *ad-esse lucem*, *ab-esse tenebras*. La paradoja surge con la *tenebra* porque su presencia, su ser presente (*adesse*) coincide con la imposibilidad de que algo (un cuerpo, una cosa determinada) se haga presente. Con la *lux* no sucede eso porque la *lux* es la condición de posibilidad de las *species* y por tanto de que la *terra* se determine y pueda hacerse presente. La presencia de la *lux*, su ser presente (*adesse*) coincide con el ser presente de las cosas, de las determinaciones. Con la *tenebra* sucede lo contrario: su ser presente (*adesse*) coincide con el ser ausente (*abesse*) de las cosas, o sea con el no ser presente de las *species*. Un fenómeno similar, sugiere Agustín al final de este pasaje, se da respecto al sonido y el silencio. El sonido sería análogo a la luz y el silencio análogo a la oscuridad. La pregunta: *quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem?* es perfectamente equivalente a la pregunta: *quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse?*, que traducida de forma rápida sería: ¿qué es que haya silencio en algún lugar sino que no haya sonido? La traducción de Custodio Vega es más amable que esta pero no importa. El punto es que se entienda la analogía entre la luz y el sonido y la oscuridad y el silencio. Si jugáramos un poco con esta analogía podríamos decir, rozando quizás lo poético, que el sonido es la luz del silencio o que la luz es el sonido de la oscuridad, pero también podríamos decir que el silencio es la oscuridad del sonido o que la oscuridad es el silencio de la luz. Todo esto suena un poco a “The Sound of Silence”, la gran canción de Simon y Garfunkel. Pero continuemos leyendo de donde dejamos. Agustín va a identificar a esta *terra invisibilis et incompressa* explícitamente con la noción de *materia informis* y además va a distinguirla de la nada absoluta:

¿Acaso no has enseñado tú, Señor, a esta alma que te confiesa [*quae tibi confitetur*], acaso no me has enseñado tú, Señor, que antes de que dieses forma a

esta materia informe y la especificases [*priusquam istam informem materiam formares atque distingueres*] no era nada [*non erat aliquid*], ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu? Sin embargo, no era una nada absoluta [*omnino nihil*]: era “cierta informidad” sin ninguna apariencia [*quaedam informitas sine ulla specie*]. (III.3.9-13)

Sí, modifiqué ligeramente la traducción de Custodio Vega. En vez de “no era absolutamente nada” dije “no era una nada absoluta”. Creo que de este modo se entiende mejor lo que nos quiere decir Agustín. Lo primero que hay que tener en cuenta es que el *prior*, el antes, del que habla aquí Agustín no es temporal sino causal. Como vamos a ver en breve, el *caelum* y la *terra* de este primer versículo del Génesis son creados “antes” del tiempo. Su anterioridad es lógica o, como dirá Agustín, en cuanto al origen (*prior est origine*). Por ahora retengamos lo siguiente: antes de que Dios especificase (Agustín emplea el verbo *distinguo*, que tiene el sentido de discriminar, separar, distribuir con orden, pero también de adornar o decorar) a la materia, ésta no era nada (*non erat aliquid*), en el sentido de que carecía de *color*, *figura*, *corpus* o *spiritus*. Sin embargo, y este es el punto que me interesa sobre todo que reten-gan, la materia no era una nada absoluta (*omnino nihil*). La materia es, de todas las naturalezas creadas por Dios, la más próxima al *omnino nihil*, al no-ser radical. Por eso un poco más adelante Agustín va a decir que la *terra*, o sea la materia informe, posee un “grado ínfimo de ser [*gradu infimo*]” (IV.4.5). Esto ya lo sabemos, por supuesto: así como el *caelum caeli* es lo más próximo a Dios, que es el ser pleno y absoluto, asimismo la *terra* es lo más próximo al *nihil*, es decir, lo más alejado del ser pleno y absoluto. No obstante, a pesar de poseer un grado ínfimo de ser, la materia “es” algo. Si bien su estatuto ontológico es ínfimo, no es un *nihil* absoluto. Entre un ser ínfimo y el no-ser la diferencia es radical, más aún si ese ser ínfimo ha sido creado por Dios. Pero en tanto carente de toda forma, de toda *species*, en tanto puramente informe, la materia roza, por así decir, el no-ser. Es el mismo problema que habíamos visto en los autores anteriores y que consiste en la idea de una potencia absoluta que coincide con la pura privación. ¿Cuál es el estatuto ontológico de algo así? Agustín nos va a obsequiar, porque de un obsequio filosófico se trata, una fórmula maravillosa que a mí me causa una gran emoción, como ya me sucedía con algunas expresiones de los autores que leímos en los encuentros previos, sobre todo de

Plotino. Él nos va a decir que, en cierta forma, la materia es *nihil aliquid et est non est*, nada algo y un es no es. Pero leamos el pasaje que bien lo vale. Se trata del capítulo VI, apartado 6, línea 26:

La mutabilidad misma de las cosas mudables es, pues, capaz de todas las formas en que se mudan las cosas mudables [*capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles*]. Pero ¿qué es ésta? ¿Es acaso alma? ¿Es tal vez cuerpo? ¿Es por fortuna una especie de alma o cuerpo? Si pudiera decirse *nada algo* y un *es no es* [*nihil aliquid et est non est*], yo la llamaría así. Y, sin embargo, ya era de algún modo [*iam utcumque erat*], para poder recibir estas especies visibles y compuestas [*species caperet istas visibiles et compositas*]. (VI.6.26-31)

Aquí ya encontramos una precisión más acerca de la materia: es *capax omnium formarum*, capaz de todas las formas. ¿Por qué es *capax omnium formarum*? Pues bien, porque la materia es potencia de recibir todas las formas, como ya había dicho Platón en el *Timeo* respecto del receptáculo. Y justamente por ser capaz de recibir todas (*omnium*) las formas, es potencia absoluta. Pero al mismo tiempo, de esta *capacitas* absoluta o pura se deriva la dificultad para aprehenderla. Agustín se pregunta: ¿es cuerpo (*corpus*)?, ¿es alma (*animus*)? Son preguntas retóricas, por supuesto, porque en términos estrictos la materia no es ni *corpus* ni *animus*. De hecho, poco antes, Agustín había explicado que “no es una forma inteligible [*non est intellegibilis forma*], (...) ni tampoco una sensible [*neque sensibilis*]” y que por lo tanto el pensamiento humano (*humana cogitatio*) debía esforzarse “por conocerla ignorando o por ignorarla conociendo [*vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*]” (V.5.1-6). Yo no sé si ustedes se acuerdan de lo que decía Plotino en II.4. En mi opinión, Agustín tiene muy presente este tratado a la hora de dar cuenta de la materia en el Libro XII de las *Confessiones*. Plotino decía que cuando el alma intenta aprehender o conocer a la materia *noei ou nooûsa*, piensa no pensando. El *nosse ignorando* o el *ignorare noscendo* de Agustín pareciera ser una reformulación de este *noei ou nooûsa* plotiniano. Pero ¿por qué esta dificultad, esta suerte de *docta ignorantia* en la que pareciera sumergirse el alma cada vez que intenta conocer a la materia?, ¿por qué, en suma, el *noscere*, referido a la materia, es siempre un *ignorare*? Bueno, por la naturaleza paradójica que posee la materia, por su estatuto ontológico, al borde de lo meontológico. Agustín dice: “Si pudiera decirse *nada algo* y un *es no es* (*nihil aliquid et est non est*), yo la llamaría así”. Quisiera que noten la correlación que

existe para Agustín, como para los demás autores que hemos visto hasta aquí, entre el registro epistemológico y el registro ontológico. ¿Cómo conocer un *nihil aliquid* y un *est non est*? De la única manera posible: a través de un *nosse ignorando* o de un *ignorare noscendo*. Pero el punto interesante, a mi juicio, está de algún modo en el espacio que se abre entre los dos términos antitéticos. Es como si Agustín quisiera decirnos, valiéndose de estos oxímoros, que la materia encuentra su posición ontológica entre el *nihil* y el *aliquid* o entre el *est* y el *non est*, de la misma manera que el conocimiento que el alma puede tener de ella se ubica, por así decir, entre el *noscere* y el *ignorare*. Tengan presente lo que afirmaba Agustín en el pasaje de VII.7 que leímos hace un momento: *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*. En el principio era Dios y otra cosa, la nada. Es como si Agustín nos dijera ahora que entre la *species* y el *nihil* o, mejor aún, en un escalón ínfimo sobre el *nihil*, la materia va a encontrar su lugar propio. ¿Por qué? Porque la materia es algo así como el primer paso del *nihil* hacia el *esse*, de la nada hacia el ser, hacia el algo, hacia el *aliquid*. Por eso Agustín aclara que, a pesar de lindar con el *nihil*, a pesar de merodear constantemente por la frontera del no ser, la materia ya “es” algo (*utcumque est*). *Utcumque*: en cierta forma es, de algún modo. La materia, lo que el Génesis llama *terra* según la interpretación de Agustín, es el primer esbozo de algo, como un magma puramente potencial, un primer ensayo de ser que, dada su precariedad ontológica, podría decirse también que no es. Apenas abandonamos el *nihil*, nos encontramos con la *terra*: boceto o *capacitas* del mundo corpóreo, casi nada, casi ser. De esta *capacitas omnium formarum* o, como dice Agustín, de esta “informidad de la materia [*informitatem materiae*]” que, en cuanto tal, carece de toda forma y apariencia (*sine specie*), Dios va a hacer un “mundo hermoso [*speciosum mundum*]” (IV.4.1-9). Podríamos distinguir, aunque sólo a título analítico o artificial porque Dios crea todo en un mismo instante y no sujeto al tiempo, dos momentos: un primer momento en el que se pasa del *nihil* al *aliquid*, de la nada al *caelum et terra*, y un segundo momento en el que se pasa de la *informitas* a la *formitas*, del *sine specie* al *mundus speciosus*. A veces Agustín parece reservar el verbo *facere* para referirse al primer momento, es decir, a la creación del *caelum* y de la *terra* del primer versículo del Génesis, y el verbo *creare* para referirse al segundo momento, a la conformación u organización de la materia informe.

Sin embargo, no siempre es riguroso con el uso de estos verbos. Depende muchas veces del contexto y del tratado que tomemos en consideración. No quiero detenerme tampoco en la cuestión de las *rationes seminales* que forman parte del proceso de creación divino porque no vamos a terminar nunca. Dios crea en un solo instante los principios formales de todas las cosas que luego van a ir desarrollándose o desplegándose a lo largo del tiempo. Pero, como les decía, a pesar de que esta teoría es interesantísima, no constituye el eje de nuestro seminario y conviene dejarla de lado.

- § 11 -

Decíamos entonces que el conocimiento que podemos tener de la materia es un *nosse ignorando* o un *ignorare noscendo*. Me gustaría que leyéramos algunos pasajes del capítulo VI de este insondable Libro XII de las *Confessiones* porque son particularmente ilustrativos de las dificultades epistemológicas a las que nos enfrentamos cada vez que nuestra alma intenta aprehender a la materia. A mí me gustan mucho estos pasajes que vamos a leer, creo que porque me identifico totalmente con Agustín, con sus dudas, con los aprietos en los que se mete intentando pensar a la materia, con las limitaciones que experimenta en su *cogitatio*. Es uno de los aspectos que más me gustan de las *Confessiones*: si bien es un texto que posee un alto nivel literario, y no hay que olvidar que Agustín era un rétor, un maestro de retórica, lo cierto es que hay pasajes en los que uno ve al *scriptor* en toda su vulnerabilidad. Eso es. Lo que más me atrae de este libro es la vulnerabilidad de Agustín, su plena exposición. Hay pasajes en que lo vemos escribir su historia, por así decir, en carne viva. En este capítulo VI que les comentaba, Agustín confiesa su incapacidad para pensar la materia informe. A mí me da casi ternura, pero porque yo mismo he hecho ese esfuerzo y me he enfrentado a las mismas dificultades. Leamos desde el inicio del capítulo VI.

Mas si yo, Señor, he de confesarte con la boca y con la pluma todo cuanto me has enseñado sobre esta materia, cuyo nombre al oírlo yo antes y no entenderlo de aquellos que me lo referían, que tampoco lo entendían, con-

cebíala yo bajo innumerables y variadas formas [*cum speciebus innumeris et variis cogitabam*], por lo que en realidad no la concebía [*non eam cogitabam*]; feas y horribles formas en confuso desorden revolvía mi espíritu [*foedas et horribiles formas perturbatis ordinibusolvebat animus*], pero formas al fin [*sed formas tamen*], y llamaba informe no a lo que carecía de forma [*informe appellabam non quod careret forma*], sino a lo que la tenía tal que, si se manifestara [*si appareret*], mi sentido lo apartara como cosa insólita y desagradable y se turbara la flaqueza del hombre [*insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis*]. (VI.6.1-9)

¿Cómo no querer a este hombre? ¿Acaso ustedes, a lo largo de este seminario, no han intentado también pensar a la materia y se han descubierto siempre pensando alguna forma? A mí, por lo pronto, me ha sucedido con frecuencia. Por eso me complace encontrar las mismas limitaciones y los mismos obstáculos en Agustín. Él dice que cuando le hablaban de la materia, y lo más probable es que se esté refiriendo a los maniqueos, le venían a la mente innumerables formas (*speciebus innumeris*), feas y horribles (*foedas et horribiles*), en completo desorden. Así la concebía (*cogitabam*), es decir, *sensu stricto*, no la concebía (*non cogitabam*), porque la materia es informe. Creía concebirla pero no la concebía. Confundía lo informe, es decir, *quod careret forma*, con la forma desagradable y horrible, mezclaba la carencia con el desorden, la privación con lo insólito. Si seguimos leyendo donde dejamos, comprobaremos que Agustín insiste en su incapacidad para aprehender la *privatio formae* que caracteriza a la *terra* según su interpretación del primer versículo del Génesis. Pero también comprobaremos que estos obstáculos epistemológicos no le impiden enunciar verdaderas joyas filosóficas. Agustín es un pensador muy profundo, muy sutil, muy inteligente. Leamos a partir de la línea 9.

Y, sin embargo, lo que yo pensaba era informe, no porque estuviese privado de toda forma [*non privatione omnis formae*], sino en comparación de las cosas más hermosas [*sed comparatione formosiorum*]; mas la verdadera razón me aconsejaba que, si quería pensar o imaginar algo enteramente informe [*si vellem prorsus informe cogitare*], debía despojarme de toda reliquia de forma [*omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*]; pero no podía [*non poteram*]. Porque más fácilmente juzgaba que no era [*non esse*] lo que estaba privado de toda forma, que imaginaba un ser entre la forma y la nada [*inter formam et nihil*], que ni fuese formado ni fuese la nada [*nec formatum nec nihil*], sino una cosa informe y casi-nada [*informe prope nihil*]. (VI.6.9-15)

Agustín era plenamente consciente de que, si deseaba pensar a la materia, si deseaba aprehenderla en su naturaleza más propia, no le bastaba con reemplazar la *formositas* por la *foeditas*, las formas bellas por formas horribles y deformes, sino que debía intentar pensar o imaginar algo *prorsus informe*, es decir, una *privatio omnis formae*. Con el adverbio *prorsus*, Agustín enfatiza aún más la necesidad de que la *informitas* debía ser radical y completa. Vale decir: el desafío era pensar algo totalmente informe, una pura *privatio*. ¿Cómo lograrlo? El método, por llamarlo de algún modo, se acerca a la *apháiresis* o a lo que, en teología, se conoce como *via negativa*. La clave está en el verbo *detraho*: eliminar, suprimir, quitar, vaciar, etc. Agustín dice: *omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*. Así enuncia el procedimiento que debe implementar a fin de aprehender la *informitas* que caracteriza a la materia. Debe suprimir o despojarse de todo resto de forma. Se trata de arribar a una suerte de vacío, una *privatio* pura para la cual se requiere un estado del alma muy semejante al anonadamiento de los místicos. La apuesta es conquistar un estado de meditación en el que, *deminuta atque consumpta omni specie, sola remaneat informitas*, esto es: “disminuida y consumida toda especie sensible, sólo reste la informidad” (XI.14.43-44). Esta eliminación o supresión (*detractio*) de toda forma, incluso de todo resto de forma, implica a mi juicio, por supuesto que más allá de Agustín y de la tradición platónica, una suerte de *misticismo de la materia*, como les comentaba la clase pasada. Así como es preciso despojarse de toda forma para “fusionarse” con lo Uno, así también es preciso despojarse de toda forma para “fusionarse” con la materia. Yo creo que Plotino es uno de los autores que ha advertido con más ímpetu acerca de los peligros, no sólo epistemológicos sino sobre todo éticos y metafísicos, de esta “fusión” con lo más bajo. ¿Se acuerdan que él decía que, si el alma se hunde en la materia, si se deja arrastrar a esa suerte de nada que es la materia, puede volverse, ya no mala, sino la maldad en sí? Pues bien, quitémosle esta connotación negativa que evidentemente tiene la materia para los platónicos. No la pensemos en términos morales o, si lo hacemos, no en términos negativos o peyorativos. ¿No se asemeja curiosamente, pero también peligrosamente, esta *detractio* que menciona Agustín en el último pasaje que leímos a la *apháiresis* que, según los neoplatónicos, es necesaria a fin de elevarse a lo Uno? Piensen en Dionisio Areopagita, en el



Maestro Eckhart y en toda la tradición conocida, con cierta vaguedad e imprecisión, como teología negativa. En realidad, como se ha señalado, sería más apropiado hablar de una *via negativa* de la teología. Como sea, el punto es que para Agustín, al menos en sus años de aprendizaje, se requería una *detractio* radical a fin de pensar a la materia en su verdadera naturaleza. ¿Lo logra? No, en este momento de juventud no, y por eso es tan adorable. Como vimos, él formula con total claridad lo que tenía que hacer: *omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem*, pero agrega –y lo amo por eso–: *non poterat*, no podía. Este reconocimiento de su propia incapacidad es lo que más me conmueve. Es como Juan Carlos Pelotudo, el personaje de Capusotto que intenta tocar una canción en la guitarra y repite cada vez: ¡es imposible! Si Juan Carlos Pelotudo hablara griego diría: ¡*adýnaton*, *adýnaton*! En efecto, pareciera ser imposible pensar a la materia informe, despojar al pensamiento de todo resto, de todo rastro de forma. ¿Por qué le resultaba tan arduo a Agustín poner en práctica esta *detractio*? Él lo explica al final de este mismo pasaje cuando dice que, cada vez que creía haberse despojado de toda forma, le parecía que lo que quedaba era un mero no ser (*non esse*) y no una suerte de ser entre la forma y la nada (*inter formam et nihil*), que ni fuese formado ni fuese la nada (*nec formatum nec nihil*), sino una cosa informe y casi-nada (*informe prope nihil*). Este pasaje es extraordinario. El desafío entonces era conquistar un modo de pensamiento capaz de aprehender algo *nec formatum nec nihil*, sino *inter formam et nihil*, es decir, algo *informe prope nihil*. Este modo de pensamiento tan difícil de alcanzar, que en sus años de juventud se le escapaba, pareciera resultarle ya más familiar al Agustín maduro; al menos es lo que deja entrever en un pasaje muy interesante en el cual explica el sentido del versículo 2 del Génesis: *Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum*. Les propongo leerlo porque se conecta con lo que venimos conversando. La referencia es: capítulo XII, apartado 15, línea 12.

Con estas palabras se indica la informidad [*informitas*] –a fin de ser gradualmente preparados aquellos que no pueden pensar o concebir una privación absoluta de forma que no llega, sin embargo, a la nada [*omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil*]– de donde había de salir otro cielo y tierra visible y compuesta, y el agua especiosa, y cuanto después en la formación del mundo presente [*in constitutione huius mundi*] se conmemora haber sido hecho en los seis días, porque son tales que en ellos pueden realizarse los

cambios de los tiempos por las ordenadas conmutaciones de los movimientos y de las formas [*propter ordinatas commutationes motionum atque formarum*]. (XII.15.12-19)

Agustín pareciera decirnos que con las palabras *invisibilis, incomposita, tenebra* y *abyssus*, las Escrituras preparan gradualmente a quienes aún no son capaces, como no lo era él en sus años de juventud, de pensar (y atentos aquí) *omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil*, una privación absoluta de forma que sin embargo, es decir, a pesar de ser una *omnimoda speciei privatio*, no es una nada (*nec nihil*). Y es de esta *omnimoda speciei privatio nec tamen ad nihil* que Dios va a conformar el mundo en los seis días de los que habla el Génesis. De lo cual se desprende que esta *terra*, al igual que el *caelum caeli*, no está sujeta al cambio. Agustín explica con claridad por qué: para que haya cambio debería haber cuerpos, y para que haya cuerpos debería haber formas, pero dado que la materia es informe, la materia no está sujeta al cambio ni al tiempo. Como dice en el capítulo XI: “sin variedad de movimientos no hay tiempos [*sine varietate motionum non sunt tempora*], y donde no hay forma alguna no hay tampoco variedad alguna [*nulla varietas, ubi nulla species*]” (XI.14.46-47). Esta *informitas* a la que se refiere el versículo 2 de Génesis 1, entonces, es una *omnimoda privatio* que no es un *nihil* absoluto, sino lo que Agustín llamaba, en el pasaje anterior al último que leímos, un *prope nihil*. Esta expresión, *prope nihil*, casi nada o próxima a la nada, es muy justa. En efecto, habíamos visto que la materia, en tanto posee un grado ínfimo de ser, es lo más próximo a la nada y lo más alejado del ser pleno y absoluto que es Dios. Habría que ir confeccionando una lista con las expresiones que nos regala Agustín, cuya maestría retórica es indiscutible, a la hora de referirse a la materia: *prope nihil, est non est, nihil aliquid*. Todas indican esta posición ambigua, por no decir paradójica, que ocupa la materia *inter formam et nihil*. A esta lista habría que agregar también la expresión *paene nihil*, casi nada, en un sentido análogo a *prope nihil*. La encontramos en varios lugares del Libro XII, por ejemplo en el capítulo XV donde Agustín señala varios puntos importantes respecto a la materia informe, vale decir a la *terra* de Génesis 1:1, algunos de los cuales ya hemos visto: 1) no está sujeta al tiempo; 2) no es una nada absoluta; 3) “es” de algún modo; 4) procede de Dios; etc. Leamos entonces este pasaje del capítulo XV, apartado 22, comenzando en la línea 74 de la edición de Verheijen:

(...) donde no había orden tampoco podía haber vicisitud de tiempos [*nullus ordo erat, milla esse vicissitudo temporum poterat*]. Con todo, esta cuasi-nada [*hoc paene nihil*], en cuanto no era totalmente nada [*non omnino nihil erat*], ciertamente procedía de aquel de quien procede cuanto existe y que de algún modo es algo [*ab illo utique erat, a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est*]. (XV.22.74-77)

Dios hace a la materia *de nihilo*, y como eso que hace es una *privatio omnimoda speciei* pero a la vez *non omnino nihil*, lo que hace en verdad es una *paene nihil*, una casi nada, es decir, una pura *capacitas* a partir de la cual generará la totalidad del mundo visible. Ya hemos visto por qué esta *privatio* o *paene nihil* que es la materia no está sujeta al tiempo. Sólo los cuerpos cambian, pero la materia no es cuerpo, *ergo*: la materia no cambia. Agustín está muy interesado en esta cuestión y vuelve varias veces a lo largo de los últimos tres libros de las *Confessiones*. Hacia el final del Libro XII propone una comparación muy sugerente con el objetivo de comprender en qué consiste la anterioridad de la materia. Ya vimos que el *caelum caeli* y la *terra* fueron hechos *prior*, antes del tiempo. ¿Pero qué significa eso? Agustín va a distinguir cuatro modalidades de anterioridad: por eternidad, como Dios respecto de todas las cosas; por elección, como el fruto respecto de la flor; por tiempo, como la flor respecto del fruto; y por origen, como el sonido respecto del canto. Es justamente este último caso el que va a concernir a la materia y el que los invito a considerar con más detalle. Es muy interesante. Se encuentra en un gran capítulo del Libro XII, uno de los últimos, el número XXIX. Vamos a dividir este apartado en algunos fragmentos para poder seguir el razonamiento de Agustín sin perdernos en el camino. Él va a proponer una analogía que a mí me gusta mucho: la materia es al sonido lo que la forma es al canto. Recuerden que su objetivo es explicar en qué consiste la anterioridad de la materia respecto de las cosas formadas. Comencemos a leer entonces a partir de la línea 16.

Por otra parte, ¿quién hay tan agudo que vea con el alma y discierna sin gran trabajo si es primero el sonido que el canto [*prior sonus quam cantus*], por la razón de ser el canto sonido formado [*cantus est formatus sonus*] y de que puede existir realmente algo no formado [*esse utique aliquid non formatum potest*], no pudiendo, en cambio, ser formado lo que no es [*formari autem quod non est non potest*]? Ciertamente que primero es la materia que lo que se hace de ella [*est prior materies quam id, quod ex ea fit*]; mas no primero porque

sea ella la que produce [*quia ipsa efficit*], antes más bien es hecha ella [*cum potius fiat*] (...) (XXIX.40.16-22)

Agustín parte de este problema: ¿qué es anterior (*prior*), el *sonus* o el *cantus*? Lo primero que hace para responder esta pregunta es definir qué entiende por *cantus*. Él dice, de forma lacónica: *cantus est formatus sonus*, el canto es sonido formado. ¿Qué significa esto? Significa que el *cantus* es *sonus* + *forma* o *species*. Básicamente, significa que el *cantus* no es un mero *sonus*, sino un *sonus* que ha sido ordenado, digamos así, incluso adornado, por la *species*. Diremos entonces que el *cantus* no es sólo un *sonus*, sino un *sonus speciosus*. *Species* es un término cuyo sentido se vincula con la belleza, lo mismo que el *eídos* o la *morphé* de los griegos. La cuestión entonces es saber si el *sonus* es *prior*, y si lo es en qué sentido lo es, que el *cantus*. El asunto, en última instancia, se reduce a lo siguiente: ¿puede existir algo no formado? Porque pareciera ser que evidentemente no puede ser formado lo que no es. Pero ¿puede haber algo que, aunque carente de forma, en cierto sentido sea? ¿Puede haber algo así como un *sonus* no formado o, en términos más generales, *aliquid non formatum*? En principio, Agustín reconoce que la materia es primera: *materia prior est*, dice. Pero ¿en qué sentido? Recuerden esas distinciones que les mencioné antes de leer el pasaje: por eternidad, por tiempo, por elección y por origen. Todo el problema parte de ahí. ¿En qué sentido la materia es anterior que las cosas formadas o, como dice Agustín, *quod ex ea fit*, que lo que se hace de ella? Que hay una anterioridad o una prioridad de la materia respecto de las cosas formadas no hay duda. Todo el problema consiste en saber de qué tipo de anterioridad se trata. Agustín va a empezar a descartar posibilidades. La materia no es un principio agente, no es ella la que produce (*quia ipsa efficit*); más bien al contrario, ella es hecha (*fiat*). Lo cual es muy natural: la materia es pasiva, no *efficit*, sino *fiat*. Pero tampoco es primera en cuanto al tiempo. ¿Por qué? La respuesta es muy interesante y recupera muchas cosas que hemos visto en las clases previas, sobre todo en el segundo encuentro dedicado a Aristóteles. Continuemos leyendo de donde dejamos.

(...) ni tampoco [el sonido es] primero por intervalo de tiempo [*nec prior intervallo temporis*]. Porque no proferimos primero sonidos informes, sin canto [*priore tempore sonos edimus informes sine cantu*], y después los adaptamos a

la forma del canto [*posteriore tempore in formam cantici*], o los componemos como las tablas con las que se fabrica un arca o la plata con que se construye un vaso; porque tales materias preceden aun en tiempo a las formas de las cosas que se hacen de ellas [*tempore etiam praecedunt formas rerum, quae fiunt ex eis*]. Pero en el canto no sucede así. Porque cuando se canta se oye el sonido del canto [*auditur sonus eius*], mas no suena primeramente informe y después formado en canto [*non prius informiter sonat et deinde formatur in cantum*]; porque lo que de algún modo suena primero, pasa, y no queda de él nada que, tomado de nuevo, puedas reducirlo a arte; y por eso el canto se resuelve en su sonido [*cantus in sono suo vertitur*], el cual constituye su materia [*materies eius est*] y debe ser formado para que haya canto [*formatur, ut cantus sit*]. (XXIX.40.22-32)

¿Se dan cuenta por qué la anterioridad de la materia respecto de las cosas formadas no es temporal? La analogía es muy clara. No escuchamos primero sonidos informes, sin canto, y luego sonidos formados, cantados. Cuando escuchamos un canto, escuchamos directamente sonidos formados. No está el sonido por un lado y el canto por el otro, como sucede en el caso de las maderas con las que se fabrica un arca o de la plata con la que se fabrica un vaso. En estos ejemplos sí tenemos *primero* las maderas y *luego* el arca, del mismo modo que tenemos *primero* el trozo de plata y *luego* el vaso. Fíjense que he dicho “primero” y “luego”, es decir, ha transcurrido el tiempo. Hay una anterioridad temporal entre las maderas y el arca y entre la plata y el vaso. Con el canto no sucede eso. Por tal razón dice Agustín que no es que primero escuchamos el sonido informe y luego le damos forma. No, escuchamos directamente el sonido formado. ¿Cómo podríamos escuchar un sonido informe? Es imposible. De nuevo nos encontramos en la misma situación que Juan Carlos Pelotudo. Cualquier sonido que escuchemos, por más horrible que sea, es ya un sonido formado. Un grito, una explosión, el viento, lo que sea, son todos sonidos formados, sonidos con *species*, por eso tienen ciertas cualidades. Yo puedo decir que un grito es agudo, que una explosión es estridente, etc. Si fuese absolutamente informe, no podría decir nada de esto. Aristóteles decía que la *hýle*, en tanto *enypárchontos*, es indisociable del compuesto, del *synolon*. Agustín dice lo mismo del canto: *cantus in sono suo vertitur*, el canto se resuelve en su sonido, es uno con él. El canto *es* sonido formado. Si yo fuera agambeniano –cosa que no soy–, diría que el fenómeno del *cantus*, tal como nos lo presenta Agustín, ejemplifica a la perfección la noción de *gesto* o de *uso*, es decir, de un acto que, como la danza,

coincide plenamente con su potencia o, para decirlo en términos más amplios, de una vida que coincide sin resto con su forma. Ahora bien, si a pesar de esta coincidencia de forma y materia o de acto y potencia, la *materia sonandi* sigue siendo para Agustín anterior (*prior*) que la forma del cantar, si *prior materia sonandi quam forma cantandi*, no es por eternidad o eficiencia, tampoco por tiempo o elección, sino por origen. La materia es primera respecto de las cosas formadas en cuanto al origen. El sonido no es temporalmente primero respecto al canto, sino originariamente primero. ¿Qué significa esto? Continuemos leyendo este gran pasaje de donde dejamos.

