

ISSN 2362-535X

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Francisco García Bazán

Juan Carlos Alby

Marta Alesso

Laura Bizarro

Emmanuel Taub

José María Nieva

Graciela Ritacco de Gayoso

Mariano Bonanno

Cristina M. Simeone

Fabián Ludueña Romandini



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones

Año VI – N° 7 – 2016

ANUARIO ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES



**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
Sección de Filosofía e Historia de las Religiones**

Alvear 1711 (3º piso)
C1014AAE Ciudad de Buenos Aires
República Argentina

Año VI – N° 7 – 2016

ANUARIO EPIMELEIA
Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones

Comité Académico:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Juan E. Bolzán (CONICET), Alberto Caturelli (CONICET), André Coyné (Université d'Abidjan), Raffaele Farina (Pontificia Università Salesiana), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Stephen Gersh (Medieval Institute University of Notre Dame), John Glucker (Tel Aviv University), Jean-Pierre Laurant (Ecole Pratique des Hautes Études-Sorbonne), Grazia Marchianò (Università di Siena), José Pablo Martín (CONICET), José Monserrat Torrents (Universitat Autònoma de Barcelona), Evangelos Moutsopoulos (Universidad de Atenas), Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga), Birger A. Pearson (University of California-Santa Barbara), Kurt Rudolph (D. D. Philipps-Universität Marburg), Miguel Verstraete (Universidad Nacional de Cuyo)

Director:

Francisco García Bazán

Secretario:

Juan Bautista García Bazán

Comité de Redacción:

Juan Carlos Alby, Claudio Calabrese, Olivia Cattedra,
Patricia Andrea Ciner, Hanna Chelmicki,
Andrea P. De Vita, Jorge F. Ferro,
Bernardo Nante, José María Nieva, Leandro Pinkler,
Graciela L. Ritacco de Gayoso,
Cristina Simeone, Cecilia Romana

LA TRADICIÓN ARITMOLÓGICA DEL NEOPLATONISMO PITAGORIZANTE: MODERATO DE GADES, NICÓMACO DE GERASA Y JÁMBLICO DE CALCIS

Francisco García Bazán
(CONICET-ANCBA-FUNDTARD)

Resumen

La introducción a las Jornadas sobre la “Numerología y lo sagrado” programada para las *Séptimas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones*, desarrollará el tema anunciado en el epígrafe en sentido inverso al señalado en el título. La presente exposición avanza desde la madurez de la teoría alcanzada por Jámblico, un neoplatónico teúrgo completo (*Comentario introductorio a la Introducción a la aritmética de Nicómaco de Gerasa y Sobre lo común de la ciencia matemática*) y sigue con el texto básico de Nicómaco que comenta, previa versión de los primeros desarrollos sobre la década de la enseñanza fragmentariamente conservada del filósofo gaditano Moderato.

Palabras clave: Jámblico, Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa, número

I. INTRODUCCIÓN ARITMOLÓGICA

Jámblico de Calcis pensador helenístico de larga y fecunda existencia (240-325), ha rematado la actividad neoplatónico-gnóstica de su primera etapa de actividad (*Comentario sobre el alma, Los misterios de los egipcios*)¹, por la producción de una decena de libros que son unas lecciones pitagóricas en ascenso de complejidad. Las enseñanzas comienzan con una lección *Sobre la forma de vida pitagórica* y concluyen con una hécada de trabajos sobre las entidades matemáticas y sus aplicaciones². Pero estos libros sobre las disciplinas matemáticas (aritmética, geometría, armonía y astronomía) han sido precedidos por dos libros que explican introductoriamente los conceptos más generales sobre el número, las figuras, las proporciones de sus intervalos y el orden de sus movimientos. Éstos son: *Sobre las nociones comunes de la ciencia matemática* y un *Introito a la Introducción a la matemática* de Nicómaco de Gerasa.

Escribe Jámblico al respecto en *Sobre las nociones comunes de la ciencia matemática*:

«También es necesario hablar, después de <haber mostrado que la filosofía es la única entre todas las técnicas y las ciencias que permite al hombre alcanzar su propio fin> sobre el criterio de verdad de las matemáticas todas, cuál sea su naturaleza y qué diversos modos de operar tenga en sí. Comenzando, por lo tanto, desde arriba, o sea, con el método mismo de la división, hagamos una exposición didáctica completa.

¹ Cf. F.García Bazán, «Jámblico y el descenso del alma», en *Syllecta Classica* 8 (1997) *Iamblichus: The Philosopher*, 129ss.

² Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Bs. As., 2005, p.23, n.1.

Pues bien, todos los entes inteligibles (*noetá*) se dividen en dos clases: los inteligibles propiamente dichos y los posibles de conocerse por ciencia (*epistetá*), es decir, los deducibles (*tà dianoetá*). Los inteligibles son primeros (*próta*), pero los deducibles, segundos e inferiores. A su vez hay otra clase de sustancias, las de los sensibles (*aisthetá*), de éstas algunas son sensibles en sentido propio, las que asimismo son opinables (*doxastá*), pero otras, conjeturables (*eikastá*). Opinables y sensibles en sentido propio son los cuerpos particulares, por ejemplo, las piedras, los leños y los cuatro elementos y éstos son los primeros entre los sensibles. Después de éstos hay otros sensibles débiles y desemejantes (*ouk hómoios*) a ellos, pero que vienen detrás de los primeros. Éstos son sus sombras; porque las sombras siguen a los cuerpos y si no tuvieran algo otro puesto debajo (*hypobleménon*), tampoco se mostrarían. Por consiguiente, son imágenes (*eídola*) las sombras, y los reflejos [33] en las aguas y en los espejos, en la medida en que existen en otros y no en sí mismos y tampoco son manifestaciones por partición en dos de otros cuerpos, sino algo que se hace accesible como cuerpos diferentes, los que mostrándose se ocultan. Por esto en cuanto al género son sensibles, puesto que caen bajo la sensación, pero son más propiamente conjeturas y creencias (*pisteutá*) que realidades (*hypostatá*), algo dicho crédulamente (*katá pístin*) sobre cosas que nada pueden indicar (*apodeiktikón*)³...De este modo, por consiguiente, también las entidades matemáticas parecen manifestarse como imágenes <cuya realidad está en las ideas> (*tà mathematiká, hósper en tais idéais éoike phantázesthai*), y que tienen el fundamento (*epéreisma*) en éstas. Porque no se las debe pensar como venidas desde los sensibles por abstracción (*katá aphaíresin*), al contrario, descendiendo a partir de las ideas poseen su carácter de imagen desde ellas al adquirir tanto tamaño como al manifestarse como imágenes (*phantázesthai*) en la extensión (*diástesis*). Porque la debilitación que aparece en las imágenes sensibles y la carencia de sostén en sí está en correspondencia con los inteligibles en relación con la masa (*énogkon*) y la extensión (*diástaton*), pero puesto que esto tiende hacia lo que carece de masa y de división, entonces parece que el ente matemático descansa en la privación de partes propia de las ideas, así como parece que las sombras residen en la solidez de los seres sensibles. Por lo tanto como los deducibles están separados de los inteligibles, así también la razón (*diánoia*) está separada de la intelección. Por este motivo Brotino en su libro sobre el *Intelecto y la razón...* Y más diáfananamente Arquitas en su libro *Sobre el intelecto y la sensación* distingue los criterios (del conocimiento) de los entes y presenta el propio de las matemáticas con estas palabras: “En nosotros mismos, dice, en relación con nuestra alma, hay cuatro tipos de conocimiento, intelecto (*nóos*), ciencia, opinión y sensación, dos de ellos, intelecto y sensación, están en el comienzo del discurso racional, los otros dos, ciencia y opinión, al término. Lo semejante es siempre cognoscible por lo semejante. Es claro, por consiguiente, que nuestro intelecto puede conocer a los inteligibles, la ciencia

³ «...En otros términos, por adquisición (*eis paradoxén*) de cosas recibidas (*paralambanoménon*) a partir de la creencia en los que las producen. Efectivamente, las sombras no poseen la perceptibilidad (*to antiléktikón*) desde sí mismas, sino desde los cuerpos en que son accesibles y en los que al descansar se muestran. Semejante creencia, por lo tanto carece de fundamento; efectivamente, si a estos sensibles les faltara el espejo, o el agua o aquello sobre lo que apoyarse, nada quedaría del conjunto. Las sombras están más sujetas a carecer de solidez en sí mismas y, en cambio, a apoyarse en otro que los cuerpos, que también son opinables y fundan su ser en el aparecer (*dokein*). En realidad también los deducibles se parecen a las sombras, ya que tienen la (misma) relación con (lógon échonta) los entes posibles de conocerse por ciencia y los inteligibles que los conjeturables tienen con los sensibles y los opinables. Porque las ideas, que son las sustancias que realmente son, el intelecto las posee como por contacto (*oionéi katá epaphén*), pero los entes deducibles, como son las entidades geométricas, se ven por la deducción cuando todavía no se ha aproximado a ellos directamente ni por intuición (*epibolé*), sino a lo largo del discurso (*diá lógou*) más que por vecindad con ellos y por decir como inteligibles que han caído (*katiánton*) desde las ideas como en sus conjeturas e imágenes. [34] También las conjeturas dentro de los sensibles caen dentro de las sombras, porque mientras que los sensibles son accesibles por sí mismos por los sentidos por visión directa, las sombras, a su vez, se ven en otro, sobre otro y por medio de otro. La sombra, en efecto, no existe en sí misma, sino o en aquello sensible en lo que se apoya que es por sí mismo, o en el espejo o en las aguas, que son sensibles por sí mismos».

a lo que puede ser conocido por ciencia, la opinión a lo opinable y la sensación a los sensibles. Por esto la razón debe mudar de lo sensible a lo opinable, de lo opinable a lo que se puede conocer por ciencia, y de estos últimos a los inteligibles. Una vez que estas cosas están de acuerdo (*symphon*) entre sí, por ellas es posible contemplar la verdad (*alétheia*). Hechas estas distinciones es necesario pensar las cosas que vienen después. Como, en efecto, se puede dividir una línea en dos partes e igualmente cada una de ellas del mismo modo en dos partes según la misma relación, así también se puede dividir lo inteligible respecto de lo visible, y a su vez se puede dividir cada uno de éstos distinguiéndose entre sí en claridad y oscuridad; del mismo modo, una sección de lo sensible está constituida por las imágenes reflejadas en las aguas y en los espejos y la otra, a su vez, está constituida por las cosas de las que éstas son imágenes, o sea, las plantas y los animales. En relación con lo inteligible, [37] sin embargo, la sección que corresponde a la de las imágenes está constituida por los géneros matemáticos: los géometras, en efecto, una vez establecidos como presupuestos (*hypothémenos*) lo impar y lo par, las figuras y las tres especies de ángulos, parten de ellos para tratar el resto, y dejan a un lado, como si las conocieran, a las cosas reales, y no tienen que dar razón (*lógon didómen*) de esto ni a sí mismos ni a los demás; se sirven de los sensibles, es cierto, pero sin indagarlos, y construyen sus razonamientos no en función de éstos, sino del diámetro y de su cuadrado. La otra sección, en fin, es la de lo inteligible, sobre la que se ejercita la dialéctica. Ésta, en efecto, afirma hipótesis (*hypotésias*) en el sentido verdadero del término, no como presupuestos, sino como principios y puntos de apoyo para llegar hasta lo incondicionado (*anypothéto*) que es el principio de todo, y una vez alcanzado hacer de nuevo el camino del descenso hasta el fin sin utilizar nada sensible, sino sólo las formas puras de éstos. En estas cuatro secciones es necesario también distribuir bien los estados (*pathes*) del alma, y llamar intelección (*νόasis*) al que está en lo más alto, razón (*diánoia*) a la que viene después de inmediato, creencia (*pístis*) a la tercera y conjetura (*eikasía*) a la cuarta”⁴.

Cuando Platón en su vejez ha expuesto en la *Carta VII* las cinco formas de la aparición del círculo: tres correspondientes al ámbito sensible (nombre, diseño y definición genética), en la mente o alma, entendiéndolo con sus notas y propiedades, y en lo inteligible como arquetipo, está enseñando sintéticamente lo mismo⁵.

Y prosigue, por lo tanto, Jámblico, más estrechamente:

«**30.91**...La matemática de los pitagóricos no es la matemática que comúnmente se practica. Esta última, en efecto, es sobre todo técnica y no tiende a lo Bello y al Bien, en tanto que la de los pitagóricos es exquisitamente contemplativa y orienta todos sus teoremas hacia un fin último, y hace de modo que todos sus razonamientos se unan estrechamente a lo Bello y al Bien, y se sirve de razonamientos que son capaces de elevar hacia el ser. Movida por tal impulso, se divide convenientemente en sí misma: algunas de sus teorías se adaptan a la teología, y pueden compartir el orden y las medidas de los dioses y son éstas las que asigna a tal parte de la filosofía; otras, en cambio, pertenecen a la investigación del ser, para captarlo, medirse con él y convertirse en él, y es precisamente a esta parte de la filosofía que la matemática asigna este segundo grupo de teoremas. Tampoco escapa a la matemática el que algunas de sus enseñanzas ayuden científicamente a dar precisión al discurso, enseñando a operar silogísticamente, a demostrar y definir correctamente, refutando la falsedad y distinguiendo lo verdadero de lo falso. Tampoco ignora la equilibrada armonía de la investigación física, cómo ella se constituya, cuál sea su utilidad, cómo llene los vacíos de la naturaleza y cómo use la prueba en todo esto. Desciende, además, a la vida política y descubre la

⁴ Cf. De communis mathematica scientia 32,8- 37,19 y la trad. y el comentario de F. García Bazán, en La concepción pitagórica del número...pp. 51-55.

⁵ Cf. García Bazán, ibídem, pp. 55-60.

ordenación de las costumbres y la corrección del estilo de vida y las definiciones matemáticas que son propias de la vida privada y de la pública, (92) y se sirve de estas definiciones como conviene para llevar estas vidas a su mejor estado, para corregirlas y procurarles una educación óptima y la debida moderación, protección de la ordinariez, adquisición de la rectitud y, en general, actuando así, es de ayuda, en su conjunto, a cada una de ellas en particular. Y pasando después a los bienes naturales y a los beneficios de las técnicas, descubriendo algunos e introduciendo otros como accesorios y colaborando a obtenerlos como un agregado, y prestando sus obras por sí sola o transfiriendo parte de ellas en algunas otras, lleve a completitud la vida humana, de manera que sea autónoma en sí misma y no esté falta de ninguna de aquellas cosas que necesita»⁶.

II. MODERATO DE GADES

De acuerdo con estas distinciones generales Moderato de Gades (segunda mitad del siglo I d.C.) podía haber sostenido explícitamente sobre la serie de los números naturales:

«Han denominado “uno” (*hen*) al concepto significativo (*lógos*) de la unidad, de la identidad y de la igualdad y a la causa del acuerdo conjunto y de la simpatía del universo y de la conservación de lo que mantiene también inmutablemente la identidad...Pero al concepto significativo de la alteridad, de la desigualdad y de todo lo que es divisible, en cambio, y que admite diversas formas, la han llamado “biforme” y “díada”, porque también en los particulares es así la naturaleza de los que son duales... Similarmente... hay algo entre los hechos de la naturaleza que posee comienzo, medio y fin. De acuerdo con esta forma y naturaleza han denominado al número tres. También por esto dicen que todo lo que posee la mediedad es triforme... se han servido del nombre de tríada para él y queriendo introducirnos en su noción nos han introducido a través de su forma...Y (éstos) y los que siguen son contenidos por una forma y potencia, a ésta la han llamado “década”, como un receptáculo (*dekhás*). También por esto dicen que la década es número completo, e incluso el más perfecto de todos, porque comprende en sí toda diferencia numérica y todos los tipos de razones y proporciones. Porque si la naturaleza del universo está determinada según razones y proporciones numéricas y todo lo que nace, crece y se completa se regula según razones numéricas, pero a toda razón, a toda proporción y a toda forma numérica, las abraza la década ¿Cómo no se podría decir de ésta que es el número perfecto?»⁷.

Dicho sintéticamente: la tríada es conceptualmente relación explícita entre el fin y el comienzo y la década, continente universal.

¿Qué quería decir la tradición numerológica pitagórica a través de uno de sus eslabones, el pitagórico Moderato, con esta enseñanza sobre la filosofía de los números? Pues que partiendo de los tres primeros números de la serie natural 1, 2, y 3 es posible con sus caracterizaciones que encierran un contenido cualitativo dar una clara idea de las que son las nociones y propiedades generales del número en la mente humana así como las razones de su generación sucesiva, concluyendo, además, con la década, el número que agota las posibilidades racionales de innovación.

Lo capital de entender, entonces, no es que se compruebe que el número “1” (α') en tanto que determinada la cantidad por la mónada significa una cosa y sólo una, sino que el concepto de número 1, determinación en sí, encierra las nociones primitivas y caracterizadoras de unidad que involucran lo indivisible, lo mismo o idéntico y lo igual, de

⁶ Ver *ibídem*, pp. 23-25.

⁷ Cf. *asimismo ibídem*, p. 30-31.

manera que la unidad cuantitativa deriva de las anteriores cualidades, porque la mónada es “una y única”⁸.

O sea, el uno como determinación unitaria no sólo está tácitamente presente en los demás números como identidades únicas propias estando presente por esto, por ejemplo, en el número que le sigue, en la dualidad que es una, idéntica e igual a sí misma, sino asimismo único o solo, pues da participación de su carácter monádico, o permanente, a las demás mónadas numéricas. Lo explicado le da un especial carácter al “uno” como base de particulares especulaciones metafísicas que lo hacen apto para descubrirse como Uno supraesencial como la filosofía neoplatónica lo ha argumentado. Pero el mismo razonamiento aritmológico es válido para la díada, para la tríada y para la década en relación con el uno, en tanto que “uniforme”.