Y ésta es la razón por qué, como decía antes, es primero la materia del sonar que la forma del cantar [*prior materies sonandi quam forma cantandi*]; no primero por la potencia eficiente [*per faciendi potentiam*], puesto que el sonido no es el artífice del canto [*cantandi artifex*], antes está sujeto al alma que canta por el cuerpo [*animae subiacet ex corpore*], del que se sirve para formar el canto; ni tampoco primero por razón del tiempo [*tempore prior*], porque los dos se producen a un tiempo [*simul*]; ni tampoco por elección [*prior electione*], porque no es más excelente el sonido que el canto, puesto que el canto no es sonido solamente [*non tantum sonus*], sino sonido bello [*speciosus sonus*]; sino es primero por el origen [*prior est origine*], porque no se forma el canto para que sea sonido [*non cantus formatur, ut sonus sit*], sino es el sonido el que es formado para que haya canto [*sonus formatur, ut cantus sit*]. (XXIX.40.32-39)

Reconstruyamos el argumento de Agustín. El sonido, la *materia sonandi*, no es primero en el sentido de una causa eficiente. El sonido no crea el canto, no es el agente que produce el canto, no es el *artifex cantandi*. ¿Quién produce el canto entonces, quién es el *artifex cantandi*? Es el alma (*anima*), por supuesto, que utiliza al cuerpo como instrumento para producir el canto. Noten que el *anima* aquí funciona respecto al canto como Dios respecto al mundo. El *anima* se vale del sonido para producir el canto de un modo análogo a como Dios se vale de la materia para producir el mundo. Pero el punto central de este primer argumento es que la agencia eficiente o, como dice Agustín, la *potentia facendi* no se encuentra en el sonido (o la materia) sino en el alma (o Dios). Tampoco el sonido es primero en cuanto al tiempo, por las razones que ya hemos visto. El sonido y el canto se producen en el mismo momento (*simul*). Pero ni siquiera es primero en cuanto a la elección o la preferencia. Muy natural: no es preferible el sonido que

el canto, sino al contrario: es preferible el sonido cantado puesto que, al ser un *sonus speciosus*, es bello y agradable. En consecuencia, sólo queda la última de las cuatro posibilidades que les había mencionado: por origen. Es lo que ratifica Agustín al final del pasaje. Él dice: *prior est origine*, es primero por el origen. ¿Por qué? Por algo muy sencillo que explica inmediatamente: porque *non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit*, vale decir: no se forma el canto para que sea sonido, sino que se forma el sonido para que sea canto. En criollo: el canto se origina del sonido, no el sonido del canto. Toda esta analogía maravillosa del canto y el sonido, recuerden, tenía por finalidad explicar la anterioridad de la materia informe, la *terra* de Génesis 1:1, respecto de las cosas formadas, de los cuerpos, del mundo visible. Por eso al final de este capítulo XXIX Agustín va a retomar los argumentos que ha utilizado para explicar la anterioridad del sonido respecto del canto y los va a aplicar a la materia. Leamos un último pasaje y ya abandonamos este asunto. Retomemos de donde dejamos.

Con este ejemplo entienda el que puede, que la materia de las cosas hecha primero y llamada *cielo y tierra*, por haberse hecho de ella el cielo y la tierra, no fue hecha primero en tiempo [*nec tempore primo factam*], puesto que las formas de las cosas son las que producen los tiempos [*formae rerum exserunt tempora*], y aquello era informe, bien que se la conciba ligada ya con los tiempos; sin embargo, nada puede decirse de ella sino que es en cierto modo primera en tiempo [*tempore prior sit*], aunque sea la última en valor [*pendatur extremior*] –porque mejores son, sin duda, las cosas formadas que las informes [*meliora sunt formata quam informia*]– y esté precedida de la eternidad del Creador, a fin de que hubiese algo de la nada, de donde poder hacer algo [*esset de nihilo, unde aliquid fieret*]. (XXIX.40.39-47)

Un punto que merece ser destacado es que Agustín pareciera concebir al *caelum*, que antes vimos que interpretó a partir del *caelum caeli* del Salmo 113:24, en términos de materia. En efecto, él dice: *materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram*, algo así como: la materia de las cosas fue hecha primero y llamada cielo y tierra. Yo no me detuve demasiado en este asunto por cuestiones de tiempo, pero les comento que Agustín va a pensar al *caelum caeli* como una materia espiritual o inteligible que coincide plenamente con su forma. Yo les había recordado antes el tratado II.4 de las *Enéadas* de Plotino, tratado que Porfirio había titulado, en una de sus posibilidades, ni más ni

menos que Περὶ τῶν δύο ὑλῶν, es decir, “Acerca de las dos materias”. Nosotros lo vimos de pasada en la cuarta clase, pero en ese tratado Plotino hablaba, además de la materia de lo sensible, de la materia inteligible, perteneciente a la segunda hipóstasis. Agustín tiene sin duda en mente ese tratado de Plotino, en la versión latina de Mario Victorino, porque muchas de las cosas que dice acerca del *caelum caeli* guardan una relación profunda con lo que dice Plotino acerca de la materia inteligible. Sin embargo, en tanto Agustín concibe a esta *contemplatio Dei* que define a la materia espiritual del *caelum caeli* desde un marco bíblico-cristiano, la identifica con el reino angélico. Estas naturalezas creadas y por tanto no coeternas a Dios, pero que así y todo participan de la eternidad en la medida en que celebran su gloria, no son más que los ángeles. Étienne Gilson lo explica muy bien en su *Introducción al estudio de San Agustín*. Les leo un breve pasaje: “El cielo del que habla el primer versículo del Génesis designa una materia espiritual completamente y definitivamente formada desde el momento mismo de su creación, en una palabra, los Ángeles” (1949, p. 257). De todas formas, el punto que nos interesa ahora a nosotros concierne a la anterioridad de la materia respecto de las cosas formadas. La materia no es primera en cuanto al tiempo porque no hay sucesión temporal ni cambio allí donde no hay formas. Sin embargo, Agustín aclara que no se puede negar que en cierto sentido *tempore prior sit*, vale decir: que sea primera en el tiempo. ¿Cómo es esto? Es primera en la medida en que “precede” al tiempo mismo. Por eso el *caelum* y la *terra* fueron hechos “antes” de los seis días, aunque estrictamente no puede hablarse de “antes” cuando no había tiempo. Es más, en la exégesis de Agustín, el *caelum* y la *terra* son la condición de posibilidad de lo que va a ser creado en esos seis días. De todos modos, a pesar de ser en este sentido preciso primera en tiempo, y a diferencia del *caelum caeli*, la *terra* es también *extremior*, la última o la que se sitúa en el extremo opuesto a la forma. Es “anterior” no *en* tiempo, sino *al* tiempo. Sólo está precedida por la eternidad, o sea por Dios. Digamos entonces que Dios hace a la materia *de nihilo*, y hace al mundo *de materia* o, como escribe Agustín, *de informitate*. Si la materia es hecha *de omnino nihilo*, el mundo es hecho *de paene nihilo*. Desde este punto de vista la materia es *prior*, como el *caelum caeli*; pero en cuanto a su eminencia o estatuto ontológico, es *extremior*, ya que *meliora sunt formata quam informia*, son mejores las cosas formadas que las informes.



Todas estas disquisiciones fascinantes de Agustín que hemos examinado hasta aquí no tienen que ver sólo con una cuestión meramente teórica o con un regodeo esnob en discusiones más o menos bizantinas. Todo lo que Agustín nos dice, y lo que nos dice ni más ni menos que en las *Confessiones*, es mucho más importante para él que un debate abstracto o un pasatiempo intelectual. Estas ideas que hemos aprendido acerca de la materia o del cielo del cielo son cuestiones determinantes para la vida misma de Agustín; son cuestiones que lo atraviesan porque conciernen de lleno a su fe, a su pensamiento, a su sentir, a lo que él es. No hay que perder nunca de vista que estamos leyendo manuscritos en donde una existencia se ha puesto en juego. Yo quisiera leerles un par de pasajes, antes de concluir, para que vean hasta qué punto las discusiones acerca de la materia, que es lo que a nosotros nos ha interesado explorar en este seminario, se entrecruzan con las dudas y los desfallecimientos del propio Agustín. Recuerden todo lo que dijo sobre la materia y la oscuridad, sobre la *tenebra* como ausencia de *lux* en su comentario a Génesis 1:2: *Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum*. ¿Lo tienen presente? Bueno, con eso en mente leamos el inicio del capítulo X.

¡Oh Verdad, lumbre de mi corazón, no me hablen mis tinieblas [*non tenebrae meae loquantur mihi*]! Me incliné a éstas y me quedé a oscuras [*Defluxi ad ista et obscuratus sum*]; pero desde ellas, sí, desde ellas te amé con pasión [*hinc adamavi te*]. Erré y me acordé de ti. Oí tu voz detrás de mí, que volviese [*redirem*]; pero apenas la oí por el tumulto de los sin-paz [*tumultus impacatorum*]. (X.10.1-4)

Las *tenebrae*, ahora, no son ya –o no sólo– las *tenebrae super abyssum* que servían para denotar la condición informe y desordenada de la materia, el hecho de ser *invisibilis et incomposita*, sino, dice Agustín, las *tenebrae meae*, las tinieblas mías. Los términos se han desplazado de un registro cosmológico a un registro personal, de la vida del mundo a la vida del propio Agustín. Este tipo de desplazamientos son frecuentes en las *Confessiones*, por eso es un texto inigualable. Nietzsche escribe de la misma manera. En un polo doctrinario o anti-doctrinario opuesto, quizás, pero con la misma intensidad y el mismo compromiso existencial. Es notable: uno escribe, en el 396, los tres primeros libros

del *De doctrina Christiana*; el otro, en 1888, aunque publicado en 1895, *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo*, pero ambos se involucran hasta el fondo con lo que piensan, ambos dejan su vida en el pensamiento y la escritura. Además, ¿no hay algo de las *Retractationes* en ese texto magnífico, también de madurez, también autocrítico, que es el *Ecce homo*? Estos dos pensadores, en su radical discrepancia, viven del mismo modo la filosofía, coinciden plenamente en su experiencia existencial. Como sea, el peligro para Agustín está en desviarse de la luz divina y hundirse en las tinieblas, que fue lo que hizo en su juventud descarrilada. Él dice: *defluxi ad ista* [es decir, a las *tenebrae*] *et obscuratus sum*. Me incliné, según traduce el Padre Custodio Vega, a las tinieblas y me oscurecí. El verbo *defluo*, que utiliza aquí Agustín, tiene el sentido de desvanecerse o diluirse, de desaparecer. No es casual que lo emplee: dejar de orientarse a la luz divina (¿y cuál es el sentido de la *conversio*, les pregunto, sino orientarse precisamente hacia esa luz?) implica correlativamente separarse del ser pleno y absoluto, de Dios. Y como Dios es quien dona el ser, separarse de Dios equivale a ser menos. Claro que aun en ese estado de oscuridad Agustín era capaz de amar a Dios y por lo tanto de escuchar su voz y su llamado. Dios llama a través del Hijo, que es el *Verbum*. ¿Y qué es lo que dice esta *vox Dei* o, mejor aún, esta *vocatio Dei*, este llamado divino? Dice: ¡*redi!*, ¡vuelve!, ¡regresa! El *defluxus*, la pérdida de ser provocada por su hundimiento en las tinieblas requiere de un *reditus*, que es también y fundamentalmente una *conversio*, a la fuente divina. No cuesta demasiado percibir aquí la idea neoplatónica de *epistrophé*: el retorno de todas las cosas a la Unidad originaria. Hay que destacar, sin embargo, que este hundimiento en las *tenebrae* no significa que la materia en cuanto tal sea mala. Al contrario, en tanto creada por Dios, la materia es buena. Incluso en el extremo más alejado del ser divino, la materia es buena porque proporciona la base para la conformación del mundo. Lo malo no es la materia, sino el desvío de aquello que es bueno. En el apartado 23 del capítulo XVI, Agustín habla de un recogimiento y de una conformación que se acerca mucho a la acción ordenadora de Dios en los primeros versículos del Génesis. Se los leo porque el pasaje es breve. Agustín está hablando de la Jerusalén celestial, a la que llama madre, y de Dios, al que llama Rey de Jerusalén. En un momento dice:

Que no me aparte [*non avertar*] más de ti hasta que, recogíendome, cuanto soy, de esta dispersión y deformidad [*colligas totum quod sum a dispersione et deformitate*], me conformes y confirmes eternamente [*conformes atque confirmes in aeternum*]. (XVI.23.15-18)

Ojalá vislumbren la carga emotiva y existencial de estos términos, pero sobre todo este punto: las mismas palabras que utiliza para referirse a la materia las utiliza para referirse a su propia experiencia vital. Ahora es él mismo, Agustín, quien suplica, con un juego de palabras, ser conformado y confirmado por Dios. ¿Y qué es esta *conformatio*? Es una *colligatio*, una unificación. Custodio Vega traduce la expresión *colligas totum quod sum* por “recogíendome, cuanto soy”, lo cual está muy bien. Sólo señalo que esta *colligatio* es una unificación, un retorno a la unidad, como cuando uno junta un montón de fragmentos dispersos y los aglutina hasta formar una sola cosa. Esa idea está expresando Agustín. Está suplicando para que los fragmentos en los que se ha dispersado su ser y su vida vuelvan a juntarse, vuelvan a adquirir la consistencia ontológica que sólo puede otorgarle la proximidad con el ser divino. ¿Por qué anhela ser unificado, coligado? Porque al haberse apartado de Dios, su vida se ha reducido a no ser más que *dispersio et deformitas*. Noten de nuevo que son términos vinculados al campo semántico de la materia. Pero, otra vez, y no me cansaré de repetírselos, la materia no es mala en sí. ¿Qué es lo malo? Lo malo es la *aversio*, el alejamiento de Dios, el desvío hacia lo que es inferior. Por eso dice al inicio del pasaje, con un subjuntivo, *non avertar*, que no me aparte de ti, de Dios. En esta *aversio* se juega todo el problema del mal en Agustín, muy complejo por cierto. En el capítulo XI lo dice muy claro. Leámoslo rápido, a partir de la línea 6:

También me dijiste, Señor, con voz fuerte en el oído interior [*in aurem interiozem*], que todas las naturalezas y substancias que no son lo que tú, pero que existen [*quae non sunt quod tu es et tamen sunt*], las has hecho tú [*tu fecisti*], y que sólo no procede de ti lo que no es [*solum a te non est, quod non est*], y el movimiento de la voluntad, que va de ti [*motusque voluntatis a te*], ser por excelencia [*qui es*], a lo que es menos que tú [*ad id quod minus est*], porque tal movimiento es pecado y delito [*talis motus delictum atque peccatum est*]; y que ningún pecado de nadie te daña ni perturba el orden de tu imperio en lo sumo ni en lo ínfimo. (XI.11.6-12)

¿Qué es el pecado? Es el movimiento de la voluntad que, en vez de dirigirse a *Deo*, se dirige a *quod minus est*. Como Dios creó a la voluntad libre, ésta puede elegir abandonar lo que es más (*quod magis est*) y hundirse en lo que es menos (*quod minus est*). Este *motus voluntatis*, desviado hacia lo inferior, dice Agustín, *delictum atque peccatum est*. Yo encuentro muchos paralelos con el *De malorum subsistentia* de Proclo, como ya les dije. También para Proclo, que por cierto es posterior a Agustín, el problema está en el desvío en el que puede incurrir un ser y no en la materia. El mal surge cuando una naturaleza deja de orientarse hacia lo que le es superior y se deja arrastrar hacia lo que le es inferior. ¿Recuerdan que Proclo utilizaba un término absolutamente maravilloso para dar cuenta de esto: *parhypóstasis*? Bueno, en Agustín es muy parecido. El problema es la *aversio*, no la materia. O en todo caso: el problema es el *omnino nihil*, no el *paene nihil* o el *prope nihil*. De hecho, en este pasaje dice algo muy curioso. Él dice que las naturalezas que no comparten la *substantia* divina, como sí la comparten las personas de la Trinidad, son hechas por Dios y por lo tanto proceden de Dios. Pero aclara: *solum a te non est, quod non est*, sólo no procede de ti lo que no es. Sólo el *nihil* no procede de Dios. Lo cual parece no generar problemas doctrinales porque, dado que el *nihil* no es, no puede ser considerado, como ya advertimos, un principio opuesto a Dios. Por eso no sorprende que Agustín relacione el pecado con el *nihil*. Este tema es delicado y requeriría todo un seminario, pero me voy a permitir leerles unos breves pasajes de un libro que no consigné en la bibliografía, el *De civitate Dei*. En este texto formidable de madurez, o ya de vejez, escrito entre los años 412 y 426, luego de la invasión de Alarico a Roma, Agustín explica, obviamente en el Libro XII –¡en qué otro si no!–, que la desgracia de los ángeles caídos es una consecuencia de no haber elegido adherirse al ser supremo, sino separarse de Él, es decir, haber elegido ser menos. La consecuencia directa de esta *aversio* es la *diminutio entis*. Si la naturaleza creada se aparta de Dios, continúa Agustín, “no es que quede reducida a la nada [*non quidem nulla*], sino que queda disminuida en su ser [*minus esset*], originándose de aquí su desgracia” (XII.6.12-14; p. 360).<sup>1</sup> La noción interesantísima de *causa*

---

1 Las referencias del *De civitate Dei* corresponden a la edición latina del *Corpus Christianorum* publicada por la editorial Brepols en 1960.

*deficiente* que propone Agustín va a aludir entonces a esa disminución ontológica, a ese *defluxus*, cuya causa eficiente es inexistente. Él dice:

Si buscamos la causa eficiente de la mala voluntad [*malae voluntatis causa efficiens*], no la encontramos [*nihil invenitur*]. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo [*mala voluntas efficiens est operis mali*]; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad [*malae autem voluntatis efficiens nihil est*]. (XII.6.14-18; p. 360)

El asunto es tan difícil que el mismo Agustín llega al punto de la resignación: si queremos saber cuál fue la causa eficiente de la mala voluntad, *nihil invenitur*. El problema al que se enfrenta Agustín, por supuesto, es el de explicar el origen del mal sin adjudicárselo a Dios. En tanto la causa de la mala voluntad no puede encontrarse en el Creador, pero tampoco en las creaturas que, en cuanto creadas por el Sumo Bien que es Dios, son buenas, sólo puede encontrarse en el *nihil*: “la mala voluntad no comenzó a existir de lo que es naturaleza [*quod natura est*], sino por haber sido hecha de la nada [*de nihilo natura facta est*]” (XII.6.92-93; p. 361). Por eso el mal es entendido como *privatio boni*, como privación de bien, lo cual, en el caso de Agustín, es equivalente a privación de ser. De esta idea, que sin duda Agustín ha encontrado en los *libri platoniorum*, se desprende el siguiente corolario: dado que la mala voluntad tiene su origen en el *nihil*, no tiene origen, ya que el *nihil* no puede oficiar de causa eficiente, puesto que no es. De todas formas, si bien el *nihil* no puede funcionar como *causa efficiens*, sí puede hacerlo como *causa deficiens*. Escuchen esta maravilla que voy a leerles:

Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad [*efficientem causam malae voluntatis*]. No es eficiente la causa, sino deficiente [*sed deficiens*], puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia [*nec illa effectio sed defectio*]. Así es: apartarse [*deficere*] de lo que es en grado supremo [*quod summe est*] para volverse a lo que es en menor grado [*quod minus est*]; he ahí el comienzo de la mala voluntad. Querer encontrar las causas de estas defecciones, dado que no son eficientes, sino deficientes, es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio [*ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium*]. (*De civitate Dei*, XII.7.1-7; p. 362)

*Videre tenebras vel audire silentium*, ¿acaso no es análogo a conocer a la materia? ¿Qué es la *tenebra* sino la *privatio lucis* y qué el *silentium* sino

la *privatio soni*, del mismo modo que la materia es *privatio formae*? Sin embargo, de nuevo, el problema no está en la materia en cuanto tal, sino en la *aversio*, en el *defluxus*. Cada vez que el hombre obra mal, cada vez que actúa con mala voluntad tiene lugar una suerte de substracción ontológica, una disminución en el ser, una *diminutio entis*. La causa deficiente opera como una bomba de vacío o como un agujero negro. No produce nada positivo, sino que su producción –o anti-producción– consiste en absorber la positividad del ser. En cierta forma, y salvando las enormes distancias, tan enormes como puede haberlas entre un autor cristiano y un autor pagano, esta noción prodigiosa de *causa deficiens* se relaciona bastante, al menos en mi humilde opinión, con la noción procleana de *parhypóstasis*. En todo caso, dejemos este asunto por aquí porque ya tenemos que terminar la clase. Si tienen ganas, lean el Libro XII del *De civitate Dei*, sobre todo los capítulos VI y VII, que se van a divertir en grande. Vayamos sin más a las conclusiones generales de este encuentro que nos hemos demorado mucho.

- § 13 -

El camino que hemos recorrido hoy ha sido muy largo. Vamos a intentar resumir los puntos más importantes, según nuestra costumbre, en una serie de tesis generales.

- La concepción agustiniana de la materia se enmarca, en buena medida, en los diversos comentarios a Génesis 1:1-2, donde el término *caelum* se identifica con el *caelum caeli* del Salmo 113:24 y el término *terra* con la materia.
- El *caelum caeli* es una *creatura* o una *natura intellectualis*, una *mens pura* que, si bien no es coeterna a Dios, como lo es el Hijo y el Espíritu Santo, participa así y todo de la eternidad divina, puesto que su adhesión a la divinidad no sufre menoscabo.
- Agustín llama al *caelum caeli* la casa de Dios (*domus Dei*) y lo identifica con la Jerusalén santa y con la materia espiritual del reino angélico.

- El *caelum caeli* es un *intellectus* capaz de conocer las cosas de forma inmediata y simultánea (*simul*). El acto intelectual que lo define esencialmente es la *contemplatio felicissima Dei*.
- Tanto el *caelum* como la *terra* de Génesis 1:1 son creaturas, pero mientras que aquel es grande (*magnus*) y próximo a Dios (*prope Deo*), esta es pequeña (*parva*) y próxima a la nada (*prope nihil*). El *caelum caeli* no tiene nada más superior que Dios (*quo superior tu esses*); la *terra*, nada más inferior que la nada (*quo inferius nihil esset*).
- Agustín identifica al *principium* del *In principium fecit Deus caelum et terram* con el *Verbum*, el Hijo, basándose sobre todo en Colosenses 1:15-18 y en el prólogo del Evangelio de Juan. El *Verbum* no sólo es el principio *in ipso* todas las cosas son creadas, sino *per ipsum*, es decir, la razón o el instrumento con el cual las cosas son creadas.
- El Hijo y el Espíritu Santo proceden de Dios, con quien comparten la *substantia*. Las cosas creadas, en cambio, proceden de la nada.
- En el principio sólo era Dios y la nada, de la cual crea el mundo.
- El *nihil* no es un principio, sino una deficiencia absoluta, inferior aún a la última de las cosas creadas que es la materia.
- El *nihil* le proporciona a Agustín la posibilidad de asignarle una proveniencia a las cosas creadas diversa de la *substantia* divina, una suerte de *non substantia*.
- La materia no posee ninguna forma (*nulla species*), pero no es una nada absoluta (*omnino nihil*), sino, de todas las naturalezas creadas por Dios, la más próxima al *omnino nihil*, al no-ser radical. A pesar –o más bien a causa– de poseer un grado ínfimo de ser, la materia “es” algo.
- La materia es *capax omnium formarum*, capaz de todas las formas, es decir, pura *informitas*. No es *nec formatum nec nihil*, sino *inter formam et nihil*, es decir, algo *informe* pero existente.
- La materia no es una forma inteligible ni tampoco una sensible. Por tal razón, sólo se la puede conocer ignorando o

ignorar conociendo. A fin de conocerla, de aprehender la *privatio formae* que es la materia, resulta preciso una *detractio*, una supresión de toda forma.

- La materia, como el *caelum caeli*, no está sujeta al cambio ni al tiempo. Es “anterior” (*prior*) a la creación del tiempo.
- En tanto *informitas pura*, irreductible tanto a las *species* cuanto al *nihil*, la materia es una casi nada (*prope nihil, nihil aliquid* o *paene nihil*) y un es no es (*est non est*).
- La materia no es anterior a las cosas corpóreas ni por eternidad, ni por elección ni por tiempo, sino por origen, como el sonido respecto al canto. Sin embargo, en cuanto a su eminencia o estatuto ontológico no es *prior* sino *extremior*, ya que *meliora sunt formata quam informia*, son mejores las cosas formadas que las informes.
- El mal no encuentra su causa en la materia, la cual, en tanto creada por Dios, es buena, sino en la *aversio*, en el desvío o el alejamiento de lo divino que conduce a la nada.
- El pecado es el movimiento de la libre voluntad que, en vez de dirigirse *a Deo*, se dirige *a quod minus est*. En este sentido, pecar implica una *diminutio entis*.
- La causa de la mala voluntad no puede encontrarse en el Creador, pero tampoco en las creaturas que, en cuanto creadas por el Sumo Bien que es Dios, son buenas; por lo tanto, sólo puede encontrarse en el *nihil*.
- El *nihil* no puede funcionar como *causa efficiens*, pero sí puede hacerlo como *causa deficiens*. La causa del mal, por ende, es *deficiens*.

- § 14 -

Es difícil sugerirles bibliografía sobre Agustín porque la cantidad de estudios que se le han prodigado es abrumadora. Ya con los libros dedicados sólo a las *Confessiones* podríamos llenar una biblioteca. Yo les voy a recomendar algunos textos clásicos, no necesariamente los más recientes, pero sí al menos libros que resultan esenciales para introdu-



cirse en la filosofía agustiniana. Por otro lado, yo no soy un especialista en Agustín ni mucho menos. No estoy al tanto de las investigaciones que se publican todo el tiempo sobre este autor. Aquí en la FaHCE tenemos la suerte de contar con la presencia de la querida Mariel Giacomone, que ha estudiado el pensamiento agustiniano en profundidad y es una gran conocedora, no sólo de este autor, sino de la Patrística en general. Los exhorto a que lean sus trabajos porque son excelentes. Ella los va a saber orientar mejor que yo en todo lo que concierne a Agustín en particular y a los Padres de la Iglesia en general.

Hay muchas introducciones, y muy buenas, a la filosofía de Agustín. Yo les sugeriría los textos del viejo y siempre ameno Étienne Gilson que, si bien ya algo *demodés*, siguen siendo para mí fundamentales, al menos la *Introducción al estudio de San Agustín* de 1949. Muchas de las tesis de Gilson han sido, ya a partir de finales del siglo pasado, puestas en cuestión y rectificadas o, en algunos casos, directamente descartadas. Sin embargo, este libro sobre Agustín, como el otro dedicado a Tomás de Aquino, son obras que hay que leer. Luego están los textos de Beierwaltes, en especial la recopilación de ensayos que se publicó en Italia bajo el título *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*. La ventaja es que no hay que saber alemán para leer este libro, sólo se requiere un cierto conocimiento del italiano. Sobre el pensamiento de Agustín en general pueden consultar también el *Cambridge Companion to Augustine*, publicado en el 2001, un año que no nos trae muy buenos recuerdos a nosotros, argentinos. Hay muchísimas introducciones a Agustín, así que no les voy a mencionar más textos.

Lo que sí me gustaría es recomendarles algunos libros un poco más específicos. Sobre los últimos Libros de las *Confessiones* pueden leer el estudio de Carl Vaught, *Access to God in Augustine's Confessions Books X–XIII*, editado por la Universidad de New York en el 2005. El capítulo 3 está dedicado a los Libros XII y XIII de las *Confessiones*. Hay un libro muy bueno también de Emilie Zum Brunn, creo que de 1984, que se llama *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*. Ya el mismo título les indica de qué va el libro. La cuestión de la *creatio ex nihilo* ha generado mucho debate y ha dado lugar a innumerables investigaciones. Yo les sugiero sólo un par: un libro de Gerhard May que se titula, en su idioma original, *Schopfung aus dem Nichts*, pero que ha sido traducido al inglés en el 2004 bajo el

título *Creatio Ex Nihilo. The Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*. Esta obra es muy recomendable porque muestra cómo se fue constituyendo la doctrina de la creación *de o ex nihilo* en el cristianismo temprano. Aborda una serie de discusiones entre los autores cristianos y diversos herejes (marcionitas, gnósticos, etc.) que contribuyeron a la conformación del dogma católico. El otro libro es *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, de Joseph Torchia, publicado en 1999. También es interesante porque aborda la cuestión de la *creatio ex nihilo* a partir de la discusión de Agustín con los maniqueos. Ya que estamos, les menciono uno más sobre esta cuestión: *La Création chez les Pères*, editado por Marie-Anne Vannier y publicado en 2011, que cuenta con algunos ensayos sobre la *creatio* en Agustín.

Por último, sobre el problema de la materia, les recomiendo enfáticamente la tesis doctoral de Enrico Moro que se publicó en 2017 bajo el título *Il concetto di materia in Agostino*. Este investigador, Moro, tiene muchos artículos y capítulos de libros dedicados a la cuestión de la materia, sobre todo en Agustín, pero no sólo. Pueden encontrarlos *on-line*. También cuidó una edición crítica, junto a otro especialista en Agustín, Giovanni Catapano, de los tres comentarios al Génesis: el *De Genesi contra manichaeos*, el *De Genesi imperfectus liber* y el *De Genesi ad litteram*. Si les interesa el problema de la materia en Agustín, sería importante que lean esta edición porque en los tres comentarios hay disquisiciones muy interesantes acerca de este asunto. Además, como cubren un arco de tiempo que va aproximadamente del año 389 al 415, nos permiten comprender cómo Agustín fue modificando su concepción de la materia a lo largo de su obra. El título de esta edición italiana, que cuenta por otro lado con el texto latino, es, sencillamente, *Agostino: Commenti a la Genesi*. Se publicó en la editorial Bompiani en el 2018. También les sugiero un artículo de alguien que ya conocemos, Gerd van Riel. No sé si se acuerdan pero les recomendé un artículo suyo sobre la materia en Proclo. Bueno, en el 2007 publicó otro artículo en la revista *Quaestio* que se titula “Augustine’s Exegesis of «Heaven and Earth» in *Conf. XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*”. Más específico imposible. Por último, vale la pena insitarlos a leer los estudios y las notas que siempre acompañan a las ediciones críticas, en este caso de las *Confessiones*. El trabajo de autores como Jean

Pépin o Aimé Solignac es fundamental. De hecho, la edición francesa de las *Confessiones* de la Bibliothèq̃ue Augustinienne con estudio introductorio y notas de Solignac es notable. En fin, dejemos por aquí. El próximo encuentro es el último y nos espera un peso mayor: Tomás de Aquino. Habrá que saltar al siglo XIII. Nos vemos en una semana.

#### BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Agostino, *Commenti a la Genesi*, ed. bil., pref. y notas de G. Catapano, introd., trad., notas y ap. E. Moro, Milano, Bompiani, 2018.
- Agustín, *Confesiones*, est. prel., trad. y notas S. Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Augustinus, *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, ed. B. Dombart y A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1992.
- Augustinus, *Confessionum. Libri XIII*, ed. L. Verheijen, Turnhout, Brepols, 1981.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, trad. J. Forcaty César Conroy, Madrid, Alianza, 2003.
- Beierwaltes, Werner, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Catapano, Giovanni, *Agostino*, Roma, Carocci, 2010.
- Courcelle, Pierre, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950.
- Courcelle, Pierre, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963.
- De Libera, Alain y Zum Brunn, Emilie (eds.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3:14*, Paris, Cerf, 1986.
- Di Stefano, Anna E., *Il manicheismo in S. Agostino*, Padova, CEDAM, 1960.
- Gennaro, Concettina, *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"*, Padova, CEDAM, 1963. [Existe traducción castellana: Fridegiso de Tours, *La nada y las tinieblas*, trad. y pról. T. Pollán, Segovia, La uña RoTa, 2012].

- Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949.
- Koch, Josef, "Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter" en *Kant-Studien*, Vol. 48, N° 1-4, 1957, pp. 117-133.
- Ludueña, Ezequiel, *Eriúgena*, Buenos Aires, Galerna, 2016.
- May, Gerhard, *Creatio Ex Nihilo. The Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, London-New York, T&T Clark, 2004.
- McIntosh, John S., *A Study of Augustine's Versions of Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1912.
- Moro, Enrico, "Agostino e Plotino sulla materia dei corpi" en *Teoria. Revista di filosofia*, Vol. 37, N° 1, 2017, pp. 199-207.
- Moro, Enrico, *Il concetto di materia in Agostino*, Roma, Aracne, 2017.
- Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma*, introd. J. M. Machetta y K. Reinhardt, trad. J. M. Machetta, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Piemonte, Gustavo A., "Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena (primera parte)" en *Sapientia*, Vol. 23, N° 87, 1968, pp. 37-58.
- Prósperi, Germán O., "Las paradojas de Nadie: Una genealogía del no-sujeto" en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 46, 2015, 36 p.
- Prósperi, Germán O., "*Lux corporea, lux incorporea*. El ojo de la carne y el ojo del alma en Agustín de Hipona" en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Vol. 24, 2017, pp. 19-33.
- Saint Augustin, *Les confessions. Livres VIII-XIII*, introd. y notas A. Solignac, trad. E. Tréhorel y A. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1992.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, ed. bil., ed. Padre Fr. J. Morán, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- San Agustín, *Las confesiones*, ed. bil., ed. crít. y notas Padre Á. Custodio Vega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Sant'Agostino, *Confessiononi. Volume V (Libri XII-XIII)*, trad. G. Chiarini, Milano, Mondadori, 1997.

- Stump, Eleonore y Kretzmann, Norman (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Torchia, Joseph, *Creatio Ex Nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaeic Polemic and Beyond*, New York, Peter Lang, 1999.
- Van Oort, Johannes, Wermelinger, Otto y Wurst, Gregor (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies*, Leiden, Brill, 2001.
- Van Riel, Gerd, "Augustine's Exegesis of «Heaven and Earth» in *Conf. XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*" en *Quaestio*, Vol. 7, 2007, pp. 191-228.
- Vannier, Marie-Anne (ed.), *La Création chez les Pères*, Berna, Peter Lang, 2011.
- Vaught, Carl G., *Access to God in Augustine's Confessions Books X–XIII*, New York, State University of New York Press, 2005.
- Zum Brunn, Émilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions*, Amsterdam, Grüner, 1984.



## TOMÁS DE AQUINO

- § 1 -

Charly García definió a Gustavo Cerati como un arquitecto de la música. Yo diría que Tomás de Aquino es también un arquitecto, pero del pensamiento.<sup>1</sup> Hay algo de fortaleza románica en la obra de Tomás. Después de todo, nació en un castillo, en el castillo de Roccasecca, según parece en el año 1225, aunque hay quienes fijan su nacimiento en 1215, pero son los menos. Antonin Sertillanges dijo alguna vez, con una fórmula que a mí me gusta mucho, que era un *poète de l'abstrait*, entendiendo por esta expresión, análoga a la más usual *poète métaphysique*, un intérprete del universo. Yo creo que Tomás está más cerca de la abstracción que de la poesía, pero aun así la fórmula de Sertillanges me parece muy bella. La construcción gramatical de lo que acabo de decir me hace acordar a la vez que le preguntaron a Andrés Calamaro si pensaba grabar un disco con Maradona y si con ese disco estarían en condiciones de aspirar al Grammy, a lo que Calamaro respondió –de un modo genial, debo decir– que con Diego estaban más cerca de aspirar que del Grammy.

Vamos a mantenernos en un contexto cristiano, como sucedía con el último autor que estudiamos: Agustín de Hipona. Sin embargo, ten-

---

1 Mientras corrijo la desgrabación de esta clase, en el fatídico febrero de 2024, o sea varios meses después de haberla dictado, se me ha dado por leer *Le Docteur Angélique* de Jacques Maritain, un libro dedicado a Tomás de Aquino. He descubierto con asombro que el capítulo II lleva por título “Le Sage Architecte”. La satisfacción del descubrimiento me ha hecho olvidar por un momento la difícil situación inmobiliaria por la que estoy atravesando junto a mi hija a causa del DNU impulsado por J. Milei & Co.

dremos que dar un salto de varios siglos. El mundo de Tomás, que es el del siglo XIII, el de la escolástica medieval, es muy diferente del mundo agustiniano de los siglos IV-V. El lugar que otrora ocupaban los gnósticos o los maniqueos lo ocupan ahora otros personajes y grupos, por ejemplo los cátaros, pero sobre todo los árabes, quienes sin embargo habían hecho posible la difusión de los textos aristotélicos en el mundo latino a partir del siglo XII. Lo cierto es que más allá del contexto histórico, teológico y social en un sentido amplio, Agustín y Tomás difieren también en cuanto al estilo. No hay dudas de que Agustín ha ejercido una enorme influencia en Tomás, pero el gusto literario de aquel ha sido reemplazado por la asepsia impersonal de este; la *supplicatio* apasionada, por la *disputatio* universitaria; la *confessio*, por la *summa*. Tomás es en buena medida un aristotélico, y se nota. Yo diría que la diferencia de estilo entre Tomás y Agustín es análoga a la que existe entre Aristóteles y Platón o entre Proclo y Plotino. Desde luego que tengo una predilección por Agustín, como ya les dije, pero Tomás es absolutamente genial. Es impresionante, un autor inteligentísimo. Su modo de leer la tradición –y especialmente a Aristóteles que, como ya sabemos, no es un autor sencillo y transparente– es notable. Hay que decir que tuvo la suerte de tener como maestro en Colonia a Alberto Magno, ni más ni menos, que ya se destacaba en la práctica erudita del comentario de los textos aristotélicos. Pero lo más llamativo de Tomás, al menos para mí, es su capacidad para componer un verdadero *sistema* de teología y de filosofía. Un tratado remite a otro, y este a otro anterior, y ese anterior a uno de los últimos, etc., pero todos resuenan entre sí. Hay algo casi operístico en la obra del aquinate, como una ópera de Wagner, pero sin tantas disonancias.

- § 2 -

Ustedes habrán escuchado que Tomás de Aquino es un teólogo cristiano de la Edad Media, y más en concreto de la así llamada escolástica, profundamente influenciado por la filosofía aristotélica. Esto sin dudas es cierto. De todos modos, no hay que creer que Aristóteles fue la única influencia filosófica que recibió Tomás. Nada de eso. Desde luego que



es la fuente fundamental de la que se nutre su propia filosofía, además por supuesto de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia, pero hay que decir que la influencia del platonismo, en especial de Platón y Agustín, pero también de Dionisio el Areopagita y de Proclo, es muy notable, como bien mostró Henle en un texto ya clásico o, más acá en el tiempo, Hanley. De hecho, Tomás comenta el *De divinis nominibus* de Dionisio. La influencia que ejerció el platonismo en su pensamiento se debe en buena medida al trabajo de traducción de Guillermo de Moerbeke, un personaje clave para el nexo entre los textos del neoplatonismo tardoantiguo y los lectores del Medioevo latino. Yo les hablé de este Guillermo cuando abordamos a Proclo. ¿Se acuerdan? Es el mismo personaje que tradujo el *De malorum subsistentia*, el tratado que nos ocupó toda esa clase. También tradujo los *Elementa theologiae*, ni más ni menos. No hay que desestimar la importancia de este traductor excepcional que, al igual que Tomás, pertenecía a la Orden de los Dominicos. Tampoco hay que desestimar la importancia que tuvieron los árabes. De no ser por ellos, como les comentaba recién, la Edad Media latina no habría conocido la obra de Aristóteles en su integridad, sobre todo los *libri naturales*, es decir, la *Física*, el *De caelo*, el *De generatione et corruptione*, etc. Por esta razón se habla de una suerte de revolución en la cosmología y los saberes acerca de la naturaleza en los siglos XII y XIII. Cabe destacar, además, que los árabes no sólo introdujeron el *corpus* de textos aristotélicos en el Occidente latino, sino también varios comentarios a la *Física*, a la *Metafísica*, al *De anima*, etc. De hecho, teólogos cristianos como Tomás o como Alberto Magno, su maestro, citan con frecuencia a los autores árabes, en especial a Averroes y Avicena. Y si bien los critican por no acomodarse al dogma de la Iglesia, lo cierto es que también los utilizan como autores de referencia. Sobre este interesantísimo siglo XIII se ha escrito mucho, pero si quieren tener un panorama general de las diversas discusiones filosóficas y teológicas que se suscitaron en ese entonces les recomiendo un libro muy bueno de Fernand van Steenberghen que se llama, sencillamente, *La philosophie au XIIIe siècle*.

Cualquiera que se interese en el problema de la materia en Tomás de Aquino se enfrenta de inmediato a una dificultad para nada menor: Tomás no escribió ningún tratado dedicado específicamente a la materia. Por tal razón, un examen de este asunto implica necesariamente un rastreo por los diferentes lugares textuales en los que Tomás, de forma más o menos directa, ha explicado su concepción de la materia. Se darán cuenta de que, tratándose de un autor tan prolífico como es el caso del aquinate, no podemos acometer aquí dicha empresa. No tenemos tiempo, ni ahora ni en los años que nos restan de vida, para realizar un examen del *corpus thomisticum* en su totalidad. Yo les propongo tomar dos textos de referencia, uno de juventud y otro de madurez, si es que al menos tiene sentido esta distinción en una vida tan breve pero tan activa como la del *Doctor Communis*. El primero lo escribió mientras estaba en París, alrededor de los años 1252 y 1253, y lleva por título *De principiis naturae*, es decir, *Acerca de los principios de la naturaleza* o, quizás mejor, aunque tomando distancia de lo que sería una traducción literal, *Acerca de los principios de la generación* o *Acerca de los principios de las cosas naturales*. Cuando nos adentremos en este tratado verán por qué estos títulos alternativos resultan apropiados. El segundo texto de referencia es quizás el más conocido de Tomás: la *Summa theologiae*, un texto que escribió durante la última década de su vida, entre 1265 y 1274, año en el que murió, por eso se trata de una obra inconclusa. Desde luego que nos centraremos sólo en aquellos pasajes que nos interesan en función de nuestro tema. No en todos, lamentablemente, porque necesitaríamos un seminario entero para tal empresa. Creo que estos dos tratados nos permitirán formarnos una opinión bastante ajustada de la concepción tomista de la materia. Como verán, las tesis que propone Tomás en el *De principiis naturae* no varían demasiado de las que podemos encontrar en su obra tardía. Es algo muy llamativo y que ha sido advertido por varios especialistas. John Wippel, por ejemplo, en un libro que se llama *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, dice que, en lo que concierne a la consideración de la forma y la materia, este tratado temprano “anticipa mucho del pensamiento que encontraremos en obras tardías de Tomás, incluyendo sus comentarios sobre la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles” (2000, p. 296). Algo

parecido señala Eleonore Stump en su *Aquinas* cuando asegura que tratados tempranos como el *De principiis naturae* o el *De ente et essentia* “contienen mucho de su metafísica” (2003, p. 12).

- § 4 -

El objetivo del *De principiis naturae*, como su título deja sospechar, es explicar los principios que rigen las cosas de la naturaleza, en particular los que conciernen al cambio. Tomás se vale del aparato conceptual desarrollado por Aristóteles, sobre todo en la *Física*, la *Metafísica* y el *De generatione et corruptione*, que son tres textos que tuvimos ocasión de recorrer de forma somera en la segunda clase, para lograr tal objetivo. Me parece que es un texto que puede funcionar muy bien como punto de partida de nuestro itinerario ya que Tomás se esmera en clarificar los diversos conceptos aristotélicos requeridos para explicar el problema del cambio. No sólo este tratado nos permitirá comprender cómo el aquinate comienza a elaborar varios de los conceptos que resultarán claves a lo largo de toda su obra, sino que nos permitirá también refrescar algunas ideas que vimos en el segundo encuentro. Desde luego que en el caso de Tomás, la filosofía de Aristóteles va a ser puesta al servicio de la doctrina cristiana, aunque no sin rispideces y sin idas y vueltas. Esta relación conflictiva con la filosofía aristotélica, por supuesto, no es algo exclusivo de Tomás, sino que forma parte del clima de época. Tomás ofrece una suerte de cristianismo aristotélico o aristotelizado muy interesante, pero hay que tener presente que la inclusión de Aristóteles en el programa de estudios de las universidades medievales requirió su tiempo y toda una serie de discusiones, condenas y resistencias.

Vamos a comenzar entonces con el *De principiis naturae*. Yo no conozco una traducción actual al español de este breve escrito. Seguramente exista pero yo no la conozco. Sí sé que existe una vieja edición de Losada de 1974 con traducción de José Antonio Míguez. Ignoro la calidad de esta edición. Si leen inglés, les recomiendo una versión más actual, de 1998, publicada por la Universidad de Notre Dame bajo el título *Aquinas on Matter and Form and the Elements* que, además de con-

tar con el texto latino, está acompañada por la traducción y el comentario de Joseph Bobik. Por último, les compartí también una página web que encontré donde pueden acceder a una traducción al español.<sup>2</sup>

No sé quién la hizo, pero tuve la oportunidad de cotejarla con el latín y me pareció bastante buena, muy ajustada al texto original. Usaré esa versión. En internet pueden acceder también el *corpus thomisticum* y a las diferentes ediciones, entre las cuales está obviamente la Leonina, llamada así por el Papa León XIII, quien reunió a un grupo de investigadores para que preparasen una edición crítica de las obras completas. Yo voy a usar también esta edición, eventualmente. El *De principiis naturae* se encuentra en el tomo XLIII. Dicho esto, y sin más preámbulos, comencemos con la lectura de este tratado que está dedicado a un tal Silvestre.

Ten en cuenta que hay cosas que pueden existir aunque no existan [*potest esse licet non sit*] y que hay cosas que existen [*vero est*]. Lo que puede existir se dice ser en potencia [*potentia esse*]; lo que ya existe se dice ser en acto [*esse actu*]. Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o substancial [*esse essential sive substantiale rei*], como ser hombre, y esto es ser sin más [*esse simpliciter*]; hay otro ser accidental [*esse accidentale*], como que el hombre es blanco, y esto es ser algo [*esse aliquid*]. (§1.1-8, p. 39)

Aristóteles *à la lettre*. Tomás empieza el tratado distinguiendo aquellas cosas que, aunque no existan, pueden existir y aquellas cosas que existen efectivamente. A las cosas que pueden existir se las llama ser en potencia (*potentia esse*); a las que existen efectivamente, ser en acto (*esse actu*). No hay que perder de vista que estas aclaraciones conceptuales tienen por finalidad explicar el cambio en el mundo físico. Y recuerden que Aristóteles había ya mostrado que para dar cuenta del cambio era preciso recurrir a las nociones de *enérgeia* y de *dýnamis*. Digamos entonces que Tomás está valiéndose de estas ideas, sobre todo de las de *Física I*, pero el punto interesante es que no sólo está comentando al estagirita, sino que está sentando una base conceptual que hará propia a lo largo de toda su obra, aunque, es cierto, para desarrollar muchas veces en una dirección diversa a la de los filósofos grie-

---

2 El link compartido en la clase es el siguiente: <https://tomasdeaquino.org/los-principios-de-la-naturaleza/> (consultado el 21/2/2024).

gos. Ahora bien, a esta distinción entre el acto y la potencia, Tomás le añade una nueva distinción, también de origen aristotélico: el ser esencial o substancial (*esse essentialis sive substantialis*) y el ser accidental (*esse accidentalis*). El ser substancial concierne al ser de la *ousía*, por ejemplo el hecho de ser hombre. Cuando digo “yo soy un hombre”, es decir, un animal racional, me refiero a mi ser esencial, al hecho de que existo en tanto substancia, que es un compuesto de forma y materia. El ser substancial es el ser de la substancia en cuanto tal, por eso es uno. El ser accidental, en cambio, no es uno sino múltiple. En efecto, yo no soy sólo un ser humano, sino también blanco, pelado, argentino, peronista, etc. (Igual creo que “peronista” concierne a mi ser substancial o esencial, no accidental). Todo esto ya lo hemos visto en la segunda clase. Recuerden que Aristóteles definía a la *ousía* como “aquello que no se dice de un sujeto [καθ’ ὑποκειμένου], pero de ello (se dicen) las demás cosas [καθ’ οὗ τὰ ἄλλα]” (1029a7-9). Tomás está retomando también estos pasajes de la *Metafísica*. Pero lo que nos interesa sobre todo es lo que va a decir a continuación. Sigamos leyendo entonces:

Una cosa está en potencia por respecto a ambos tipos de ser [*ad utrumque esse*]: una cosa está en potencia para ser hombre, como el espermatozoide y la sangre menstrual [*ut sperma et sanguis menstruus*]; una cosa está en potencia para ser blanco, como el hombre [*ut homo*]. Tanto lo que está en potencia respecto del ser substancial [*ad esse substantiale*] como lo que está en potencia respecto del ser accidental [*ad esse accidentale*] puede decirse materia: así, el espermatozoide, el hombre, y el hombre, de la blancura. Pero hay diferencia en esto, pues la materia que está en potencia respecto del ser substancial se dice materia de la cual [*materia ex qua*]; la que, en cambio, está en potencia respecto del ser accidental se dice materia en la cual [*materia in qua*]. (§1.9-19, p. 39)

¿Con qué nos encontramos aquí, en esta última clase del seminario? Con la misma ambivalencia de la materia que habíamos constatado apenas comenzamos a leer el *Timeo*. En aquella oportunidad decíamos que la materia era tanto *tò ex hoû* cuanto *tò en hô*, es decir, aquello de lo cual las cosas están hechas y a la vez aquello en lo cual las cosas se generan. Tomás retoma estas dos expresiones, que en latín equivalen a *ex qua* e *in qua*, y las pone en relación con la distinción que ha establecido previamente entre el *esse substantialis* y el *esse accidentalis*. En principio, sostiene que algo puede estar en potencia tanto respecto al *esse substantialis* cuanto respecto al *esse accidentalis*. El espermatozoide y el óvulo están en

potencia respecto a un ser humano, es decir, que son un *esse substantialis* en potencia. Pero también puede decirse que esta mesa concreta, que ahora es marrón, está en potencia respecto al verde. En este caso, se trata de un *esse accidentalis* en potencia, porque el verde no es una substancia sino una cualidad de la mesa, un accidente. Pero luego Tomás añade algo que ya nos da una pista de cuál será su concepción de la materia. Él dice que tanto lo que es *potentia ad esse substantiale* cuanto lo que es *potentia ad esse accidentale* puede llamarse materia. De lo cual podemos deducir, aunque aún no lo ha formulado explícitamente, que la materia para Tomás coincide con la potencia. De todos modos, por el momento retengamos que esta distinción que ha introducido Tomás en la *potentia*, respecto al *esse substantialis* y respecto al *esse accidentalis*, le va a permitir poner en juego las dos expresiones que habíamos descubierto al inicio del seminario: *ex qua* e *in qua*. ¿Por qué? Porque él va a decir que lo que es *potentia ad esse substantiale* puede llamarse *materia ex qua*, es decir, aquello de lo cual las cosas se generan o, como leíamos ya en el *Timeo*, *tò ex hoû*, mientras que lo que es *potentia ad esse accidentale* puede llamarse *materia in qua*, es decir, aquello en lo cual las cosas (en rigor de verdad, los accidentes) inhieren o, en el griego platónico, *tò en hô*. Noten que Tomás entiende de un modo diverso a estas dos acepciones de la materia. En Platón, el *en hô*, equivalente al *in qua* latino, se refería a la *chôra*, al receptáculo entendido como espacio. En efecto, la *chôra* era el lugar *en el que*, al modo de un espejo, las cosas podían generarse y existir en tanto cosas o imágenes. Tomás, en cambio, con una impronta más aristotélica, identifica a la *materia in qua* con lo que el estagirita había llamado *hypokeîmenon*, sujeto, y particularmente con la *ousía*. Cuando digo esta mesa es marrón, la mesa es el sujeto *en el cual* puede existir la cualidad de marrón, que aquí obviamente es un *esse accidentalis*. ¿Qué está diciendo entonces Tomás? Está diciendo que el *esse substantialis*, entendido como compuesto de forma y materia, es decir, como la *ousía* aristotélica en el sentido de *synolon*, funciona como la *materia in qua* el *esse accidentalis* puede advenir. Dicho de otro modo: lo que es *potentia ad esse substantiale* es la materia propiamente dicha que Tomás llama *materia ex qua*, vale decir: aquello de lo cual se generan las cosas, las *ousíai*, las substancias; por ejemplo: esta mesa que se genera a partir de la composición de la forma con la materia. Lo que es *potentia ad esse accidentale*, en cambio, es precisamente la *ousía*,

el sujeto, aquello de lo que se predicán todas las cosas y que a su vez no se predica de otra cosa, al que Tomás se refiere aquí como *materia in qua*, vale decir: aquello en lo cual existen los accidentes; por ejemplo: el marrón *en* la mesa. Por eso en el pasaje siguiente él aclara que, en este segundo sentido, es más apropiado hablar de sujeto que de materia. Continuemos leyendo, esta vez un pasaje más extenso.

Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia respecto del ser accidental se dice sujeto [*subiectum*], mientras lo que está en potencia respecto del ser substancial se dice propiamente materia [*proprie materia*]. Llamando sujeto a lo que está en potencia respecto del ser accidental, se indica que son los accidentes los que están en el sujeto [*esse accidentia in subiecto*], no que la forma substancial esté en el sujeto [*non autem quod forma substancialis sit in subiecto*]. Según esto, la materia difiere del sujeto en que el sujeto es lo que no recibe el ser de aquello que le sobreviene [*non habet esse ex eo quod advenit*], sino que tiene por sí mismo el ser completo [*per se habet esse completum*]: así, el hombre no recibe su ser de la blancura; la materia, por el contrario, recibe el ser de aquello que le sobreviene [*habet esse ex eo quod ei advenit*], pues de suyo tiene un ser incompleto [*de se habet esse incompletum*]. Hablando, pues, sin más, la forma da el ser a la materia [*forma dat esse materiae*], el sujeto en cambio al accidente [*subiectum accidenti*], si bien a veces se toma el uno por el otro, a saber, la materia por el sujeto y viceversa. (§1.20-35, p. 39)

Aquí ya nos encontramos con precisiones muy importantes acerca de la materia. Ante todo, la distinción entre *materia* propiamente dicha y *subiectum*. A propósito, hay un libro muy bueno de Antonio Petagine que se llama *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin* que, como su título indica, analiza la cuestión de la materia en relación a la categoría de *subiectum*. Convendría que lo lean si les interesa este tema. Lo mismo los tres tomos que conforman la *Archéologie du sujet* de Alain de Libera. Tomás aclara que cuando identifica al *subiectum* con la expresión *in qua* no se refiere a las formas substanciales sino a los accidentes. ¿Por qué? Porque no es que una mesa, es decir, el *subiectum*, está en el *subiectum*; una mesa no está en una mesa. Lo que está en una mesa es el color marrón o verde o el que sea, una altura determinada, una cierta figura, etc., es decir, accidentes. John Wippel, un autor que ya les mencioné, dice que Tomás introduce esa aclaración “porque quiere evitar asignarle a la materia, cuando es comparada con la forma substancial, el tipo de prioridad ontológica que posee la substancia respecto de sus accidentes” (2000, p. 296). El

*subiectum* es aquello en lo cual inhieren los diversos predicados o accidentes. Pero el punto fundamental de este pasaje que leímos es que el *subiectum*, es decir, el *esse substantialis*, la *ousía*, *non habet esse ex eo quod advenit*, no recibe su ser de los accidentes. La mesa no recibe su ser del marrón o de la altura que tiene, sino de su misma esencia formal que determina su naturaleza de substancia. Por eso dice Tomás que el *subiectum per se habet esse completum*, es decir, por sí mismo, en tanto substancia, por su misma condición de ser algo concreto, un *compositum*, posee un ser completo. Por el contrario, la materia propiamente dicha, lo que Tomás ha llamado *materia ex qua*, *habet esse ex eo quod ei advenit*, obtiene su ser de aquello que le adviene. Así como la *substantia* o el *subiectum* poseen un ser en sí mismos y por lo tanto *completum*, la materia no posee un ser en sí misma sino que depende de otra cosa; por lo tanto, su ser es *incompletum*. ¿Y de qué depende la materia? Ustedes ya lo saben a esta altura y además Tomás lo dice con gran claridad: *forma dat esse materiae*. La forma le da el ser a la materia, razón por la cual esta depende de aquella. Es la forma la que le permite ser a la materia, la que le permite ser en tanto ingrediente (por así decir) del *compositum*, en tanto componente inherente al *esse substantialis*. El *subiectum*, la *ousía* o el *synolon* de Aristóteles, le otorga el ser a los accidentes. Estos pueden ser en la medida en que inhieren en el *subiectum*. No nos encontramos con la blancura en sí, sino con cosas blancas (esta silla blanca, esta hoja blanca, este mate blanco, etc.). Es la cosa concreta, el *subiectum*, lo que le permite a los accidentes existir. Sin substancias, los accidentes no encontrarían la posibilidad de su encarnación concreta. Y así como el *subiectum*, que en tanto cosa concreta (el famoso *tóde ti* de los griegos) es un compuesto de forma y materia, un *synolon*, le da el ser a los accidentes, la *forma substantialis* le da el ser a la materia. Y en la medida en que la materia no posee un ser en sí o por sí misma, sino sólo un ser “prestado”, por decirlo de algún modo, hay que decir que posee sólo un *esse incompletum*. ¿Pero qué es este *esse incompletum*? ¿En qué consiste esta incompletud o insuficiencia de la materia? Para saberlo, será preciso detenernos antes en lo que dice Tomás acerca de la forma. Tienen que tener paciencia. Al parecer, Tomás era un tipo paciente, algo terco pero paciente, y ustedes deben serlo también.

Ahora bien, así como todo lo que está en potencia puede decirse materia [*omne quod est in potentia potest dici materia*], así también todo de lo que uno



recibe el ser [*omne a quo aliquid habet esse*], cualquiera que sea el ser, substancial o accidental, puede decirse forma [*potest dici forma*]: así, el hombre, que es blanco en potencia, se hace actualmente blanco por la blancura, y el espermatozoide, que es hombre en potencia, se hace actualmente hombre por el alma. Y puesto que la forma hace ser en acto [*forma facit esse in actu*], de ahí que la forma se diga que es acto [*forma dicitur esse actus*]; lo que hace actual al ser substancial es la forma substancial [*forma substantialis*] y lo que hace actual al ser accidental se dice forma accidental [*forma accidentalis*]. (§1.36-46, p. 39)

Tomás se concentra en este pasaje en la noción de forma. Sin embargo, ya nos da indicaciones bastante precisas acerca de la naturaleza de la materia. Él dice que la materia es todo aquello que está en potencia (*omne quod est in potentia*). De lo cual se infiere que, para Tomás, la materia coincide con la *potentia*. En efecto, vamos a ver que esa es su posición. Pero antes de llegar ahí, hay que comprender lo que nos dice en este pasaje acerca de la forma. Él dice que, así como todo lo que está en potencia puede identificarse con la materia, cuyo ser es incompleto, es decir, no propio sino dependiente, asimismo todo lo que está en acto puede identificarse con la forma. Notarán que se trata de Aristóteles *à la lettre*, como les dije. La forma es al acto lo que la materia a la potencia. Y si la materia posee un ser incompleto porque lo recibe de la forma, la forma posee un ser completo porque, recibiendo su ser del ser pleno o del Acto de ser que es Dios, es la que confiere el ser, tanto al *esse substantialis*, y en ese caso se trata de una *forma substantialis*, cuanto al *esse accidentalis*, y en ese caso se trata de una *forma accidentalis*. Primer ejemplo: esta mesa es marrón en acto pero verde en potencia; si la pintamos de verde, se hará verde, conquistará su ser verde, es decir, actualizará la forma verde, y es esta forma la que convertirá a esa mesa en una mesa verde. En este caso, por supuesto, se trata de una *forma accidentalis*, ya que el *esse substantialis* de la mesa no depende del color verde. La mesa sigue siendo mesa a pesar del color que tenga. Segundo ejemplo: el espermatozoide y el óvulo son un hombre en potencia; si se unen y todo marcha bien –dependiendo de las circunstancias, desde luego, porque marchar bien quizás puede querer decir marchar mal–, se convertirán en un hombre, conquistarán su ser hombre, es decir, actualizarán la forma hombre que, en la tradición aristotélica, coincide con el alma, con la *psyché*, y es esta la que convertirá a ese óvulo y ese espermatozoide en un hombre. En este caso, como resulta obvio, se trata de una *forma substantialis*, ya que el *esse substantialis* del hombre

depende de la forma hombre. No hay hombre sin alma, como sí hay mesa sin color verde. La forma entonces es la instancia de actualización, la determinación en la que la materia encuentra su posibilidad de actualizarse.

- § 5 -

Es muy sorprendente la claridad de Tomás en el orden de exposición. Él procede por distinciones. Primero distingue la *potentia* del *actus* y la *substantia* del *accidente*. Luego, pero siempre a partir de la distinción previa, distingue la *potentia ad esse substantiale* o *materia* propiamente dicha de la *potentia ad esse accidentale* o *subiectum*. Luego hace lo mismo, pero esta vez respecto de la forma: distingue la *forma substantialis* de la *forma accidentalis*. Es como un movimiento en cascada. Muy notable. Leer el *De principiis naturae* es como ir atravesando habitaciones de un castillo donde cada una conduce a la siguiente, pero a la vez presupone a la anterior. Y eso que se trata de un texto relativamente sencillo. Piensen en las grandes *Summae*. Ahí ya pasamos del castillo románico, como es el *De principiis naturae*, a una verdadera catedral gótica, con su estructura elevada, sus arcos apuntados y sus bóvedas de crucería. Pero volvamos a lo nuestro.