Por esto el “dos” (β) o “dualidad”, prosiguiendo con la explicación de Moderato, si bien participa subyacentemente del uno en su esencialidad conceptual única de díada, sin embargo, encierra las nociones lógicamente anteriores y opositoras de alteridad, divisibilidad y desigualdad. Es decir, como noción unitaria inmutable que inmediatamente sucede al “uno” incluye, ante todo, la diferencia, el ser lo “otro” que él, lo distinto por ello a lo que lo antecede y su indeterminación plural, que es origen de división, porque todo lo que es más que el uno lo es por agregación de sí mismo lo que como una multiplicidad lo muestra como dividido, pero es éste el que lo detiene en su dispersión desproporcionada al otorgarle la unidad y el límite y que de esta manera transforma la alteridad de díada indefinida – como elemento constitutivo – en díada numérica. Por eso Aristóteles dentro de su pitagorismo académico inocultable recuerda que el “número proviene de la díada indefinida y del uno”, lo que Plotino igualmente recibirá y explicará, si bien teniendo en cuenta otras consecuencias⁹. El dos, entonces, como dualidad indefinida determinada, no puede ser uniforme, sino que es biforme, ya que su noción determinante es la dualidad.

Pero el “tres” (γ), si es triforme, es porque su limitante es la tríada. Y es el primer número completo – ya que los dos anteriores funcionan como números y elementos de números – o que merece en estricta propiedad el nombre de número. Porque es otro que el uno y que la díada, porque ha surgido como su medio o enlace. Puesto que si la dualidad indeterminada aspira a ser determinada por el principio determinante como dos completo, entre este resultado final por la determinación del principio aparece el enlace que los intermedia. Así entre la conclusión del dos y la determinación del uno aparece el tres. En la mediedad, carácter medio o intermedio entre el uno y su opuesto, el dos, que no se rechazan, sino que coexisten, se descubre y agota la naturaleza del tres. En la unión entre dos términos primeros, la indeterminación del dos y la determinación del uno, reside la identidad del tres

⁸ A lo que no atiende completamente Aristóteles y que, además, fuerza las nociones dentro de su personal interpretación: Met. XIII y XIV 3. En cambio, las noticias que el Estagirita proporciona al paso sobre el aritmós funcionando cósmicamente e incluso sobre su constitución, sí son solidarias e incluso confirmatorias del estudio del número en su integridad.

⁹ Por lo tanto en esta corriente de pensamiento se distinguen con rigor, pero sin separarse, lo ontológico, lo epistemológico y lo fenoménico. Lo primero encierra un campo cuya tarea corresponde dilucidar al dialéctico, el estudio de la realidad inteligible y esencial, a cuyas realidades corresponde la presencia del “número real” o “sustancial”; en tanto que la segunda esfera, es estudiada por el matemático, bien sea mediante la fundamentación teórica de las nociones, o demostrando y calculando las propiedades y posibilidades que hay sin desarrollar en éstas.

como lazo unitivo, que permite la proximidad autónoma de los términos opuestos, sin la mutua eliminación o rechazo entre ellos. Expuesta, pues, la mediedad o naturaleza mediadora y sintética, la tríada, por su perfección y carácter conectivo es posible la generación de los números sucesivos, pares e impares, hasta llegar al límite de 10 (ι'), la década continente de todo como extensión de los cuatro primeros números. La cuaternidad *-téssares-* encierra las raíces numéricas de la cuaternidad expandible, la *tetraktys*. Es trabazón o firmeza armónica dentro de la serie numérica, por eso representa al sólido elemental, el tetraedro y orienta hacia la esfera perfecta contenedora de todo el sistema numérico como receptáculo premioso, que incluye principalmente en su seno al 1, al 2, al 3 y al 4, con ello asimismo a las tres relaciones posibles entre ellos, las tres mediedades, analogías o medios proporcionales de los antiguos (*palaiói-arkháioi*): la razón aritmética ($1/2=3/4=5/6=7/8=9/10$); la proporción geométrica ($1/2=2/4\dots$) y la proporción armónica de los acordes de cuarta (4.3), de quinta (3.2) y de octava (2.1) y las potencias de la extensión: punto: 1; línea: 2; plano: 3 y sólido: 4.

La interpretación que se ha proporcionado es auténticamente pitagórica y los dos breves fragmentos de Moderato que ha conservado Juan Estobeo vienen a ratificar sin mayores comentarios lo que se acaba de decir. Registra la cita:

«En una palabra, el número es una asociación de mónadas o una progresión (*propodismós*) múltiple a partir de la mónada y una retroversión (*anapodismós*) que concluye en la mónada... La mónada es lo que determina a la cantidad (*perainousa posotês*), lo que queda cuando la multiplicidad es disminuida por la sustracción de cada número a su vez y que así tiene las características de permanencia (*monê*) y de reposo (*stasis*). Porque la cantidad no puede retroceder (*anapodízein*) más allá de la mónada»¹⁰.

Habíamos derivado hacia el aspecto intelectual de la década y por supuesto que la década se impone igualmente, por su misma esencia generativa sistemática, como modelo de organización y expansión del universo. Resulta oportuno, por lo tanto, recordar el arcaico apotegma pitagórico recogido en los *Versos de oro* 47-48, el cuatreno por el que juraban los pitagóricos:

«Sí, por el que ha transmitido a nuestra alma la cuaternidad (*tetraktys*), fuente de la naturaleza que fluye siempre»¹¹. El aspecto deviniente o cuerpo del Alma, sin comienzo ni fin.

¹⁰ Cf. Ioannis Stobaei Anthologium, Berlin, 1884, I, pp.21, 8-16 y 19,25. Ver García Bazán, en Juan Fernando Ortega Muñoz/Francisco García Bazán, El alborar andaluz de la Filosofía española, Universidad de Málaga, Málaga, 2017, 213-239, esp.223-224.

Aristóteles interpretado según una lectura "científico-técnica" anacrónica suele desorientar a los críticos, mientras que leído en su contexto histórico e intertextual, o bien de escuela, permite rastrear la enseñanza tradicional del platonismo-pitagorizante a la que trata de dar superior rigor epistemológico y que es la que ha seguido Espeusipo, que trasmite Jámblico con extensión y retoman Siriano y Proclo y los representantes de la Escuela Neoplatónica de Alejandría. Pero esta filosofía del número se lleva a cabo sobre un dato empírico concreto, que es lo que habitualmente ha sido considerado "número" en el mundo griego. Es útil en este momento distinguir con P. Pritchard, la concepción moderna del "número" que desde la época posrenacentista basándose en ciertas informaciones de Pappo y Diofanto y en algunas noticias de matemáticos árabes medievales, distorsiona la noción euclidiana, preeuclidiana y posteuclidiana del arithmós que es unánime en la lengua literaria, los filósofos y los matemáticos helénicos, para hacerla volver al significado primitivo del arithmós, escapando de la riesgosa pendiente del nominalismo aritmético hacia el que pudo invitar a lo largo del tiempo la lectura de Aristóteles.

¹¹ Cf. Adv. Math. IV, 3 y 9. Ver F. García Bazán, Plotino y la mística de las tres hipóstasis, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, p. 470, n. 475.

Aecio, Sexto Empírico y el mismo Jámblico lo tienen presente, pero Moderato, como igualmente se advierte con anterioridad en Espeusipo y posteriormente en Jámblico, muestra la sustancia del viejo juramento en su contexto doctrinal.

La década (*déka*) puede llamarse también “recipiente” (*dekhás*), porque como lo ratifica el alejandrino Filón¹² y nos lo esclarecerá Jámblico tomándola en uno de sus aspectos: «Acoge (*anadékhomai*) en sí misma, como si fuese un “receptáculo” las relaciones propias de todos los entes, y por esto ha sido llamada por los antiguos “Todo”, “universo” y “cielo”»¹³.

A causa de esto igualmente la década es nuestro número pleno o completo, porque es síntesis (*sýnthema*), resumen de las distinciones posibles del número (determinante [1], indeterminado [2], impar [3] y par [4]) que cubre a todos los números discretos o acumulativos y de las tres relaciones posibles entre ellos que hace factible la ordenación de ellos en la extensión por propia magnitud. Así es señalada la relación entre lo infinitamente incrementable y lo infinitamente divisible, porque como se sostiene: “En efecto la suma de 1, 2, 3 y 4 da 10. Y éste es el número perfectísimo, porque llegado a él, comenzamos a numerar desde el comienzo”¹⁴.

Veamos ahora, rápidamente, para completar los conceptos numéricos, las definiciones que faltan de los números 5, 6, 7, 8 y 9. La péntada (ϵ') es la expresión del equilibrio o la justicia, el punto medio entre los entes¹⁵.

La héxada, el 6 (ζ'), es el segundo número perfecto, porque como el 3, que tiene como medio, fin, medio y principio, es el primer número impar perfecto, el 6 les da a los primeros pares e impares totalidad universal estable y armónica¹⁶.

La héptada, el 7 (ξ'), es la mediedad inferior, nexo aritmético entre 4 y 10, porque es indivisible, no ha sido engendrado por elementos pares ni impares y gracias a él muchas realidades alcanzan su plenitud en el universo, por eso también se lo llama “momento justo” (*kairós*) y “fortuna” (*týkhe*)¹⁷.

La ogdóada, el 8 (η') es el primer cubo en acto y en la década el único número parejamente par y pone de acuerdo y paralelamente todas las combinaciones. Es sinónimo de armonía y versatilidad.

¹² De Decalogo 23.

¹³ Cfr. Int. Arithm. 118 (F. Romano, *El número e il divino*, texto, trad. y notas, Rusconi, Milán, 1995, 347 y notas sobre Theol. Arithm. 80, 3 y 8).

¹⁴ Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IV, 3 y 9. Sobre las informaciones esparcidas al respecto de Hermodoro, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Porfirio en Simplicio y otras, puede verse F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, Buenos Aires, Depalma, 1982, 13-14 y 92-116 y Plotino y la mística de las tres hipótesis, *El Hilo de Ariadna*, Buenos Aires, 2011, pp.469-471. Puesto que el arithmós aparece, como cualquier universal: ante rem, post rem e in re, como en parte lo ha seguido una correcta tradición de interpretación bizantina y medieval de los universales inspirada por el neoplatonismo alejandrino.

¹⁵ Cf. «Permaneciendo entre la unidad y la enéada, y el número por el que es menos que nueve, por este número es más que uno...La enéada es comparable a los platillos de una balanza: los cuatro primeros números corresponden al platillo más liviano (1+2+3+4) los cuatro últimos al platillo más pesado (6+7+8+9), en el centro el 5, el fiel inmóvil de la justicia restablece el equilibrio sustrayendo a los números más grandes su propia potencia y distribuyendo el resto, en proporción a su fuerza, a los números más pequeños. Ver Proclo, *Com. A la Rep.* XIII, 53 y F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 151-153. Ver asimismo la parte final del presente artículo.

¹⁶ Totalidad creciente, capaz de dar forma estable al alma, ver *La concepción pitagórica del número*, 131-132 en relación con Jámblico.

¹⁷ Ver F. García Bazán, *ibídem*, p. 132.

La enéada, el 9 (θ'), es el número mayor dentro de la década, es límite insuperable y que delimita la formación de las razones musicales. Va del final al comienzo pasando por el medio, por eso, su giro es repetición y convergencia¹⁸.

Lo transmitido por Jámblico, entre otras informaciones dignas de confrontar con lo que ha llegado a ser en Occidente una filosofía de la matemática drásticamente reduccionista como es el ejemplo de Bertrand Russell¹⁹, incluye dos notas implícitas, que deben ampliarse y tener en cuenta en el desarrollo de la concepción de lo matemático en sentido amplio:

1º Que las que aparentan ser laboriosas explicaciones sobre el número de Aristóteles, caen fuera de este marco, ya que están dirigidas en parte a justificar abstractivamente la "materia inteligible" y su determinación propia del número en un nivel intelectual y cosmológico, por oposición a Espeusipo y otras interpretaciones platónico-pitagorizantes²⁰.

2º Que dentro del platonismo pitagorizante, como para el mismo Platón, el ente numérico (como las restantes entidades matemáticas) es estrictamente intermediario (*metaxý* o *méson*), como naturaleza mental o psíquica, entre lo inteligible y lo corpóreo, entidad al mismo tiempo intelectual (*noerós*) y racional (*dianoetikós*), y que se abre, consecuentemente, tanto hacia lo inteligible (*noetós*) como hacia lo corporal (*somatikós*)²¹.

De este modo clasificatoriamente son diferentes el "número sustancial", el "número cuantitativo" y el "número natural" o "corpóreo". No se confunden entre sí, pero tampoco son separables²².

Al respecto y restringiéndonos en primera instancia al número en tanto que número matemático, o sea, a su aspecto cuantitativo (*to posón, hóper estí ton arithmón*), se puede tomar como punto de partida el inventario que Jámblico, a continuación de Nicómaco de Gerasa, aunque explicándolo, desarrolla en *Introducción a la Aritmética de Nicómaco* **10, 9**.

Tales de Mileto, bajo influencia de los egipcios, ha enseñado que el número es: "composición de unidades", uno cada uno en sí mismo e infinitos como multiplicidad; Pitágoras lo ha definido, como "expansión y actualidad de las razones seminales en la unidad", o bien, como "lo que subsiste previo a todos (los números), en el intelecto divino y por lo cual y a partir de lo cual se ordena y conserva su orden indisoluble todo lo numerado". Otros pitagóricos como: "progresión de los números a partir de la unidad y regresión hasta ella". Eudoxo el Pitagórico enseña que: "el número es cantidad (*pléthos*) determinada", perteneciendo de acuerdo con esto la cantidad a "los seres superiores", aunque diferentes de los géneros y las especies, o sea, que se trata de entidades anímicas. Entonces, los acusmáticos seguidores de Hipaso no dudan en definirlo como: "paradigma primero de la producción del cosmos" y asimismo: "instrumento (*órganon*) con el que el dios artesano distingue las cosas". Finalmente, Filolao sostiene que: "El número es el enlace más potente y autogenerador que hace siempre estables los entes cósmicos".

¹⁸ Cf. ibídem, p. 132, más abajo, y 133 a continuación.

¹⁹ Ver F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 11-19.

²⁰ Ver García Bazán, ibídem, p. 25.

²¹ Cf. García Bazán, ibídem, pp. 25-26.

²² ibídem, p. 26.

Pues bien, ninguna de estas definiciones se contradicen entre sí, por esa razón Jámblico las reúne y, al contrario, manifiestan una polisemia que es intrínseca al concepto de *arithmós* y que permite entender en su propio medio intelectual, la definición de Euclides al comienzo del libro VII de los *Elementos*, espontánea y directa, y que han confundido los intérpretes modernos al sacarla de contexto. Escribe, por lo tanto, Euclides: "El número es una asociación [o cantidad] (*pléthos*) constituida a partir de unidades (*ek monádon*)". Y enseguida aclara: "Una unidad (*monás*) es aquello de acuerdo con lo cual lo que cada cosa es se llama 'uno' (*hen*)". O sea, que el número en tanto que cantidad significa una cantidad que puede ser grande o pequeña, pudiendo ser individual o plural o incluso negación de cantidad. Es una "pluralidad" como composición constituida a partir de unidades, gracias a lo cual posee cantidad y determinación de la cantidad. Lo hace explícito, por lo tanto, del siguiente modo Sexto Empírico: «Pitágoras dijo que un primer principio (*arkhé*) de las cosas es la unidad (*monás*), por participación en la cual cada una de las cosas es llamada 'uno' (*hen*)...Hay, por lo tanto, dos primeros principios de las cosas, el primero siendo la unidad, al participar en lo que todas las unidades aritméticas les permite ser pensadas como unidades; la otra, la díada indefinida (*aóristos dyás*), al participar en aquello por lo que las díadas definidas son díadas»²³.

Plotino usa este mismo significado del número, dentro de su estructura neoplatónica. Comienza a emplearlo, primero, en relación con el Intelecto, o la segunda hipóstasis inteligible, aunque sabiendo que ese mismo significado puede expresarse en otras expresiones aritméticas inferiores. Así sostiene:

a) "Las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno"²⁴.

b) ¿Quién, entonces, ha engendrado a esta divinidad múltiple? El ser simple y anterior a esta multiplicidad, la causa de su existencia y de su existencia múltiple y el que produce el número. Ciertamente el número no es primero. Y porque la unidad es anterior a la díada y la díada en cambio es segunda y nacida de la unidad, ésta la define, pero ella en sí misma es indefinida: cuando se ha definido ya es número, número como sustancia (por otra parte también el alma es número)... por lo tanto, lo que en el mundo inteligible se denomina número y la díada son principios informadores e Intelecto. Existe, sin embargo, la díada indefinida, en tanto que se la toma, por decir, por el sustrato, y el número, que proviene de ella y del Uno, es cada cual una idea, puesto que ha sido formado por las ideas engendradas en él (=sustrato inteligible). Por un lado el Intelecto se forma de lo Uno, por otro, desde sí, igual que la visión en acto, porque la intelección es una visión que ve, siendo ambos uno"²⁵.

Esta "díada indefinida" es la "díada de lo grande y lo pequeño" o "del defecto y el exceso" que Aristóteles conoce de las clases de Platón y que opera, diversamente, en el ámbito numérico, bien sea inteligible, mental o natural²⁶.

Y Nicómaco de Gerasa en su *Introducción a la aritmética* expone esta doctrina antes que Jámblico que la comenta (42-48), y la conoce Plotino como lo enseña en su famosa Enéada VI,6 (34), *Sobre los números* anticipado en resumen por V,5 (32), 4 y 5 que forma parte de la gran tetralogía antignostica y postergado y ampliado en VI,6²⁷.