- § 6 -

Habíamos dicho que el objetivo de Tomás en este pequeño tratado era explicar el cambio y la generación de las cosas naturales. Pues bien, ya vimos que ha introducido una serie de distinciones duales o dialécticas a fin de lograr ese objetivo. ¿Qué creen que va a hacer entonces? Lo más propio a su estilo: luego de definir a la generación como “un movimiento hacia la forma [*motus ad formam*]” (§1.47, p. 39), va a retomar las distinciones que hizo en los apartados previos a fin de distinguir también dos tipos de generación: una relativa a la *forma substantialis*, a la que llama *generatio simpliciter*, generación sin más, y una relativa a la

*forma accidentalis*, a la que llama *generatio secundum quid*, que podríamos traducir por generación relativa. Se trata de dos expresiones técnicas del léxico escolástico: *simpliciter* y *secundum quid*. Se entiende a qué se refiere Tomás con esta nomenclatura: cuando se actualiza una *forma substantialis* se genera algo, un ente, a partir de una materia preexistente: por ejemplo, cuando se actualiza la forma hombre en una materia, cuando el alma se une a un sustrato material, se genera un hombre *simpliciter*; sin embargo, cuando se actualiza una *forma accidentalis* no se produce un nuevo ente, sino una modificación de un ente que funciona como *subiectum*: por ejemplo, cuando pinto una mesa de verde, no genero la mesa, sino que genero la coloración verde de la mesa, genero la forma verde *secundum quid*. ¿Y a qué se refiere este *secundum quid*? Se refiere, claro está, a la *substantia*, al *subiectum*, al cual modifica. Desde luego que esta misma distinción, *simpliciter et secundum quid*, se aplica tanto a la *generatio* como a la *corruptio*. Una *corruptio* será *simpliciter* cuando lo que se destruye es un *esse substantialis*, por ejemplo esta mesa. Si prendo fuego a esta mesa y la reduzco a cenizas, desaparece la *substantia*, el *subiectum* en cuanto tal, ya que se destruye el *compositum*. En las cenizas no hay nada de la forma mesa. Por el contrario, una *corruptio* será *secundum quid* cuando lo que se destruye es un *esse accidentalis*, por ejemplo el color marrón de esta mesa. Si la pinto de verde desaparece el marrón, es decir, la *forma accidentalis* que es el marrón, pero no desaparece la mesa en cuanto tal, en cuanto *subiectum* o cosa. Tomás resume todo esto diciendo que “la generación y la corrupción sin más sólo se dan en el género de la substancia [*in genere substantiae*], mientras que la generación y la corrupción relativas se dan en los otros géneros [*in aliis generibus*]” (§1.58-61, p. 40). Ya estamos llegando al meollo de la cuestión. Leamos el pasaje que comienza en la línea 62 de la página 40 de la edición Leonina. Es el pasaje que comienza así:

Y puesto que la generación es una cierta mutación del no ser o no ente al ser o ente [*quaedam mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens*], la corrupción, inversamente, debe ser del ser al no ser [*de esse ad non esse*], síguese que la generación no se hace desde cualquier no ser [*non ex quolibet non esse*], sino desde el no ente que es ente en potencia [*ex non ente quod est ens in potentia*]: así, el ídolo desde el cobre [*ex cupro*], que es un ídolo en potencia [*idolum est in potentia*], no en acto [*non in actu*]. (§1.62-67, p. 40)

Recordemos que Tomás definió a la generación como un *motus ad formam*, un movimiento hacia la forma, es decir, hacia el acto. ¿Pero qué es este *motus*? ¿Cómo debemos entenderlo? En el fragmento que leímos recién Tomás lo explica con su precisión habitual: es la *mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens*, el cambio o el pasaje del no ser o del no ente al ser o al ente. Y por la misma razón, la corrupción es la *mutatio de esse vel ens ad non esse vel ente*, el cambio o el pasaje del ser o el ente al no ser o al no ente. Pero lo que nos interesa a nosotros viene luego, en la aclaración que introduce de inmediato Tomás. Siendo un lector atento de Aristóteles, esa aclaración era más que predecible. Él va a aclarar que la generación no se produce *ex quolibet non esse*, de cualquier no ser, sino *ex non ente quod est ens in potentia*, desde el no ser que es ser en potencia. Lo cual es evidente puesto que, como bien había mostrado Aristóteles, del no ser absoluto no puede surgir nada. Ese era de hecho el error en el que habían caído los eléatas por desconocer la categoría de *dýnamis*, de potencia. Como del no ser no puede generarse nada, concluyeron que sólo el ser es y que por ende es inmóvil, imperecedero, uno, etc. Aristóteles, por el contrario, muestra que hay un tipo de ser que no es en acto pero tampoco es una nada absoluta y que coincide precisamente con la potencia. Tomás recupera estas ideas y propone el célebre ejemplo de la estatua y el bronce. Es un ejemplo aristotélico, desde ya. Algunas traducciones no dicen estatua y bronce sino, de forma más justa quizás, ídolo y cobre. En efecto, el texto latino utiliza los términos *idolum* y *cuprum*. La expresión *ex cupro*, de bronce, tiene aquí el mismo sentido que la expresión griega *ek chrysoû*, de oro, que empleaba Platón en esos famosos pasajes del *Timeo* donde comparaba al receptáculo con el oro. ¿Se acuerdan? Si alguien modelara figuras de oro (*ek chrysoû*)... Como sea, la idea es que el cobre no es una nada absoluta, sino una estatua o un ídolo en potencia. Su no ser consiste meramente en no ser una estatua en acto, pero no en no ser *tout court* o, en terminología escolástica, *non esse simpliciter*. ¿En qué difiere el cobre de la estatua? En que el cobre está privado de la forma estatua. De nuevo nos encontramos con la vieja y querida *privatio*, con la escurridiza *stéresis*. Noten que tenemos aquí los tres principios que postulaba Aristóteles en la *Física* a la hora de explicar el cambio. El aquinate no tarda en decírnoslo. Leamos donde dejamos:

Así, pues, para que haya generación se requieren tres cosas, a saber, el ente en potencia [*ens potentia*], que es la materia [*est materia*], el no ser actual [*non esse actu*], que es la privación [*est privatio*], y aquello que lo hace actual [*id per quod fit actu*], a saber, la forma. Así, cuando se hace un ídolo del cobre [*ex cupro*], el cobre, que está en potencia respecto de la forma de ídolo [*quod est potentia ad formam idoli*], es la materia; el estar no configurado o no dispuesto [*quod est infiguratum sive indispositum*] se dice privación; la figura por la que se dice ídolo [*figura autem a qua dicitur idolum*] es la forma; pero no substancial [*non autem substantialis*], puesto que el cobre tiene el ser en acto antes de recibir la forma o la figura [*ante adventum formae seu figurae habet esse in actu*] y su ser no depende de esa figura [*eius esse non dependet ab illa figura*], sino que es una forma accidental [*forma accidentalis*]; en efecto, todas las formas artificiales son accidentales, ya que el arte sólo opera sobre lo que ya está constituido [*quod iam constitutum*] por la naturaleza en su ser perfecto. (§1.68-81, p. 40)

Tomás nos explica qué se requiere para que haya generación y al mismo tiempo cómo se realiza el proceso generativo. Lo que se requiere son tres cosas: *materia*, *privatio* y *forma*. La *materia* y la *privatio* constituyen, por así decir, el punto de partida de la generación, el *ex qua*, el de dónde algo se genera. Ya que estamos leyendo un texto latino, digamos que la *materia* y la *privatio* constituyen el *terminus a quo* de la generación. La *forma*, en cambio, constituye más bien el resultado o el producto de la generación, es decir, el *terminus ad quem*. Consideremos de nuevo, como hace Tomás, el ejemplo de la estatua y el cobre. Antes de que el escultor realice su trabajo, el cobre *est potentia ad formam idoli*, vale decir: es la estatua en potencia, el ser potencial (*ens potentia*) de la estatua o, dicho de forma lacónica, la *materia*. Pero, además, en este momento previo al trabajo del escultor, el cobre también *est infiguratum sive indispositum*, es decir, que no posee figura ni disposición. Sin embargo, no hay que pensar que el cobre no posee ninguna figura ni conformación. Lo que no posee es la forma de la estatua, no posee la conformación que le va a proporcionar el escultor. Básicamente, lo que Tomás está diciendo es que el cobre está privado de la forma estatua, razón por la cual es un *non esse actu* respecto a la forma estatua, pero no está privado de toda forma, ya que posee la forma cobre y por lo tanto es un *compositum* y no una completa indeterminación. Una vez que el escultor realiza la estatua, el cobre deja de ser *infiguratum sive indispositum* y pasa a ser justamente una estatua, es decir, que pasa a tener la forma por la cual es llamado estatua o, según dice Tomás, *id*

*per quod fit actu*. Ya estamos a sólo un paso del núcleo temático que nos interesa: la *materia prima*.

- § 7 -

Tomás ha retomado los tres principios de la *Física* aristotélica –a saber: la materia, la privación y la forma– y los ha explicado con precisión. Se trata de una cuestión fundamental para nosotros porque me atrevería a decir que la ambigüedad que hemos detectado en la mayoría de los autores abordados hasta aquí, por no decir en todos, se reduce finalmente a considerar a la materia o bien como potencia o bien como privación, o bien como *dýnamis* o *potentia* o bien como *stéresis* o *privatio*. Nunca es menos plotiniano y más aristotélico Tomás que cuando distingue a la materia de la privación en términos conceptuales. Leamos unos pasajes más que ya estamos cerca de la parte dedicada a la *prima materia*. Dice el *Doctor Angelicus* en la línea 5 del capítulo 2, página 40.

Por tanto, la materia y la privación son lo mismo en cuanto al sujeto [*idem subiecto*], pero difieren conceptualmente [*differunt ratione*]: el cobre es la misma cosa [*idem*] que lo no configurado antes del advenimiento de la forma [*ante adventum formae*], pero una es la razón por la que se dice cobre, otra no configurado. Por eso se dice que la privación no es un principio per se [*non per se*] sino accidentalmente [*per accidens*], a saber, porque coincide con la materia [*concidit cum materia*]; así, decimos que es accidental que “el médico construye”: no lo hace, en efecto, en cuanto que es médico [*ex eo quod medicus*] sino en cuanto que es constructor [*ex eo quod aedificator*], lo que coincide con el médico en el mismo sujeto [*quod concidit medico in uno subiecto*]. (§2.5-14, p. 40)

Seguimos en tierra aristotélica, por cierto. La materia y la privación coinciden en cuanto al *subiectum* pero difieren en cuanto a la razón o al concepto. Tomás nos explica ambas cosas. ¿Por qué la *materia* y la *privatio* son lo mismo (*idem*) en cuanto al *subiectum*? Es evidente por qué. Antes de que el escultor fabrique la estatua, el cobre, que es la materia, está privado de la forma estatua. De tal manera que el cobre en cuanto materia y el cobre en cuanto privación (de la forma estatua) son una y la misma cosa. Es el mismo cobre el que es materia para la

estatua y el que está privado de la forma estatua. En este sentido, en cuanto al *subiectum* o al sustrato, en este caso al cobre, materia y privación coinciden. Sin embargo, continúa Tomás, a pesar de coincidir en cuanto al *subiectum*, difieren en cuanto a la razón. ¿Por qué? Porque la razón por la que se lo llama cobre no es la misma que por la que se lo llama no configurado y privado de la forma estatua. Para explicar este punto propone otro ejemplo, también aristotélico: el médico constructor (*medicus aedificator*). Si un médico construye una casa, no lo hace *ex eo quod medicus*, en tanto es médico, sino *ex eo quod aedificator*, en tanto es un constructor. Así y todo, se trata de la misma persona, del mismo ser humano, en suma: del mismo *subiectum*. *Medicus* y *aedificator* coinciden en cuanto al *subiectum*. De lo cual se desprende que la *privatio* no es un principio *per se*, como lo es la materia o la forma, sino *per accidens*. ¿Cuál sería el error de Plotino para Tomás entonces? Quiero decir: si pensáramos en Plotino desde la perspectiva de Tomás, que es una perspectiva eminentemente aristotélica, ¿cuál sería su paso en falso? Su paso en falso sería haber identificado a la *privatio* con la *materia* y por ende haberla concebido, no ya como un *principium per accidens*, sino como un *principium per se*. De todos modos, hay que decir que el hecho de que la *privatio* sea un *principium per accidens* no significa para Tomás que pueda intervenir en el cambio o no. En tanto *principium*, la privación es necesaria para que se produzca el proceso generativo, es decir, para que pueda darse un tránsito de una forma a otra o, dicho de otro modo, para que la materia pueda asumir diversas *formae substantiales* o para que la *substantia* o *subiectum* pueda recibir diversas *formae accidentales*. Lo mismo se aplica, claro está, al fenómeno de la corrupción. Que la privación es necesaria para explicar el cambio es evidente para Tomás, por eso asegura que “aunque la privación sea un principio accidental, no se sigue que no sea necesario a la generación [*necessarium ad generationem*]. La materia, en efecto, no se despoja de la privación [*a privatione non nudatur*], pues si está bajo una forma, está privada de otra [*est sub una forma, habet privationem alterius*] y viceversa [*et e converso*]; así, en el fuego hay privación de aire y en el aire privación de fuego” (§2.18-23, p. 40). Esta idea de que la privación es necesaria para el devenir de las cosas parece derivar, al menos en última instancia, de la *anánke* del *Timeo* y de su relación con la *chóra*, que según ciertas interpretaciones fue entendida como

un mero espacio vacío privado de formas. Ya hemos visto que varios autores utilizaban este término para calificar a la materia. La materia no es buena ni mala, decían algunos, sino necesaria. En el pasaje que leímos recién, Tomás le aplica este calificativo a la privación, en el sentido de que es uno de los principios, junto con la materia y la forma, que permiten explicar el cambio. Su condición de *principium per accidens* y no *per se* no le quita su necesidad de *principium*. ¿Pero por qué es necesaria la privación? Porque no se puede prescindir de ella. Diríamos que no podemos privarnos de la privación a la hora de dar cuenta del cambio. Pero ¿por qué? Porque *materia a privatione non denudatur*, la materia no puede desligarse o despojarse de la privación. Incluso cuando recibe una forma, la materia sigue estando privada de otras formas. Por ejemplo, cuando el cobre recibe la forma estatua, se priva en ese mismo momento de poseer la forma escudo. Tener una forma es estar privado de otras formas. Pero lo que a nosotros más nos interesa es la expresión *et e converso*, y viceversa, al revés o al contrario. Quisiera que adviertan este punto: Tomás dice: *inquantum enim est sub una forma, habet privationem alterius*, si está bajo una forma, está privada de otra, y entonces agrega: *et e converso*, y a la inversa. ¿Qué quiere decir con *et e converso*? Quiere decir, según creo, que, así como cada vez que la materia está bajo una forma está también necesaria y simultáneamente privada de otra forma, asimismo, cada vez que está privada de una forma está también necesaria y simultáneamente bajo alguna otra forma. Esto nos da una clave muy importante para comprender la concepción tomista de la materia. Lo que Tomás nos está diciendo es que no hay materia sin forma ni privación. Dicho de otro modo: no hay materia que no esté informada, que no tenga alguna forma y que, por la misma razón, no esté privada de otras formas. Sin embargo, como hemos visto, la privación no es un *principium per se*, sino *per accidens*. Esto significa que la privación desaparece cuando la materia recibe aquella forma de la que estaba privada. Es decir: la privación existe antes y durante el proceso de conformación, pero, una vez que ese proceso ha culminado y que por ende la forma se ha actualizado plenamente, la privación desaparece. La materia y la forma, en cambio, permanecen. Por eso Tomás dice que la privación es “un principio del llegar a ser y no del ser [*principium in fieri et non in esse*]” (§2.44-45, p. 40), mientras que la materia y la forma son “principios tanto del ser



como del llegar a ser [*principia et in esse et in fieri*]” (§2.40-41, p. 40). Por esta razón, Joseph Bobick, en su comentario al *De principiis naturae*, define a la privación como “*a non-being which is, as well as a being which is not*” (2006, p. 23). La cuestión que a nosotros más nos interesa es que para Tomás la materia difiere tanto de la forma cuanto de la privación, al menos en cuanto a la razón o al concepto. La forma y la privación están *en* la materia. Pero si están *en* la materia quiere decir que *no coinciden* con la materia. Tomás es muy claro. Leamos un último pasaje, a partir de la línea 53 de la página 41, antes de abordar la cuestión de la *materia prima*.

De lo dicho queda claro, por tanto, que la materia difiere de la forma y de la privación conceptualmente [*materia differt a forma et a privatione secundum rationem*]. En efecto, se entiende por materia aquello en que está la forma y la privación [*id in quo intelligitur forma et privatio*]; así, en el cobre la figura y lo no configurado. La materia se menciona a veces con la privación, a veces sin la privación: así, el bronce por ser la materia del ídolo no implica privación, pues cuando digo “bronce” no se entiende no dispuesto o no configurado (...). Y puesto que en la generación permanece la materia o el sujeto [*materia sive subiectum permanet*], no así la privación ni tampoco el compuesto de materia y privación [*privatio vero non, neque compositum ex materia et privatione*], de ahí que la materia que no implica privación es permanente [*est permanens*], la que la implica, transitoria [*est transiens*]. (§2.53-69, p. 41)

Quisiera señalar un punto que me parece importante: la condición singular de la materia en relación tanto a la forma como a la privación. Tomás enfatiza la irreductibilidad de la materia respecto de los otros dos principios del cambio. Una de las diferencias fundamentales entre la materia y la privación, como hemos visto, es que aquella permanece mientras que esta no. Antes de que el escultor realice la estatua, el cobre, es decir, la materia, coincide con la privación de la forma estatua. Sin embargo, una vez que el escultor ha realizado efectivamente la estatua (es decir, una vez que el cobre ha sido conformado por la forma estatua), la privación desaparece, pero la materia no, porque el cobre sigue existiendo, sólo que ahora existe conformado. Además, continúa el aquinate, la materia difiere también de la forma, y difiere por la misma razón por la que difería de la privación: porque si bien la materia permanece, la forma no. Si la privación desaparece cuando llega la forma, la forma desaparece cuando llega la privación. Dicho en otros términos: mientras que la privación no permanece, ya que, si

bien era en un momento, en el *terminus a quo*, luego se desvanece, en el *terminus ad quem*, la forma tampoco permanece pero en el sentido de que no era cuando era la privación, en el *terminus a quo*, pero llega a ser, en el *terminus ad quem*. Lo que es en el *terminus a quo*, es decir, la *privatio*, no es en el *terminus ad quem*; y lo que no es en el *terminus a quo*, es decir, la *forma*, es en el *terminus ad quem*. Lo que hace posible este tránsito constante de la privación a la forma y de la forma a la privación (es decir del no-ser al ser y del ser al no-ser) es ni más ni menos que la materia, a la cual no por nada Aristóteles había llamado “naturaleza subyacente” o “sustrato”, o sea *hypokeímenon*. Es muy notable esta concepción del mundo que Tomás encuentra esencialmente en Aristóteles. Traten de imaginarse el modo en el que él piensa al mundo y en el que vive su existencia de compuesto substancial. La materia es como una suerte de escenario donde tiene lugar la obra del mundo sensible, el teatro de los cuerpos, con sus dos personajes principales, la forma y la privación. Es como una danza entre la forma y la privación, un juego en el que intercambian todo el tiempo sus roles. Ahora prima la privación porque falta la forma, ahora prima la forma porque falta la privación. Cada uno es el negativo del otro. Por eso, cuando parece primar uno de ellos, por ejemplo la forma, en realidad prima también la privación, pero no ya de *esa* forma, sino del resto de formas que esa materia en concreto es capaz de actualizar. *Et e converso*, diríamos con Tomás. Cuando parece primar la privación, en realidad prima también la forma, pero no ya la que corresponde a *esa* privación, sino cualquier otra forma que esa materia en concreto es capaz de recibir en ese momento. Es muy bello. En todos los compuestos se desarrolla este vals entre la forma y la privación. Son como dos bailarines, uno positivo y el otro negativo. Uno de ellos, la privación, es un *principium in fieri et non in esse*; el otro, un *principium et in esse et in fieri*. Estos dos danzari- nes marcan el ritmo del devenir del mundo. La materia, lógicamente, es el escenario (el *hypokeímenon*, diría Aristóteles; la *hypodoché* o la *chóra*, diría Platón) donde tiene lugar ese baile, esa danza del mundo corpóreo. Creo que es esto en definitiva lo que ha pintado Henri Matisse en su cuadro de 1910 conocido como *La danse*. Y es de este escenario que sostiene el baile de los cuerpos, de esta materia primera que nos va a hablar Tomás en los pasajes que siguen. Pero antes me gustaría

mencionar otra cuestión concerniente a la materia y a la forma que me parece importante.

- § 8 -

Para Tomás, los dos componentes de una *substantia*, el componente material y el componente formal, se limitan de forma recíproca, aunque en sentidos diversos. La forma, obviamente, limita a la materia, en el sentido de que actualiza su pura potencia y la determina a ser algo concreto: un hombre, una mesa, el Aconcagua, etc. Pero en otro sentido, la materia limita también a la forma, ya que le confiere una singularidad a cada ente o compuesto que lo distingue de los demás entes de una misma especie. ¿Qué es lo que distingue a Juan de Pedro? Ambos poseen la misma forma, la forma hombre, ambos son seres humanos. Lo que los distingue es la materia, es decir el modo en el que la forma hombre se ha manifestado o actualizado materialmente en cada caso. Por eso para Tomás la materia funciona como *principium individuationis*, como principio de individuación. Esto significa, correlativamente, que la forma para Tomás es de algún modo infinita. Por supuesto que no infinita en el sentido en el que lo es Dios (que para Tomás es el *esse* sin cualificación que, en tanto no es recibido por ningún sujeto, es absolutamente infinito), sino en el sentido de no sufrir la limitación de una concreción material singular. El rojo en cuanto tal no sufre la restricción de *este* matiz de rojo que tiene *esta* campera, o de *aquel* rojo brillante que tiene *aquella* lapicera, etc. La forma rojo, considerada en abstracto, sólo está limitada por la especie a la cual pertenece, pero no por el sujeto material que puede recibirla y conferirle los rasgos singulares que permitirán distinguir los diversos rojos de los cuerpos a los que cualifique. La materia hace posible que una forma o esencia pueda ser multiplicada en diversos individuos al interior de una misma especie. ¿Por qué podemos decir que el rojo de estas zapatillas es diferente del rojo de esta campera? Por la materia. Es la materia la que, al recibir la forma rojo, que es una en cuanto esencia formal, le confiere su singularidad, su ser más o menos brillante, más o menos opaca, más o menos intensa, etc. En este sentido, la materia, al igual que la forma pero

de otra manera, es también un principio de limitación. Hay que decir que esta concepción de la forma no proviene de Aristóteles. Se trata de una novedad que Tomás introduce en el marco aristotélico que le sirve de base. Por otro lado, de esta concepción de la forma y de la materia se deriva un corolario que concierne directamente a las naturalezas angélicas. Dado que para Tomás los ángeles no son compuestos de forma y materia, sino substancias espirituales puras, no existe la posibilidad de distinguir numéricamente a un ángel de otro en términos de especie. *Ergo*: cada ángel es una especie en sí mismo. Esta tesis generó un cierto revuelo en su momento, como se podrán imaginar. Por otra parte, de esta tesis se desprende una tesis inversa: así como cada ángel, en tanto no es un compuesto de forma y materia, es una especie en sí mismo, la materia primera en cuanto tal, independientemente de toda forma, no pertenece a ninguna especie. Jeffrey Brower, un gran especialista en filosofía medieval, es uno de los pocos, al menos que yo sepa, que ha señalado esta condición por así decir *inespecífica* de la materia primera. Esto lo plantea en un texto imprescindible que se llama *Aquinas's Ontology of the Material World*. Luego les paso la referencia. Pero volvamos ahora al *De principiis naturae*.

- § 9 -

Los pasajes que vamos a leer ahora son fundamentales para lo que a nosotros nos interesa, probablemente los más importantes de todo el tratado. Tomás va a explicar qué es la materia primera y cuál es su diferencia con la materia en tanto informada o constituyente de un compuesto, es decir, lo que la escolástica más tardía llamará *materia secunda* y que el aquinate llama a veces *materia signata*. Recordemos antes algunas de las características que ya nos ha adelantado acerca de la materia primera: 1) es aquello que es en potencia respecto al ser substancial; 2) es aquello de lo cual (*ex qua*) un ente natural se genera; 3) en sí misma, posee un ser incompleto que sólo resulta actualizado por la forma que recibe; 4) no existe en la realidad sin forma ni privación. Ahora sí procedamos a leer. Estamos en el final del capítulo 2, en los últimos párrafos. Leamos a partir de la línea 70 de la página 41.

Pero debe saberse que hay una materia que está compuesta de forma [*habet compositionem formae*]; así, el bronce es materia respecto del ídolo, pero el mismo bronce está compuesto de materia y forma [*compositum ex materia et forma*], y, por eso, al bronce no se le llama materia primera [*materia prima*], pues tiene materia [*habet materiam*]. Sólo a la materia que está sin cualquier forma y privación [*sine qualibet forma et privatione*], pero sujeta a la forma y privación [*subiecta formae et privationi*], se la llama materia primera, a causa de que antes de ella no hay otra materia [*ante ipsam non est alia materia*]; y también se la llama *yle*. (§2.70-78, p. 41)

Lo primero que explica Tomás es por qué a la materia primera se la llama justamente primera (*prima*). La razón es que, a diferencia de la materia que forma parte del compuesto y que por eso mismo *habet compositionem formae* tanto como *habet materiam*, la materia primera es *sine qualibet forma et privatione* puesto que *ante ipsam non est alia materia*. Consideremos el ejemplo de la estatua de bronce. El bronce es la materia de la estatua, del compuesto de forma y materia que es la estatua. Pero al mismo tiempo el bronce es un compuesto, un *compositum ex materia et forma*, ya que no es una completa indeterminación, sino que posee la forma bronce que actualiza a la materia. En este sentido, el bronce no puede ser considerado *materia prima*. ¿Por qué? Porque, como dice Tomás, *habet materiam*, vale decir: porque hay una materia anterior al compuesto que es el bronce. En el caso de la materia primera, por el contrario, *ante ipsam non est alia materia*, no hay ninguna materia que le sea anterior, y justamente por eso es que se la llama primera. En sí misma, entonces, la *materia prima*, que Tomás identifica en este pasaje con la *hýle* de los griegos, es *sine qualibet forma et privatione*, sin ninguna forma ni privación. ¿Se entiende el razonamiento de Tomás? En sí misma, la materia primera no tiene materia, no es un *compositum ex materia et forma*, y esa es la razón por la cual no puede tener forma ni privación, ya que la forma y la privación requieren de la materia. Sin embargo, al mismo tiempo la materia es aquello que, como en un sujeto, la forma y la privación pueden existir. Según creo, Tomás enfatiza por un lado la irreductibilidad de la materia primera, pero al mismo tiempo percibe un peligro, el mismo que había percibido muchos siglos antes Aristóteles. El peligro es separar metafísicamente a la materia de las cosas. Habíamos visto que ya Aristóteles le reprochaba a Platón haber confundido la *dýnamis* con la *stéresis* o, por lo menos, no haber sido claro en el *Timeo* acerca de la separabilidad

o inseparabilidad del receptáculo respecto de las cosas. La maniobra de Aristóteles consistía en reconducir a la materia, que al parecer el viejo Platón había expulsado del mundo corpóreo, al interior de la ontología. *Lo que Dios ha unido, no lo separe Platón*, parecería decir Aristóteles, como si fuera una suerte de Mateo, el evangelista, pero de la Grecia pagana. Tomás sigue en este punto al filósofo de Estagira, por supuesto. Por eso él dice que la materia primera es *sine qualibet forma et privatione*, pero rápidamente aclara, y es aquí donde se ve la conciencia del peligro y su adhesión a la causa aristotélica, *sed subiecta formae et privationi*, pero sujeta a la forma y la privación. ¿Qué quiere decir que la materia primera, a pesar de ser *sine qualibet forma et privatione*, esté así y todo *subiecta formae et privationi*? Según entiendo, quiere decir que la materia primera no puede existir por sí misma, que no hay en la realidad materia primera en cuanto tal, es decir, que no esté informada, que no posea alguna forma y en consecuencia que no coincida con la privación de alguna otra forma. Si bien la materia primera *differt a forma et a privatione* ya que *est id in quo intelligitur forma et privatio*, lo cierto es que esta *differentia* es *secundum rationem*. Y justamente porque la materia primera *differt a forma et a privatione secundum rationem* es que no se la puede conocer directamente, como va a explicar Tomás en el pasaje siguiente. Continuemos leyendo de donde dejamos.

Y puesto que toda definición y todo conocimiento es por la forma [*per formam*], la materia primera no puede conocerse o definirse por sí misma sino por comparación [*per comparationem*], de modo que se llama materia primera a lo que se comporta por respecto a todas las formas y privaciones [*quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes*] como el bronce por respecto al ídolo y a lo no configurado [*sicut aes ad idolum et infiguratum*]; y a ésta se la llama primera sin más. También se puede llamar a algo materia primera respecto de algún género: así, el agua es materia de los líquidos, pero no primera sin más, pues está compuesta de materia y forma, por lo que tiene una materia anterior [*habet materiam priorem*]. (§2.78-89, p. 41)

Como habrán seguramente advertido a esta altura, todo el *De principiis naturae* no es más que una exposición comentada de *Física* I. Es muy evidente. Si ustedes recuerdan, en *Física* 191a Aristóteles había dicho que no podemos conocer a la materia en sí misma de forma directa, sino *kat' analogian*, por analogía. ¿Y qué dice Tomás? Dice que, dado que *omnis definitio et omnis cognitio est per formam*, y dado también

que la materia primera es *sine qualibet forma*, no podemos conocer a la materia primera en sí misma, sino sólo *per comparisonem*. El conocimiento que podemos tener de la materia primera no es entonces *per formam* sino *per comparisonem*. ¿Qué significa este *per comparisonem*? Significa lo mismo que el *kat' analogían* de Aristóteles. La materia primera puede ser conocida, pero no en sí misma, sino a partir de la forma que recibe o por comparación con la materia de un compuesto. Tomás lo ejemplifica, al igual que Aristóteles, con el bronce y la estatua. Él dice que la materia primera es *ad omnes formas et privationes* lo que el bronce es *ad idolum et infiguratum*. ¿Comprenden por qué se trata de una analogía, por qué la materia primera sólo puede ser conocida de forma analógica y no en sí misma? La estructura formal de la analogía, en su versión más simple, es: A es a B lo que C es a D. Tomás dice: la materia primera (A) es a todas las formas y las privaciones (B) lo que el bronce (C) es a la estatua y a lo no configurado (D).

- § 10 -

Yo he llegado a la conclusión de que sólo puedo pensar a través de analogías. No sé si pienso realmente, sólo construyo analogías. Hay un autor italiano, Enzo Melandri, que escribió un libro muy importante para mí. Es un texto voluminoso, casi mil páginas, sobre los diferentes usos de la analogía. Es un gran libro, en todo sentido. Se llama *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Si a alguno le interesa se lo puedo prestar. Pero volvamos a nuestro asunto.

- § 11 -

Decíamos que la materia no puede ser conocida en sí misma sino por comparación o analogía. Les cuento que en la *Summa theologiae*, Tomás desplaza este problema epistemológico concerniente a la materia a un plano divino. Él se va a plantear la cuestión siguiente: ¿hay una idea de la materia primera en Dios? Vale decir: ¿Dios tiene una idea de la

materia primera en cuanto tal, independientemente de toda relación con la forma? Es una gran pregunta. Uno pensaría automáticamente que, en la medida en que sólo hay ideas de las formas, en que sólo es inteligible lo que concierne a las esencias o determinaciones formales, no puede haber una idea de la materia primera en sí misma. Sin embargo, Tomás va a decir que, dado que la materia primera proviene de Dios, que la ha creado *de nihilo*, tiene que haber algún tipo de idea de ella en la inteligencia divina. La cuestión es ardua porque en términos estrictos sólo puede haber ideas de lo que es propiamente. Pero dado que el *esse perfectum*, el ser completo, no pertenece a la materia en sí misma, razón por la cual Tomás la ha calificado de *esse incompletum*, la naturaleza de la idea divina de la materia primera corresponde a ella sólo de forma imperfecta. Explico esto: Dios posee una idea perfecta de la materia en tanto parte del compuesto, es decir, en tanto unida a la forma, que le confiere su ser actual; pero posee una idea imperfecta de la materia en tanto primera, es decir, en tanto pura potencia receptiva sin actualidad ni consistencia. Esto no se debe, desde luego, a una incapacidad de Dios, sino a la deficiencia constitutiva de la materia primera. Dicho lo cual, volvamos a la cuestión del cambio y de los tres principios implicados en él: la forma, la materia y la privación.