²³ ibídem, pp.26-28.

²⁴ En. V,4 (7),2. 13, ibídem, p. 28.

²⁵ En V,1 (10), 5, 3-19.

²⁶ Cf. F. García Bazán, op. cit., pp. 28-29.

²⁷ Cf. F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, capítulos I y II.

III. NICÓMACO DE GERASA Y JÁMBLICO DE CALCIS

Jámblico caracteriza la matemática de los pitagóricos con sus proyecciones superiores e inferiores al número de la cantidad en *De communis mathematica scientia* como hemos visto. Pero en el *Comentario a la Introducción a la aritmética de Nicómaco*, se ciñe a este último autor, porque en el libro se encarga de la aritmética.

La aritmética es la ciencia de los números y como tal precede a las otras tres *epístemai* (geometría, armonía y astronomía) que la presuponen. Y establecidos los teoremas necesarios es posible orientarse hacia teorías numéricas más completas:

«Esta concepción (*epínoia*) del número hay que figurársela no como algo que reside en los puros conceptos (*ennóema*), ni se da como posterior a lo que percibimos, ni como imágenes surgidas de la percepción sensible por explicación (*apoylósan*) y separación, sino como la que es posible al adaptar nociones comunes a todos los números que realmente existen».

Nicómaco, en este caso, representa a la aritmética pitagórica en toda su pureza, y Jámblico se ofrece como su trasmisor, pues:

«No se trata de exponer doctrinas nuevas (*kainá légein*), sino las enseñadas por los antiguos varones (*palaióis ándrasin*) y, por lo tanto, exponemos la aritmética de Nicómaco sin nada quitar ni agregar».

En este sentido la aritmética es antesala de la filosofía como «amor a la sabiduría» y la sabiduría es considerada como la ciencia del ser que realmente es.

Lo común al número matemático es que es una entidad intermediaria y dianoética, “sobre la que sólo es posible razonar”; además, los principios que lo componen, como se anticipó poco antes, son lo limitado (*peperasménon*) y lo ilimitado (*ápeiron*) en su propio nivel. Composición (*syntitheménon*) de ambos, que puede llevar hacia el Bien y la Belleza, por su carácter de intermediario, y que ordena al universo como número cuantitativo: como cantidad continua por unión (*hénosis*) y cohesión (*allelouchía*), es la magnitud (*mégethos*) o cantidad extensa, y como cantidad discreta por yuxtaposición (*paráthesis*) y acumulación (*soreía*). Es la cantidad numérica (*pléthos*).

Por la primera aparición el mundo se ofrece como único, sólido, esférico, unido y extenso. Por la segunda, como estructura, arreglo y armonía.

Pero cuantitativamente, lo unificado o cantidad extensa puede dividirse al infinito, pero aumentarse de modo finito; mientras que la cantidad discreta, a la inversa, se puede aumentar al infinito, pero dividirse finitamente. Como se advierte la cuestión radical de la inconmensurabilidad como irracional es un tema o problema filosófico que estimula a las soluciones de lo matemático, y no al revés. Una dificultad que por ser filosófica promueve respuestas matemáticas y no una dificultad que por aparecer en la práctica matemática busque respuestas filosóficas.

La cantidad discreta se ocupa del cuánto en sí mismo o en relación (aritmética: par-impar; perfección-deficiencia y armónica-igual-desigual-múltiplo-epimorio) y la extensa, de las magnitudes (geometría y esférica).

Como se sabe, Jámblico por su parte, define el número ilustrándolo en relación con la historia o transmisión escrita y oral de la aritmética, como también se vio, y posteriormente se encarga de definir cada uno de los números (los naturales) y las propiedades que poseen de

acuerdo con esta definición y a partir de aquí las formas combinadas que pueden adquirir. En esta tarea no desmiente a su antecesor Moderato de Gades, pero muestra una originalidad que en los fragmentos de su antecesor no se encuentra. La definición del cero (*oudén*), que surge en la serie de los enteros naturales como privación, en medio de ella, y en relación con la péntada (ϵ'), que iguala a ambas partes sin dejar nada, así como al igualar ambas partes, las equilibra, siendo por ello símbolo de la justicia, es lo más notable al respecto.

El “5” involucra la idea del equilibrio, está en el centro, como el eje de la enéada. Y es central y es fundamental asimismo, porque gracias a la péntada, y a la péntada como símbolo de lo justo, de lo que otorga igualdad a las partes, porque gracias a ello aparece igualmente la idea de la negación del exceso y del defecto. Porque cuando se da el equilibrio no hay desbordes, pero tampoco deficiencia, y se manifiesta e impone así la noción de nada, vacío o cero, como anulación de realidad y si se quiere, secundariamente, de cantidad. Por eso Jámblico inmediatamente después de la caracterización de los tres números primeros y de la década, lo que ya se conoce por Moderato, introduce el tratamiento del cinco, el que a la postre permite pensar el “cero”. Lo cual, subraya Jámblico, lo dice la misma palabra *oudén*, que significa “nada”. Del mismo modo Jámblico define al resto de los números encerrados en la decena: al 4, al 6, al 7, al 8 y al 9, como ya hemos visto. Insistiendo siempre que la razón numérica, o sea, su contenido significativo, al mismo tiempo cualitativo y cuantitativo, es el que permite el orden cósmico en desarrollo y coordinación y la praxis aritmética que está de acuerdo con él.

Por ese motivo, igual que en Nicómaco y antes en Espeusipo, la década es el paradigma que sirve de modelo al demiurgo para plasmar el mundo, aplicándose tanto a las partes como a los intervalos.

De aquí que el otro punto bien interesante que resulta de las reflexiones aritmológicas de Jámblico siguiendo a Nicómaco, sea la importancia que adquiere el estudio de las proporciones o analogías.

De las más antiguas proporciones que regulan los intervalos, selecciona las tres fundamentales, como hemos aludido, que son asimismo las más usadas (aritmética, geométrica y armónica), aunque haciendo hincapié en la media armónica o proporcional²⁸.

Francisco García Bazán

Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía

Edison 501

(1640) Martínez, Buenos Aires

fgbazan@hotmail.com

²⁸ Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número*, pp. 42-48.

LA CIFRA DEL ANTICRISTO EN LA ESCATOLOGÍA DE SAN IRENEO

Juan Carlos Alby
(UCSF – UNL – UCAMI)

Resumen

Hacia el final del libro V del *Adversus haereses* en el que Ireneo desarrolla su doctrina de la resurrección de la carne y de los últimos acontecimientos de la historia de la salvación, el Lugdunense emprende un análisis del misterioso nombre del Anticristo cifrado en el número 666. Al mismo tiempo que remite la antigüedad de esta tradición a los discípulos que conocieron personalmente a Juan y a las copias más antiguas y calificadas del Apocalipsis, critica a quienes alteraron el número bíblico por la cifra 616. Estas especulaciones basadas en el cómputo de los griegos y en el valor numérico de las letras de su alfabeto tienen, según Ireneo, consecuencias directas y decisivas sobre la comprensión del designio divino acerca del mundo, ya que en esa clave numérica se encierra el secreto de la recapitulación de toda la apostasía del pasado, del presente y del futuro.

Palabras clave: Anticristo, heresiólogos, Ireneo, recapitulación.

Introducción

En los días de Ireneo la interpretación que prevalecía respecto de los últimos acontecimientos del mundo era la conocida como milenarista o quiliasta. Los cristianos que se oponían a esta hermenéutica argumentaban que era de inspiración hebrea y, por lo tanto, extraña a la comprensión cristiana de las profecías sobre el fin. Así lo sugiere, por ejemplo, el *Libro de los Jubileos* en el que, si bien al Mesías se alude una sola vez, su reino se describe con mayor amplitud. Su carácter será terrenal y se caracterizará por el lento pero progresivo retorno, iniciado por los niños, al estudio y observancia de la ley. La justicia devenida de este despertar se traducirá en un bienestar material, la prolongación de la vida biológica y una felicidad que ningún mal podrá turbar¹.

No hay suficiente información acerca del modo en que los ebionitas y judaizantes enseñaban respecto del intervalo de tiempo que transcurre entre la primera *parousía* de Cristo y el milenio², pero ciertos testimonios de cristianos del siglo II nos permiten reconstruir la

¹ «Y a Judá le dijo: [...] Por ti será socorrido Jacob y en ti se hallará la redención de Israel. El día en que te sientes en tu trono justo y glorioso, tendrá gran salvación toda la descendencia de los hijos del amado», *Jub* 31, 18, en DIEZ MACHO, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 154. «En esos días los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia. Irán multiplicándose y creciendo la vida de estos hombres, generación tras generación, y día tras día, hasta que se acerquen sus vidas a los mil años y a muchos años de muchos días. No habrá ancianos ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes; pasarán todos sus días en salud y gozo y vivirán sin que haya ningún demonio ni ningún mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud. Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición. Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miradas que lo aman», *Jub* 23, 26-31, p. 137s.

² Cfr. ORBE, Antonio, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Analecta Gregoriana-Sígueme, Roma-Salamanca, 1988, p. 931.

concepción que los principales adversarios contemporáneos del Obispo de Lyon sostenían sobre el Reino en general y sobre la figura del Anticristo en particular.

Estudiaremos sucesivamente la tesis de Marción, luego la de los valentinianos de los *Excerpta ex Theodoto* y, finalmente, la de San Ireneo, para quien la correcta interpretación de la cifra numérica con la que el Apocalipsis de Juan identifica al príncipe de los apóstatas resulta decisiva para comprender la recapitulación de toda la maldad y, por contraste, la que Cristo realiza en y por sí mismo para la redención del mundo.

1. El Anticristo en la escatología de Marción

Ante todo es preciso aclarar que la ominosa figura del Anticristo no se menciona en el canon marcionita debido a su carácter restrictivo, según el cual son desechados los escritos joánicos y sólo prevalecen el Evangelio de Lucas y las cartas de Pablo. No obstante, es posible intuir su presencia a partir del paralelismo que el pónico establece entre el Cristo Salvador, procedente del Dios Bueno y el Cristo Mesías que, en sus días, habría de ser enviado por el Demiurgo. El heresiarca afirmaba que las profecías del Antiguo Testamento acerca del Mesías se cumplirían a la llegada del Cristo del Demiurgo, que estaba aún por aparecer. La antítesis entre el Cristo que ya había venido en los días de Tiberio César y el que había de venir es análoga a la que existe entre el Dios Bueno y el Demiurgo veterotestamentario³. Así como el Cristo Salvador oficia de mediador entre los hombres y el Dios Bueno, el Cristo Mesías mediará entre el pueblo judío y el Demiurgo. A su vez, el Cristo Salvador presenta dos *parousías*, la que ya aconteció en oposición al Creador y la segunda que ha de acontecer, opuesta al Cristo del Creador⁴. Epifanio, en su crítica a los marcionitas, recensiona sus tesis acerca de que el Cristo del Dios Bueno vino para «la salud de las almas y para la acusación del Dios de los judíos, de la ley y los profetas»⁵, para redención de las almas diseminadas en el mundo⁶ y para el establecimiento del Reino de Dios, no en este mundo, sino en el cielo del Dios Bueno⁷. Por su parte, el Cristo del Mesías vendrá, según Marción, para rescatar a los judíos de la diáspora y restablecer el estado judaico con el esplendor de los tiempos de David y de Salomón y prometerles el descanso final en el seno de Abraham⁸.

En su primer advenimiento, el Cristo bueno enfrentó al Creador destruyendo su Ley y sus profetas y luego, en su segunda *parousía*, completará su plan. De ahí la actitud hostil del Creador y de los judíos hacia Jesús durante su presencia en el mundo y las persecuciones

³ Cfr. von HARNACK, Adolf, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, pp. 283*-285*.

⁴ Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* III, IV, 5: «Por otra parte, como vino en un primer advenimiento contra el Creador para la destrucción de su ley y de sus profetas, vendrá otra vez contra su Cristo para reprimir su reino», en BRAUN, René, *Tertullien. Contre Marcion* Tome III, Livre III, Sources Chrétiennes (SC) N° 399, Cerf, Paris, 1994, p. 70.

⁵ EPIFANIO, *Panarion* I, III, herejía 42, 3, 2, en PINI, Giovanni (trad.), *Epifanio di Salamina. Panarion*, Libro primo, Morcelliana, Brescia, 2010, Tomo terzo, p. 801.

⁶ Cfr. von HARNACK, A., *op. cit.*, p. 284*.

⁷ Se trata del cielo de las cosas invisibles, poblados de “dioses”, “ángeles” espirituales o “substancias celestes”. Marción guarda silencio acerca de su creación como de su jerarquía, pero se trata de un cielo o cielos creados, no por el Demiurgo. Para una descripción más completa, véase ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994, p. 674s.

⁸ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.* III, XXIV, 1, p. 203.

hacia los marcionitas a quienes su maestro llamaba en su tiempo “compañeros de infortunio y de odio”⁹. En su desprecio al Demiurgo se entregaban espontáneamente al martirio para contribuir, con la destrucción de su carne a la aniquilación de la obra del Creador, la que habría de completarse en el Juicio final con la conflagración presidida por el fuego de la *ekpyroosis*. El Juicio marcionita compete sólo a las almas, las que recibirán la declaración por parte del Salvador del destino escogido libremente por ellas¹⁰. No hay lugar en esta concepción para la salvación de la carne, que correrá la misma suerte de la materia en su destrucción final por imperio de sus leyes físicas¹¹. De modo que, entre la *parousía* del Cristo Salvador y el Juicio final, la historia humana se caracterizará por la antítesis entre ambos Cristos, expresión de la otra antítesis entre el Dios del Antiguo y el del Nuevo Testamento.

2. El Anticristo de los valentinianos

A pesar de que los valentinianos no tienen los reparos de Marción en cuanto a admitir los escritos de Juan, no avanzaron demasiado sobre la figura del Anticristo, a quien incluyen como término medio en una tríada corrupta integrada además por el diablo y el espíritu de maldad. También se diferencian del Póntico respecto de la valoración del Cristo Mesías, hijo del Demiurgo, a quien no consideran opuesto al Salvador. Se alejan de Marción también al afirmar que el Demiurgo del Antiguo Testamento no fue hostil al Salvador en su primera *parousía*, a punto tal que le entregó a su hijo, el Mesías, para que lo asumiera en comunión personal con su naturaleza pneumática.

La tríada del mal en la que el Anticristo es hijo del diablo e intermediario entre este y los hombres, a quienes envía el falso profeta o espíritu de apostasía, puede encontrarse en los *Extractos de Teódoto*:

«Al que la Madre engendró es llevado a la muerte y al mundo; pero al que Cristo regeneró es mudado a la vida, a la Ogdóada. Y [estos] ciertamente mueren al mundo, pero viven en Dios, con el objeto de que la muerte sea disuelta por la muerte, y la corrupción por la resurrección. Quien ha sido sellado mediante el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo es inexpugnable para cualquier otro poder, y gracias a los tres Nombres se encuentra libre de toda la tríada corrupta (πάσας τῆν ἐν φθορᾷ τριάδος). Después de llevar la imagen del hombre terreno, entonces llevará la imagen del hombre celestial (1Co 15, 49)»¹².

Se observan aquí notables contrastes formulados dentro de un contexto bautismal. Entre ellos, la generación que lleva a la muerte y al mundo frente a la regeneración que conduce a la vida y a la Ogdóada. Los tres Nombres que hacen inexpugnable al que es sellado en ellos, frente a la tríada corrupta. Una vez definido el contraste entre las dos tríadas, queda por resolver la segunda. Los intentos de dilucidar el significado de la tríada corrupta han

⁹ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, IX, 3.

¹⁰ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.* I, XXVII, - XXVIII, 1-4, en BRAUN, R. *Tertullien. Contre Marcion* Tome I, Livre I, SC N° 365, Cerf, Paris, 1990, p. 235-240. Cfr. Von HARNACK, *ibidem*, p. 139.

¹¹ Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses* (en adelante, *Ad. haer.*), I, 7, 1, 14, en ROUSSEAU, Adeline, DOUTRELEAU, Louis, *Contre les hérésies*, Livre I, Tome II, SC N° 264, Cerf, Paris, 1979, p. 102s.

¹² CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* (en adelante, *ET*) 80, 1-3, en MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Élogos proféticos. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, edición bilingüe griego-español, Fuentes Patrísticas 24, Ciudad Nueva, Madrid, 2010, p. 155.

suscitado varias hipótesis que Orbe se encargó de clasificar y estudiar a fondo buscando pasajes paralelos dentro del mismo documento y citando una gran variedad de comentaristas¹³. Luego de desechar la presencia de pasajes orientadores dentro de los mismos *Excerpta* y de enumerar binomios y trinomios propuestos por distintos autores, el patrólogo español concluye que es Orígenes quien ayuda a individualizar la tríada, aun cuando ninguno de sus fragmentos alcance a demostrar si la tríada maligna tiene carácter personal como la Trinidad divina, lo cual es reconocido tanto por eclesiásticos como por valentinianos¹⁴.

El alejandrino propone un parentesco filial entre el diablo y el Anticristo; éste, como hombre, reconoce al diablo como su padre así como Jesús hombre llama Padre a Dios y se dice Hijo del mismo. En respuesta a Celso, quien había querido ridiculizar la doctrina cristiana del diablo y su influencia tanto en la historia humana como en la de Jesús, responde Orígenes destacando el doble concepto de Satanás:

«En cuanto al nombre que suena en hebreo satán y más helénicamente es pronunciado por algunos Satanás (Lc 10, 18; 2Ts 2, 4), significa, trasladado al griego, “adversario” (*antikeimenos*). Y es así que todo el que se abraza con la maldad y vive conforme a ella, al obrar contra la virtud, es un Satanás, es decir, adversario del Hijo de Dios, que es justicia, verdad y sabiduría. Pero más propiamente, adversario es el primero de todos los que, viviendo en paz y bienaventuranza, perdió las alas y cayó de la bienaventuranza; el que, según Ezequiel (28,15), “caminaba intachable en todos sus caminos hasta que se halló en él iniquidad”»¹⁵.