- § 12 -

En el pasaje que sigue al que leímos antes, Tomás nos va a explicar por qué la materia primera, al igual que la forma, no está sujeta a la generación y la corrupción. Sigamos leyendo.

Y debe saberse que la materia primera, y también la forma, no se genera ni se corrompe [*non generatur neque corrumpitur*], pues toda generación es desde algo hacia algo [*ad aliquid ex aliquo*]; de donde parte [*ex quo*] la generación es la materia, a donde parte [*ad quod*] es la forma; si, pues, la materia o la forma se generaran, habría materia de la materia y forma de la forma hasta el infinito [*materiae esset materia, et formae forma, in infinitum*]. Por eso, hablando propiamente, la generación sólo es del compuesto [*generatio non est nisi compositi*]. (§2.90-97, p. 41)



Ya conocemos el argumento por el cual la materia primera no se genera ni se corrompe. Lo conocemos por la *Física* de Aristóteles, sin duda. ¿Qué significa que algo se genere? Significa que algo pase *ex aliquo ad aliquid*, desde algo hacia algo. Por ejemplo: para que la estatua se genere es preciso que el escultor convierta al bronce en bruto en un bronce conformado y moldeado por la forma estatua, es decir, que se pase del bronce *infiguratum*, de la materia privada de la forma estatua, lo que Tomás llamó en el pasaje que recién leímos *ex aliquo*, al bronce *figuratum*, a la materia conformada o determinada por la forma estatua, lo que Tomás llamó *ad aliquid*. El “algo” del que se parte es la materia privada de forma y el “algo” al que se llega es la materia conformada. El punto es que, si esto es así, y si la materia primera se generase, entonces requeriría de otra materia para poder hacerlo, requeriría de un *ex aliquo*, de una materia anterior, y esta a su vez de otra anterior y así al infinito. Además, si la materia primera requiriese de una materia anterior, entonces ya no podría ser llamada primera. El mismo argumento, por supuesto, se aplica a la forma, que tampoco está sujeta a la generación y la corrupción. Así como no puede haber, respecto de la materia primera, una *materia materiae*, tampoco puede haber, respecto de la forma, una *forma formae*. Ustedes objetarán: pero hay generación y corrupción, es lo más evidente, lo más común; los seres nacen, mueren, etc. Desde luego, es el pavoroso drama. Pero la generación y la corrupción no afectan a la materia y a la forma en cuanto tales, sino en tanto constituyentes del compuesto. Por eso hacia el final Tomás aclara que no hay generación, y lo mismo vale obviamente para la corrupción, más que del compuesto. No es casual, en este sentido, que los antiguos hayan concebido a la muerte como la separación del alma y el cuerpo. Pienso, por ejemplo, en esos notables pasajes del *Fedón*. ¿Qué implica esta separación? Implica el fin del compuesto, la desaparición del *compositum ex materia et forma*.

- § 13 -

Otro punto sobre el cual vale la pena que nos detengamos un momento es la naturaleza de la materia primera en cuanto al número. ¿Es

una? ¿Es múltiple? La respuesta no es para nada sencilla. Pero veamos primero que nos dice Tomás.

Debe saberse también que la materia primera se dice una numéricamente en todas las cosas [*una numero in omnibus*]. Pero lo uno numéricamente se dice de dos modos, a saber, lo que tiene una única forma determinada numéricamente [*unam formam determinatam in numero*], como Sócrates: y de este modo la materia primera no se dice una numéricamente [*non dicitur unum numero*], dado que no tiene en sí forma alguna [*in se non habeat aliquam formam*]. Se dice también que algo es numéricamente uno porque está sin las disposiciones que hacen diferir en número [*sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum*]: y de este modo la materia primera se dice que es una numéricamente [*materia prima unum numero*], pues se la entiende sin todas aquellas disposiciones de las que procede la diferencia numérica [*sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero*]. (§2.98-108, p. 41)

Nos preguntábamos: ¿la materia primera es una? La respuesta es: en cierto sentido sí y en cierto sentido no. Si por “una” entendemos algo que encuentra su unidad en la forma que posee y que la vuelve numéricamente una, por ejemplo Sócrates, entonces la materia primera no es una (*non dicitur unum numero*) ya que en sí misma carece de forma (*in se non habeat aliquam formam*). Pero si por “una” entendemos, ya no la unidad formal, sino al contrario la carencia de toda forma, es decir, la ausencia de todas aquellas determinaciones que permiten establecer distinciones numéricas, entonces la materia primera es una. Y en este sentido, es lícito decir que es una en la medida en que es la misma en todas las cosas (*una numero in omnibus*). ¿Qué quiere decir Tomás con todo esto? Básicamente, quiere decir que la materia primera es una, pero en un sentido diferente al que lo es la forma. La forma es una porque es una determinación particular. Gracias a las formas, podemos establecer diferencias y distinciones en la materia. Sin embargo, en otro sentido, la materia primera también es una, pero no porque sea una determinación, como lo es la forma, sino porque es una completa indeterminación. Noten la curiosidad de la expresión, la maravilla del lenguaje: la materia primera es una completa indeterminación. No se puede individuar nada concreto en ella, no podemos decir: allí hay un perro, allí un árbol, allí una galaxia. Pero sí podemos decir que hay una completa indeterminación en la que no podemos distinguir ni un perro ni un árbol ni una galaxia. En definitiva, ¿cuál es la diferencia entre el uno de la forma y el uno de la materia? Que en un caso se trata de

un uno actual y en el otro de un uno potencial. La unidad de la materia primera consiste en su ser puramente potencial (*solum in potentia*). Al no ser ninguna determinación en concreto, sino la mera posibilidad de asumir una determinación, y no ya de asumir esta o aquella determinación, sino *todas* las determinaciones, la materia primera es una, una en su completa indeterminación. Ya Plotino afirmaba que la *dýnamis* de la *hýle* no concernía a una u otra forma, sino a *todas* las formas. Pero además agregaba que la *hýle* era idéntica a la *stéresis* puesto que, incluso cuando recibía una forma, no dejaba de ser *stéresis*, no abandonaba nunca su condición privativa. Es el gran gesto anti-aristotélico de Plotino, al menos a mi juicio. Y es lo que más me gusta de su concepción de la materia. Esta posición, para Tomás de Aquino, que en este punto acuerda con Aristóteles plenamente, es inaceptable. Como ya hemos visto, no se puede confundir para él a la materia con la privación. Por eso no puede decirse que la materia primera exista en la realidad en cuanto primera. Es lo que va a aclarar en el pasaje que sigue. Leamos a partir de donde dejamos:

Y debe saberse que, aunque la materia no tenga en su naturaleza ninguna forma o privación [*non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem*], lo mismo que en el concepto de bronce no está lo configurado ni lo no configurado, no obstante, nunca se despoja de la forma o privación [*nunquam denudatur a forma et privatione*]: a veces está bajo una forma [*sub una forma*], a veces bajo otra [*sub alia*]. Pero nunca puede existir por sí misma [*per se nunquam potest esse*], pues al no contener su concepto ninguna forma [*non habeat aliquam formam*], no tiene el ser en acto [*non habet esse in actu*], dado que el ser en acto sólo lo da la forma [*esse in actu non sit nisi a forma*], sino que existe solamente en potencia [*est solum in potentia*]; y, por eso, todo lo que existe en acto no puede llamarse materia primera [*quicquid est actu, non potest dici materia prima*]. (§2.109-119, p. 41)

Este pasaje es absolutamente fundamental. El razonamiento parece inapelable. Noten cómo el aquinate, fiel aristotélico, toma todos los recaudos a fin de que no se conciba a la materia primera como una realidad metafísica que, incluso despojada de forma, existiría por sí misma (*per se*) en acto (*in actu*). ¿Cómo podría existir en acto, argumenta Tomás, si está despojada de toda forma, que es precisamente lo que confiere el acto? La conclusión, por supuesto, es que la materia primera es un ser puramente potencial, un ser que existe *solum in potentia*. Hay que tener presente el hecho de que la *potentia* no es la

*privatio*. La diferencia es que la *privatio* es un *non esse* mientras que la *potentia* es un *esse*, sólo que no un *esse in actu* sino justamente *in potentia*. La concepción tomista de la materia consiste en pensarla en términos de *potentia pura*. La *materia prima*, para Tomás, es un *esse in potentia*, un ser puramente potencial o, también, un *esse* que existe *solum in potentia*. Pero el punto que me interesa destacar ahora es el esfuerzo de Tomás por no caer en un “error” como el de Plotino. Él dice: a pesar de que la materia primera *non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem*, a pesar de que no posea en su propia naturaleza ninguna forma ni privación y de que sea por tanto irreductible a toda forma y toda privación, *nunquam denudatur a forma et privatione*, nunca existe despojada de forma y privación. Por eso la materia primera *per se nunquam potest esse*, no puede existir por sí misma. Su ser le es, por así decir y para retomar una expresión que ya utilicé con cierta licencia, “prestado”. ¿Prestado por quién? Por la forma, obviamente, y más allá por Dios. Pero me gustaría que reflexionen en lo siguiente: la *materia prima* es sólo *potentia*, su ser es puramente potencial, puesto que, al carecer de forma, al no poseer en su propia naturaleza ninguna forma, no puede ser algo actual, ya que sin forma no hay acto. Sin embargo, la materia es puesto que es potencia. Nos encontramos de nuevo con lo que yo llamaría la paradoja de la materia, al menos en esta tradición platónica que hemos examinado someramente en nuestro seminario. La paradoja de la materia primera se enunciaría así: *en acto, la materia primera es sólo potencia, pero como la potencia es lo contrario del acto, la materia primera es en acto la imposibilidad de ser en acto*. O, también: *el ser actual de la materia primera es su ser puramente potencial, pero como el ser actual es contrario al ser potencial, el ser actual de la materia primera coincide con su imposibilidad de ser actual*.

En lo que concierne a los autores cristianos, creo que hay una suerte de laboratorio filosófico-teológico en el que esta condición aporética de la materia se manifiesta en toda su intensidad. Me refiero al problema de la creación y sobre todo a los dos primeros versículos de Génesis 1 y sus innúmeras exégesis, tal como vimos la clase anterior dedicada a Agustín. La paradoja que les mencionaba se encuentra en el centro de este asunto. ¿Por qué? Porque la cuestión gira en torno a la materia informe, es decir, a la condición o al estatuto de la materia antes de que Dios haga la luz, antes de que Dios la ordene. ¿En

qué consiste esa anterioridad de la materia? Ya vimos que Agustín no consideraba la anterioridad de la materia informe, la *terra invisibilis et incomposita* de Génesis 1:1, en términos temporales sino de origen. Tomás va a retomar ese mismo problema en la *Summa theologiae* y va a mostrar con gran claridad la aporía que les acabo de explicar y que consiste, para decirlo rápidamente, en pensar un ser en acto que no posee forma o, en otros términos, una informidad actual. La materia no puede ser anterior temporalmente a su conformación, no puede haber una *informitas* que perdure en el tiempo en tanto *informitas*. Era el problema de Agustín, desde luego, a quien Tomás menciona explícitamente. Leamos un breve pasaje de la *Summa*. La referencia es q.66, a.1, co.

Si la materia informe ya existía [*praecessit duratione*], estaba en acto [*in actu*]; y esto implica duración [*duratio importat*], pues el término de la creación es el ser en acto. Además, lo mismo que es acto, es forma [*quod est actus, est forma*]. Por lo tanto, decir que existía la materia sin forma [*materiam praecedere sine forma*], es decir que existe el ser en acto sin acto [*ens actu sine actu*]; y esto es contradictorio [*quod implicat contradictionem*].

Yo creo que Plotino es el que llevó más lejos esta *contradictio*. ¿Acaso no decía en II.5.5 que la materia es un no-ser en acto (*energeia mè êinai*)? ¿Y qué otra cosa es este *mè êinai energeia* sino el *ens actu sine actu* que Tomás, en el fragmento que acabamos de leer, juzga una monstruosidad lógica y ontológica? En cierta forma, todo este problema se remonta al *Timeo*, a esa ambigüedad inherente a la concepción platónica de la *hypodoché* o de la *chóra*. Pero también hay que decir que el cristianismo mismo en cierta forma se apoya doctrinalmente en una paradoja que concierne a la encarnación del *Verbum*. Un Dios que, a pesar de ser espíritu puro, se hace carne, se materializa, no deja de resultar paradójico, tal como lo prueban las frecuentes discusiones de los primeros Padres con los filósofos paganos: Celso, Porfirio, etc.

La materia implica, lo hemos visto, una paradoja a la vez epistemológica y ontológica. En este sentido, en un trabajo reciente consagrado a la materia en Tomás de Aquino, Julien Lambinet ha destacado (y les cito un breve pasaje) “la situación paradójica de un principio que al mismo tiempo es obstáculo y condición de posibilidad del espíritu humano, a la vez inferior a las jerarquías ontológicas estrictamente

establecidas por la filosofía griega, y lugar donde se encarna el santo de los santos para los cristianos” (2020, p. 5). En buena medida, esto explica toda esa serie de expresiones paradójicas que hemos encontrado en los autores que examinamos a lo largo de este seminario a la hora de dar cuenta de la materia. Muchas veces recurren al oxímoron. Al final, en la conclusión general de nuestro recorrido acotado a la tradición platónica, me gustaría confeccionar una lista de algunas de estas expresiones. Me parece que pueden ayudarnos a comprender la magnitud del problema en el que nos hemos interesado este año.

- § 14 -

En un momento de la clase dedicada a Aristóteles les preguntaba si ustedes tenían algún interés por la filosofía contemporánea. He comprobado que sí. Les recuerdo esto porque el pasaje que hemos leído recién es muy apropiado para ponerlo en diálogo con ese gran pensador actual que les mencioné en aquella oportunidad: Giorgio Agamben. Se ve que cuando hablo de Aristóteles, o de algún aristotélico como es el caso de Tomás, se me da por pensar en Agamben. Sucede que su filosofía, en cierta manera, gira alrededor de la categoría de potencia. Resulta entonces casi inevitable pensar en la filosofía agambeniana cuando uno aborda un autor para el cual la materia primera no es sino *potentia pura* o un *esse solum in potentia*. A mí me pasa algo extraño con Agamben. Hay un momento en sus textos, como un punto de inflexión, en el cual todo se vuelve oscuro y enigmático. Estoy convencido de que lo interpreto mal. Lo cual no me preocupa en lo más mínimo, pero me doy cuenta de que mi lectura es siempre deficiente. ¿A ustedes les sucede lo mismo con algún autor? No se trata de que seamos más o menos tontos o más o menos inteligentes. Se trata de otra cosa, de algo mucho más interesante y más primitivo. Hay filósofos supuestamente difícilísimos que sin embargo nos resultan transparentes, otros que no. Lo que quiero decir es que aquello que nos impide entender correctamente (si es que este adverbio tiene algún sentido en este caso, cosa que dudo) a un pensador es lo mismo que nos permite entender correctamente a otro pensador. No tiene que ver con cuán inteligente somos o cuán

perspicaces. Tiene que ver con el tipo de pensamiento con el que vibran nuestros cuerpos y nuestros propios modos de pensar. No hay mucha vuelta. Mi drama con Agamben es que por un lado conecto mucho, muchísimo, con su filosofía, pero por otro lado no conecto en lo más mínimo. El umbral entre estos dos estados, que corresponden a dos estratos de su pensamiento, está dado por ese punto de inflexión que les mencionaba. Pero más allá de mi relación con la filosofía de Agamben, me parece que el pasaje que leímos recién de Tomás tiene mucho que ver, aunque quizás por ser totalmente contraria, con la propuesta política y ontológica de este autor que aún, por suerte, nos acompaña. Pensaba sobre todo en ese momento en el que el aquinate utiliza el término *denudator*, que es la forma sustantivada del verbo *denudo*, para explicar que la materia primera no existe nunca despojada, pero literalmente desnuda, de forma y privación. Reconstruyo un poco el texto latino, quitándole las partes que no nos interesan. Tomás escribe:

(...) licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, tamen numquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se numquam potest esse (...)

Y luego explica por qué la *materia prima* no puede existir por sí misma:

(...) cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma. Sed est solum in potentia. Et ideo quidquid est in actu, non potest dici materia prima.

Todo esto ya lo hemos visto, pero lo recuerdo para decir una cosa sobre Agamben. Arriesgo una traducción muy apresurada y poco literaria de los dos fragmentos. Quedaría algo así:

(...) aunque la materia primera no tenga por sí misma ninguna forma ni privación, no existe nunca desnuda de forma y privación. A veces está bajo una forma, a veces bajo otra. Pero nunca puede existir por sí misma, porque al no contener su razón [es decir, su concepto, su naturaleza propia] ninguna forma, no tiene un ser actual, puesto que el ser en acto no es sino la forma. La materia primera es sólo en potencia. Y por eso lo que es en acto no puede decirse materia primera.

Este texto de Tomás me hacía pensar en Agamben porque concierne al acto y a la potencia o, dicho en otros términos, a la forma y a la materia. Ustedes saben que toda la propuesta política de Agamben se reduce en última instancia a pensar lo que él llama una *política de la forma-de-vida*. ¿Y qué es esta *forma-de-vida*? Es (y voy a citarles un pasaje de un libro al que ya me referí en la segunda clase y que se llama *El uso de los cuerpos*) “una vida que no puede ser nunca separada de su forma, una vida en la cual no es nunca posible aislar y mantener disyunta algo como una vida desnuda” (2018, p. 1212). Lo que se infiere de este pasaje del querido Giorgio es que no se daría forma-de-vida allí donde la vida resultase separada de su forma, es decir, allí donde pudiera desunirse o aislarse, al interior de la vida, una vida desnuda. Esta disyunción o separación entre vida y forma sería así lo propio del poder occidental. Los dispositivos de poder funcionarían separando a la vida de su forma y produciendo en consecuencia vida desnuda. Lo que a mí me resulta confuso, si es que leo este pasaje de Agamben con el pasaje de Tomás en mente, es la posibilidad de una separación entre la vida y su forma. Porque convengamos que la forma-de-vida en la que está pensando Agamben es la vida de la potencia, la vida como potencia, como posibilidad. De hecho, cuando él explica qué significa la expresión “forma-de-vida”, dice que significa (y vuelvo a citar):

(...) una vida –la vida humana– en la cual los modos singulares, los actos y procesos del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, en cuanto no es más que la esencia o la naturaleza de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca absolutamente dividida del acto. (2018, p. 1212)

La forma-de-vida, entonces, es una vida potencial o, para decirlo con los términos de Tomás, un *esse solum in potentia*. Se puede ver con total claridad la diferencia entre Agamben, que se inspira en una ontología modal como la de Spinoza y que en consecuencia identifica esencia y potencia, y Tomás, que se inspira en una ontología substancial como la de Aristóteles y que en consecuencia identifica esencia con forma y potencia con materia. Sin embargo, y como ya les decía en la segunda clase, si hay un lugar en el cual la filosofía pensó esta idea de una potencia pura es precisamente en los tratados y discusiones acerca de la materia primera, sobre todo y muy especialmente en los



de la tradición platónico-aristotélica. De hecho, la expresión *potentia pura* es la que utiliza Tomás para definir a la materia primera. En otras palabras: la vida de la pura potencia no es sino la vida de la materia primera; mejor todavía, la posibilidad y a la vez la dificultad de pensar una vida puramente potencial, una forma-de-vida, es exactamente la misma posibilidad y la misma dificultad de pensar a la materia primera. Admítanme este punto. Si esto es así, y creo que hay muy buenas razones para afirmarlo, entonces los argumentos a favor y en contra de la existencia de la materia primera en la realidad se aplican igualmente a la forma-de-vida. ¿Cuál es la relación del poder con la vida? Yo diría, y creo que siguiendo a Agamben, al menos hasta cierto punto, que los dispositivos de poder funcionan a través de un doble movimiento: por un lado, separando a la forma de la materia, es decir, produciendo una *nuda vita*, una suerte de vacío de forma, un desierto puramente material (biológico, diría él), pero también, por otro lado, conformando a la materia, es decir, capturándola en formas ya determinadas. A mí me interesa Tomás porque muestra que no es posible separar a la materia de la forma. No nos encontramos nunca con algo así como una *nuda vita*, que sería equivalente aquí a una *nuda materia*, por la sencilla razón de que la materia primera *numquam denudatur a forma et privatione*, nunca está desnuda, nunca está despojada de una forma u otra. Puede ser despojada de una forma, pero inevitablemente ese despojamiento será simultáneo y correlativo a la asunción de otra forma. Estar despojada de una forma es lo mismo que poseer otra forma. *Ergo*: no existe la *nuda vita*. A lo sumo, su existencia es *secundum rationem*, pero no *secundum rerum natura*, es decir: podemos pensar en una *nuda vita*, pero no existe en la realidad. Lo que quiero decir es que, si la forma-de-vida no es más que *una vita che non può mai essere separata dalla sua forma*, entonces no hay vida que no sea necesariamente forma-de-vida o, dicho de otro modo, sólo hay formas-de-vida, formas-de-vida y nada más. Pensar en una vida que pudiera ser separada de su forma es como pensar en una materia sin forma. Sin embargo, como en la realidad sólo hay materia informada, es decir, *quandoque sub una forma, quandoque sub alia*, entonces toda vida es forma-de-vida, toda vida está siempre informada. Lo que varía, en todo caso, es el *tipo* de forma, pero no su ausencia o su presencia en general. La política se juega en realidad en el espacio abierto por esta *tipología* de *formas-de-vida* y no, como su-

pone Agamben, en esa oposición presuntamente fundamental entre *vida desnuda* y *forma-de-vida*. Salvo que él considere que existe un tipo de forma que es la que correspondería por esencia a la vida humana. Desde luego que no cree tal cosa o, en todo caso, cree que la vida que le corresponde al ser humano es la vida de la pura potencia, es decir, la vida que no se define por ninguna forma concreta, la vida que puede asumir cualquier forma. De nuevo, esa vida es análoga a la materia primera que, en sí misma, es potencia de asumir no esta o aquella, sino *todas* las formas. Ustedes recordarán que en *Lo abierto*, Agamben se vale del *De hominis dignitatis* de Pico della Mirandola para señalar que, “en cuanto no tiene esencia ni vocación específica, *Homo* (...) puede recibir todas las naturalezas y todos los rostros” (2002, p. 36). Por eso su vida es una vida puramente potencial. Mi punto es el siguiente: si la vida es definida en relación a una potencia, entonces no hay ninguna forma de la que no pueda separarse. Lo que me resulta confuso de Agamben, y aclaro que esta confusión obedece a una incapacidad para comprender lo que quiere decir, es que pareciera afirmar dos cosas que para mí se contradicen: por un lado, afirma que es preciso pensar una forma-de-vida, es decir, una vida que resulta inseparable de su forma; por otro lado, afirma que esta forma-de-vida no es otra cosa que una vida de *pura potencia*, es decir, una vida que no se define por ninguna obra y por ningún acto. Lo que me resulta problemático es esto: si una forma-de-vida no se define por ninguna obra ni por ningún acto, y si a la vez el acto es equivalente a la forma porque, como dice Tomás de Aquino, *esse in actu non sit nisi a forma*, entonces ¿cómo puede decirse que la forma-de-vida designa una vida que resulta inseparable de su forma? Si la forma-de-vida es una vida de pura potencia, entonces es separable de cualquier forma porque ninguna forma le conviene por naturaleza. Por eso Pico della Mirandola, y Agamben luego de él, consideran a *Homo* un camaleón, un ser capaz de asumir todas las formas. Y, al contrario: si la forma-de-vida es una vida inescindible de su forma, entonces no es una vida de *pura potencia*. Este es el punto: para mí, ambas tesis se excluyen mutuamente. O bien la forma-de-vida es una vida inseparable de su forma, o bien es una vida de *pura potencia*. Lo que resulta contradictorio, siempre para mí, que me caracterizo por leer mal a Agamben, es definir a la forma-de-vida como una vida inseparable de su forma y *a la vez* o *por lo tanto* como una vida de *pura potencia*. Quisiera leerles un pasaje de este mismo libro, *El uso de los cuerpos*:

Lo que llamamos forma-de-vida no es definido por la relación con una praxis (*enérgeia*) o con una obra (*érgon*), sino por una potencia (*dýnamis*) y por una inoperosidad. Un viviente, que busque definirse y darse forma a través de la propia operación, está, de hecho, condenado intercambiar incesantemente su propia vida con la propia operación y viceversa. Se da en cambio forma-de-vida sólo allí donde se da contemplación de una potencia. Desde luego, contemplación de una potencia se puede dar sólo en una obra; pero, en la contemplación, la obra es desactivada y vuelta inoperosa y, de este modo, restituida a su posibilidad, abierta a un nuevo posible uso. (2018, p. 1251-1252)

Pero una forma-de-vida, en tanto vida inseparable de su forma, ¿no es acaso la vida de un viviente que se define y se da forma a través de su propia operación? Agamben reconoce, de hecho, que la contemplación de una potencia sólo puede darse en una obra, pero él considera que esa obra es en realidad inoperosa puesto que ha sido desactivada y dispuesta a un nuevo uso. Otra vez volvemos a lo mismo: atendiendo a que no hay forma sin privación ni privación sin forma, ya que la materia que recibe una forma está privada del resto de las formas de las que es capaz, del mismo modo que cuando está privada de una forma es porque posee alguna otra forma en acto, no hay tampoco obra que no resulte desactivada y vuelta inoperosa. Y por lo mismo: no hay inoperosidad que no sea intrínsecamente operosa, no hay desactivación que no implique a la vez una activación. Toda obra, incluso la que nos imponen los dispositivos de poder, está ya desactivada y abierta a nuevos usos. Yendo más al grano: no hay diferencia entre la vida desnuda y la forma-de-vida o, lo que en verdad es lo mismo, entre el poder y la vida. Creo que esta misma idea sugiere Roberto Esposito en el libro *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica* cuando identifica a la potencia destituyente o inoperosa, característica de la impolítica agambeniana, nada más y nada menos que con la operación más propia del soberano: “La *derogatio*, o la anulación de una ley –incluso de aquella que la veta– es así el poder que más que cualquier otro mide la omnipotencia del soberano”. Si lo que hace el poder es adherir la materia a una forma, o a una serie de formas, y si la forma-de-vida no es más que una vida inescindible de su forma, entonces el poder no hace más que producir formas-de-vida. Esta, me parece, es la posición de Michel Foucault, sobre todo a partir de *La voluntad de saber*; posición, hay que decir, que Agamben no acepta. Foucault ha visto, para

decirlo en los términos del aquinate, que no hay en la realidad materia sin forma y que la apuesta no pasa entonces entre la materia y la forma sino entre formas diversas. En consecuencia, ha intentado pensar, no ya un ingobernable, análogo aquí a la materia primera, sino un modo de gobierno diferente al dominante; no ya una “*forma-di-vita che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere*” (2018, p. 1119), sino un juego diverso de relaciones de poder, una configuración diferente de fuerzas. Ustedes recordarán esa famosa conferencia pronunciada por Foucault el 27 de mayo 1978 ante la *Société Française de Philosophie* que se conoce bajo el título “*Qu’est-ce que la critique?*”. Foucault habla allí de lo que él llama *l’attitude critique*. ¿Y qué es esta *attitude critique*? Es una cierta inquietud característica de la *Aufklärung* que consiste en limitar o modular la creciente *gouvernementalisation* (es el término que emplea nuestro querido Michel) de la vida que se venía consolidando desde los siglos XV y XVI. La cuestión fundamental, al menos a mi juicio, es que para Foucault la actitud crítica no se identifica simplemente con el eslogan “no queremos ser gobernados” o “no queremos ser gobernados de ninguna manera [*du tout*]” (2015, p. 37), sino, y aquí se juega toda la diferencia con Agamben, con el eslogan “cómo no ser gobernados así [*comme cela*], por esto [*par cela*], en nombre de estos principios [*au nom de ces principes-ci*], en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos [*en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés*], no así [*pas comme ça*], no para esto [*pas pour ça*], no por ellos [*pas par eux*]” (2015, p. 37). Si ustedes leen este texto de Foucault, van a percibir de inmediato el esfuerzo que él hace para que no se entienda a la actitud crítica en términos más o menos anárquicos. Es evidente que Foucault está pensando a las artes de gobernar y a la actitud crítica no en términos de exclusión mutua sino de *presuposición recíproca*. Por eso él aclara que, más que concebir a la actitud crítica como una contraparte de las artes de gobernar, hay que pensarla como *partenaire et adversaire à la fois*. (Agamben, desde luego, no acepta este *à la fois*). Es decir, según Foucault, la actitud crítica no consiste sólo en desconfiar de las artes de gobernar, en limitarlas, rechazarlas, transformarlas, buscarles una medida justa, incluso intentar escapar de ellas a título de reticencia esencial, sino que consiste también (y esto es muy importante) en funcionar como “línea de desarrollo de las artes de gobernar”. Por eso Foucault concluye que habría que

identificar a la actitud crítica, no tanto con el arte de no ser gobernados, equivalente a mi juicio a lo *ingovernabile* agambeniano, sino con el arte de no ser gobernados *comme ça et à ce prix* o, según esa primera definición de la crítica que el mismo Foucault estimaba un tanto vaga y general, con el arte de no ser gobernados *tellement*. Si la política de Agamben consiste en pensar una forma-de-vida que no sea gobernada *du tout*, la política de Foucault, con la cual acuerdo en principio o en este punto, consiste en pensar una vida que no sea gobernada *comme ça* o *à ce prix* o *tellement*. Estas expresiones, que pueden parecer intrascendentes, representan en verdad una distancia insalvable entre dos modos de pensar la política. Al arte de no ser gobernados *du tout*, que indica el vector anárquico de lo *ingovernabile* agambeniano, se opone el arte de no ser *tellement* gobernados, que indica el vector democrático, o incluso post-democrático, al menos así me gusta entenderlo, de la crítica foucaultiana. ¿Quién habría dicho que en un adverbio, *tellement*, se jugaría la distancia entre dos filosofías políticas que se cuentan entre las más relevantes de las últimas décadas? No es casual que Esposito, en el libro que les mencionaba hace un momento, haya señalado la esterilidad crítica de la política agambeniana de la inoperosidad y de la potencia destituyente, a la cual identifica con la corriente impolítica. Quisiera leerles un último pasaje, antes de abandonar este asunto, que me parece particularmente apropiado en función de lo que venimos debatiendo. Recuerden que la conferencia de Foucault gira en torno a la importancia de la actitud crítica. Esposito entonces se pregunta, retóricamente:

¿Cómo puede lo impolítico, en su sustracción a la obra, ejercer alguna función crítica? ¿Y cómo puede, antes aún, asumir un relieve diferencial respecto a lo político, si constituye su presupuesto negativo? La in-acción no es pensable lógicamente más que en relación a la acción que niega, así como la destitución no tiene sentido sin una institución a destituir. Pero si es así –si acción e inacción son las dos caras inseparables de una misma moneda–, lo impolítico pierde toda consistencia, disolviéndose en cuanto tal.

Nada más, su señoría. Díganme si esto no es análogo a decir que no hay materia sin forma ni potencia sin acto o, como decía Tomás, que la materia no existe nunca despojada o desnuda por completo, es decir que cuando está privada de una forma es porque posee otra forma y cuando posee una forma está privada de otras. Podríamos parafrasear

a Esposito y decir que la materia primera no es pensable lógicamente más que en relación a la forma que soporta y de la que obtiene su ser, del mismo modo que la destitución sólo obtiene su sentido de la institución a la que destituye. Tal vez no se entienda demasiado lo que les quiero mostrar. Espero que sí. Sería necesario contar con más tiempo para desarrollar mi planteo, pero tiempo es justamente lo que nos falta. Ustedes disculpen esta extensa y abrupta digresión. Tenemos que volver a la cuestión de la materia en Tomás de Aquino, de la cual, a pesar de las apariencias, nunca nos hemos apartado.

- § 15 -

La definición tomista de la materia primera como un *esse solum in potentia*, un ser puramente potencial, implica entonces pensarla como una receptividad total respecto de las formas, pero también implica pensarla en una relación compleja y muchas veces cercana con Dios. Me voy a permitir leerles un breve pasaje de un texto que no consigné en la bibliografía pero que me parece pertinente para lo que estamos conversando. Me refiero al *De veritate*. Tomás dice lo siguiente:

Hay grados de acto y de potencia en los seres puesto que uno es solamente en potencia [*est potentia tantum*], como la materia primera, y el otro es solamente en acto [*actu tantum*], como Dios; los otros son en acto y en potencia [*actu et potentia*], como todos los seres intermedios [*omnia intermedia*]. (q.8, a.6, resp., p. 238 ed. Leonina)

Algo similar afirma Tomás en el *De potentia*, otro tratado muy interesante. Allí dice en un momento que, “así como la materia primera es potencia pura [*pura potentia*], Dios es acto puro [*purus actus*]” (q.1, a.1, obj.7). Estos pasajes nos indican algo que ya hemos visto y que concierne a la estructura de lo real para la tradición filosófica, al menos para la platónica, a saber: la totalidad de lo real se organiza a partir de un principio único y absolutamente simple que confiere el ser a los diversos entes hasta llegar al último nivel que se identifica con la materia primera. En este sentido, Dios, que es el principio supremo para Tomás, y la materia primera se encuentran en los polos opuestos de

lo real. Sin embargo, o más bien a causa de esa distancia polar extrema, Dios y la materia primera comparten ciertos rasgos: son infinitos, simples e incorruptibles. Claro que uno, Dios, es Acto puro, es el *ipsum esse subsistens* que confiere existencia al resto de los entes, mientras que la materia primera es potencia pura, receptividad total. Yo no sé si ustedes habrán leído un tratado de Tomás muy famoso, también temprano, que se llama *De ente et essentia*. Es muy interesante y ha sido recuperado por varios pensadores del siglo XX. Dios es el Acto de ser, el Existir en cuanto tal, quien confiere ser a los entes y hace existir a las esencias. En Dios, desde ya, esencia y existencia son una y la misma cosa. Por supuesto que no podemos aquí detenernos en este asunto metafísico, pero los exhorto a que lean ese texto. No puedo dejar de mencionarlo en una clase sobre Tomás de Aquino. Si lo llegan a leer y les interesa, pueden leer también un gran libro de Étienne Gilson que se llama *L'être et l'essence*, publicado originalmente en 1948, donde retoma estas ideas de Tomás. Yo cuento a este libro de Gilson entre los más grandes de todo el siglo XX. Por algún motivo, mi mente, que adolece de un desequilibrio evidente, como ya les anticipé alguna vez y como habrán tenido ocasión de constatar a esta altura del seminario, lo relaciona con otro libro fundamental, más o menos de la misma época, pero que no tiene mucho que ver porque su trasfondo es más bien hegeliano: *Logique et existence*, de Jean Hyppolite, que se publicó cinco años después. No sé por qué, tal vez por la proximidad temporal, pero siempre se me aparecen esos dos libros al mismo tiempo. Igual no quiero ventilar mis excentricidades psicológicas así que volvamos a lo que nos concierne.

- § 16 -

Dijimos que Dios y la materia primera se “ubican” en los extremos opuestos de la estructura del mundo: uno es *Actus tantum*; la otra, *potentia tantum*. Ambos extremos son infinitos, simples, etc. Sin embargo, no hay que confundirlos de ninguna manera, como hizo, por ejemplo, ese personaje fascinante, a quien yo suelo imaginar como una suerte de “Dibu” Martínez de la filosofía, que fue David de Dinant. ¿Han sentido

hablar de este filósofo? No se tienen demasiados datos acerca de su filosofía porque sus manuscritos fueron quemados por heréticos en el año 1210. Enzo Maccagnolo analiza este asunto en un ensayo que se llama “David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris”. Luego les paso la referencia. Su obra principal se titulaba, al parecer, *Quaternuli*, algo así como *Cuadernitos*. Este tipo ya me cae bien por el mero hecho de haber titulado así a su *opus magnum*. Pero la gran herejía de David de Dinant fue identificar a Dios con la materia primera. En efecto, hay un fragmento que se conoce como “Hyle, Mens, Deus”, al cual Tristan Dagron le dedicó un artículo que les recomiendo leer, donde plantea esta identidad entre Dios y la materia primera. Alberto Magno lo critica, lo mismo Tomás. En la *Summa contra Gentiles*, por ejemplo, Tomás habla de la locura de David de Dinant que consiste en decir que Dios es lo mismo que la materia primera: “*In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia*” (I, 17, n°139). Es muy gracioso. En un gran libro que se llama *La matière première chez Saint Thomas d'Aquin* y que gentilmente Fernanda Ocampo, una investigadora de Buenos Aires a quien aprovecho para agradecer, me prestó para que fotocopiara, Ghislain-Marie Grange resume de forma clara y lacónica los argumentos, aborrecibles según Alberto y Tomás, en los que se habría basado David de Dinant a la hora de concluir en la identidad de Dios y la materia primera. Se los menciono rápidamente (se encuentran en las páginas 59-60):

1. Dios y la materia primera no difieren en nada, puesto que ambos son absolutamente simples. En consecuencia, son un único principio. *Ergo*: Dios coincide con la potencia material de todas las cosas.
2. Dios es el ser que no posee determinación, al cual se llega por abstracción de los entes *en acto* (*per viam negationis*, diríamos). Entonces Dios es el ser *en potencia*, es decir, la materia primera.
3. Dios es sin principio ni fin. Es entonces el ser a partir del cual toda generación se produce y en el cual toda corrupción desemboca. Dios es entonces la materia primera.

Yo me fasciné bastante con David de Dinant durante un tiempo y leí todo lo que pude encontrar sobre él. Hay un viejo libro de Gabriel



Théry que se llama *David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste* que es muy interesante. Pero mi interés se debe sobre todo al valor que tiene su pensamiento para mi propia teoría metafísica que, como ya les comenté, lleva por nombre *metanfetafísica*. Para la metanfetafísica, que entre otras cosas es un modo de leer la tradición filosófica, la metafísica platónica se ha generado a partir de dos grandes fantasmas, en el sentido lacaniano del término: lo Uno o el Bien o Dios, por un lado, y la materia primera, por el otro. Estos dos fantasmas –y los llamo así porque son proyecciones imaginarias– constituyen los dos grandes modos que ha encontrado la tradición metafísica de inspiración platónica de pensar aquello que se encuentra, o que se encontraría, fuera del ser: por “encima” del ser, en un caso; por “debajo” del ser, en el otro. Estos dos fantasmas encuentran su expresión gramatical en dos preposiciones muy importantes de la lengua griega: *hypér*, por encima, y *hypó*, por debajo. Según la perspectiva de la metanfetafísica, la filosofía occidental, incluso la que no se reconoce platónica, encuentra su posibilidad en el espacio abierto por estas dos preposiciones. *Hypér*, el supra-fantasma, y *hypó*, el infra-fantasma, delimitan el espacio de lo pensable en un sentido general. El punto es que, para la metanfetafísica, que se separa radicalmente de esta tradición platónica, *hypér* y *hypó*, en tanto fantasmas *extra-ontológicos*, coinciden sin resto. Vale decir: en la medida en que tanto lo primero, *tò próton*, como lo último, *tò éschaton*, exceden el dominio del ser, uno por exceso y el otro por defecto, uno por abundancia y el otro por privación, coinciden en su posición *extra-ontológica*. Desde luego que establecer esta equivalencia sería completamente inaceptable para cualquiera de estos autores platónicos, salvo para David de Dinant que, hay que decir, no plantea la cuestión en términos *extra-ontológicos*, al menos hasta donde yo sé. La metanfetafísica no postula ninguna jerarquía entre *hypér* y *hypó*, como sí hacen la gran mayoría de autores de la tradición platónica, y no lo hace porque sólo está interesada en el afuera del ser, no importa si ese afuera es hacia arriba o hacia abajo. En realidad, no hay ni arriba ni abajo, pero tampoco exceso ni defecto, ni abundancia ni privación. Fuera del ser, todo esto coincide y se reduce a lo mismo. En este punto, evidentemente, la metanfetafísica se distancia de la metafísica. A mí me interesa más que nada el *gesto* de David de Dinant, más allá del modo concreto en el que piense a Dios y a la materia primera. No importa si

no concibe a Dios como una instancia *hyper*-ontológica y a la materia como una instancia *hypo*-ontológica; lo que importa es que, más allá de cómo los conciba, los identifique. Lo fascinante es que encuentre una identidad allí donde la filosofía dominante u oficial había encontrado una diferencia radical. La metanfetafísica recupera entonces ese gesto: postula una identidad absoluta allí donde se había postulado una diferencia absoluta. Lo que sucede es que esa identidad es extra-ontológica y no, como parece ser en David de Dinant, ontológica. Pero, aun así, la importancia de este filósofo para la metanfetafísica es mayúscula. Discúlpenme por esta digresión. Me entusiasman estos temas.

- § 17 -

A la luz de lo que les he contado acerca de David de Dinant, se imaginarán por qué Tomás lo critica duramente, llamándolo incluso insano. Para un autor cristiano como Tomás, la materia es creada. Resulta interesante detenerse en los argumentos que emplea el aquinate a la hora de defender su teoría creacionista, y más en particular el hecho de que la materia primera ha sido creada por Dios, porque nos permitirá conocer con mayor profundidad la concepción tomista de este ser tan escurridizo y paradójico que nos ha convocado a lo largo de estas semanas. Para ello vamos a tener que saltar a la *Summa theologiae*, sin duda el texto más célebre del *Doctor Communis*. Vamos a usar la edición española de la Biblioteca de Autores Cristianos con traducción de José Martorell Capó, a la que podremos cotejar con la versión latina del *corpus thomisticum*.

Al leer la *Summa theologiae* nos introducimos de lleno en el tipo de escritura que se estilaba en la escolástica. No sé si ustedes han tenido la oportunidad de recorrer ese tratado, al menos por arriba. Si lo han hecho, habrán notado que toda la obra está estructurada a partir de *quaestiones*, que a su vez se componen de *articula*, que a su vez se componen de *obiectioes* y de *responsiones* a dichas *obiectioes*. Tomás intercala también una posición contraria a la de las *obiectioes*, conocida como *sed contra*, por la expresión que da comienzo a esa parte, y una *solutio* que adelanta en cierta forma las *responsiones* a cada una de

las *obiectioes*. Nosotros vamos a examinar el artículo 2 de la *quaestio* 44. Se encuentra en la *prima pars* de la *Summa*. Tomás aborda allí el problema de la creación de la materia. El objetivo del artículo 2 es demostrar que la materia primera ha sido efectivamente creada por Dios. Para llevar adelante esa demostración, el aquinate considera primero tres *obiectioes* fundamentales que demostrarían por qué la materia no pudo haber sido creada por Dios. Leámoslas:

1. Todo lo hecho está compuesto de sujeto y de algo más [*ex subiecto et ex aliquo alio*], como se dice en *Física* I. Pero no hay algo que sea sujeto [*non est aliquod subiectum*] de la materia primera. Por lo tanto, la materia primera no puede haber sido hecha por Dios [*non potest esse facta a Deo*]. (q.44, a.2, arg.1)
2. La acción y la pasión se oponen entre sí [*dividuntur contra se invicem*]. Pero como el primer principio activo es Dios, así también el primer principio pasivo es la materia. Por lo tanto, Dios y la materia primera son dos principios que se oponen entre sí [*duo principia contra se invicem divisa*], de los cuales ninguno procede del otro [*quorum neutrum est ab alio*]. (q.44, a.2, arg.2)
3. Todo agente hace algo semejante a sí mismo [*sibi simile*]; de este modo, como todo agente obra en tanto y en cuanto está en acto [*est actu*], se sigue que todo lo hecho de algún modo está en acto [*aliquo modo sit in actu*]. Pero la materia primera, en cuanto tal, está sólo en potencia [*est tantum in potentia*]. Por lo tanto, va contra la naturaleza misma de la materia primera ser hecha [*contra rationem materiae primae est, quod sit facta*]. (q.44, a.2, arg.3)

Como pueden ver, la calidad de los argumentos a los que intenta responder Tomás es muy buena. No se trata para nada de objeciones tontas. Eso es algo muy destacable del aquinate y de los escolásticos en general: su gusto por la *disputatio*. Realmente hay que ponerse a pensar para responder a estos argumentos. Y es lo que va a hacer Tomás, no sin antes exponer la posición contraria a la sostenida en estas objeciones a partir de una cita de autoridad, tal como se estilaba, en este caso del Libro XII de las *Confessiones* de Agustín, al cual tuvimos ocasión de

examinar, aunque quizás no con el detalle requerido, la semana pasada. Como sea, la *responsio* que ofrece Tomás es por demás interesante. Él va a reconstruir una suerte de historia muy resumida de las diversas maneras en las que los filósofos consideraron a la materia. En líneas generales, distingue tres etapas: 1) la de los filósofos anteriores a Platón, a quienes nosotros solemos llamar, con una fórmula no muy feliz, “pre-socráticos”; 2) la de Platón y Aristóteles; 3) la de los filósofos que se han elevado a la consideración del ser en tanto que ser (*ens in quantum est ens*). Una de las primeras cosas que puede llamarnos la atención es que Tomás diga que Aristóteles no se ha elevado a la consideración del ser en tanto que ser, siendo que esa mismísima fórmula, *tò òn hê ón* o, en su versión latina, *ens quatenus ens*, proviene de la *Metafísica*. Pero, entonces, ¿por qué dice esto Tomás? ¿Por qué ubica al Filósofo, como se lo conocía en el Medioevo, en la segunda etapa y no en la tercera? Varias respuestas podrían ofrecerse y se han de hecho ofrecido. Yo me inclino por interpretar esta consideración de Tomás en el contexto del artículo 2 en general. No hay que olvidar que el tema del artículo es la creación de la materia por Dios. Me parece que Tomás no incluye a Aristóteles en la categoría de los filósofos que han logrado pensar el ser en tanto que ser porque no ha llegado, lo mismo que Platón, a la idea de un principio de todo aquello que es, no sólo de la substancia sino también de la materia primera. Lo que falta en estos dos enormes autores es la idea de creación, que es justamente la cuestión que aborda el artículo 2, en especial de la materia primera.

Tomás dice que los filósofos de la primera etapa “no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles [*esse entia nisi corpora sensibilia*] (... y) suponían que la substancia de los cuerpos no había sido creada [*substantiam corporum increatam*]” (q.44, a.2, co.). Los filósofos de la segunda etapa, por su parte, “distinguieron por el entendimiento entre forma substancial y materia [*inter formam substantialem et materiam*], a la cual suponían increada [*quam ponebant increatam*]; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales” (q.44, a.2, co.). Adviertan que en ambos casos Tomás pone el acento en la condición increada de la materia. Desde este punto de vista, es lógico que no haya incluido a Aristóteles, para quien el mundo era ciertamente eterno, aunque es un tema debatido, en la tercera etapa. El aquinate agrega además que tanto Platón como Aristóteles sólo pensaron al ser o bien desde el punto de vista de la forma substancial o

bien desde el punto de vista de la forma accidental, pero no pensaron el mero hecho de ser, y mucho menos la causa por la cual algo es, el *esse simpliciter*, diríamos. Esto es muy discutible, sin duda, pero dejémoslo de lado para poder avanzar. Recordemos que nuestro interés se reduce a la concepción que tiene Tomás de la materia, en especial primera. ¿Por qué él cree que los filósofos de la tercera época sí lograron elevarse a la verdad? Porque “consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres [*in quantum est tale ens*]”, es decir, no las consideraron, tal como hicieron Platón y Aristóteles (siempre según Tomás, por supuesto, porque yo no acuerdo con él en esta lectura), “en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas substanciales, sino también en cuanto todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea [*secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo*]” (q.44, a.2, co.). Y la ventaja de esta manera de considerar al ser en tanto que ser, siempre siguiendo a Tomás, es que conduce necesariamente a “sostener que también la materia primera fue creada por la causa universal de todos los seres [*creatam ab universali causa entium*]” (q.44, a.2, co.). Todo el asunto, entonces, gira en torno a la condición creada o increada de la materia primera. ¿Por qué los filósofos de la tercera etapa lograron elevarse al ser en tanto que ser y acceder a la verdad? Porque concibieron a la *materia prima* como *creatam ab universali causa entium*, es decir, por Dios.

Pasemos ahora a las respuestas que da Tomás a cada una de las objeciones planteadas al inicio de este artículo 2. La primera decía, más o menos, que todo lo hecho está compuesto de un sujeto y de algo más, es decir, de forma, pero la materia primera no tiene un sujeto anterior, sino que ella es el sujeto; en consecuencia: la materia primera no es creada. ¿Cómo responde Tomás? Bueno, él dice que cuando hablamos de la creación de la materia primera no nos referimos, como hace Aristóteles en *Física* I, al tránsito de una forma a otra, ya sea una forma substancial, ya sea una forma accidental, sino (y acá va a emplear un término muy sugerente) a “las cosas en cuanto que *emanan* del principio universal del ser [*secundum emanationem earum ab universali principio essendi*]” (q.44, a.2, ad1). En este sentido emanativo, que probablemente había conocido Tomás a partir del Areopagita y de Proclo, la materia forma parte de la creación divina. Tomás concluye: “De la emanación de esta causa no queda excluida tampoco la materia [*nec*

*materia excluditur*], aun cuando lo esté del sentido dicho anteriormente” (q.44, a.2, ad1).

La segunda objeción consistía en decir que, dado que la acción y la pasión se oponen entre sí, y dado que Dios es el principio activo y la materia es el principio pasivo, entonces ambos principios se oponen entre sí y por ende ninguno deriva del otro. Tomás baja la objeción de un hondazo. Básicamente, su contrargumento consiste en decir que la acción y la pasión no se oponen entre sí, no son opuestos, sino que la pasión es un efecto de la acción. El resto se deriva de ahí. Les leo la respuesta: “La pasión es efecto de la acción [*passio est effectus actionis*]. Por lo tanto, es razonable que el primer principio pasivo sea efecto [*sit effectus*] del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto” (q.44, a.2, ad2).

Tercera objeción: dado que todo lo hecho guarda una semejanza con el agente, y dado que todo agente obra en acto, entonces todo lo hecho debe estar de algún modo en acto. Pero como la materia primera está sólo en potencia, entonces no ha sido hecha por ningún agente. Tomás responde que esta objeción “no demuestra que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin forma [*non sit creata sine forma*]” (q.44, a.2, ad3). Ahora podemos ver por qué era importante garantizar que la materia no existiese por sí misma sino siempre informada. Si bien no tiene un ser actual propio, la materia primera tiene así y todo un ser, un *esse incompletum* o *debile*, que obtiene de la forma. El aquinate agrega, además, que la etiqueta de Acto puro sólo le vale a Dios, pero no a las creaturas, ni siquiera a las puramente espirituales o angélicas: “Pues, aun cuando todo lo creado esté en acto, sin embargo, no es acto puro [*non tamen est actus purus*]. Por eso es necesario que también aquello que se refiere a la potencia sea creado [*sit creatum*] si todo lo que pertenece al ser es creado” (q.44, a.2, ad3). Hay que decir además que si bien la materia primera es creada, no es ni una substancia ni un accidente. Ya hemos visto que no obtiene su ser de sí misma sino de la forma que la actualiza. Es interesante notar que Tomás, a fin de evitar caer en el error de considerar a la materia primera como un ser en cuanto tal, es decir, como algo que posee un ser actual propio y no meramente potencial, dice que sería más adecuado hablar de con-creación que de creación. La materia sería así, más que un *creatum*, un *con-creatum*. Esto lo dice en la *quaestio* 7 de la *Summa theologie*. Les leo el pasaje que es muy breve.

La materia primera por sí misma no existe en la naturaleza de las cosas [*non existit in rerum natura per seipsam*], pues no es ser en acto, sólo en potencia; de ahí que sea más algo concreatedo que creado [*aliquid concreatum, quam creatum*]. (q.7, a.2, ad 3)

La materia primera existe, por así decir, al lado de lo creado o, mejor dicho, junto a lo que ha sido creado en su realidad efectivamente actual. Si lo que existe propiamente es la forma o el compuesto de forma y materia, la materia *secundum seipsam* es una suerte de *con-esse*, como un resabio de ser potencial que consiste en aspirar a la forma y, más allá, a la plenitud divina.

- § 18 -

Resulta interesante recuperar otra *quaestio* de la *Summa theologiae*, la número 5, en apariencia lejana a nuestro tema, aunque no al del seminario del año pasado, en la que Tomás se interroga acerca de la anterioridad o posterioridad conceptual del Bien respecto al ser. A nosotros nos va a interesar sobre todo la respuesta a la primera objeción. ¿Por qué nos va a interesar? Porque aparece allí un aspecto que ya hemos visto en algunos de los autores abordados hasta aquí: el deseo (*appetitus*) de la materia por el Bien. Para decirlo rápidamente, la primera objeción sostiene que, dado que Dionisio coloca al Bien al inicio del *De divinis nominibus*, el Bien es conceptualmente anterior al ser. A la cual Tomás responde que Dionisio dispone los nombres divinos según el criterio de la causa que, en cierto sentido, es la primera de todas. ¿Por qué? Porque “ningún agente actúa si no es por el fin [*propter finem*]; y por el agente la materia se orienta a la forma [*movetur ad formam*]” (q.5, a.2, ad1). En este sentido de causa final, sostiene Tomás, Dionisio tiene razón, ya que “causando, el Bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma [*sicut finis quam forma*]” (q.5, a.2, ad1). Lo más interesante, al menos para nosotros, es lo que agrega después a fin de mostrar esta anterioridad causal del Bien respecto del ser. Él dice lo siguiente (la referencia es q.5, a.2, ad1):

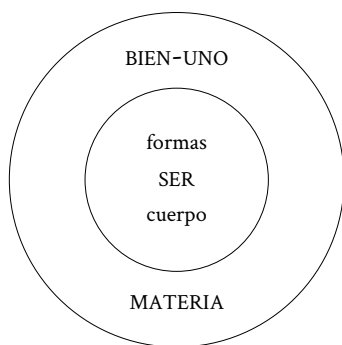
Y también porque los Platónicos, que no distinguían la materia de la privación [*materiam a privatione non distinguentes*], decían que la materia era

no ser [*non ens*], y así la participación del bien era más aplicable a muchos que la participación del ser [*participatio boni quam participatio entis*]. Pues la materia primera comparte el bien [*participat bonum*] puesto que lo apetece [*appetat ipsum*] (y nada apetece lo que no es su semejante [*nihil autem appetit nisi simile sibi*]); y no comparte el ser [*non autem participat ens*] puesto que la consideraban no ser. Por eso dice Dionisio que el bien es aplicable a lo no existente [*bonum extenditur ad non existentia*].

Se trata de un pasaje un tanto arduo, al menos para quien no esté mínimamente familiarizado con la metafísica neoplatónica. Tomás re-toma aquí a Dionisio, y sabemos que detrás de Dionisio está el gran Proclo. Se nota su influencia, sobre todo por la idea de *participatio*, de la cual por otro lado Tomás hace un gran uso en buena parte de su obra. Claro que no es una idea sólo procleana, sino del platonismo en general, pero en Proclo la cuestión de la participación adopta rasgos singulares y muy interesantes. De todos modos, no podemos profundizar esta cuestión aquí. Baste retener lo siguiente: los neoplatónicos consideraban al Bien, al que identificaban por lo general con lo Uno, como más allá del ser (*epékeina tês ousías*), según la fórmula célebre de *República* 509b, es decir, como un principio supra-esencial. Del Bien-Uno se deriva el ser, que está en un nivel “inferior”. Por ejemplo, en Plotino, el ser, equivalente a la inteligencia, constituye la llamada segunda hipóstasis. Bueno, Tomás recupera este marco en su respuesta. Él dice primero que los platónicos no distinguían la materia de la privación, que es la crítica aristotélica, y que por lo tanto la consideraban un no-ser. Pero el punto es que, aun siendo un no-ser y por ende no participando del ser (*non autem participat ens*), la materia primera participa así y todo del Bien (*participat bonum*). En suma: la materia primera es un no-ser que, en cuanto tal, no participa del ser pero sí participa del Bien. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo un no-ser puede participar de algo, del Bien en este caso, que además no es un “algo”, no es un ente? Puede hacerlo, y acá llegamos a lo que me interesaba realmente, porque *appetat ipsum* (*ipsum*, aquí, se refiere a *bonum*, desde luego), lo cual implica que una cierta similitud debe existir entre la materia primera y el Bien, ya que *nihil autem appetit nisi simile sibi*. Ya hemos visto que para Tomás la materia primera no es un no-ser, como creían los platónicos, sino un ser en potencia, una *potentia pura*. Pero lo interesante de este pasaje que leímos recién es que, incluso aceptando que la materia primera es un no-ser, cosa que Tomás no acepta, es decir, incluso con-

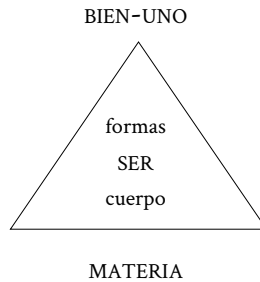


fundiéndola con la privación, cosa que Tomás no hace, incluso así, la materia primera desea al Bien, se asemeja en cierta forma al Bien. Hay un *appetitus* de la materia primera que no desaparece a pesar de no pertenecer al dominio del ser. Les voy a hacer un esquema muy sencillo para que se pueda comprender esto. No le den mucha importancia a este esquema porque cada autor neoplatónico tiene sus particularidades. Por ejemplo, Proclo no es Plotino. Ambos comparten ciertas tesis basales, claro está, ambos son platónicos, pero la metafísica de Proclo no es igual a la de Plotino. En la quinta clase yo les decía que Proclo introduce intermediarios, hénadas o mónadas, instancias que funcionan como cabezas de series. En fin, no importa. Yo les voy a graficar en el pizarrón, como les adelanté, un esquema muy simple y muy general para que se entienda lo que dice Tomás acerca de la materia primera en relación a los platónicos, pero tengan presente que la cosa es mucho más compleja. Me voy a tomar la licencia, a diferencia de lo que propone Plotino, de no identificar a lo Uno con el centro del círculo sin con su extremo superior.



Les hice este esquema muy básico e impreciso sólo para que noten que ni el Bien ni la materia pertenecen al círculo del ser, y es precisamente esa condición extra- o para-ontológica, en realidad *hyper*-ontológica en un caso e *hypo*-ontológica en el otro, lo que establece su similitud. La materia puede participar del Bien y no del ser justamente porque no es o porque es un no-ser. Al no ser, la materia se sustrae al círculo ontológico y accede, por así decir, al círculo que la conecta con el Bien-Uno. También se podría graficar esto que estoy diciendo

con una pirámide, acentuando aún más la creciente multiplicidad que implica el alejamiento de lo Uno-Bien. Quedaría algo así:



Les aclaro algo: este tipo de esquemas, como los que acabo de hacer, son una porquería. Dan la impresión de que arriba está el Bien, abajo la materia o el mal, etc. No se dejen engañar por la disposición espacial de los términos. No hay ni arriba ni abajo. No se trata de espacio, se trata de estatuto metafísico, de dignidad en cuanto a la naturaleza propia de cada cosa. En fin, lo que me interesa sobre todo es este *appetitus* que caracteriza a la materia primera para Tomás. ¿Cómo interpreta Tomás a este *appetitus* en relación a la *prima materia*? Para responder a esta pregunta es necesario decir algo muy breve acerca del modo en el que el aquinate recibe y hace propias ciertas ideas neoplatónicas.

- § 19 -

En su comentario al *De divinis nominibus* de Dionisio, Tomás recupera una idea de Proclo, la cual le llega a través del *Liber de causis*. De hecho, Tomás descubre la proximidad entre el *Liber de causis* y los *Elementa theologiae* de Proclo. Una cosa de locos, atendiendo a la época. La idea que descubre en el neoplatonismo consiste en lo siguiente: cuanto más elevada es una causa, más lejos se extienden sus efectos. La causalidad de las causas segundas no puede extenderse hasta la materia primera, ya que la presupone porque la materia primera es el sustrato último. Pero entonces sólo puede provenir de la causa primera que es el Bien supremo más allá del ser. Y en tanto proviene del Bien, tiende o desea

al Bien. Por eso les hice esos esquemas, para que vean que hay un ámbito que el Bien comparte con la materia en el que el ser no interviene. No obstante, para el aquinate, la materia es; no es propiamente porque carece de forma y de actualidad, pero así y todo es un ser, un ser puramente potencial. Según Tomás, la materia primera desea o apetece al Bien, Dios en su caso, y ese deseo es ante todo una tendencia a retornar a su Creador, y si bien proviene de Dios sin ningún intermediario, puesto que ha sido creada *de nihilo*, retorna a Dios a través de las formas sensibles que participan del Acto divino y de esa participación en el *ipsum esse subsistens* obtienen su existencia. La metafísica tomista se estructura a partir de dos movimientos fundamentales: *exitus* y *reditus*, la procesión y el retorno de todas las cosas a la Unidad divina. *Exitus* y *reditus*, por supuesto, son la versión latina del *próodos* y la *epistrophé* del neoplatonismo tardoantiguo. ¿Cómo entender este *exitus* y *reditus*? Yo estoy de acuerdo, en este punto, con una teóloga feminista británica que se llama Tina Beattie y que publicó un gran libro, *Theology after Postmodernity*, donde ensaya una lectura de la doctrina tomista en clave lacaniana y feminista, lo cual no deja de ser interesante porque, como ustedes sabrán, el psicoanálisis de Lacan ha sido duramente criticado por la filosofía de género. Como sea, esta autora, Beattie, sostiene que la noción de materia primera en Tomás significa fundamentalmente deseo y que el Génesis, en sus primeros versículos donde habla de la *terra inanis et vacua*, explica míticamente el nacimiento del deseo. Les quisiera citar un pasaje:

¿Qué hay allí en el inicio, en ese vacío primordial que bordea el lenguaje y el ser antes de que se disuelvan en el silencio y la vacuidad? Quisiera sugerir que Tomás nos invita a interpretarlo como deseo: la creación se origina en el deseo de Dios [genitivo objetivo, porque el texto dice *desire for God*]. Cuando el espacio para la otredad se abre en el ser de Dios, cuando la plenitud de la perfección del ser retrocede para crear la potencia y el devenir, la primera respuesta que emerge en la falta del ser [*within the lack of being*] es el deseo de devenir. (2013, p. 357)

Por eso Beattie sostiene que la primera alteridad creada por Dios, el primer Otro o el Otro primordial, es el deseo mismo, *desire itself*, que coincide para Tomás, siempre según Beattie, con la materia primera: “Tomás parece sugerir que la materia primera es deseo informe [*unformed desire*]” (2013, p. 357). Luego les paso la referencia de este

libro que me parece muy interesante. Proponer una lectura feminista de Tomás de Aquino en clave lacaniana no es tarea fácil, como ustedes se imaginarán. Pero volvamos a lo nuestro.