Una vez esclarecidos los aspectos genérico y personal del diablo, procede a caracterizar al Anticristo frente a las objeciones de Celso a tal doctrina:

«¿Qué absurdo hay, pues, en suponer que hay en los hombres dos cimas, una de bondad y otra de lo contrario, de modo que la cima de bondad se halle en el hombre que se entendía en Jesús, del que fluyó al género humano tan grande conversión, curación y mejoramiento, y la de lo contrario en el que se llama anticristo? [...] Ahora bien, era menester que una de las cimas, la mejor, se llamara, por su excelencia, hijo de Dios, y la diametralmente opuesta a esta, hijo del demon maligno, de Satanás y del diablo»¹⁶.

Al igual que en el caso del diablo, la doctrina del Anticristo admite dos explicaciones, según Orígenes. Una genérica, extensiva a todo aquel que se comporta como tal¹⁷ y otra personal y privativa del hijo de perdición descrito por Pablo en 2Ts 2, 3. La distinción entre el diablo como padre, el Anticristo o “hijo de la perdición” y el espíritu de iniquidad, parece

¹³ Cfr. ORBE, A., “La trinidad maléfica (A propósito de ‘Excerpta ex Theodoto’80, 3)”, en *Gregorianum* XLIX, 4 (1968), pp. 726-761.

¹⁴ Cfr. *ET* 81, 1-3, p. 155s.

¹⁵ ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 44, en RUIZ BUENO, Daniel (Introducción, versión y notas), *Orígenes. Contra Celso*, BAC, Madrid, 1967, p. 427.

¹⁶ ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 45, p. 428.

¹⁷ Sobre este aspecto, Orígenes se explaya en la *Homilía VIII en Éxodo*, 6: «Pues mientras dure este mundo, el diablo, padre de todos los que pecan, no paga por sus pecados; son castigados en sus hijos, estos es, en aquellos que él ha engendrado por el pecado [...]. Y por eso “el Señor benigno y misericordioso” (Sal 103, 8) castiga el pecado de los padres en los hijos, puesto que los padres, esto es, “el diablo y sus ángeles” (Mt 25, 41) y los otros príncipes de este mundo y dominadores de estas tinieblas (Ef 6, 12), también ellos son padres del pecado, como el diablo [...]», en DANIELI, María Ignazia (Introducción y notas), CASTAÑO FÉLIX, Ángel (Traducción del latín), *Orígenes. Homilias sobre el Éxodo*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992, p. 158.

tomar características personales al menos en los dos primeros miembros de la tríada, pero en su profundidad, la teología origeniana no permite asegurar que los personajes de la tríada maligna sean trinitariamente personales. Pues el diablo, ángel o intelecto, se constituyó en padre de las tinieblas como consecuencia de su apostasía. El Anticristo, personalmente hombre, se hace hijo del diablo por una particular participación en la apostasía diabólica, mientras que el espíritu personal proviene del Anticristo para multiplicarse entre los hombres, de lo que se desprende que tampoco admite un carácter personal.

Entre los gnósticos de los *ET*, la tríada que mejor conviene al texto es: diablo-Anticristo hombre-espíritu maligno, pues es plausible que el diablo como espíritu maligno haya escogido un hombre como Anticristo para infundirse en él y, por su medio, hacer sentir el espíritu de apostasía en el mundo¹⁸.

Es posible que el uso de la palabra *τριάς* por parte de los valentinianos de los *Extractos de Teódoto* en su aplicación a la trinidad diabólica sea anterior a la utilización del vocablo en su referencia a la Trinidad divina, registrada por primera vez en la teología siria en torno al 180 y en un escrito de Teófilo de Antioquía: «Igualmente, los tres días que preceden a la producción de las luminarias son símbolo de la tríada (*triaódos*) de Dios y su Verbo y su Sabiduría»¹⁹. Anteriormente, Filón la había usado en el sentido de una tríada formada por Dios y sus dos potencias, y la palabra significa para él lo mismo que para el antioqueno, a saber, la “mitad de los seis días”²⁰.

Entre los gnósticos de los *Hechos de Felipe* y de los *Hechos de Tomás*, se ensayan otras tríadas tales como diablo (padre)-madre/corrupción-hijo serpiente²¹ o las *tres palabras* que “inflaman” y hacen arder al Apóstol, basada probablemente en el simbolismo del perro de tres cabezas referido al demonio inherente a los tres elementos básicos del mundo sensible, tierra, aire y agua, en los cuales se esconde el fuego²², doctrina típicamente valentiniana²³. Pero ayudan muy poco a esclarecer la tríada maligna de los *Extractos de Teódoto*.

En los gnósticos de Nag Hammadi, hay muy pocas menciones al Anticristo y siempre bajo la figura de otro personaje. En la *Paráfrasis de Sem* aparece como demon:

«Saldrá un demon del vientre del dragón. Estaba oculto en un lugar desierto. Llevará a cabo muchas maravillas. Muchos lo abominarán. Un viento provendrá de su boca con apariencia de mujer. Será llamado con el nombre de Abalfe. Reinará sobre el mundo desde Oriente hasta Occidente. Entonces la naturaleza tendrá un tiempo apropiado final. Y las estrellas abandonarán el cielo. Se

¹⁸ Cfr. ORBE, A., “La trinidad maléfica”, p. 758s.

¹⁹ TEÓFILO de ANTIOQUÍA, *A Autólico* II, 15, 4, en MARTÍN. José Pablo (Introducción, texto griego, traducción y notas), *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, Fuentes Patrísticas 16, Ciudad Nueva, Madrid, 2004, p. 135.

²⁰ Cfr. FILÓN de ALEJANDRÍA, *De Opificio mundi* 13; 49; 50-51; 62 y *Legum allegoriae* 1, 3. José Pablo Martín adhiere a la opinión de G. Kretschmar (*Studien zur frühchristliche Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, pp. 27-61) según la cual, la tríada de Teófilo no es trinitaria en sentido estricto y se desarrolla en un contexto cosmológico e histórico salvífico. Fue absorbida en las controversias trinitarias de los siglos IV y V como parte de ellas, en el sentido de que dos de sus términos, Verbo y Sofía, eran referidos al Hijo. Cfr. MARTÍN, J. P., *op. cit.*, p. 135, n. 82.

²¹ Cfr. *Hechos de Felipe* 110.

²² Cfr. *Hechos de Tomás* 47.

²³ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 4, p. 83s.

abrirá la boca del Error para que la Oscuridad mala sea estéril y silenciosa. Y en el día final serán destruidas las formas de la naturaleza con los vientos y todos los demonios»²⁴.

En *El Pensamiento de nuestro Gran Poder* el Anticristo está impostado como dios del mundo y como contrahacedor:

« [...] los arcontes enviaron al contrahacedor (*antímimon*), aquel hombre a fin de que ellos conocieran nuestra Gran Potencia. Y ellos esperaban (del contrahacedor) que les hiciera una gran señal. Y él produjo grandes señales y reinó sobre toda la tierra y sobre todos los que están bajo el cielo. Colocó su trono sobre el extremo de la tierra, porque “a ti te haré yo dios del mundo”. Él hará señales y prodigios²⁵. Entonces se apartarán de mí y se extraviarán. Entonces aquellos hombres que lo hubieren seguido introducirán la circuncisión. Y juzgará a los procedentes de la incircuncisión, esto se refiere al pueblo. En efecto, al comienzo envió muchos predicadores que predicaron sobre él»²⁶.

En este pasaje el autor enlaza al Anticristo con la tentación de Jesús. La figura del contrahacedor, en greco-copto *antímimon* y en copto *sbbioeit* (*schbbioeit*) se hace presente en otras tradiciones gnósticas como lo atestiguan el *Apócrifo de Juan* (versión corta)²⁷, el *Segundo Tratado del Gran Set*²⁸ y el *Platón, La República (Libro IX 588b-599b)*²⁹.

3. La cifra 666 según Ireneo

En *Adversus haereses* V, 29, al referirse a la apostasía final y al último combate de los justos contra la maldad, dice Ireneo:

«Debido a eso, en la bestia venidera se recapitula toda la iniquidad y el fraude todo, a fin de que el poder de la apostasía, venido a confluir y encerrarse en ella, sea arrojado íntegro al horno de fuego (Ap 19, 20). Con igual razón el nombre de ella tendrá por cifra seiscientos sesenta y seis (Ap 13,18), para recapitular en sí toda la compleja malicia a que dio origen antes del diluvio a la apostasía de los ángeles (Gn 6, 1). Era, en efecto, Noé de 600 años, cuando sobrevino a la tierra el diluvio (Gn 7, 6), exterminando el brote de la tierra (*delens inresurrectionem terrae*) (Gn 7, 4; 7, 23), a causa de la perversa generación de los tiempos de Noé (Gn 7, 1). Y para sí mismo recapitular la aberración de toda la idolatría posterior al diluvio, la muerte de los profetas y el abrasamiento de los justos. Efectivamente, la estatua mandada a hacer por Nabucodonosor tenía sesenta codos de altura y seis de anchura (Dn 3,11). Por no adorarla, Ananías, Azarías y Misael fueron arrojados al horno de fuego (Dn 3, 20), vaticinando con lo que les ocurrió el tormento de fuego que en los últimos tiempos habían de

²⁴ *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1) 45, 1-20. Introducción, traducción y notas por Francisco García Bazán, en PIÑERO, Antonio, MONTSERRAT TORRENTS, José, GARCÍA BAZÁN, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid, 2000, p. 162.

²⁵ Cfr. el discurso escatológico de Jesús en Mt 24, 23-24.

²⁶ *El Pensamiento de nuestro Gran Poder* (NHC VI 4) 45, 1-10. Introducción, traducción y notas de José Montserrat Torrents, en PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *op. cit.*, p. 127.

²⁷ Cfr. *Apócrifo de Juan* (versión corta) (NHC III 1) 10, 32-33 [= *Papyrus Berolinensis* 8502 (BG) 71, 4-5, mantiene el término griego ἀντίμιμος]: « [...] y a partir de ella (la potencia invencible) se manifestó una obra imperfecta y distinta de su forma, pues la había producido sin su consorte. No se parecía en nada a la figura de su madre, sino que tenía otra forma», en PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. *ibidem I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 2000², p. 242. En 11, 34, el mismo libro dice que Yaldabaot “tiene multitud de formas” y se le aplica el mismo término; *idem*, p. 243.

²⁸ Cfr. *Segundo Tratado del Gran Set* (NHC VII 2) 60, 20; 63, 19; *idem III*, pp. 179 y 180.

²⁹ Cfr. *Platón, La República (Libro IX 588b-599b)* (NHC VI 5) 49, 11: «Ciertamente, es una sola semejanza y devino en la semejanza de un animal contrahecho y policéfalo», en *idem I*, p. 531.

padecer los justos. Porque aquella estatua fue en su integridad prefiguración del advenimiento de aquel por cuyo decreto debían todos los hombres sin excepción adorarle a él sólo. Así pues, los 600 años de Noé al tiempo del diluvio (traído) por la apostasía, más la cifra de 66 codos de la estatua, por la que fueron arrojados al horno de fuego los justos, declaran la cifra 666 del nombre de aquel en que se recapitulan por entero la apostasía, la injusticia, maldad, falsa profecía y fraude de los seis milenios, por los cuales sobrevendrá también el diluvio de fuego»³⁰.

Así comienza Ireneo su exposición sobre el misterio del nombre de aquel en quien se recapitulará el pecado del diablo tanto en su apostasía de Dios como en su mentira hacia el hombre, desplegada en el curso de toda la historia de la humanidad. Para explicar el nombre del Anticristo sellado en la cifra 666, el Lugdunense tiene en cuenta Ap 13, 17-18: «Y que nadie pueda comprar ni vender, sino quien lleve la marca de la bestia o el número del nombre de ella (*ton arístón tou onómatos autou*). Quien tenga inteligencia calcule el número de la bestia, porque es número de hombre. Y su número es seiscientos sesenta y seis». El seis es el número de la materia, que repetido en centenas, decenas y unidades, se presta a compendiar la iniquidad del mundo desde su mismo origen. El simbolismo de la cifra es congruente (*congruenter, katalléloos*), según Ireneo, con el nombre del personaje. Esta congruencia se da en que recapitula la conducta de los hombres nacidos de las relaciones entre los ángeles y las mujeres, figurada en la cifra 600, por los años que tenía Noé cuando vino el diluvio, la idolatría de los pueblos gentiles cifrada en 60 y la persecución de los profetas por parte de Israel, simbolizada en el 6. En Gn 46, 26, se afirma que el total de las personas que entraron con Jacob en Egipto, sin contar las mujeres de sus hijos, fue de 66. Este es también el número de días en que una mujer debía permanecer en su casa para purificarse de su sangre después de haber dado a luz una hija, según lo que manda Lv 12,5, texto que pasó a Jub 3, 11: «Y por hembra, permanecerá en su impureza dos semanas, los catorce primeros días, y sesenta y seis días luego en sangre de purificación»³¹. En los *Paralipómene de Jeremías* leemos: «Al reclinar Abimelec su cabeza sobre la cesta de los higos se durmió, quedándose dormido durante 66 años sin despertar del sueño»³². También es posible que la cifra 66 figure los años que duró el cautiverio babilónico en vez de los 70 que denuncian Jer 25,11; 29, 10; Zac 1, 12; 7, 5; Dn 9, 2 y 2Cr 36, 21, pero Ireneo prefiere orientarse por las medidas de la estatua de Nabucodonosor, durante cuyo reino los tres jóvenes cautivos en Babilonia fueron arrojados al horno de fuego prefigurando así el tormento de los justos que serán “probados por fuego” en el tiempo final (*futura est justorum succensio*) por parte del Anticristo³³. Esta renovación final del mundo es vinculada por Justino a la segunda *parousía* de Cristo, al juicio y recompensas eternas y no menciona la prueba de fuego a que serán sometidos los justos, como sí lo hace Ireneo³⁴. En el apócrifo *Salmos de Salomón*, está implícita la distinción entre

³⁰ S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 29, 1-2, en en ROUSSEAU, Adeline, DOUTRELEAU, Louis, *Contre les hérésies*, Livre V, Tome II, SC N° 153, Cerf, Paris, 1969, p. 363s.

³¹ En DIEZ MACHO, A., *op. cit.* II, p. 88.

³² *Paralipómene de Jeremías* 5, 1-2, en DIEZ MACHO, A., *ibidem*, II, p. 373.

³³ No debe confundirse esta prueba de fuego de los justos con el diluvio de fuego, propio de la conflagración final. Mientras al primero lo impulsa el Anticristo para aniquilar a los justos, al segundo lo envía el Creador para purificación de la tierra en vísperas del reino de los justos (Cfr. *Adv haer.* V, 32, 1, 7 y V, 33, 1, 10)

³⁴ Cfr. JUSTINO, 1 *Apología* (en adelante, *Ap*) 57, 1: «Porque los demonios no logran persuadir que no ha de darse la conflagración para castigo de los impíos, a la manera que tampoco lograron que Cristo, una vez nacido, permaneciera desconocido. Lo único que pueden hacer es que quienes viven irracionalmente y se crían en malas

ambos acontecimientos relacionados con el fuego porque se aclara que los justos no serán afectados por el último:

«El que obra así no se verá nunca afectado por el mal; el llameante fuego y la ira contra los injustos no le tocarán, cuando salgan de la presencia del Señor contra los pecadores, para aniquilar la sustancia misma de los impíos»³⁵.

También los valentinianos de los *ET* destacan la inmunidad de los justos ante el diluvio de fuego³⁶. A continuación, al comienzo del capítulo 30 Ireneo propone tres argumentos para fundamentar la credibilidad de la cifra que aparece en el Apocalipsis. El primero de ellos se refiere a que el número en cuestión aparece registrado en las copias más antiguas y mejores del Apocalipsis, sin aclarar si las examinó personalmente o le viene de una noticia de otro, como Melitón de Sardis en su escrito *Sobre el Apocalipsis de San Juan*³⁷. El segundo consiste en el testimonio de quienes conocieron personalmente a Juan, como bien podrían serlo Policarpo y Papías. El tercer argumento procede por vía de razón, en el sentido del cómputo de las letras griegas con valor numeral.

He aquí el texto:

«Así las cosas, con esta cifra registrada en todas las copias antiguas y mejores, con el testimonio de quienes vieron a Juan cara a cara, y con la razón que nos enseña cómo (*et ratione docente nos*), según el cómputo de los griegos por letras, la cifra del nombre de la bestia ha de tener 666, esto es, igual número de decenas que de centenas, e igual de centenas que de unidades, ya que la cifra digital seis (*enim qui digitus sex*) mantenida por igual da a entender las recapitulaciones de toda la apostasía: la del principio, la de los tiempos medios y la futura, no acierto a ver cómo erraron algunos por seguir una opinión de simples y estropear la cifra media del nombre, sustrayendo cincuenta unidades, empeñados en que sea una decena en lugar de seis»³⁸.