- § 20 -

En tanto la materia desea la forma y, en última instancia, el Bien o Dios, no puede decirse que es mala. Además, identificar a la materia con el mal, a la manera plotiniana o numeniana, va en contra del dogma católico según el cual Dios crea sólo cosas buenas. La materia primera es buena porque sirve: 1) como el término o el acabamiento del mundo, 2) como sujeto de la generación, 3) como requerimiento de la forma para manifestarse de modo sensible, etc. El mal, por eso mismo, no se encuentra en la materia, sino en un movimiento desordenado del libre arbitrio. Es cierto que la materia puede inclinar o atraer al alma y desviarla de Dios, pero eso no significa que sea mala en sí misma. El problema, en todo caso, está en el desvío provocado por la libertad que define al alma humana. Si les interesa este tema, y espero que sí porque es realmente interesante, lean un libro de Jacques Maritain que se titula *Saint Thomas and the Problem of Evil* y que contiene un análisis muy fino de este asunto. Maritain es un autor francés, desde luego, pero este texto reúne una serie de lecciones que impartió en 1942 en la Marquette University de Milwaukee.

- § 21 -

La exposición de hoy, es preciso reconocerlo, ha sido un tanto errática. Debe ser que se trata del último encuentro. No obstante, vamos a sintetizar lo que hemos aprendido sobre la concepción tomista de la materia en una serie de tesis, según nuestra costumbre.

- Tomás distingue, siguiendo a Aristóteles, entre aquellas cosas que pueden existir, a las que llama ser en potencia

- (*potentia esse*), y aquellas cosas que existen efectivamente, a las que llama ser en acto (*esse actu*).
- Distingue también entre el ser esencial o substancial (*esse essentialis sive substantialis*), por ejemplo esta mesa concreta, y el ser accidental (*esse accidentalis*), por ejemplo el color marrón de esta mesa.
  - Tanto lo que es *potentia ad esse substantiale* cuanto lo que es *potentia ad esse accidentale* pueden llamarse materia. Lo que es *potentia ad esse substantiale* se llama *materia ex qua* (es decir, aquello *de* lo cual las cosas se generan), mientras que lo que es *potentia ad esse accidentale* se llama *materia in qua* (es decir, aquello *en* lo cual las cosas se generan).
  - La *materia ex qua* es la materia propiamente dicha; la *materia in qua* es el *subiectum* de inherencia de los diversos accidentes.
  - Así como la *substantia* o el *subiectum* poseen un ser en sí mismos y por lo tanto *completum*, la materia no posee un ser en sí misma sino que depende de la forma para ser en acto, razón por la cual su ser es *incompletum*.
  - Así como el *subiectum*, que en tanto cosa concreta es un compuesto de forma y materia, le da el ser a los accidentes, la *forma substantialis* le da el ser a la materia que, en sí misma, posee sólo un *esse debile*.
  - La materia, en suma, es *potentia pura*, *potentia tantum* o *potentia simpliciter*.
  - La generación es un movimiento hacia la forma (*motus ad formam*), es decir, una *mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens*, un cambio o un pasaje del no ser o del no ente al ser o al ente. Y por la misma razón, la corrupción es una *mutatio de esse vel ens ad non esse vel ente*, un cambio o un pasaje del ser o el ente al no ser o al no ente.
  - Hay dos tipos de generación: una que concierne a la *forma substantialis*, a la que Tomás llama generación sin más (*generatio simpliciter*), y una que concierne a la *forma accidentalis*, a la que llama generación relativa (*generatio secundum quid*).
  - La generación no se produce *ex quolibet non esse*, de cualquier no ser, sino *ex non ente quod est ens in potentia*, del no ser que es ser en potencia.

- La forma, la materia y la privación constituyen los tres principios del cambio.
- La materia y la privación coinciden en cuanto al *subiectum* pero difieren en cuanto a la razón o al concepto.
- La *privatio* no es un principio *per se*, como lo es la materia o la forma, sino *per accidens*.
- No hay materia en la realidad sin forma ni privación.
- La privación es un principio del llegar a ser y no del ser (*principium in fieri et non in esse*), mientras que la materia y la forma son principios tanto del ser como del llegar a ser (*principia et in esse et in fieri*).
- La forma limita a la materia, en el sentido de que actualiza su pura potencia y la determina a ser algo concreto, pero la materia limita también a la forma, ya que le confiere una singularidad a cada ente o compuesto que lo distingue de los demás entes de una misma especie.
- A diferencia de la materia que forma parte del compuesto y que por eso mismo *habet compositionem formae* tanto como *habet materiam*, la materia primera es *sine qualibet forma et privatione* puesto que *ante ipsam non est alia materia*.
- La materia primera es *sine qualibet forma et privatione*, pero a la vez es *subiecta formae et privationi*, sujeta a la forma y privación. Esto significa que la materia primera no puede existir por sí misma.
- Dado que *omnis definitio et omnis cognitio est per formam*, y dado también que la materia primera es *sine qualibet forma*, no podemos conocer a la materia primera en sí misma, sino sólo por comparación o analogía.
- Dios posee una idea perfecta de la materia en tanto parte del compuesto, pero posee una idea imperfecta de la materia en tanto primera, es decir, en tanto pura potencia receptiva sin actualidad ni consistencia. Esto no se debe a una incapacidad de Dios, sino a la deficiencia constitutiva de la materia primera.
- La materia primera es una, pero en un sentido diferente al que lo es la forma. En un caso se trata de un uno actual y determinado, en el otro de un uno potencial y completamente indeterminado.

- La paradoja de la materia primera se enuncia así: *la materia primera es en acto la imposibilidad de ser en acto*; o también: *el ser actual de la materia primera coincide con su imposibilidad de ser actual*.
- No puede existir un ser en acto que no posea forma o, en otros términos, una informidad actual; *ergo*: la materia no puede ser anterior temporalmente a su conformación, no puede haber una *informitas* que perdure en el tiempo en tanto *informitas*, según proponían algunas exégesis de Génesis 1:1.
- Dios y la materia primera comparten ciertos rasgos: son infinitos, simples e incorruptibles. Pero mientras que Dios es Acto puro, el *ipsum esse subsistens* que confiere existencia al resto de los entes, la materia es potencia pura, receptividad completa y pasividad total.
- La materia primera es creada por Dios *de nihilo* y por ende, en tanto creada, es buena.
- Si bien la materia primera es creada, no es ni una sustancia ni un accidente, sino una pura potencia.
- Dado que la materia primera obtiene su ser de la forma, es más apropiado decir que es algo *concreatum* que *creatum*.
- La materia primera desea o apetece al Bien, Dios en el caso de Tomás, y ese deseo es ante todo una tendencia a retornar a su Creador a través de las formas sensibles que participan del Acto divino.

- § 22 -

Tal como sucedía en el caso de Agustín, resulta muy complicado sugerir bibliografía ampliatoria sobre la filosofía de Tomás de Aquino debido a la gran cantidad (y a la gran calidad, también) de estudios que se han publicado desde el siglo pasado hasta la actualidad. Además, como ya les aclaré, yo no me especializo en estas cuestiones, no me he dedicado toda la vida a leer a Tomás de Aquino ni sobre Tomás de Aquino. A lo sumo, les puedo sugerir algunos libros que han sido importantes

para mí y que, más allá de mi experiencia personal, son textos de referencia. Como siempre, iré de lo más general a lo más particular.

Sobre la vida y los escritos de Tomás, pueden leer *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work* de James Weisheipl, publicado en 1974. Hay también un estudio más reciente, de 1993, *Initiation a saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, escrito por Jean-Pierre Torrell y publicado en la gran editorial francesa Cerf. El libro de Simon Tugwell de 1988, *Albert and Thomas. Selected Writings*, sigue siendo todavía una referencia insoslayable, sobre todo por los estudios introductorios que contiene.

Respecto a la filosofía propiamente dicha del aquinate, obviamente hay que mencionar el libro de Gilson *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, publicado originalmente en 1919 por la editorial Vrin. Es igualmente recomendable otra introducción al pensamiento tomista, esta vez de Marie-Dominique Chenu, que se titula *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, y fue publicada en 1950 también por Vrin. Este texto está bueno porque Chenu va analizando obra por obra. Existe también la *Introduzione a Tommaso d'Aquino* de Sofia Vanni Rovighi en la editorial Laterza, publicada en 2007. Luego hay un libro que leí hace poco, *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, editado por Armand Maurer, un gran medievalista, que reúne varios trabajos sobre Tomás. Menciono también un libro de Brian Davies de 1993, *The Thought of Thomas Aquinas*, que ofrece una visión de conjunto de la filosofía tomista.

Respecto a la cuestión, ya un poco más puntual, de la metafísica del aquinate, en especial de su concepción del *Esse*, les sugiero cuatro textos: *Aquinas on Being*, de Anthony Kenny; *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, de John Wippel, a quien ya les mencioné; *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, de Joseph de Finance, que está muy bueno porque enfatiza el aspecto activo o agente del *ipsum esse subsistens* que es Dios; *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, que es una versión inglesa del original alemán de Leo Elders. Hay muchos otros libros, pero prefiero pasar a la cuestión más específica de la materia.

En principio, les sugeriría el libro de Jeffrey Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Objects*. Hay un libro de Aimé Forest que me parece también notable, o al me-



nos me lo pareció cuando lo leí, que se llama *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*. Por supuesto que *Matière et médiations métaphysiques* de Julien Lambinet, del cual cité un breve pasaje hace un rato, es muy recomendable. Lo mismo que *La matière première chez Saint Thomas D'Aquin* de Ghislain-Marie Grange. Si no quieren leerlo completo, puede leer la reseña-ensayo que escribió Fernanda Ocampo, la colega que me prestó el libro. Está publicada en la revista *Síntesis* bajo el título "La materia prima absolutamente considerada en Tomás de Aquino. A propósito de un libro de Ghislain-Marie Grange". El estudio de Antonio Petagine, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, resulta igualmente interesante, sobre todo porque examina la cuestión de la materia en relación a la categoría de *subiectum*. Les menciono además algunos artículos que abordan el problema de la materia desde diversas perspectivas: "The Thomistic Doctrine of Prime Matter", de David Lang; "Matter and Individuation in Aquinas", de Christopher Hughes; "Matter and the Unity of Being in the Philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas", de Graham McAleer; "Materia y generación en Tomás de Aquino" y "El ser de la materia prima en la segunda mitad del siglo XIII", de Antonio Pérez-Estévez. Este último investigador, Pérez-Estévez, reconoce que la materia primera es *potentia pura* para Tomás, pero enfatiza sobre todo su condición de no-ser o de no-ente. Fernanda Ocampo, de hecho, contrasta la lectura de Grange con la de Pérez-Estévez. Finalmente, si alguien se quedó con ganas de saber algo más acerca de David de Dinant y la crítica de Tomás, puede consultar un artículo de Adriano Oliva que se llama "Dieu et la matière chez Thomas d'Aquin. Critique du panthéisme matérialiste de David de Dinant". Ah, me olvidaba: el libro de Tina Beattie, la teóloga feminista que les mencioné hace un rato, se titula *Theology after Postmodernity. Divining the Void—A Lacanian Reading of Thomas Aquinas* y fue publicado por la Universidad de Oxford en 2013. En fin, dejamos por aquí, así tenemos tiempo para hacer un cierre del seminario.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Agamben, Giorgio, *Láperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Borin-ghieri, 2002. [Existe traducción castellana: *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006].
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2018.
- Beattie, Tina, *Theology after Postmodernity. Divining the Void—A Laca-nian Reading of Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Bobik, Joseph, *Aquinas on Matter and Form and the Elements. A Transla-tion and Interpretation of De Principiis Naturae and the De Mixtio-ne Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998.
- Brower, Jeffrey E., *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Chenu, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950.
- Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press, 1993.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet II. La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet III. L'acte de penser 1. La double révolution*, Paris, Vrin, 2014.
- Dagron, Tristan, "David de Dinant. Sur le fragment «Hyle, Mens, Deus» des Quaternuli" en *Revue de métaphysique et de morale*, N° 40, Vol. 4, 2003, pp. 419-436.
- Elders, Leo J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Histo-rical Perspective*, trad. J. Dudley, Leiden, Brill, 1993.

- Esposito, Roberto, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia política*, Torino, Einaudi, 2020.
- Finance, Joseph de, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1965.
- Forest, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.
- Foucault, Michel, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, ed. H.-P. Fruchaud y D. Lorenzini, introd. Daniele Lorenzini y Arnold I. Davidson, Paris, Vrin, 2015.
- Gilson, Étienne, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1979.
- Grange, Ghislain-Marie, *La matière première chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2020.
- Hankey, Wayne J., "Aquinas and the Platonists" en Gersh, Stephen y Hoenen, Martin J. F. M. (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, New York, De Gruyter, 2002, pp. 279-324.
- Henle, Rorbert J., *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956.
- Hughes, Christopher, "Matter and Individuation in Aquinas" en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, N° 1, 1996, pp. 1-16.
- Hyppolite, Jean, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961. [Existe traducción castellana: *Lógica y existencia*, trad. L. Medrano, Barcelona, Herder, 1996].
- Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Lambinet, Julien, *Matiere et mediations metaphysiques : Etude des fonctions systematiques de la matiere au sein de la pensee philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, Leuven, Peeters, 2020.
- Lang, David P., "The Thomistic Doctrine of Prime Matter" en *Laval théologique et philosophique*, Vol. 54, N° 2, 1998, pp. 367-385.

- Maccagnolo, Enzo, "David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris" en Dronke, Peter (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 429-442.
- Maritain, Jacques, *Saint Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, Marquette University Press, 1942.
- Maurer, Arman A. (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.
- McAleer, Graham J., "Matter and the Unity of Being in the Philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas" en *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 61, N° 2, 1997, pp. 257-277.
- Melandri, Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- Ocampo, Fernanda, "La materia prima *absolutamente considerada* en Tomás de Aquino: un *ente sólo en potencia*. A propósito de un libro de Ghislain-Marie Grange" en *Sintesis. Revista de Filosofía*, Vol. 1, 2022, pp. 126-142.
- Oliva, Adriano, "Dieu et la matière chez Thomas d'Aquin. Critique du panthéisme matérialiste de David de Dinant" en *La Pensée*, Vol. 402, N° 2, 2020, pp. 95-105.
- Pérez-Estévez, Antonio, "Materia y generación en Tomás de Aquino" en *Revista de Filosofía*, Vol. 14, N° 2-3, 1997, pp. 39-60.
- Pérez-Estévez, Antonio, "El ser de la materia prima en la segunda mitad del siglo XIII" en *Ágora filosófica*, Vol. 1, N° 2, 2001, pp. 82-119.
- Petagine, Antonio, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2014.
- Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae et Summa contra Gentiles en Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita. Tomus XVI*, cura y est. Fratrum Praedicatorum, Roma, Editori di San Tommaso, 1948.
- Sancti Thomae de Aquino, *De principiis naturae en Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita. Tomus XLIII*, cura y est. Fratrum Praedicatorum, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.
- Santo Tomás de Aquino, *De los principios de la naturaleza*, trad. J. A. Miguez, Buenos Aires, Losada, 1974.

- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología. Parte I*, trad. J. Martorell Capó, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, New York-London, Routledge, 2003.
- Théry, Gilbert, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Kain, Le Saulchoir, 1925.
- Torrell, Jean-Pierre, *Initiation a saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris, Cerf, 1993.
- Tugwell, Simon, *Albert and Thomas. Selected Writings*, New York, Paulist Press, 1988.
- Van Steenberghen, Fernand, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Publications Universitaires, 1966.
- Vanni-Rovighi, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 2007.
- Weisheipl, James A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*, New York, Doubleday, 1974.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000.



## CONCLUSIÓN GENERAL DEL SEMINARIO

- § 1 -

Hemos recorrido un largo y escabroso camino. Si algo podemos sacar en limpio en esta instancia final es que el problema de la materia en la tradición platónica es indudablemente complejo y arduo. Ya con que ustedes hayan podido vislumbrar al menos la dificultad de este asunto, sus vericuetos, sus ramificaciones, sus aporías, pero también la sutileza y la inteligencia de todos estos autores que hemos examinado, aunque muy por arriba desde luego, yo me doy por satisfecho. Hemos tenido la fortuna de medirnos con textos formidables. La filosofía es algo maravilloso, gente. Ojalá hayan podido sentir todo lo que estaba en juego en las discusiones de estos filósofos. Dar cuenta de la materia, para ellos como para nosotros hoy, es dar cuenta del mundo y de lo que somos en tanto entes corpóreos o compuestos hilemórficos. En la actualidad está bastante en boga el materialismo o el neo-materialismo. Yo había tenido la idea original de estructurar el seminario en dos partes: una dedicada al problema de la materia en la filosofía antigua y medieval y otra dedicada al problema de la materia en la filosofía contemporánea, sobre todo a partir de dos autoras: Karen Barad, que en 2007 publicó un gran libro titulado *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, al cual Lucía Wolaniuk, aquí presente, ha estudiado en profundidad, y Jane Bennett, que en 2010 publicó el libro *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. A mí me gusta mucho más el libro de Barad que el de Bennett. Como de inmediato me di cuenta que ese programa era completamente inviable, opté, al menos en una primera instancia, por acotar el seminario a la filosofía antigua y tardoantigua, de Platón a Calcidio. Sin embargo, Ezequiel Martínez, más conocido en el grupo

como el pseudo-Ezequiel, me sugirió la idea de incluir a algún autor cristiano. Me pareció tan pertinente la sugerencia que no sólo incluí a Agustín de Hipona sino, ya que estaba, a Tomás de Aquino. Quizás en un próximo seminario podamos dedicarnos de lleno a la cuestión de la materia en la filosofía contemporánea. Habrá que ver. Por lo pronto, lo que hemos aprendido de todos estos autores de la tradición platónica es invaluable.

- § 2 -

En la presentación de este seminario les adelanté que el problema de la materia en la tradición platónica nos iba a obligar a desplazarnos por cuatro registros fundamentales: ontológico, epistemológico, cosmológico y moral. Ahora que hemos llegado al final, creo que podemos corroborar que efectivamente las concepciones de la materia en estos filósofos platónicos implican (por lo menos) estos cuatro niveles de análisis. Me gustaría ir retomando estos ejes uno a uno para resumir algunos puntos que me parecen importantes.

Respecto al nivel ontológico, podríamos decir que la materia bordea el no-ser o, en ciertos autores como Plotino, se identifica directamente con el no-ser, sólo que se trata de un no-ser que en cierta forma es, una carencia o falta de ser que sin embargo existe *en tanto* carencia o falta. De allí esa retahíla de expresiones fascinantes que hemos encontrado en los autores abordados: Aristóteles, por ejemplo, decía que la materia era casi una *ousía* o en cierta forma una *ousía* (*ousían pos*); Numenio, que era completamente inestable (*ouch ésteken*) y que en consecuencia no podía ser lo que es (*ouk àn eíe ón*); Plotino, que era otra (*heterótes*) respecto de los seres (*ónta*) y por lo tanto un no-ser (*mè ón*); Proclo, que era una indeterminación (*apeiria*) ni buena ni mala, sino neutra; Calcidio, que era una informidad ni corpórea ni incorpórea (*neque corpus neque non corpus*) que existe (*est*) en un cierto sentido y no existe (*non est*) en otro; Agustín, que era una casi nada (*prope nihil, paene nihil*) o una nada algo (*nihil aliquid*) y un es no es (*est non est*); Tomás, por último, que era *potentia pura* y que por lo tanto poseía un *esse incompletum* y *concreatum*. ¿Qué nos dicen todas estas expresiones formidables? Nos dicen que la materia adolesce de una ambigüedad



constitutiva que, no por casualidad, se remonta a esa suerte de Génesis pagano que es el *Timeo*: el receptáculo es tanto *tò ex hoû gígnetai* cuanto *tò en hô gígnetai*. Según una de las hipótesis que intenté proponerles, la expresión *tò ex hoû* va a dar lugar a pensar a la materia en términos de potencia (*dýnamis, potentia*) y de material constitutivo (*enypárchontos*), mientras que la expresión *tò en hô* va a dar lugar a pensar a la materia en términos de espacio (*chóra*) y de privación (*stéresis, privatio*) o vacío de ser (*carentia entis*). Esta ambivalencia de la materia se expresa también en dos maneras de considerarla: en sí misma, es decir, sin relación con la forma, o en tanto constituyente del compuesto, es decir, como materia informada. La distinción escolástica entre *materia prima* y *materia secunda* encuentra aquí, creo, su proveniencia conceptual de fondo.

Noten la genialidad de Platón, el más grande de todos los grandes: él abre un camino que va a ser proseguido durante siglos, pero no sólo abre un camino, sino que lo bifurca, abre un camino bifurcado. Quiero decir: no sólo lega a la posteridad filosófica el problema de la materia, que en cierta forma ya estaba presente en los filósofos anteriores al siglo V a.C., sino que lega la *ambigüedad* o la *paradoja* de la materia. Legar una paradoja es algo sublime en filosofía. Platón introduce, quizás sin advertirlo él mismo, una dualidad intrínseca al *trítion génos*, una suerte de doble valencia que se expresa, como hemos visto, en estas dos fórmulas griegas: *tò ex hoû* y *tò en hô*, las cuales se corresponden a su vez con dos palabras: *ekmageion* y *chóra* o, en términos metafóricos, con las figuras del oro (*chrysós*) y el espejo (*kátoptron*).

Alguna vez escuché que Borges estaba fascinado con un relato de Joseph Conrad que se llama *El duelo* y que cuenta la historia de dos oficiales del ejército napoleónico que cada vez que se encuentran se traban en una lucha sin cuartel. Es como si el mismo enfrentamiento se repitiera una y otra vez en escenarios diferentes. Una idea muy borgesiana, desde luego. Les cuento esto porque tengo la impresión de que algo similar sucede con la materia a lo largo de la tradición platónica, al menos desde el *Timeo* hasta la escolástica. Me parece que esos dos modos de pensar a la materia que Platón, sin querer o queriendo, propone en el *Timeo*, modos que no necesariamente se excluyen pero sí que difieren, van a dar lugar a una serie de duelos que parecen repetirse en contextos diversos pero que a fin de cuentas se reducen a un único enfrentamiento que encuentra su encarnación primera o prototípica en las figuras de Platón y Aristóteles. Ya les he dicho que a Aristóte-

les, sin duda el alumno más genial de Platón, le molestan mucho las distinciones, los *chorismoí*, del maestro, entre otras la separación de la materia y las cosas que al parecer Platón había insinuado en el *Timeo*. Aristóteles, por el contrario, va a pensar a la materia como *dýnamis* y no como *stéresis*, lo cual significa que la materia no está separada de las cosas sino siempre informada. Este es el duelo original o arquetípico. De aquí en más, lo veremos repetirse a lo largo de la historia filosófica. Porque, si pensamos con detenimiento, ¿no se trata de la misma objeción que le formula Proclo a Plotino en el *De malorum subsistentia* o la que le formula Tomás de Aquino a ciertos platónicos? E incluso, siendo un poco más contemporáneo, ¿no se trata del mismo combate que sostiene Jacques Lacan, el matemático y topológico Lacan, más fiel sin duda al espíritu platónico, contra la creciente ontologización o substancialización del marco psicoanalítico que, desde una perspectiva que se inspiraba sobre todo en el Freud de los años 20, el Freud biologicista de la segunda tópica, y, más allá, en el paradigma fisiológico aristotélico, comenzaba a difundirse entre sus adeptos y discípulos, Jacques-Alain Miller en primer lugar, desde fines de los años setenta? No hay que olvidar lo que dice el mismo Lacan, un poco en broma, pero también muy en serio, como suelen ser las bromas, en el seminario XIX: “Platón era lacaniano”, y aclara enseguida: “Naturalmente, él podía no saberlo”.<sup>1</sup> Todos estos casos, estos duelos que parecieran repetir el Gran Duelo entre Platón y Aristóteles, son muy distintos, desde ya, y las críticas difieren, pero aún así yo veo algo común, una suerte de gesto familiar en todos estos autores, y en muchos otros que no hemos podido abordar en este seminario. Hay un gesto que se inaugura con Platón y otro gesto que se inaugura con Aristóteles. Yo tiendo a detectar esos mismos gestos en muchos filósofos, incluso en algunos que no se dicen ni platónicos ni aristotélicos. Claro que mi psiquis está estropeada a esta altura y bien puede ser que no tenga ningún sentido lo que estoy diciendo. En todo caso, sí estoy en condiciones de afirmar con certeza que la materia, a lo largo de la tradición platónica, pareciera oscilar de algún modo entre la potencia y la privación, entre el ser y el no-ser, entre la forma y la nada.

---

1 La cita pertenece a la clase del 15 de marzo de 1972 (Séminaire 19: ... *Ou pire*) y ha sido extraída del sitio: <http://staferla.free.fr> (consultado el 26/02/2024).

No sorprende que esta oscilación repercuta en el registro epistemológico. También aquí Platón es auroral. El razonamiento bastardo, irreductible tanto a los cálculos de la inteligencia cuanto a la sensación y a la opinión, va a ser recuperado y reformulado una y otra vez a lo largo de los siglos, al menos cada vez que un autor se enfrente a la difícil tarea de pensar a la materia. El caso paradigmático, en este marco de discusión, es el fenómeno de la oscuridad. La visión de la oscuridad expone de forma ejemplar la dificultad de conocer una existencia privada de forma. Ver la oscuridad es ver lo que no puede ser visto: una pura potencia que coincide con una pura impotencia. De allí su maravilla.

Si nos desplazamos ahora a un registro cosmológico, la conclusión que se impone es que, más allá de la precariedad y la indigencia que caracterizan a la materia, más allá de que ocupa el último nivel de lo real, su existencia o pseudo-existencia es *absolutamente necesaria* para la existencia del mundo. Incluso los autores más extremos, como Plotino, afirman la necesidad de conservar al sustrato material a fin de que el mundo corpóreo pueda existir en cuanto tal. Pero en este punto, se da también una discrepancia en el modo de entender a la realidad sensible, una discrepancia directamente relacionada con los dos modos de concebir a la materia. El bando platónico va a pensar a los cuerpos como imágenes (*eikónes*, *éidola*, etc.) de los modelos inteligibles. Las cosas que componen el mundo son apariencias (*phainómena*) que se reflejan en la materia al modo de un espejo. El bando aristotélico, en cambio, va a pensar a los cuerpos como sustancias realmente existentes que poseen el componente formal en su misma estructura interna y no en algún cielo eidético externo. Aristóteles efectúa una doble operación: 1) reemplaza las *eikónes* por *ousíai*, y 2) convierte a las *éide* en estructuras inmanentes a los *synola*. Dos maneras de pensar el mundo. Claro que la concepción hilemórfica del alumno se va a entremezclar rápidamente con la concepción imaginal del maestro. En un autor como Plotino, por ejemplo, los cuerpos, si bien entendidos como compuestos de forma y materia, son a la vez imágenes o reflejos que existen sobre el sustrato material.

Por último, hemos podido constatar que la cuestión de la materia resulta indisociable de una problemática moral. Al ser el último nivel de lo real, y por ende el nivel de la indeterminación y de la multiplicidad, la materia funciona como una suerte de polo de atracción para

el alma humana. En general, las metafísicas platónicas, tanto paganas como cristianas, se caracterizan por pensar a la realidad como un despliegue que surge (*próodos* o *creatio de nihilo*) de la Unidad divina y que retorna (*epistrophé*) a ella. Cada ente es bueno en la medida en que se orienta a lo que le es superior y desarrolla así su naturaleza. Sin embargo, las almas racionales, aunque también para ciertos autores las irracionales, tienen la posibilidad de desviarse de lo que dicta su naturaleza y orientarse hacia lo inferior. Es ahí que entra en juego la materia, puesto que es el estrato inferior de lo real. Sin embargo, salvando algunas excepciones como Numenio o Plotino, la concepción general es que la materia no es mala en sí misma, ya que contribuye a la existencia del mundo y además proviene, ya sea de lo Uno-Bien en el caso de los paganos, ya sea del Dios bíblico en el caso de los cristianos. El mal, así, no tiene substancia o realidad propia, sino que es privación de bien, una suerte de efecto colateral o, para emplear el gran término neoplatónico, en especial procleano, una *parhypóstasis*.

- § 3 -

Yo diría que la conclusión general de este seminario podría condensarse en la naturaleza paradójica de la materia tal como ha sido pensada a lo largo de la tradición platónica. Creo que esta paradoja puede ser enunciada, repitiendo algo que hemos dicho en las clases previas e incluso en esta última, de la siguiente manera:

*En acto, la materia es sólo potencia, pero como la potencia es lo contrario del acto, la materia es en acto la imposibilidad de ser en acto.*

O, también:

*El ser actual de la materia es su ser puramente potencial, pero como el ser actual es contrario al ser potencial, el ser actual de la materia coincide con su imposibilidad de ser actual.*

Ser una imposibilidad de ser: he aquí la naturaleza paradójica y sin duda fascinante de la materia. En tanto es una *imposibilidad* de ser la

materia *no es, no es* un ser, pero en tanto *es* esa imposibilidad, la materia *es* un ser, un ser imposible. La materia *es* un no-ser y *no es* un ser. Las categorías de ser y de no-ser parecieran revelarse insuficientes a la hora de pensar a esta “entidad” monstruosa. ¿Qué es o no-es la materia? *Es la imposibilidad en acto de ser en acto*, pero también *es la posibilidad en acto de no-ser en acto*. La materia es así el colapso de las nociones de acto y de potencia: *el acto de una potencia que no pierde su condición potencial a pesar de ser actual, la potencia de un acto que no pierde su condición actual a pesar de ser potencial*. La relación que existe entre estos enunciados y ciertos postulados de la mecánica cuántica deberán quedar en suspenso por ahora, al menos hasta un próximo seminario.

- § 4 -

Quisiera retomar una cuestión que me parece decisiva y que concierne a la diferencia que existe entre el platonismo y el aristotelismo a la hora de concebir al mundo. Decíamos recién que los platónicos tienden a pensar a las cosas corpóreas como imágenes o apariencias, mientras que los aristotélicos tienden a pensarlas como entidades substanciales. De cierta manera, podríamos afirmar que la diferencia entre ambas posiciones se condensa en las nociones de *eikón* o *eidolon* y de *ousía* o *synolon*. Para Platón los cuerpos son *eikónes* o *eidola*; para Aristóteles, son *ousíai* o *synola*. ¿Cuál es la diferencia entre ser una imagen y ser una realidad substancial? A decir verdad, no hay una sola diferencia, sino varias. Sin embargo, yo ahora quisiera destacar una en particular: la exterioridad o incluso la alienación inherente a la noción de imagen en su sentido platónico. ¿Qué significa ser una imagen para Platón? Significa depender de, ser en otro, ser insuficiente, encontrar el principio de la existencia fuera de sí, en una exterioridad. Hay un pasaje que se encuentra en el texto de 1919 que Étienne Gilson dedica a la filosofía tomista que me parece muy interesante porque resume de algún modo esto que intento decirles. Luego de explicar el marco aristotélico a partir del cual Tomás concibe al mundo y de explicar también la crítica que le formula a ciertos platónicos, sobre todo a Ibn Gabirol y Avicena, Gilson propone un término muy curioso para definir al platonismo,

un término que no sé muy bien cómo traducir: *extrinsécisme*, algo así como “extrinsecismo”, la doctrina o el sistema de lo que es extrínseco. Este extrinsecismo, por supuesto, difiere radicalmente de la posición peripatética defendida por Tomás. Quisiera citarles el pasaje para que vean lo que está en juego en la concepción platónica según la cual las cosas corpóreas son *eikónes* o *éidola*. Gilson define la cosmología del platonismo de la siguiente manera:

(...) todo lo que aparece de nuevo en el mundo de los cuerpos le viene del afuera [*du dehors*]. Se trata entonces de un extrinsecismo radical [*extrinsécisme radical*], ya sea que la causa exterior de las formas o de las operaciones del mundo sensible resida en la eficacia de las ideas con Platón, en la de una Inteligencia separada con Avicena, en la de una Voluntad divina con Gabirol. El problema recibe la misma solución cuando se trata de explicar las operaciones físicas de los cuerpos, las operaciones cognitivas de la razón o las operaciones morales de la voluntad; en los tres casos, toda la eficacia reside en un agente extrínseco [*agent extrinsèque*], que confiere del afuera [*du dehors*] la forma sensible al cuerpo, la forma inteligible al intelecto o la virtud a la voluntad. (1979, p. 238)

¿Qué significa que las cosas sean imágenes, entonces? Significa que la naturaleza y la operatividad de todo lo que conforma el mundo sensible encuentra su razón de ser no en sí mismo sino fuera de sí, en una “causa exterior” o en un “agente extrínseco”. Una imagen se define como aquella entidad cuyo ser y hacer “le vienen del afuera”. Y es a esta condición enajenada o extrínseca de lo real, criticada con severidad por Tomás, que Gilson denomina, con esta fórmula que les comentaba y que a mí me parece muy sugerente, *extrinsécisme radical*. Ya vimos que las imágenes se definen para Platón por una doble dependencia: por un lado, respecto de las formas o modelos; por otro lado, respecto de la materia. La consecuencia de esta insuficiencia o precariedad ontológica de las imágenes es una desubstancialización extrema de lo real. Es como si lo real se vaciara de substancia, de entidad o realidad. Por eso la maniobra aristotélica, representada no sólo por el aquinate sino por toda una tradición de pensadores anteriores y posteriores a él, va a consistir en salvaguardar la realidad de lo sensible amenazada por el *extrinsécisme* platónico. Se tratará, de algún modo, de reconducir la causa del ser y del hacer al interior de las cosas. En el marco general de esta reontologización de lo sensible se inscribe precisamente la

concepción aristotélica de la materia. Como hemos visto en el segundo encuentro, Aristóteles demuestra en diversos tratados que la materia no es una privación o un no-ser separado de los cuerpos sino, junto a la forma, uno de sus componentes intrínsecos. El gesto de Aristóteles, retomado a lo largo de los siglos por sus seguidores, y sobre todo a partir del siglo XII con la introducción de los *libri naturales* en el Occidente latino, se reduce en definitiva a un intento por devolverle los derechos ontológicos a la materia, y en consecuencia también a las cosas sensibles, derechos que pareciera haber perdido en manos de los platónicos.

Yo tengo la impresión de que a nosotros, que estamos pensando en el siglo XXI, nos resulta más familiar la posición aristotélica. Pensar a la materia como algo separado de lo corpóreo o como una casi nada, es decir, como un no-ser o un otro-que-ser, a la manera de Plotino pero también de muchos otros platónicos, nos resulta ciertamente ajeno y difícil de aceptar. Por otro lado, adherir a esta concepción platónica, ¿no significaría reivindicar en cierta forma lo peor de la tradición filosófica?, ¿no significaría desprestigiar lo sensible, el mundo de los cuerpos, en pos de un mundo ideal, un mundo que hace ya muchos siglos se nos ha revelado inexistente y vacío?, ¿no estaríamos además repitiendo la operación metafísico-política que consiste en desprestigiar a lo sensible o a lo material a fin de dominarlo?, ¿y no caeríamos, por si todo esto fuera poco, en una defensa más o menos inconfesada del paradigma patriarcal por antonomasia según el cual la forma y lo inteligible corresponden a lo masculino y la materia y lo sensible a lo femenino? Pues bien, creo que no, de ninguna manera. Es verdad que el platonismo desubstancializa a lo sensible en el sentido de que piensa a las cosas corpóreas como imágenes y por lo tanto como entidades que no encuentran su fundamento en sí mismas sino afuera. Es verdad, como sostiene Gilson, que la cosmología platónica puede definirse como un *extrinsécisme radical*. Pero no es menos verdad que este *extrinsécisme radical*, que desde una perspectiva actual podría considerarse una aberración filosófico-política porque iría en contra de la *communis opinio* materialista, constituye para mí la mayor potencia, y lo digo en un sentido político, de esta imperecedera tradición. Me parece que podemos recuperar muchos elementos del platonismo sin necesidad de adherir a una concepción trascendente de los modelos

inteligibles. E incluso admitiendo la trascendencia de las formas, yo me pregunto, ¿el problema está en la trascendencia en cuanto tal o en la jerarquía que se ha construido a partir de esa trascendencia? Que algo sea trascendente no implica por necesidad que sea jerárquicamente superior a lo que trasciende. Dicho de otro modo: mi problema no es con la trascendencia en cuanto tal, sino con la jerarquía. Si quieren, podemos cambiar de palabra y reemplazar el término “trascendencia” por el término “exterioridad”. Yo creo realmente que las causas de todas las cosas que existen, incluidos nosotros, no están en las cosas mismas sino afuera, pero sucede que ese afuera no es superior ni mejor ni más perfecto que las cosas mismas. Ya sabemos que Dios ha muerto. ¿Qué significa esto? Significa que no hay modelos eternos. Yo admito esto, pero al mismo tiempo mantengo el *extrinsécisme radical* de lo corpóreo. Ser un cuerpo es estar fuera de sí. ¿Por qué? Porque ser un cuerpo, es decir, una *eikón* o un *éidolon*, equivale a ser una entidad a la cual todo le viene del afuera, como decía Gilson. El aristotelismo ha intentado asegurar la consistencia de las cosas, probablemente por temor o desesperación. En efecto, hay algo vertiginoso en reconocer que nuestras esencias no están en nosotros sino afuera. La cuestión es que ese afuera, a partir de Nietzsche e incluso antes, está vacío. Yo creo que entonces, ante esta corroboración histórica, existen dos alternativas por lo menos: o bien suprimir la condición insubstancial o imaginal del mundo corpóreo y restituirle su realidad y su agencialidad –y este es el gesto aristotélico pero también el que caracteriza, me parece, a buena parte de los materialismos contemporáneos– o bien mantener la condición insubstancial o imaginal del mundo corpóreo, aunque admitiendo que el lugar que otrora ocupaban las formas o los modelos está ahora vacío. Si optamos por esta segunda posibilidad, y es lo que yo propongo, hay que considerar que las cosas del mundo siguen siendo imágenes pero ahora ya no copian o imitan a las formas inteligibles sino al Vacío. Vale decir: las cosas, los cuerpos, son imágenes porque siguen encontrando su fundamento fuera de sí, pero ese fundamento es el Vacío, es el Vacío de fundamento. El modelo está vacío, pero eso no significa que no haya modelo, sino que *el modelo es el Vacío*. Si las cosas corpóreas, incluso después de la muerte de Dios, pueden ser definidas en términos de imágenes es porque siguen remitiendo a una exterioridad irreductible, pero en vez de tratarse de una exterioridad



inteligible o formal o divina, se trata de una exterioridad vacía, de la exterioridad del Vacío. Y yo entonces les pregunto: ¿de qué manera este Vacío se ha anunciado, aunque sea mediante tanteos y paradojas, desde los inicios mismos de la tradición platónica? Quiero decir: ¿cuál ha sido la noción que, en esta tradición que hemos estudiado a lo largo de estos ocho encuentros, ha permitido pensar, de manera embrionaria y no siempre coherente, este Vacío del cual dependen las cosas sensibles? Ha sido la noción de materia, la *hýle* de los griegos o, mejor aún, la *próte hýle*, la *silva* o *materia prima* de los latinos. La categoría de materia (primera) condensa todos estos esfuerzos por pensar una casi nada, un ser-que-no-es, un es-no-es, un otro-que-ser, etc.

¿Por qué el mundo es una multiplicidad de cosas que se relacionan entre sí formando un tejido o una malla sensible, como le escuché decir alguna vez a Noelia Billi, una amiga e investigadora de la UBA? Porque nada encuentra el principio de su existencia en sí mismo, sino en un Vacío que es precisamente la materia. Dado que todas las cosas, al volverse a sí, descubren un vacío que las devuelve a un afuera insondable, se relacionan con otras cosas a fin de llenar ese hueco ontológico o, mejor aún, ese hueco *en* lo ontológico. Toda introspección implica necesariamente una extrospección. Quiero decir: cuando dirigimos la atención de nuestra conciencia a lo que constituiría nuestro ser interior, sólo descubrimos un hueco a través del cual contemplamos al resto de las imágenes, también huecas, pero nunca a nosotros mismos. Es la materia, como ustedes ven, la que hace posible la relación entre las cosas del mundo, la interconectividad de todo lo que existe: desde un átomo de hidrógeno hasta una botella de ginebra, desde el perro de Heidi hasta mi hija, Una. La cuestión decisiva es que, si la materia puede garantizar la relacionalidad de los cuerpos, es solamente porque es *otra* que esos cuerpos, porque es una casi nada o un extra-ser; en suma: una privación absoluta que coincide con una potencia absoluta. Es en este punto que la teoría platónica se revela para mí más interesante que la aristotélica e incluso que la de los neo-materialismos de nuestra época, los cuales parecieran reducirse a una ontologización de la materia a fin de restituírle su agencia y su autonomía. Yo creo que es mucho más potente que la materia no pertenezca al dominio del ser. Todo lo que existe custodia una suerte de mancha o laceración, un hueco que es como un rastro de Vacío. Existir es ser en otro, *en hetéro*, como decía

Platón, pero ese *héteros* es un *kenós*, un Vacío. Gracias a ese *héteros*, a ese *kenós* que acecha al interior de cada cosa, como si de un agujero negro se tratase, puede haber política. No hay yo sin otro, no hay individuo que no sea dividido (*dividuo*) por la *kenosis* a la que se reduce la existencia de todas las cosas del mundo. Existir es orbitar alrededor de un Vacío. Y si alguien pregunta qué es ese Vacío, responderemos: la materia primera. Se comprenderá entonces por qué los compuestos hilemórficos custodian en su misma naturaleza un jirón de nada. La materia permite que todas las cosas se reflejen en todas las cosas. Las cosas rebotan en el Vacío y se desvían hacia las otras cosas, humanas y no humanas. No hay jerarquía en este nivel, ni en ninguno. Todo se refleja en el Vacío de la materia y por ende reverbera en el resto de los cuerpos que conforman el mundo. Esa reverberancia proliferante se sostiene sobre el silencio de la materia, esa reflexión especular se sostiene sobre la oscuridad de la materia.

Ustedes advertirán que mantener la condición *extra-* o *me-*ontológica de la materia, tal como hace la disciplina especulativa que he llamado metanfetafísica, implica ir prácticamente en contra de las posiciones más consolidadas hoy en día. Pienso, por ejemplo, en el “realismo agencial” de Karen Barad que supone pensar a la materia como “un devenir dinámico intra-activo que nunca se detiene” o en la propuesta de Jane Bennett que bien podría definirse, puesto que ella misma lo hace, como un “materialismo vital” o una “materialidad vital” que extiende la capacidad de agencia a la totalidad de las cosas materiales. Pero pienso también en el así llamado giro ontológico, en la cosmopolítica y en todo ese espacio de pensamiento que se ha abierto a partir de figuras como Isabelle Stengers, Bruno Latour o Donna Haraway, por mencionar algunos nombres célebres, que, si bien plantean discusiones urgentes e impostergables, a mí no me apasionan. Yo no me enganché con la lectura de estos autores y autoras. Comienzo un libro de Vinciane Despret, por ejemplo, o de Anna Tsing, y lo abandono inexorablemente. Nunca me obligué a terminar un libro porque forma parte de la agenda filosófica y porque es aquello de lo que todos hablan. Nunca lo hice y no voy a hacerlo ahora. Respetar mi deseo, ser fiel a lo que me conmueve y me interpela, ha sido siempre para mí una cuestión ética. Pero volvamos a lo nuestro. Yo creo que, de algún modo, todas estas corrientes de la filosofía actual recuperan,

aunque para llevar mucho más lejos, el gesto aristotélico de *reontologizar la materia*. Como si dijeran: devolvámosle a la materia lo que le ha sido quitado, y lo que le ha sido quitado es ni más ni menos que el ser. Desde luego que estas propuestas contemporáneas difieren del aristotelismo antiguo en muchos aspectos, por ejemplo en el modo de concebir –e incluso de refutar– al hilemorfismo, en el rechazo a la evidente connotación patriarcal que domina a la historia filosófica y a su no menos evidente trasfondo teológico y teleológico, en la crítica a toda visión substancialista o esencialista de lo real, etc. Sin embargo, a pesar de estas diferencias indudables, lo cierto es que, en un sentido más profundo, continúan el gesto de Aristóteles: se apropian de su rayo ontologizador, podríamos decir un poco en broma. Quizás no sea casual que muchos de estos autores y autoras provengan del campo de la ciencia y de la epistemología. Yo veo ahí una continuidad con la tradición peripatética. Casualmente ayer terminé de leer un libro de Ted Sadler sobre Heidegger y Aristóteles, publicado originalmente en 1952, en cuyas páginas finales me encontré con un pasaje que quisiera compartir con ustedes. Me lo transcribí así que se los leo:

En los escritos de Aristóteles encuentra su expresión, con seguridad por vez primera y ciertamente con un poder sin precedentes, una auto-afirmación desinhibida del intelecto humano. Es esta actitud de Aristóteles, con las definiciones de verdad y de ser que le corresponden, la que Heidegger considera determinante para toda la tradición metafísica de Occidente y para su desenlace en la civilización técnico-científica. Sin embargo –y esta es la intuición esencial de Heidegger– Aristóteles no habría podido tener una influencia tan prolongada si su filosofía no reflejase una “actitud natural” profundamente arraigada en los seres humanos, la actitud de quien quiere dominar el mundo y tomarlo entre sus manos. (1996, p. 200)

Yo coincido con Heidegger, aunque tal vez por diferentes razones, de que “la consumación de la metafísica” –si al menos este sintagma nombra todavía el tiempo que nos toca vivir hoy– posee un carácter esencialmente aristotélico. Por eso la metanfetafísica, que se inscribe más bien en una tradición platónica, aunque sólo para excederla, no encuentra ni encontrará eco en las discusiones actuales, presuntamente más urgentes y comprometidas. El Sistema de Metanfetafísica General, en función de su inspiración platónica, considera a la materia en términos extra-ontológicos. La materia no pertece al ser. Pero en vez

de juzgar a esa exterioridad como un defecto o una inferioridad, según nos tiene acostumbrados la metafísica del platonismo, la juzga en un sentido altamente positivo: como una exterioridad inasible por el poder de la forma o, también, como una potencia absoluta que coincide con una impotencia absoluta.

Hay un autor francés al que en cierto momento de mi vida leí con mucha asiduidad y que propuso, en una serie de artículos escritos en la primera mitad del siglo XX, la noción de bajo materialismo (*bas matérialisme*). Este autor se llama Georges Bataille. Aquí en Argentina hay una investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba, Natalia Lorio, que se ha dedicado a estudiar el pensamiento de Bataille desde una perspectiva muy interesante. Tiene un libro muy recomendable publicado por la editorial La Cebra que se consigue online y se titula *Georges Bataille. Una soberanía trágica*, además de varios artículos sobre la cuestión del bajo materialismo. Si bien desde una perspectiva materialista diferente a la que me interesa pensar a mí, este bajo materialismo suponía también concebir a la materia como un principio exterior a la ontología dominante. No es por eso casual que Bataille sea también un filósofo de lo informe, un concepto muy vinculado a la materia para los autores que hemos analizado en este seminario. Me gustaría leerles un pasaje de Bataille que pertenece al artículo “Le bas matérialisme et la gnose”. Dice así:

La materia baja es exterior y extranjera a las aspiraciones ideales humanas y rechaza dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de dichas aspiraciones. (1970, p. 225)

Bataille se inspira en el gnosticismo y el maniqueísmo, aunque de una manera muy particular que no viene al caso explicar ahora, para pensar esta noción de materia baja (*matière base*). Yo creo que, si llevamos la concepción platónica de la materia hasta el extremo, hasta expulsarla definitivamente de la ontología, arribamos a una noción cercana a la del *bas matérialisme* batailleano. Mi reticencia a abrazar sin condiciones la posición de Bataille tiene que ver con el hecho de que él concibe a la materia baja como un principio activo. A diferencia de la concepción idealista que piensa a la materia como algo inerte (y recuerden que Plotino la llamaba “cadáver ornado”), Bataille encuentra en los gnósticos (y les cito) una “concepción de la materia como un

principio activo con una existencia eterna autónoma” (1970, p. 223). Al considerar a la materia como un principio activo con capacidad de agencia, Bataille parece aproximarse a los materialismos actuales. Sin embargo, yo considero que es más interesante y más potente sus- traerle a la materia toda capacidad de agencia y toda realidad activa. La materia no tiene capacidad de agencia porque es exterior al ser, pero justamente por eso, por esa exterioridad inquietante, hace posible que *todas las cosas* tengan capacidad de agencia. Sin la materia, nada existiría porque no habría superficie reflexiva que le diera a las cosas la posibilidad de su existencia especular o imaginal. Lo sorprendente es que esa superficie no existe, no es, no forma parte del ser. La materia es incorpórea. Las cosas sensibles son reflejos o apariencias flotando en el Vacío. Me doy cuenta de que esto que estoy diciendo es oscuro. No nos queda tiempo, así que sintetizo mucho. La materia es una *superficie de inscripción*, una superficie que no existe en cuanto tal, pero que así y todo *funciona* como lugar de inscripción. ¿Inscripción de qué? De las imágenes, que son las cosas que conforman el mundo. ¿Y qué son las imágenes? Son compuestos de forma y materia, o sea cuerpos. Todo esto se reduce a algo muy sencillo: las imágenes son signos. Ustedes saben que Ferdinand de Saussure definió a los signos como unidades lingüísticas compuestas por dos elementos: el significante y el signifi- cado. Por más que el tiempo apremie, no quiero dejar de recordarles unos versos de Hölderlin que son extraordinarios y que tienen mucho que ver con esto que estoy intentando explicarles. Pertenecen a una de las versiones del poema “Mnemosyne”, previo al así llamado período de la locura, y dicen así:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos,  
Schmerzlos sind wir und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren.*

Una traducción muy rápida sería:

Un signo somos, sin interpretación,  
Sin dolor somos y hemos casi perdido  
El lenguaje en lo ajeno [o en lo extraño].

Hölderlin, que terminó volviéndose loco, y esto no es un tema menor, habla cuando los dioses han partido o, mejor aún, desde el lugar que han dejado *vacío* los dioses al partir. Esto quiere decir que no hay un Significante, y mucho menos un Significado que, desde su altura impoluta, vele por los significantes. El Nombre-del-Padre ha sido forcluido y el Falo ni siquiera brilla por su ausencia. No hay Otro del Otro. Hölderlin sabe, como sabrá también Nietzsche, que Dios ha muerto, o al menos que está muriendo, es decir que no hay esencias o formas eternas. Lo cual nos permite saber también a nosotros que las imágenes, en tanto signos, son en verdad meros significantes. Estos versos de Hölderlin anuncian la modificación que va a introducir Lacan en el esquema de Saussure. Pero esto no importa ahora. Lo que nos importa es más bien lo siguiente: ¿cuál es el equivalente, al interior del sistema platónico, de un significante sin significado? Nosotros no leímos el *Sofista*, por supuesto, pero si lo hubiésemos leído podríamos responder sin vacilación que es el *phántasma*. ¿Notan la maravilla de esta equivalencia? Platón llama *eikón* a una imagen que se funda en un modelo o en una esencia a través de una relación de semejanza, del mismo modo que Saussure llama signo a un significante que remite, por supuesto que de forma arbitraria, a un significado. Pero con el *phántasma* ya no tenemos remisión a un significado porque no hay semejanza. Sobre este tema les sugiero que lean *Lógica del sentido* de Deleuze. Esta es la consecuencia de la muerte de Dios: el gran mediodía nietzscheano, que Lacan tomó muy en serio. Un *phántasma*, en Platón, no es un tipo cubierto por una sábana blanca o un muerto vivo o algo por el estilo. No, no, es algo mucho más interesante y más potente: es un mero significante que, dada la condición fenoménica que para Platón caracteriza al mundo sensible, se traduce en su sistema en términos de imagen. Decíamos hace un momento que todas las cosas que conforman el mundo, por el hecho de ser imágenes, y ahora sabemos que luego de la muerte de Dios estas imágenes no son *eikónes* sino *phantásmata*, poseen en su centro un hueco o un vacío. ¿Qué significa que una imagen exista en el mundo? Significa que el hueco que es esa imagen depende de los huecos que son el resto de las imágenes. ¿Pero cómo un hueco puede existir en cuanto tal y además relacionarse con otros huecos? Una imagen es un hueco porque es un compuesto de forma y materia, es decir, de algo que es y de algo que no es. La materia ahueca

la pretensión ontológica de la forma. Por eso las imágenes no son sólo un hueco, sino un hueco con un reborde. Ese reborde, lo único perceptible y tangible, lo único que podemos aprehender a través de nuestros sentidos, lo que habitualmente llamamos cuerpo, es del orden de lo imaginario, no es algo dado, esencial o substancial. Es un trabajo que hay que hacer, una praxis. Existir es crear un reborde, una especie de halo alrededor del hueco que somos en tanto compuestos de forma y materia. La materia es el hueco, porque no es, porque es otra-que-ser; la forma es el reborde, el burlete imaginario. (Recuerden que *eidōs*, uno de los términos griegos que significan forma o idea, pertenece a la misma familia que *eidōlon*, imagen. *Eidōs* y *eidōlon* provienen de la misma raíz indoeuropea, *-weid*, de donde proviene también la partícula *id* que encontramos, por ejemplo, en el latino *video*). Las cosas del mundo son como cuentas de un collar. Para que una cuenta pueda formar parte de un collar tiene que estar hueca, tiene que tener un agujero por donde pueda pasar el hilo o la cadena a fin de vincularla con el resto de las cuentas. Imaginen entonces que el hueco de cada cuenta es su componente material, y que lo que vemos de las cuentas, lo que al parecer constituye su ser sólido y macizo, es el componente formal o, mejor aún, el resultado del roce de la forma con la materia. Aclaro esto porque la forma, en sí misma, es incorpórea e invisible, como la materia. Lo que llamamos cuenta, lo que vemos y tocamos, es el efecto imaginario del encuentro de la forma con la materia. Ahora bien, es absolutamente necesario que las cuentas posean un hueco central. Si así no fuese, serían formas puras. Pero adviertan que la condición ahuecada de las cuentas es lo que les permite entrar en relación con otras cuentas. Ninguna cuenta es algo en sí misma sin atravesar y ser atravesada por el resto de las otras cuentas. Les dije recién que en un collar las cuentas están unidas por un hilo o cadena. Utilicé esta comparación adrede para que vean que un collar es análogo a una cadena significativa. No se olviden que en el platonismo *phántasma* = significativa = imagen sin modelo ni esencia. El mundo es una red proliferante de cadenas o hilos entre las cuentas, entre los huecos de las cuentas. Las cadenas organizan de algún modo, de un modo precario desde luego, los infinitos collares que componen el mundo. Adviertan que estamos hablando de relación, de organización: hemos ingresado ya, casi sin darnos cuenta, en un terreno político. La existencia de los *phantásmata*, en tanto

bordes imaginarios de un vacío central, es política desde su mismo inicio. ¿Acaso no podríamos decir que la política, en buena medida, consiste justamente en volver permanente y durable la organización de las cuentas, de los *phantásmata*? Lo que resulta asombroso es que la materia funciona en el platonismo como una suerte de espejo donde se reflejan las imágenes. Digamos entonces y modestamente que la materia, considerada en sí misma, como *materia prima*, es la superficie de inscripción de las imágenes, es decir, de los significantes, mientras que, considerada como elemento del compuesto, como *materia secunda*, es el hueco al interior de cada imagen, el hueco que *es* el interior de cada imagen. Ustedes se darán cuenta que decir que la interioridad de un *phántasma* es un hueco es lo mismo que decir que los *phantásmata* carecen de interioridad.

Lacan llama a este lugar de inscripción, al cual hemos identificado con la expresión escolástica *materia prima*, equivalente a la *próte hýle* aristotélica, *Autre* a secas o a veces *Grand Autre*. Lo cual no sorprende. En efecto, ¿cómo llamaba Plotino a la materia? La llamaba *héteron ón*: otra-que-ser. ¿Qué es el mundo? Es el hijo (*ékgonos*, diríamos con Platón) del Vacío formal (porque el Padre ha muerto) y el Vacío material (porque la Madre, para la tradición platónica, siempre estuvo muerta). Un chispazo entre dos Vacíos, eso es el mundo.

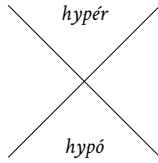
- § 5 -

En el primer encuentro, yo les dije que este seminario era una suerte de prolongación de un seminario anterior, dictado en el primer semestre de 2022, sobre el problema metafísico de un más allá del ser en la filosofía platónica pero también contemporánea. Les propuse además una hipótesis que vinculaba de alguna manera lo que habíamos visto en ese seminario de 2022 con lo que íbamos a ver en el seminario que estamos terminando hoy. Nuestra hipótesis era que, tanto en el movimiento extremo del *hypér* cuanto en el movimiento contrario del *hypó*, la metafísica alcanza su punto de quiebre y se enfrenta a su propio límite, que no es más que el límite del ser en cuanto tal, y que estas dos preposiciones griegas designaban los dos grandes fantasmas de la



metafísica. Muchos de ustedes han cursado los dos seminarios, así que van a comprender perfectamente esto que les digo.

Yo creo que la metafísica occidental se ha constituido en el espacio abierto por estas dos preposiciones, *hypér* y *hypó*, a las cuales corresponden por así decir los dos extremos de lo que existe: lo Uno-Bien-Dios, por un lado; la materia, por el otro. Si la metafísica comienza para Heidegger con Platón, no es porque piense a lo real a partir del imperio de la *idéa*, sino porque transgrede la Ley fijada por el Padre Parménides según la cual “no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es”. Platón muestra que hay un más allá del ser y también, aunque de modo mucho más ambiguo e indirecto, que hay un más acá del ser. El más allá del ser es por supuesto el Bien, el *epékeina tês ousías* de *República* 509b; el más acá, en cambio, es la *chóra* o la *hypodoché* del *Timeo* que la tradición platónica interpretará rápidamente en términos de materia (*hýle*) y que, si bien Platón no excluye del dominio ontológico de forma explícita, lo cierto es que sienta las bases para que algunos platónicos posteriores, por ejemplo Plotino, la identifiquen con una suerte de no-ser (*ouk ón*) o con algo distinto del ser (*héteron ón*). Lo Uno y la materia son los dos fantasmas, las dos proyecciones imaginarias de la metafísica. En el libro *Metanfetafísica*, yo llamé a esta proyección fantasmática X, la tachadura sobre el Vacío. Ahora podemos comprender con mayor precisión qué es esta X. Es la manera de conjurar el Vacío a través de las dos proyecciones originarias, *hypér* y *hypó*, que, para la metanfetafísica, que en esto se distancia radicalmente de la metafísica, coinciden sin resto y se reducen a una misma proyección. En este punto, el registro histórico y el registro ontológico se confunden. La proyección fantasmática que es X no es sólo el producto de la mente de Platón y de los subsiguientes metafísicos que constituyen la historia filosófica del Occidente, sino que esa proyección fantasmática es el ser en cuanto tal, el acontecimiento del proyectar. Es el ser mismo el que proyecta a X, no el ser humano. Mejor dicho: si el ser humano, Platón en primer lugar, puede proyectar a X, es sólo de modo derivado, sólo en la medida en que el ser en tanto que ser lo ha proyectado desde siempre. Entiéndase bien: el ser no es el sujeto de X, no es el agente del trazado fantasmático: el ser *es* X, el mero trazado al que se reduce su aparecer. Y esa proyección fantasmática, como les dije, es doble: *hypér* y *hypó*. Yo propondría un gráfico muy sencillo para dar cuenta de esta doble valencia de X.



Si *hypér* y *hypó* son fantasmas es porque son ya dos modos de colmar el Vacío. Pero ¿por qué fantasmas? Porque el ser es *en tanto* que aparece: ser es aparecer. Recuerden que *phaínesthai* y *éinai*, al menos según la tesis de Heidegger, dicen lo mismo para los griegos. *Hypér* y *hypó* son *phantásmata* porque son las dos caras del *phaínesthai*, los dos pilares extra-ontológicos que estructuran la proliferación intra-ontológica de imágenes que es el ser. La mirada del ser se choca con el techo y proyecta la terraza del *hypér*, luego se choca con el piso y proyecta el sótano del *hypó*. La metafísica llama Uno a la terraza y materia al sótano. Entre esos fantasmas proyectados, y a causa precisamente de esa doble proyección, el ser construye su morada fenoménica. Llamamos *ser* al doble tachado de la X y llamamos *singularidad* al punto de cruce que da lugar a todo lo que es, el *fiat lux* que coincide con el *fiat phantasma*. La mitología órfica identifica a la singularidad con el nacimiento de *Phánes*, no por nada llamado *protogónos*, el primogénito; la astrofísica contemporánea, por el contrario, la identifica con el así llamado Big Bang y, más en concreto, con la famosa Inflación. Son dos modos de pensar los efectos de estas dos proyecciones imaginarias características de la metafísica: *hypér* y *hypó*. De nuevo, el mundo es un chispazo entre dos Vacíos.

Muchas gracias.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham-London, Duke University Press, 2007.
- Bataille, Georges, “Le bas matérialisme et la gnose” en *Œuvres complètes*, tomo I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 220-226.
- Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham-London, Duke University Press, 2010.
- Gilson, Étienne, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1979.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*, tomo 19, Frankfurt, Roter Stern, 1975.
- Lorio, Natalia, *Georges Bataille. Una soberanía trágica*, Adrogué, La Cebra, 2019.
- Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, London-Adantic Highlands, Athlone, 1996.