A los argumentos presentados en el final del capítulo anterior, relacionados con la apostasía de los ángeles, los años de Noé y la estatua de Nabucodonosor, Ireneo añade estos tres. Tal empeño en fundamentar la corrección de la cifra 666 nos indica que se trata para él de un tema de la máxima gravedad. Esto explica también su fastidio por los que han intentado alterar el número modificando el término medio correspondiente a la decena. Por otra parte, Ireneo es consciente de que sus adversarios habían utilizado la cifra, según él mismo lo atestigua en *Adv. haer.* I, 14, 5, donde afirma que el valentiniano Marcos propone el número

costumbres entregados a sus pasiones y siguiendo la vana opinión, nos quiten la vida y nos aborrezcan», y 2 Ap 6, 1-2: «De ahí también que Dios dilata llevar a cabo la confusión y destrucción del universo, por causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo, que Él sabe que es la causa de la conservación de la naturaleza. Porque de no ser así, no tendrías vosotros poder para hacer nada de lo que con nosotros hacéis ni seríais manejados como instrumentos de su acción por parte de los malvados demonios, sino que, bajando el fuego del juicio, ya lo habría discriminado todo sin excepción, como antes del diluvio no dejó vivo a nadie, fuera del que nosotros llamamos Noé, con los suyos, y vosotros Deucalión, del que nuevamente nació tanta muchedumbre de hombres, unos buenos y otros malos», en RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, BAC, Madrid, 1996³, pp. 246 y 255s.

³⁵ *Salmos de Salomón* 15, 4, en DIEZ MACHO, A., *idem* III, 1982, p. 46.

³⁶ Cfr. CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *ET* 51-53, pp. 131-135.

³⁷ Cfr. ORBE, A., *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"*, Tomo III, BAC, Madrid, 1988, p. 242.

³⁸ S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 30, 1, pp. 371-376.

666 como símbolo del Pléroma de los eones rebeldes a Dios y sujetos a la pasión en contraste con el 888 que se refiere al Pléroma restituido por el Salvador. Sin mención al Anticristo en la numerología valentiniana de Marcos, es inevitable asociarlo con el número de su nombre a la manera de paradigma de la futura rebelión de la iglesia *pneumática* terrena antes de la salvación. El argumento racional que alude al cómputo de la cifra de Ap 13, 18 apunta a las letras griegas $\chi\xi\zeta$, el número digital seis mantenido por igual en centenas, decenas y unidades. El término latino *digitus* que trae el manuscrito Ir¹ en vez del *digitos* del AQe corresponde, según algunos, a una falsa etimología de Galeno³⁹ (*De usu partium* I, 22) y han llegado a proponer en su lugar el término *dicitur*. Pero, como señala Orbe, tenemos en el mismo Ireneo, en *Adv. haer.* I, 16, 1 un tecnicismo similar en el cómputo. Al dedo pulgar se le ha llamado ἀντίχειρ por oponerse a los demás dedos. Es decir, si se le otorga a la mano el valor de cinco, el pulgar, literalmente “antimano”, tomaría el valor de seis. De ahí que la bestia sería a Cristo lo que el pulgar es al resto de la mano, si se juega con la homofonía ἀντίχειρ- ἀντιχρίστος⁴⁰ Ireneo atribuye el error del cambio del número 666 por 616 a una falla de escribas que se continuó en los que más tarde copiaron sin cuidado, por ignorancia o por seguir una corriente vulgar:

«A mi entender, hubo una falta de escribas, como suele suceder por copiar también mediante letras los números: fácilmente la letra griega ξ que enuncia el número sesenta, se estiró hasta formar la letra ι de los griegos. Vinieron más tarde unos que la registraron sin examen: algunos, ingenuamente y con ignorancia, utilizaron el número diez; otros, por nueva ignorancia, osaron incluso inquirir nombres que tuviesen la cifra equivocada. A quienes lo hicieron por simpleza y sin malicia, los perdonará Dios. Pero cuantos por vanagloria señalan nombres que contengan el número errado y aseguran cómo el que ha de venir posee el nombre inventado por ellos, no se librarán de grave daño, por haberse engañado a sí mismos y a quienes les dan crédito. El primer daño es apartarse de la verdad y creer en lo inexistente como existente. Además, como el que añade o quita algo a la Escritura le ha de venir grave castigo, incurrirá en él el interesado»⁴¹.

Ireneo utiliza aquí la misma palabra *idiotismón* junto a *haplóteta* para indicar una costumbre sencilla y sin pretensiones. Según Eusebio, Ireneo las emplea en su carta al Papa Víctor por la cuestión de la fecha de la Pascua:

«Efectivamente, la controversia no es solamente acerca del día⁴², sino también acerca de la forma (τοῦ εἴδους)⁴³ misma del ayuno, porque unos piensan que han de ayunar durante un día, otros que dos y otros que más, y otros dan a su día una medida de cuarenta horas del día y de la noche. Y una tal diversidad de observantes no se ha producido ahora, en nuestros tiempos, sino ya antes, bajo nuestros predecesores, cuyo fuerte, según parece, no era la exactitud, y que forjaron para la posteridad

³⁹ «Y ahora recordemos las acciones del pulgar mencionadas antes, cuando señalaba que ofrecían una función equivalente a la del conjunto de los cuatro dedos que se le oponen. Con esto en mente, me parece a mí que la gente llama a este dedo “el igual a la mano”, como si lo tuvieran en lugar de la mano entera, pues ven que las acciones de la mano se pierden por igual si se amputaran los cuatro dedos o solo éste», GALENO, *De usu partium* I, 22, en LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (Introducción, traducción y notas), *Galeno. Del uso de las partes*; Gredos, Madrid, 2010, p. 127.

⁴⁰ Cfr. ORBE, A., *op. cit.*, p. 245.

⁴¹ S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 30, 1.

⁴² No es posible saber si se trata del día del ayuno o del día de la pascua que precede al ayuno, acerca del cual se habían suscitado diferencias.

⁴³ Con este término Ireneo se refiere a la duración del ayuno.

la costumbre en su sencillez (ἀπλότητα) y particularismo (ιδιωτισμόν). Y todos ellos no por eso vivieron menos en paz unos con otros, lo mismo que nosotros; el desacuerdo en el ayuno confirma el acuerdo en la fe»⁴⁴.

La lectura de 616 por 666 revela falta de cultura y, quienes incurrieron en el error de copia, no dimensionaron las consecuencias del mismo. Los acusa de “falta de gusto” (ἀπειροκαλία) para un análisis a conciencia y también de vanagloria. La molestia de Ireneo contra los exégetas del 616 que se apresuran a encontrar nombres para el Anticristo que se correspondan con esa cifra, parece exagerado por su propia afirmación de que no les atribuye malicia alguna⁴⁵. Los “idiotas” leían en sus copias la letra *iota* = 10, en vez de la *xi* = 60, porque querían una decena en vez de “sesenta”. Pero la cifra correcta se explica por el hecho de que el seis simboliza la materia y, el 666, la triple expresión de la apostasía relativa al hombre terreno. En una teología como la de Ireneo centrada en la *salus carnis* resulta fundamental mantener los tres seis para que la recapitulación que hará el Anticristo de toda apostasía humana se manifieste como diametralmente opuesta a una economía de la salud basada en la materia.

La cifra 666 es clara en cuanto a la recapitulación de toda la maldad, la de los tiempos antediluvianos con el número 600 y la de los postdiluvianos con la cifra 66, es decir, los tiempos del principio, del medio y del fin. Pero nada nos dice acerca del nombre. ¿Por qué Juan revela la cifra pero no el nombre? Responde Ireneo:

«Juan ha dado a conocer el número del nombre para guardarnos de él cuando venga, sabiendo quien es. Pero calló el nombre porque no es digno que el Espíritu Santo lo pregone. En efecto, si este lo hubiese pregonado, podría permanecer por mucho tiempo. Mas puesto que “es pero ya no es; surgirá del abismo pero irá a la perdición” (Ap 17,8), como quien no existe, por eso no ha proclamado su nombre. Cuando el Anticristo devastare todas las cosas de este mundo y hubiese reinado durante tres años y medio sentado en el Templo de Jerusalén, entonces el Señor vendrá entre las nubes del cielo en la gloria del Padre (Mt 16, 27). Entonces lo enviará al lago de fuego con sus seguidores (Ap 19, 20) e instaurará el tiempo del Reino para los justos, es decir, el descanso, el séptimo día santificado, y cumplirá a Abraham la promesa de la herencia»⁴⁶.

Conocida la relación que existe entre nombrar y ser, el Anticristo, cuya descripción se adecua más a lo que no es que a lo que es y que además reinará por muy poco tiempo, no merece ser nombrado para que no se le otorgue la entidad que no posee.

Ireneo afirma⁴⁷ que quienes se atengan a la cifra correcta mencionada por la Escritura, deberán aguardar la división del Imperio en diez reinos, y luego, reinando estos reyes y a punto de encaminar las cosas, entenderán que el que viene de improviso vindicando para sí el Imperio y apoderándose por el terror de los diez reinos, si posee un nombre con la cifra mencionada, es nada menos que la “abominación desoladora” profetizada en Dn 9, 27 y en Mt 24, 15. Según el Lugdunense, es posible saber de qué origen procederá, pues Jeremías anuncia que vendrá de la tribu de Dan:

⁴⁴ EUSEBIO de CESAREA, *Historia Eclesiástica* V, 24, 12-13, en VELASCO-DELGADO, Argimiro (versión española, introducción y notas), edición bilingüe, Tomo I, BAC, Madrid, 1997, p. 335s.

⁴⁵ Entre ellos, están los que forzaron la cifra 616 para hacerla coincidir con el nombre de Calígula: Γαίος Καῖσαρ. Cfr. ORBE, A., *ibidem*, p. 247.

⁴⁶ S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 30, 4, p. 384s.

⁴⁷ Cfr. S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 30, 2, p. 378s.

«Oiremos, venido de Dan, el ruido de sus veloces caballos; toda la tierra retumbará con el relincho de sus corceles de carrera; y vendrá y devorará la tierra y cuanto la llena, la ciudad y sus habitantes»⁴⁸.

Hipólito, quien depende de Ireneo, menciona la procedencia del Anticristo desde la misma tribu invocando la bendición de Jacob a su hijo Dan:

«Dan juzgará a su pueblo como una de las tribus de Israel. Que Dan sea serpiente en el camino acechando en la senda; que muerde el talón del caballo y el jinete caerá de espaldas, a la espera de la salvación del Señor»⁴⁹.

La asociación que hace Hipólito entre el Anticristo y la serpiente está en la línea de la tríada valentiniana de los *Hechos de Tomás*, en los que la serpiente guarda con el diablo una relación similar a la que el Hijo de Dios tiene con su Padre. Según este apócrifo, quien sedujo a Eva y trajo el mal al mundo no fue el diablo sino su hijo⁵⁰. Esta tríada está conformada por el diablo, el dragón o serpiente y “aquel que está al otro lado del océano y cuya cola está en su boca”.

Ireneo sigue avanzando con la cuestión del nombre diciendo que, ya que hay muchos nombres con la misma cifra, lo más seguro es guardarse de los peligros que entraña el cumplimiento de la profecía antes que especular con la fantasía de los nombres.

«El nombre EUANTHAS (EYANΘΑΣ), por ejemplo, tiene el número en cuestión; no por eso aseguramos nada de él. También el nombre LATEINOS (ΛΑΤΕΙΝΟΣ) cumple con el número 666, y resulta muy verosímil, como denominación que es del novísimo Imperio; pues latinos son quienes ahora reinan; mas tampoco en este iremos a gloriarnos. Igualmente TEITAN, escribiendo la primera sílaba con las dos vocales griegas *eta* y *iota* es, entre todos los nombres que figuran entre nosotros, el más fidedigno. Contiene, efectivamente, el número indicado, es de seis letras, por constar cada sílaba de tres letras; y es antiguo y remoto, ya que ninguno de los reyes actuales se llama Titán, ni ídolo alguno entre los públicamente venerados por griegos y bárbaros, posee tal nombre. Y sin embargo, muchos consideran divino ese nombre, pues también se llama Titán al sol; y en sí este nombre evoca un cierto sentido de venganza y revancha que parece simular las acciones del que ha de vengarse con malos tratos. Además, es muy antiguo, digno y más propio de un rey que de un tirano. Pero, aunque el nombre de Titán sea tan probable, a tal punto que muchos se preguntan si no se llamará así el que ha de venir, sin embargo no correremos el riesgo de pronunciarnos acerca del nombre que habrá de llevar; pues sabemos que, si su nombre debiera ser claramente proclamado en el presente, lo habría

⁴⁸ Jer. 8, 16.

⁴⁹ Gn 49, 16-17. Cfr. HIPÓLITO, *De Antichristo* 14-15: «Igual que Cristo nace de la tribu de Judá, así el Anticristo nacerá de la tribu de Dan. Que así es, lo dice Jacob (Gn 49, 17): “Názcale a Dan una serpiente sentada en la tierra y mordiéndolo los talones del caballo”. ¿Qué serpiente sino el error inicial, aquél de quien se dice en el Génesis (3,1) que engañó a Eva y holló a Adán? [...] Que en efecto ha de nacer de la tribu de Dan y levantarse como tirano y rey, juez terrible hijo del diablo. Lo dice el profeta. “Dan juzgará a su pueblo, como una tribu de Israel” (Gn 49, 16)». Como señala Orbe, la versión del texto bíblico está impuesta por la necesidad del argumento. Cfr. ORBE, A., “La trinidad maléfica”, p. 731, n. 25.

⁵⁰ Cfr. *Hechos de Tomás* 32: «Soy un reptil de naturaleza serpenteante y estirpe dañina del Dañador. Soy hijo de aquel que golpeó a los cuatro hermanos que estaban de pie; soy hijo de aquel que se sienta sobre el trono y tiene poder sobre todo lo creado que se halla bajo el cielo, de aquel que toma lo suyo de quienes se lo deben. Soy hijo de aquel que rodea con un ceñidor la esfera (tarráquea) y pariente de aquel que está fuera del océano y cuya cola se halla en su propia boca», en PIÑERO, Antonio y DEL CERRO, Gonzalo, *Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*, edición bilingüe, BAC, Madrid, 2005, p. 965.

dicho ya aquel que lo contempló en el Apocalipsis; además, esta visión ha tenido lugar casi en nuestro tiempo, hacia el final del imperio de Domiciano»⁵¹.

Era una creencia común entre los antiguos la que sostenía que los titanes provenían del Dios supremo, así como los demonios y dioses terrestres, los Kuretas y héroes, los ídolos divinos y demoníacos que reinan sobre los hombres⁵².

Ireneo considera que la revelación del nombre no era necesaria para su tiempo ya que la profecía había sido dada casi en la misma generación, en los días de Domiciano. Este emperador murió el 18 de febrero del 96, mientras que Ireneo escribió su obra bajo el imperio de Cómodo (180-192) y el pontificado de Eleuterio (175-189), durante los años 180-189. Por lo tanto, era difícil que las cosas cambiaran tanto en un lapso de tiempo tan breve, de casi cien años.

Consideraciones finales

En tiempos de Ireneo, la persona del Anticristo fue objeto de distintas consideraciones. Los documentos marcionitas no nos permiten aventurar ninguna hipótesis más allá de la oposición entre el Cristo Mesías, hijo del Demiurgo, y el Salvador que significada su antítesis. La venida del Cristo del Demiurgo era esperada en los días de Marción. Los valentinianos, por su parte, así como sus antecesores, los ofitas, no se pronunciaron sobre el Anticristo a pesar de aceptar en su canon todos los escritos joánicos. Entre los gnósticos de los *ET* 80, 3, el Anticristo parece formar parte de una trinidad maligna integrada además por el diablo y el espíritu maléfico (*spiritus nequitia*). En los escritos de Nag Hammadi, se pueden advertir ciertas indicaciones que nos orientan hacia el Anticristo. Por ejemplo, como demon en *Paráfrasis de Sem* 45, 1, como dios del mundo y como contrahacedor en el *Pensamiento de nuestro Gran Poder* 45, 10.

Ireneo recoge la cifra 666 y enfatiza la importancia de sostenerla tal cual la presenta la Escritura, porque apunta a la recapitulación de toda la maldad, tanto angélica como humana por parte del príncipe que ha de venir. Los años de la vida de Noé así como las medidas de la estatua de Nabucodonosor constituyen para el Obispo de Lyon claves numéricas que codifican la apostasía antediluviana y la posterior al diluvio. De ahí su enojo con los que de manera descuidada cambiaron en la columna de las decenas, término medio de la cifra, el 6 por el 1, resultando 616. Tal descuido y desidia en la copia del documento sagrado por parte de escribas desaprensivos puede tener consecuencias nefastas a la hora de intentar reconocer al Anticristo, ya que la decodificación de la cifra en el nombre correlativo los desviaría del personaje en cuestión. La autoridad de Juan y de los presbíteros así como la corrección filológica de los mejores documentos del último libro de la Biblia despejaban toda duda al respecto. Como el número 6 representa la materia, en función de que la creación de la misma duró seis días, la presencia de los tres seis es necesaria para entender que la recapitulación que operará el Anticristo irá contra el núcleo mismo de la *salus carnis*, ya que la materia no solamente será salvada sino que en la teología de Ireneo se convierte en condición de posibilidad de la salvación misma. Por lo tanto, la sustitución del 6 por el 1 desviará al lector

⁵¹ S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 30, 3, pp. 378-385.

⁵² Cfr. COSME de JERUSALÉN, *Ad carmina S. Gregorii*, en BIDEZ, Joseph-CUMONT, Frank, *Les mages héllénisés II. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Tome II, Les Texts, Les Belles Lettres, Paris, 1938, pp. 272,7ss.

de la importancia que reviste la materia en la economía divina. No obstante, no es posible forzar la revelación intentando hacer corresponder la cifra con un nombre en ejercicios de compleja gematría, pues el silencio de Juan al respecto sugiere que aún no vendrá el príncipe inicuo para imponer su abominación desoladora. En consecuencia, más vale preocuparse por una conciencia limpia y por el ejercicio de una paciencia serena pero vigilante de los signos de los tiempos.

Juan Carlos Alby

Facultad de Humanidades y Ciencias

UNL. Pasaje "El Pozo", Ciudad de Santa Fe

jcalby@hotmail.com

LA SIMBOLOGÍA DE LA HEBDÓMADA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

Marta Alesso

(Universidad Nacional de La Pampa)

Resumen

El concepto de hebdómada refiere al número siete y a todas sus connotaciones simbólicas; en Filón de Alejandría adquiere la entidad de representación del número sagrado con una acepción que contempla tanto la tradición hipocrática griega, la platónica y neopitagórica como la preceptiva que se deriva del Antiguo Testamento. El extendido tratamiento de la hebdómada, que ocupa en *La creación del mundo según Moisés* casi una cuarta parte del tratado (§§ 89-128), su paralelo de *Alegorías de las Leyes* 1.8-16 y gran parte de *Las leyes particulares*, constituyen un claro ejemplo de la síntesis conceptual del pensamiento del sabio alejandrino, en tanto abrevia en la filosofía griega (platónica, pitagórica, estoica) y la tradición litúrgica hebrea con objeto de demostrar finalmente la superioridad de la ley mosaica, cuya expresión del orden cósmico es fundacional y verdadera en cuanto puede explicarse en términos tan universales como los de la numerología.

Palabras clave: aritmología, Filón, hebdómada, platonismo, pitagorismo

1. Filón el pitagórico

Clemente de Alejandría se refiere a Filón como “Filón, el pitagórico”. Clemente menciona a Filón por su nombre en cuatro ocasiones. El uso que hace de los textos del sabio judío es mucho más extenso y frecuente que esas cuatro veces en que lo nombra (lo mismo que Ambrosio y otros Padres). En dos lugares de esos cuatro –en *Stromateis* 1.72.4y en 1.152.2–, Clemente se refiere a Filón como “Filón, el pitagórico”. Un siglo más tarde, Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (2.4.3) dice que Filón superó a sus contemporáneos en su celo por estudiar a Platón y a Pitágoras.

Filón había escrito un tratado *Sobre los números*, Περὶ ἀριθμῶν¹, perdido, al que alude en *Vida de Moisés* 2.115 y *Cuestiones sobre el Génesis* 4.110. Puesto que lo cita por su título en la *Vida de Moisés* puede suponerse que la redacción de esta obra es de época temprana, sin duda anterior al 38². Si bien, por supuesto, no hay razón para dudar de la afirmación de Filón, el tratado no era conocido por Eusebio de Cesarea, quien no lo consigna en el primer catálogo existente de las obras de Filón (*Historia Eclesiástica* 2.18).

Si bien la aritmología se ha demostrado uno de los métodos más idóneos para acceder al significado alegórico en la hermenéutica alejandrina, debemos reconocer que Filón la utiliza con especial convencimiento y experticia. ¿Por qué Clemente lo denomina “Filón, el pitagórico”³? Podría haberlo nombrado “Filón, el judío”, ya que para un cristiano los antecedentes del judaísmo tienen mayor autoridad y valor que el pitagorismo. O podría haber dicho “Filón el platónico”, dada la tremenda influencia del *Timeo* y otros textos sobre la

¹ No hay fragmentos en griego, pero A. Terian (1984: 173-182) ha publicado lo que posiblemente es un fragmento armenio de este tratado. Anteriormente, F. Petit (1973: 2.89) había identificado un fragmento que publicó en latín.

² También alude a este tratado perdido en *La creación del mundo según Moisés* 52 y *Sobre las leyes particulares* 2.200.

³ Cfr. D. Runia 1995. Para el lenguaje simbólico de la filosofía pitagórica, con textos traducidos por primera vez al español, cfr. F. García Bazán 2005.

filosofía del alejandrino. Llama la atención que Clemente mencione a Filón por su nombre acompañado del epíteto “el pitagórico”. Clemente puede haber visto relaciones del pensamiento filónico con la escuela pitagórica por varias razones. Porque, en efecto, Filón utiliza no pocas veces el simbolismo de los números o la aritmología para su exégesis bíblica y usa términos tales como “mónada”, “tríada” y “hebdómada”. O porque, como dijimos, Filón usa el *Timeo* de Platón como hipotexto para su propio análisis exegético y el personaje de *Timeo* es oriundo de Locris, del sur de Italia, como el magisterio de Pitágoras. Y en la época contemporánea a Clemente circulaba un texto que se suponía el antecedente del *Timeo* platónico y era adjudicado a un Ps. Pitágoras. Pero la principal razón, creemos, es que si bien el platonismo y el (neo) pitagorismo constituían dos líneas filosóficas independientes en los primeros siglos de nuestra era, los teólogos percibían que existían fuertes puntos de contacto entre una doctrina y otra, sólo que la segunda –el pitagorismo– ponía mayor énfasis en el valor sagrado de los números y en la conveniencia de la vida contemplativa.

En Filón, en efecto, vida práctica y vida contemplativa están en relación con el número siete⁴. La vida práctica precede a la vida contemplativa: Dios hizo el mundo en seis días y el séptimo descansó. Contempló lo que había hecho y vio que era bueno. La reproducción del modelo a escala humana es la institución del *šhabāt*. Indica también que la vida contemplativa es mucho más que la beatífica contemplación de Dios –que por otra parte no puede ser nunca percibido en su esencia–; es, sobre todo, un tiempo de estudio y reflexión, y de análisis del verdadero sentido de las Escrituras.

Afirma John Dillon⁵ que fue Eudoro de Alejandría, el pensador que atestiguó de modo más evidente la síntesis de pitagorismo y platonismo en la época, y fue un autor que tuvo sin duda gran influencia sobre Filón. El sabio alejandrino ratifica la superioridad de los diez primeros números, como prácticamente todos los filósofos pitagóricos: el uno es el comienzo de los números y diez es el final. Mas observemos que Filón distingue entre lo uno (τὸ ἓν: usa el género neutro) y la mónada: «Y la mónada difiere de lo uno como el arquetipo difiere de la copia, porque la mónada es el paradigma, mientras que lo uno es una imitación de la mónada⁶» (*Cuestiones en el Génesis* 4.110). En este pasaje, “uno” se refiere al número, y “mónada” al concepto que subyace en el número. Esta idea es propia del pensamiento pitagórico y medioplatónico, pero no es propio de los pitagóricos anteriores⁷. Con este ejemplo se demuestra que Filón estaba al tanto de los desarrollos filosóficos contemporáneos de la teoría aritmológica⁸.

En *Sobre la plantación* 76, Filón dice que los números crecen a partir de la mónada, de manera que «el principio de los números es la mónada, y el fin de la primera serie es la miríada»⁹.

⁴ Cfr. F. Calabi 2008.

⁵ Cfr. J. Dillon (1977: 114-183 y esp. 139-183) para la influencia de Eudoro en Filón y sobre el sincretismo de pitagorismo y platonismo.

⁶ Las traducciones de Filón son más si no se indica lo contrario, si la cita es muy extensa, parafraseo o sintetizo la idea del original griego.

⁷ Cfr. F.E. Robbins (1921: 120-121), que señala con claridad que es medioplatónica la aserción que distingue entre el uno y la mónada; se registra también en Moderato y más tarde en Teón. Cfr. F.E. Robbins (1931: 348), quien destaca que Teón dice de manera explícita que Filolao y Arquitas no distinguen entre estos dos términos.

⁸ Cfr. J.M. Rogers 2017: 148.

⁹ Cfr. la traducción y notas de M. Coria en J.P. Martín (ed.) (2010: 388).

F.H. Colson y G.H. Whitaker (*ad loc.*) suponen que Filón denomina “fin” a la miríada, posiblemente porque la lengua griega podía denominar de manera específica a los números hasta el diez mil; de allí en adelante, se designaban con nombres compuestos (por ejemplo, “veinte veces diez mil” = 200.000, “cien veces diez mil” = un millón, etc.). Recordemos que “miríada” no señala, como ahora, un número grande o incalculable. Miríada es el nombre en lengua griega para $10^4 = 10.000 = 100^2$, o sea, cien veces cien. R. Radice (*ad loc.*), por su parte, recurre a la explicación de *El Decálogo* 27, donde el alejandrino afirma que la infinitud de los números se divide por la decena. Es decir que la miríada es, como la década, la potencia de todos los números, y por tal razón es el fin y el límite, y la mónada es el punto de partida de todos ellos porque en ella justamente se generan los números. En el párrafo siguiente (§77) Filón extraerá la conclusión de que Dios es el principio (ἀρχή) y el fin (τέρας).

En *Las leyes particulares* 40, Filón se concentra especialmente en las cuestiones que atañen al número siete: cuál es su naturaleza dentro de la década y cuál es su parentesco con el diez mismo y con el cuatro, origen y fuente de la década¹⁰; cómo puestos los siete números en orden sucesivo desde el uno nace el veintiocho¹¹, número perfecto, igual a la suma de sus factores¹²; cómo, llevado a una progresión geométrica, se completa un número que es cubo y cuadrado al mismo tiempo¹³. Filón no disimula su satisfacción porque queda demostrado que existen innumerables especulaciones que del número siete derivan. Desconocemos si el alejandrino fue el intermediario, pero lo cierto es que muchas de estas reflexiones aritmológicas trascienden la época helenística y se proyectan y reproducen a través de los siglos¹⁴.

2. El pitagorismo de Filón

Si es verdad entonces que Filón responde a concepciones sobre el número propias del período helenístico más que a las que conciernen al pitagorismo *tradicional* –al modo de Filolao o Arquitas de Tarento–, podemos preguntarnos en qué tipo de planteamientos se arraiga el hipotético pitagorismo filónico. Una de las posibilidades se inclina hacia el dualismo de los (un tanto inasibles) *agraphadogmata* de Platón. La larga historia de la Academia posterior a su fundador y el platonismo en las variadas formas en que se extiende hasta llegar a nuestra era, tienen exponentes de tono pitagórico que difieren en mayor o menor medida de los principios transmitidos por el corpus platónico. En este marco de múltiples reflexiones de la doctrina platónica no-escrita es frecuente la presencia de los principios de lo Uno y la Diada

¹⁰ La vinculación con el cuatro se debe a que $3 + 4$ es igual a 7; y el cuatro es fuente de la década porque $1 + 2 + 3 + 4$ es igual a 10. Cfr. H.R. Moehring 1978.

¹¹ Puesto que $1+2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$.

¹² Pues $1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$.

¹³ Por ejemplo, 64, que es el séptimo término de una progresión geométrica de razón 2, a partir de la unidad – $1/2/4/8/16/32/64$ – es igual a 8^2 y 4^3 ; y 729, que es el séptimo término de una progresión geométrica de razón 3 a partir de la unidad – $1/3/9/27/81/243/729$ –, es igual a 27^2 y 9^3 .

¹⁴El historiador bizantino Juan Lido (Joannes Laurentius Lydus) del siglo V dedica gran parte de su tratado *De Mensibus* –*Sobre las medidas*– a la hebdómada (2, 4, 1-12 y 2, 11, 25-98), al número siete y al séptimo día (3, 9, 1-32 y 3, 10, 42-130). Cfr. ed. de R. Wünsch 1967.

en el mismo nivel¹⁵. Otra probabilidad es la versión *monista* del pitagorismo: la díada es la materia que procede de la mónada¹⁶, monismo que inauguran probablemente los tratados pseudoepigráficos de Alejandro Polyhistor¹⁷.

Si es lícito –que no lo es– utilizar el término *monismo* como equivalente de monoteísmo, en su acepción primaria de un único principio subyacente, podríamos adscribir a Filón al monismo teológico. Eso no es posible, aunque algunas especulaciones sobre la capacidad sagrada de los números puedan confundirnos. Por ejemplo en *Las leyes particulares*, Filón calcula la fecha de la fiesta judía de las semanas –que más tarde el cristianismo celebrará como Pentecostés– contando cincuenta días a partir de la fiesta de la gavilla: «A partir de esta fecha se calcula el día quincuagésimo contando siete veces siete y se añade como un sello al final un uno, número sagrado, que es la imagen incorpórea de Dios, al que puede parangonarse por su singularidad» (2.76). Es decir, el día cincuenta posterior a la fiesta de la gavilla es el resultado de una serie cuya sacralidad reside en que a 49 (= 7 x 7) se le agrega como coronación la unidad: al 49 se suma uno más. *Ergo*, la unidad –o mónada– es sagrada porque representa al único Dios.

En todo caso, las referencias explícitas de Filón a los pitagóricos son de tono variado y muchas veces no están carentes de contradicción. En *Todo hombre bueno es libre* 2 hace una referencia a la «muy sagrada congregación (ἱερώτατος θίασος) de los pitagóricos» y en *Alegorías de las leyes* 1.15, en alusión al número siete, que no divide a ningún otro de los diez primeros números ni es divisible por ninguno, dice que «cuando inventan mitos (μυθεύοντες), los pitagóricos» equiparan la hebdómada a la siempre virgen y sin madre, porque ni fue engendrada ni engendró. Se está refiriendo a Atenea, pero no la nombra y ni siquiera la designa con la palabra “diosa”. Filón habla en muchas ocasiones de la “siempre virgen” o “la sin madre”¹⁸, pero descontextualizando la expresión de cualquier marco pagano de referencia. Toda alusión a Atenea está exenta de significación propiamente mitológica: por ejemplo, cuando hace la exégesis de la *menoráh*, también utiliza un lenguaje que refleja especulaciones filosófico-mitológicas en relación con el pitagorismo. En *El heredero de los bienes divinos* 216 afirma que el candelabro sagrado está construido con seis brazos, tres en cada lado y un séptimo en el medio que divide y distingue las tríadas; está trabajado en relieve en una sola pieza de oro puro «pues el que es uno, único y realmente puro ha engendrado sólo de sí mismo la hebdómada, la sin madre (ἀμήτωρ)». Las expresiones sin duda corresponden al lenguaje de muchos intelectuales de su tiempo, lo que le posibilita dirigirse tanto a los judíos como a los griegos y resaltar los vínculos existentes entre los dos mundos culturales, pero no olvidemos que en todos los casos, para Filón, la preeminencia de Moisés y el monoteísmo judío es el eje permanente de toda demostración filosófica. El sabio judío convoca a los filósofos platónicos, pitagóricos y estoicos, para explicar el Génesis con el lenguaje de la filosofía, pero con la preocupación constante de no enunciar cuestión alguna que pueda entrar en conflicto con el monoteísmo, que es el epicentro de todo su pensamiento teológico.

¹⁵ Cfr. L.M. Napolitano Valditara (1994: 24-25).

¹⁶ Cfr. A. Petit (1998: 474) quien prefiere abogar por un pitagorismo monista en los textos de Filón más que pitagorismo dualista que ubica la mónada y la díada en idéntico nivel. La opinión contraria en C. Lévy (2007: 23-24).

¹⁷ Cfr. Diógenes Laercio 8.24 ss. (ed. de R.D. Hicks) y *Pythagorica hypomnemata* en H. Diels y W. Kranz 58B.1a.

¹⁸ Véase el *Sobre el decálogo* 102; *Vida de Moisés* 2.210; *La vida contemplativa* 65; etc.

3. La hebdómada y el sagrado día séptimo

Si bien es cierto que el monoteísmo judío de Filón es el eje de todas sus reflexiones filosóficas, también es verdad que Filón lee las escrituras en términos de filosofía griega. El marco filosófico-teológico con el que Filón organiza su particular lectura de la legislación bíblica se ofrece con claridad en los tratados *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 1-4, donde el sabio judío sigue el orden de los diez mandamientos –o “diez palabras”– expresadas en el Pentateuco en Éxodo 20.8-11 y Deuteronomio 5.12-15 para explicar los ámbitos en que se deben aplicar las diez leyes que fueron entregadas por Dios a los hombres por intermedio de Moisés. *Las leyes particulares* 2 comprende los mandatos y prohibiciones referentes a tres mandamientos: al tercero, que versa sobre cumplir los juramentos; al cuarto, que ordena honrar el sagrado día séptimo y al quinto, que trata sobre el respeto a los padres. Lo referente al día séptimo se lee entonces en *Las leyes particulares* 2.39-41.

En el tratado *Sobre el Decálogo* 96-98, Filón se refiere al cumplimiento del cuarto mandamiento, a la celebración del sagrado día séptimo, que debe transcurrir en un ambiente de reverencia y santidad. Una convincente razón de esta práctica –según Filón– se halla en un dato registrado entre los que contiene el relato de creación del mundo: en seis días fue construido el mundo y en el séptimo hizo un alto y contempló la belleza creada. En consecuencia ordenó a los que estaban destinados a «vivir en él en calidad de ciudadanos» (ζῆντι πολιτεία) que siguieran el ejemplo divino y se entregaran durante seis días a los trabajos y se tomaran un reposo en el séptimo (τῆ ἑβδόμη) para filosofar y contemplar las cosas de la naturaleza, y además examinar si en los días precedentes algo ha sido hecho sin la debida pureza, recabando de sí mismos la razón y rendición de cuentas de sus palabras y actos «en el tribunal del alma» (ἐντῷ τῆς ψυχῆς βουλευτηρίῳ), las leyes serán los jueces y examinadores, a fin de corregir lo que ha sido descuidado y prevenir que no se vuelvan a repetir en adelante las faltas.

Ya habíamos visto esta lectura del número sagrado en *Sobre la creación del mundo según Moisés* y en *Alegoría de las leyes*. La mención, en Génesis 2.2, del descanso en el séptimo día establece para los judíos el descanso del *šabbāt*. Aunque entienden que el hecho de que Dios no solo descansó en el “séptimo día”, sino que también “bendijo” y “santificó” ese día (Génesis 2.3), implicó la institución del sábado para todas sus criaturas, no sólo para el pueblo elegido. La institución del sábado es de naturaleza moral y su alcance es universal, la obligación de consagrar ese día no está restringida a un tiempo y lugar determinados o a un pueblo específico. Así lo entiende también Filón cuando afirma que «Después de que todo el universo se completara, según la naturaleza del número perfecto de la hécada” (*Alegoría de las leyes* 1.3), el Padre exaltó el día siguiente, el séptimo, alabándolo y “llamándolo santo”. En efecto, no es la fiesta de una ciudad o región, sino del universo, que también es la única que merece llamarse universal y cumpleaños del mundo» (*La creación del mundo según Moisés* 89).

Filón no interpreta las jornadas de la creación de manera literal. También es conveniente recordar que no acepta la idea de la génesis *ex nihilo* del mundo, sino cree en una génesis temporal originada en la mente de Dios que lo ha diseñado y que lo sostiene mediante su providencia. Interpreta los seis días de la creación como anteriores y exteriores al tiempo: los días no señalan sucesiones temporales sino estructurales (*La creación del mundo según Moisés* 13 y *Alegorías de las leyes* 1.2). La mención bíblica de los seis días de la creación no

se refiere a que el hacedor necesita una extensión de tiempo. Más bien todas las cosas se han ido constituyendo simultáneamente (*La creación del mundo según Moisés* 67), es el relato de Moisés el que separa y organiza los diversos aspectos de la creación según un orden para que se entienda de manera racional. El orden implica secuencia y jerarquía, y por tanto no puede prescindir del número. Si una cosa se presenta como posterior o inferior a otra, esto debe expresarse mediante los números ordinales: primero, segundo, y así sucesivamente.

Para interpretar esta creación del mundo inteligible, sin tiempo, Filón explica el relato genesíaco según las estructuras pitagóricas internas de la década, donde los números seis y siete simbolizan respectivamente lo cósmico y lo supracósmico. Por ello es conveniente analizar el lugar que tiene en la teoría de Filón el uso de las especulaciones pitagóricas disponibles en su época sobre la hebdómada.

Su particular interpretación de la realidad en términos numéricos debe entenderse en consonancia y relación con autores que se ubican en las primeras centurias previas a nuestra era y son las posibles fuentes del pitagorismo filoniano: Teón de Esmirna (s. II a. C.), Anatolio (s. III a.C.) y el denominado PseudoJámblico (s. IV a.C.)¹⁹. Estos autores se concentran en la aritmología pitagórica de los diez primeros números. Teón escribió un manual para los estudiantes de matemáticas que demostraba la interrelación entre números primos y geométricos con la música y la astronomía. El título del tratado podría traducirse *Sobre las Matemáticas utilizadas para el entendimiento de Platón*. Anatolio escribió –según Eusebio de Cesarea– diez libros sobre aritmética de los que quedan unos pocos fragmentos. Es también posible que hayan existido en Alejandría otros autores, por nosotros desconocidos, con reflexiones de tipo aritmológico y tono platónico- pitagórico, que hayan influido en Filón.

El excursus sobre la hebdómada que se extiende en *La creación del mundo según Moisés* por una gran extensión de párrafos (§§89-128), conectado sólo de manera débil con el resto del tratado, conforma, en el marco del texto completo de *La creación del mundo según Moisés*, una unidad²⁰. Se inicia con la presentación del tema en §89, un exordio que consiste en un elogio del séptimo día, entendida la hebdómada como un número cósmico especial, que lo lleva a un clímax de la especulación aritmológica, presente a lo largo de todo el tratado. Poco antes se había referido a la tétrada (en §§47-52), pero la gran longitud que dedica a la hebdómada (40 párrafos de los 172) pudo deberse al protagonismo especial a nivel simbólico del número siete en ambas tradiciones, la judía y la griega. Aunque algunos autores opinan que el excursus sea probablemente de fuente estoica²¹, es evidente el tono platónico general, o, como venimos diciendo, el carácter propio de esa simbiosis entre

¹⁹ Para Teón, ed. de E. Hiller 1966; para Anatolio, ed. de J. Heiberg 1901 y para el PseudoJámblico, ed. de R. Waterfield 1988. Cfr. el tratamiento de la hebdómada a lo largo de toda *La creación del mundo según Moisés* con estos autores en D. Runia 2001.

²⁰ D. Runia (2001: 264) ofrece un listado de fuentes y pasajes paralelos de las ideas expresadas por Filón sobre la hebdómada; entre ellos: Varrón en Aulo Gelio, *Noches áticas* 3.10; Nicómaco de Gerasa (citado por Ps. Jámblico en *Teología de la Aritmética* 56-71); Teón de Esmirna, *Expositio* 103-104; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 6.139-145; Anatolio, *Sobre los diez primeros números* 35-38; Calcidio, *Comentario al Timeo* 35-37; Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión* 1.6.5-83; Marciano Capella, *Sobre la aritmética* 266-268; Juan Lido, *De Mensibus* 2.12 (and cf. 3.9); Isidoro de Sevilla, *Sobre el significado de los números en la Biblia* 34-47.

²¹ Cfr. R.M. Berchman (2013: 184).

platonismo y pitagorismo de los primeros siglos de la era común. La estructura del excurso²² presenta no pocas dificultades, pero lo podríamos dividir en dos grandes secciones:

A) después de unas palabras que ofician como introducción (§§89-90), que ensalzan las propiedades de la hebdómada, Filón desarrolla una explicación sobre sus cualidades a modo de doctrina matemática, principalmente aritmética, pero también con referencia a geometría, estereometría y música. Puesto que está compuesta por el 3 y el 4, la hebdómada tiene también propiedades aritméticas que generan lo erguido y lo recto en los seres (§§ 99-100); la hebdómada es el número más valioso de la década, (§§ 101-102); tanto en el mundo inteligible como en el sensible todo llega a su culminación por la hebdómada (§§ 105-106); tiene relación con las edades de los seres humanos que, según el testimonio de Hipócrates, (§§ 103-104) son siete (§§ 107-110). En esta primera parte, la terminología de Filón describe las características de la hebdómada como noéticas o inteligibles, es decir, tienen que ver principalmente con la esfera del pensamiento, pero esto no impide que los conceptos se relacionen o se ilustren con algunos fenómenos del mundo físico (por ejemplo, la luna y las edades del ser humano).

B) En la segunda parte del excurso (§§111-128), Filón describe las características de la hebdómada que están presentes en el mundo perceptible por los sentidos, en grupos de siete cosas o períodos de siete unidades de tiempo. Comienza por los círculos celestes y los planetas (§§111-116), sigue por el ser humano (§§ 117-125) y termina con las ciencias que practican los seres humanos, como la gramática y la música (§§126-127). Hacia el final de esta segunda parte, que se refiere a cosas más cercanas y concretas, Filón siente la necesidad de acercar el tema al objetivo planteado en el comienzo: la gran reverencia que ha tenido la hebdómada para todo aquél que ha practicado las matemáticas, razón por la cual Moisés la ha distinguido especialmente, haciendo que sus seguidores la honren cada siete días. Moisés, el amante de la virtud, «inscribió su belleza en las estelas más sagradas de su ley» (§128) y ordenó que cada seis días pasaran el séptimo absteniéndose de todos los trabajos que se ocupan de la búsqueda y provisión de medios de vida y, dedicándose únicamente a hacer filosofía, procuren la mejora de sus caracteres y el examen de su conciencia.

4. Ejes conceptuales que identifican la hebdómada

Las ideas axiales de Filón sobre la hebdómada pueden resumirse como sigue:

1) La creación del universo esta en relación con el seis, un número perfecto. Dios le otorgó particular dignidad al día siguiente. Lo proclamó sagrado y todos los pueblos santifican el séptimo día porque conmemoran el nacimiento del mundo (*La creación del mundo según Moisés* 89). La hédada, por un lado, representa la perfección y, por otro, la generación de la materia. Moisés asigna al número seis la creación de las partes del mundo y al siete su culminación. El seis es un número de mitades impares²³, resultado de sumar dos veces el tres, que tiene lo masculino por lo impar y lo femenino por el par, a partir de cuya

²² Sobre la estructura del excurso *La creación del mundo según Moisés* 89-128, cfr. F.E. Robbins (1921; 109); R. Radice (2005: 92); D. Runia 2000.

²³ Porque es producto de un número par por un número impar ($2 \times 3 = 6$). Véase también *Las leyes particulares* 177 para la perfección del número seis y su duplicación, el número doce.

unión se producen las generaciones según las leyes de la naturaleza (*Las leyes particulares* 2.58). Es notable cómo el simbolismo numérico en los autores modernos²⁴, con expresiones tales como “el seis, el número perfecto”, hace referencia implícita a la tradición iniciada por Filón, relacionada directamente con el universo judeocristiano, que ha suplantado por completo a la tradición pitagórica anterior.

2) El sol, magno señor del día, produce sendos equinoccios, el de primavera y el de otoño²⁵. Cada uno de éstos tiene lugar en el séptimo mes y, por disposición de la ley, se celebran durante ellos las festividades más importantes de los pueblos (*La creación del mundo según Moisés* 116). Es el único lugar en que Filón utiliza la expresión “magno señor” (μέγας ἡγεμών), que Platón adjudica a Zeus en *Fedro* 246e4. Filón parece referirse a que los judíos de Alejandría celebraban el comienzo del año religioso en primavera, y el civil, en otoño. O quizá tiene en mente *Trabajos y Días* de Hesíodo: el equinoccio de primavera (en torno del 15 de mayo) en que se cosecha al amanecer el trigo sembrado en invierno y el equinoccio de otoño (alrededor del 15 de noviembre) en que se aran los campos cuando el sol cae. De lo que no hay duda es que Filón, en tanto introduce el tema de los festivales judíos, está proyectando sus reflexiones aritmológicas sobre las prácticas judías tradicionales²⁶. El festival que se celebra en el equinoccio de primavera es la fiesta de los panes ácidos, que aunque se celebra en el mes «séptimo en número y también en orden dentro del ciclo solar, por su poder, es el primero y por lo tanto es también el primero registrado en los libros sagrados»²⁷ (*Las leyes particulares* 2.150). En el equinoccio de otoño se celebra la llamada fiesta de los tabernáculos²⁸.

3) La hebdómada en la decena no es ni producto ni factor de otro número. El siete es de naturaleza tal, que ni divide ni es divisible. Los números que integran la decena son múltiplos o son factores en relación con los demás, no así el séptimo. Por eso los pitagóricos, en el mito, lo comparan con “la siempre virgen y sin madre”, porque ni fue engendrada ni engendró: Atenea (*La creación del mundo según Moisés* 100 y *Alegorías de las leyes* 1.15). En *Vida de Moisés* 2.210, Filón afirma también que «la hebdómada no tiene madre», pues su origen no tiene participación femenina ni gestación. En *El heredero de las bienes divinos* 170, la hebdómada está precedida por dos formas compuestas que la adjetivan: ἀειπάρθεος καὶ ἀμήτορος (siempre virgen y sin madre). En *Las leyes particulares* 2.56 se transfieren estos epítetos a la fiesta del sábado, que según Filón, «algunos la han llamado virgen, atentos a su sobresaliente pureza». Hebdómada y fiesta del sábado son llamados “sin-madre” por haber sido engendrados sólo por el Padre del universo, como representación ideal del género masculino, sin participación del femenino. «Se trata del más varonil y vigoroso de los números, bien dotado

²⁴ Cfr. A. Schimmel (1993: 122) y K. Menninger (2013: 203).

²⁵ El mismo ejemplo en Teón 104.14; Anatolio 36.7 y Macrobio 1.6.57.

²⁶ H. R. Moehring (1978: 205); D. Runia (2001: 287-288).

²⁷ Cfr. Exodo 12.2, lugar en que Dios establece este mes como el primer mes del año y el más importante. Véase *Cuestiones sobre el Éxodo* 1.1.

²⁸ Cfr. *Las leyes particulares* 1.189 y 2.204. Los principales lugares donde se describe y regula la fiesta de los tabernáculos son Levítico 23.33-43; Números 29.12-38; Deuteronomio 16.13-15; Éxodo 23.16 y 34.22; Esdrás 3.4; Nehemías 8.14-18; Zacarías 14.16-19; Ezequiel 45.25.

para el mando y la autoridad. Otros a su vez le han dado el nombre de “momento oportuno”²⁹, infiriendo a través de las manifestaciones perceptibles su esencia noética» (*Las leyes particulares* 2.56).

4) Según Hipócrates, en la vida humana existen siete edades: infante, niño, adolescente, jovencito, adulto, hombre maduro y anciano. El hombre, después de los primeros siete años llega a ser racional, adquiere la capacidad lógica para interpretar los nombres y verbos usuales. Después de los segundos siete años llega a la madurez plena, tiene capacidad de engendrar a un vástago semejante a él. El tercer lapso de siete años es el límite del crecimiento, a los veintiún años llega a su estatura normal, y muchos lo llaman “el tiempo justo” (*La creación del mundo según Moisés*105 y *Alegorías de las leyes*1.10). ¿De dónde toma Filón esta cita de Hipócrates? Según D. Runia (2001: 280) está citando un tratado pseudo hipocrático, *De hebdomadibus*³⁰. El opúsculo, que trata sobre fiebres y enfermedades agudas en general, quiere demostrar, con razonamientos de base aritmológica, la unidad estructural que comparten el cosmos y el ser humano, con un fuerte énfasis en el papel de la hebdómada (§§12-53). El pasaje del Ps. Hipócrates que usa como argumento Filón fue parafraseado por Anatolio (*Sobre los diez primeros números* 37.23-38.5, ed. J. Heiberg) y probablemente lo haya conocido por esa vía.

5) Siete son las vísceras: estómago, corazón, bazo, hígado, pulmón y dos riñones. Igualmente, los miembros del cuerpo: cabeza, cuello, esternón, brazos, vientre, abdomen y piernas. El rostro, lo más destacado de los animales, presenta orificios en siete partes: dos ojos, dos orejas, fosas nasales y séptima, la boca (*La creación del mundo según Moisés* 118-119 y *Alegorías de las leyes* 1.12). Nuevamente Filón sigue el pitagorismo más inmediato³¹, que posiblemente por su intermedio se va a proyectar al neoplatonismo cristiano posterior: Calcidio (§37); Macrobio (1.6.77), etc. También los movimientos son siete, hacia arriba, hacia abajo, hacia la derecha, hacia la izquierda, hacia adelante, hacia atrás y en círculo (*La creación del mundo según Moisés*122). En *Alegorías de las leyes* 1.12, Filón menciona estos siete movimientos: «seis propios de los órganos y el séptimo, en círculo». Unos párrafos antes (§4) había nombrado los movimientos de los animales, pero en correspondencia con el número seis³², lugar donde aclara que las especies mortales «se relacionan con la héxada, y las bienaventuradas y felices, con la hebdómada».

6) El cielo está ceñido por siete círculos. Siete son los cuerpos celestes errantes, contrapuestos al movimiento que sostiene los fijos y uniformes. La Osa³³ está conformada en total por siete estrellas y se suceden cada siete días las fases de la luna, el astro más relacionado con las cosas terrestres (*La creación del mundo según Moisés* 114 y *Alegorías de las leyes* 1.8). En *La creación del mundo según Moisés*112 afirma que el cielo está

²⁹ “Momento oportuno” traduce καιρός. Oportunidad –καιρός–, justicia –δικαιοσύνη–, alma –ψυχή– e intelecto –νοῦς– son propiedades de los números para los pitagóricos, según afirma Aristóteles en *Metafísica* 985 b 29-30.

³⁰ Cfr. M.L. West (1971, 369).

³¹ El mismo listado en Anatolio (36.11-12); Nicómaco en Ps. Jámblico (67.18-20); Teón (104.15-16).

³² Véase la doctrina de los seis movimientos –seis en línea recta y el séptimo circular– en *La confusión de las lenguas* 139. El principio del movimiento en relación con las partes orgánicas en Aristóteles, *Historia de los animales* 498a 19-27.

³³ La Osa Mayor es la constelación más importante en el hemisferio norte. Su importancia para la navegación radica en el hecho de que nunca se pone ni desaparece; cfr. Arato. *Fenómenos* (§48); Cicerón, *Naturaleza de los dioses* (2.105).

circunvalado por siete círculos, cuyos nombres son ártico, antártico, trópico estival, trópico invernal, equinoccio y, además, la vía láctea. Observemos que los cinco primeros “siete círculos” celestiales están ubicados en realidad en la esfera terrestre: el círculo ártico, el antártico, el trópico estival, que en realidad es el trópico de Cáncer en el hemisferio norte, el trópico invernal, que es el trópico de Capricornio en el hemisferio sur, y el equinoccio, que es el ecuador. O no percibe una separación nítida entre el cielo y la tierra o entiende que la hebdómada celestial es la que se proyecta sobre la tierra. En *Las leyes particulares* 2.57, Filón ratifica que participan de la hebdómada muchas cosas excelentes –pues a través de ellas las estaciones del año y los períodos de tiempo se cumplen ordenadamente–: los siete planetas, la Osa, la Pléyade, los ciclos de la luna creciente y menguante y las revoluciones de los cuerpos celestes. Las fases de la luna se producen porque, «a partir de la mónada, el número siete genera el veintiocho que es perfecto e igual a sus partes» (*La creación del mundo según Moisés* 101). Un número perfecto es aquel que es igual a la suma de los números de los que es múltiplo ($1+2+3+4+5+6+7 = 28$). Las cuatro fases hacen que la luna vuelva a su estado de partida cada 28 días ($28 = 4 \times 7$). Si el 28 es la suma de los siete primeros números ($1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$) según se ha visto, la doctrina de las cuatro fases de la luna en relación con el número 28 se encuentra en casi todos los textos aritmológicos previos a Filón: Varrón 54.11-13 en Aulo Gelio (3.10.6); Anatolio (35.12-14); Teón (103.19-104.1); Ps. Jámblico (54.11-13) y se proyecta en términos similares en autores cristianos: Clemente, *Stromateis* (1.143.1-2); Macrobio (1.6.48).

7) Lo irracional del alma se compone de siete partes: los cinco sentidos, el órgano fonador y lo que se extiende hasta los genitales, la parte reproductora (*La creación del mundo según Moisés* 117; *Alegorías de las leyes* 1.11; *El heredero de los bienes divinos* 232). En lo que respecta a la estructura del alma, Filón se basa en estos lugares en la doctrina estoica (aquí particularmente refiere a *SVF* 2.833). A diferencia de Platón –y los platonistas– y de Aristóteles, que remiten a una división básica en partes racionales e irracionales del alma, la Stoa mantuvo una concepción unitaria del alma, en la cual la parte directiva (ἡγεμονικόν) irriga y guía siete partes no racionales³⁴. Parece difícil conciliar el espiritualismo platónico-pitagórico con el fisicalismo estoico, pero no lo es tanto si se percibe que el cuerpo y el alma interactúan, y por ello –y a pesar de ello– las tesis estoicas tampoco han logrado alcanzar nunca una superación del dualismo filosófico. El principal interés de Filón es la oposición entre alma y cuerpo, y este interés le permite superar las controversias entre las diferentes escuelas filosóficas. Se permite cierta flexibilidad cuando debe elegir un modelo de alma para cubrir las exigencias exegéticas del pasaje bíblico que debe interpretar. La teoría filónica sobre el alma parece navegar con comodidad entre una concepción bipartita (*Alegorías de las leyes* 2.6 y *Las leyes particulares* 1.333), tripartita (*Las leyes particulares* 4.92) o monista como en estos lugares en que subyace la idea de que la parte rectora (ἡγεμονικόν) es la única que puede gobernar las siete partes irracionales del alma.

8) Las secreciones son siete: las lágrimas que fluyen de los ojos, las mucosidades de la nariz, saliva de la boca, doble conducto para las excreciones (el de adelante y el de atrás) y el sudor de todo el cuerpo y la más natural de todas, la eyaculación de espermatozoides a través de los

³⁴Cfr. G. Reydam-Schils (2008: 173).

aparatos genitales. En las enfermedades, el séptimo día es el más crítico; y en las mujeres la menstruación dura siete días (*La creación del mundo según Moisés* 123 y 125; *Alegorías de las leyes* 1.13). La tradición hipocrática sobre este punto es frecuente en la literatura aritmológica: Varrón en AuloGelio (3.10.14); Anatolio (35.27); Teón (104.9); Nicómaco en Ps. Jámblico (68.12-15); así como en los autores cristianos que abrevan en estos temas: Clemente, *Stromateis* (1.145.1); Macrobio (1.6.81). Filón sigue el principio de la medicina antigua, que prevaleció desde Alcmeón e Hipócrates en adelante, por el cual se entiende que la salud es el resultado de la mezcla o equilibrio adecuado (εὐκρασία) de diversas capacidades del cuerpo mismo, y especialmente de los cuatro fluidos básicos o humores. La enfermedad, por su parte, ocurre cuando ese equilibrio se rompe (δυσκρασία) y alguno de los fluidos o humores predomina sobre los demás³⁵.

9) El poder del número siete está en relación con las artes más excelsas, la gramática y la música. Las vocales son siete. Respecto de la música, la lira de siete cuerdas es el mejor de todos los instrumentos. Y coincide que también son siete los diacríticos para la pronunciación: acento agudo, grave, circunflejo, aspirado, no aspirado, largo y breve (*La creación del mundo según Moisés* 126 y *Alegorías de las leyes* 1.14). La lira de siete cuerdas también es citada por Anatolio (36.19-22) y Clemente en las *Stromateis* (6.144.1). Esos dos autores citan a Terpandro como su inventor, Filón omite este detalle. La lira más antigua tenía tres cuerdas pero más tarde pasó a cuatro, cinco, seis, siete e incluso doce. La lira de siete cuerdas es la normativa³⁶. Filón utiliza con frecuencia el ejemplo de la armonía de la lira en contexto alegórico³⁷. Las vocales en lengua griega son en verdad siete (α, ε, η, ι, ο, ω, υ), aunque dos de ellas ofrecen diferente grafía para el sonido e (ε, η) y dos para el sonido o (ο, ω); en las otras tres (α, ι, υ), la extensión –larga o corta– se señala de manera diacrítica sobre el mismo signo (Dionisio Tracio §6, ed. de Uhlig).

10) En *Las leyes particulares* (cuatro tratados tardíos) Filón se explaya de manera más compleja sobre cuál es la naturaleza del 7 dentro de la década y cuál es su parentesco con el cuatro, origen y fuente de la década. La vinculación con el cuatro se debe a que $3 + 4$ es igual a 7; y el cuatro es fuente de la década porque $1 + 2 + 3 + 4$ es igual a 10. Y agrega que puestos los siete números en orden sucesivo desde el uno nace el veintiocho (puesto que $1+2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$), el 28 es un número perfecto, igual a la suma de sus factores ($1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$) y, llevado a una progresión geométrica, se completa un número que es cubo y cuadrado al mismo tiempo. Por ejemplo, 64, que es el séptimo término de una progresión geométrica de razón 2, a partir de la unidad (1|2|4|8|16|32|64), es igual a 8^2 y 4^3 ; y 729, que es el séptimo término de una progresión geométrica de razón 3 a partir de la unidad (1|3|9|27|81|243|729), es igual a 27^2 y 9^3 (*Las leyes particulares* 2. 40). Las especulaciones aritmológicas han llegado al paroxismo.

En *Las leyes particulares* 2 se explica el significado simbólico de siete fiestas judías, ensamblando de este modo la santidad del séptimo día de la semana que debe dedicarse al reposo con las significaciones más profundas de las festividades de la colectividad. La cuarta palabra o cuarto mandamiento que le fue dado por Dios a Moisés en el monte Sinaí establece en Deuteronomio 5, 12-14 y Éxodo 20, 8-10 la misma prescripción, que debe guardarse un

³⁵Cfr. E.D. Phillips (1973, 48-52); J. Longrigg (1993, 52-53); V. Nutton (2012: 27).

³⁶Cfr. Plutarco, *Moralia* (1141c).

³⁷Véase *Sobre los Querubines* 111; *La posteridad de Caín* 88 y 108; *Sobre Dios* 24; *Sobre la plantación* 167; etc.

día de reposo; que durante seis días se debe trabajar y el séptimo día se honrará a Yahvé, no solo el varón de la casa sino tampoco deben hacer tareas ni su hijo, ni su hija, ni el siervo, ni la sierva, ni el buey ni el asno, ni el extranjero que está dentro de sus puertas.

Hemos visto la justificación filosófica del día séptimo como sagrado, que ocupa casi la cuarta parte de *La creación del mundo según Moisés* (§§ 89-128) y tiene su paralelo en *Alegorías de las leyes* 1.8-16. Es una tarea interesante examinar el uso de la aritmología como herramienta exegética en los escritos de Filón, especialmente en lo que se refiere a la sacralidad del *šabbāt*. Para Filón, la diferencia entre los seis días dedicados a la vida práctica y el séptimo día, dedicado a la vida contemplativa, no es solo el cese del trabajo, sino más bien la participación en la sacralidad de un número que demuestra su perfección también en la armónica concepción de las festividades judías. La observancia de un séptimo día de reposo por los gentiles sería un signo de la eventual adopción universal de la Ley de Moisés. El extendido tratamiento de la hebdómada en Filón constituye un ejemplo de la síntesis conceptual del pensamiento judeo-alejandrino que abreva tanto en la filosofía griega (platonismo-pitagorismo) como en la tradición litúrgica hebrea. Y todo para demostrar la superioridad de la ley mosaica, cuya expresión del orden cósmico es verdadera en cuanto puede explicarse en términos tan universales como los de la numerología.

Bibliografía

- R.M. Berchman, "Arithmos and Kosmos: Arithmology as an Exegetical Tool in the *De OpificioMundi* of Philo of Alexandria" en K. Corrigan (ed.) *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World Essays in Honour of John D. Turner*. Brill, Leiden and Boston, 2013, 167-198.
- F. Calabi, "Happiness and Contemplation", en F. Calabi y R. Berchman (eds.) *God's Acting, Man's acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Brill, Leiden, 2008, 155-184.
- F.H. Colson y G.H. Whitaker, *Philo*, vols. I-X, Heinemann, London-New York, 1929-1939.
- H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Weidmann, Berlin, ⁷1954.
- J.M. Dillon, *The Middle Platonists: 80B.C. to A.D.220*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.
- F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos, Buenos Aires: 2005.
- R.D. Hicks, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., Harvard University Press-Loeb, London-Cambridge (Mass.), 1995 [¹1925].
- E. Hiller, *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platone mutilium*, Tuebner, Leipzig, 1966 [¹1878].
- J. Heiberg, "Anatolius, *On the first ten numbers*" en *Annales Internationales d'histoire*, Paris, 1901, 27-41.
- C. Lévy, "La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie", en M. Bonazzi, C. Lévy y C. Steel (eds), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout, 2007, 11-28.
- J. Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, London-New York, 1993.
- K. Menninger, *Number Words and Number Symbols: A Cultural History of Numbers*, Dover Publications, New York, 2013 [¹1958 Göttingen].
- M. Merino Rodríguez, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- H.R. Moehring, "Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria" en *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 13, 1978, 191-229.

- L.M. Napolitano Valditara, “Riparlare di Platone. Ancora su scrittura, oralità e dialettica” en *Méthesis* 7, 1994, 5-25.
- V. Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York, 2012.
- Petit, “Philon et le pythagorisme: un usage problématique” en C. Lévy (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout, 1998, 471-482.
- E.D. Phillips, *Aspects of Greek Medicine*, Thames& Hudson, London, 1973.
- R. Radice (ed.), *Filone di Alessandria. Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano, 2005.
- G. Reydams-Schils, “Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-physiology: the Socratic Higher Ground”, en F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden, 2008, 169-195.
- F.E. Robbins, “The Tradition of Greek Arithmology” en *Classical Philology* 16/2, 1921, 97-123.
- F.E. Robbins, “Arithmetic in Philo Judaeus”, en *Classical Philology* 26/4, 1931, 345-360.
- D. Runia, “Philo's Longest Arithmological Passage: *De opificio mundi* 89-128”, en L.J. Bord y D. Hamidovic (eds.), *De Jérusalem à Rome: mélanges offerts à Jean Riaud*, Guethner, Paris, 2000, 155-174.
- D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill, Leiden, 2001 [¹1986].
- J.M. Rogers, *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, SBL Press, Atlanta, 2017.
- D. Runia, “Why Does Clement of Alexandria Call Philo ‘The Pythagorean’?”, en *Vigiliae Christianae* 49, 1995, 1-22.
- Schimmel, *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Terian, “A Philonic Fragment on the Decad”, F.E. Greenspahn, et al. (eds.) *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Scholars Press, Chico-California, 1984, 173-182.
- G. Uhlig, *Dionysii Thracis Ars grammatica*, Grammatici Graeci 1.1, Olms, Hildesheim, 1965 [¹1883].
- F. Petit, *L'Ancienne version latine des Questions sur la Genèse*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Vol. 113-114, Akademie Verlag. Berlin:
- R. Waterfield, *Iamblichus. The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers*, Phanes Press, Grand Rapids, 1988.
- H.F. Weiss, “Philo on the Sabbath”, en *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* 3, 1991, 83-105.
- M.L. West, “The cosmology of 'Hippocrates' *De Hebdomadibus*”, en *The Classical Quarterly* 21/2, 1971, 365-388.
- R. Wunsch, *Ioannis Lydi Liber De Mensibus*. Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana [Leipzig 1898 y Stuttgart 1903], 1967.

Marta Alesso

Instituto de Estudios Americanos y Europeos

Gil 353. 2do. p. Santa Rosa. La Pampa

alessomarta@gmail.com

NUMEROLOGÍA Y LA APOCALÍPTICA PALESTINA TEMPRANA

Laura Bizzarro

(U.C.A.)

Resumen

Se presenta dentro de la literatura apocalíptica temprana helenística, esencialmente en el *Libro de Daniel* (cap.7-12) y el Ciclo de Henoc, la numerología que dio origen a la periodización de la historia en la dicha apocalíptica, por parte de los diferentes círculos apocalípticos que actuaron en Palestina desde mediados del siglo III a.C. hasta la llegada del Mesías, en el siglo I d.C. Dichos sistemas numerológicos, que dividían *la historia* en periodos, usaban específicamente los números 4, 7, 10, 49 (7×7), 70, y 490 (70×7 o de 10×49), mayormente apoyándose en la tradición profética bíblica anterior. Pero la originalidad, expresada en la literatura apocalíptica palestina, se interpreta que fue empleada por dicho género literario para expresar la expectativa de que Dios intervendría en el último período de la historia, con el fin de acabar con el mal en el mundo. La introducción de estos períodos en la historia, permitiría a la apocalíptica la posibilidad de integrar el pasado y la realidad presente con el futuro, lo que el autor apocalíptico intentaba "revelar" mediante la profecía *post eventum*, la cual demostraba que la intervención de Dios traería el fin de la historia. Estos sistemas utilizados para dividir la historia en periodos que intentaban poner orden en el caos terrenal y sobrenatural, se basan en la numerología anteriormente mencionada.

Palabras clave: Apocalíptica, historia, judaísmo, numerología, períodos, tiempo

En ocasión de las VII Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones, cuyo tema es "*La numerología y lo sagrado*", se explicará el uso y el empleo que en los círculos apocalípticos palestinos se hizo de la numerología y su relación con lo sagrado. A través de nuestra investigación y del trabajo con fuentes pertenecientes a este género literario apocalíptico, como el *Libro de Daniel*, en el Apocalipsis de los Animales, el cual pertenece al Ciclo de Henoc. Hemos advertido que la numerología en dichos escritos fue empleada para expresar la expectativa de *que Dios intervendría en el último período de la historia*, con el fin de acabar con el mal en el mundo, derrotar a las potencias extranjeras que gobernaban sobre Palestina (helenistas: ptolomeos y seléucidas), y establecer su gobierno definitivo por medio del establecimiento del reino mesiánico celestial, sobrenatural y atemporal.

Los diferentes círculos apocalípticos, que actuaron en Palestina desde mediados del siglo III-II a.C., utilizaron la numerología para:

- explicar la realidad histórica que les tocó vivir,
- dividir la historia en períodos: dos eones,
- calcular cuánto tiempo faltaba para la llegada del fin de los tiempos.

Los círculos emplearon distintas cifras numéricas como 4, 7, 10, 49 (cálculo 7×7), 70, y 490 (70×7 o 10×49), mayormente apoyándose en la tradición profética bíblica anterior, corrigiéndola y reinterpretándola con propia intención. La introducción de estos períodos en la historia, permitiría a la literatura apocalíptica la posibilidad de integrar el pasado y la realidad presente con el futuro. Los diferentes autores apocalípticos intentaban "revelar", mediante el uso de la profecía *post eventum*, cómo, cuándo y de qué manera Dios intervendría sobre la historia, para poner fin a todos los sufrimientos a los que el pueblo judío

fue sometido por los sucesivos gobiernos extranjeros: ptolomeos, seléucidas y romanos. A continuación, expondremos los textos más significativos de la numerología en la Apocalíptica judía palestina.

El género literario apocalíptico se puede dividir en dos grandes grupos: la apocalíptica cósmica y la histórica¹. Para nuestro caso de estudio, la apocalíptica de tipo histórico es la más interesante, ya que contiene amplias vistas de la historia sagrada con la inevitable proyección hacia el futuro donde *el final de los tiempos* está incluido. Un elemento característico de todas estas visiones de la historia es la introducción de un sistema numérico u otra manera de dividir la historia en períodos. El libro de *Daniel*, que pertenece por completo a esta categoría de apocalipsis históricos, utiliza el patrón de los cuatro reinos sucesivos (las Cuatro Bestias, en Dan 7) para organizar los eventos históricos. También, recurre al modelo de setenta semanas en *Daniel* 9 para trazar el curso de la historia desde el decreto de Ciro hasta la venida del fin².

El *Apocalipsis de los animales* (AA) directamente relata todo el tiempo histórico y divide la historia en base a dos eones: presente y futuro; y utiliza la numerología para describirlos. En esencia, esta “división de la historia en períodos”, es una forma de *metahistoria*, para establecer y comprender la llegada de un final, mediante el eón futuro. Todo lo expresado anteriormente, es la contribución más importante de los escritos apocalípticos.

Textos apocalípticos en 1Henoc

En el Ciclo de 1Henoc, al cual pertenece el *Apocalipsis de los animales* (1He 85-90)³, nos encontramos con un gran panorama de la historia de Israel desde la creación hasta el final de los tiempos, en el que los protagonistas son simbolizados por dos tipos diferentes de animales. Después de resumir las principales etapas de esta historia (israelita), el autor introduce a los *setenta pastores* encargados de guiar a Israel, cada uno de ellos durante una época. Él agrupa el dominio de estos pastores en cuatro grandes eras, que corresponden a las cuatro épocas cubiertas por los cuatro reinos en *Daniel* (Dan 2 y 7), y al final del período de gobierno de estos setenta pastores, se introduce un último período. Cuando la historia termina, el Mesías emerge, el juicio final es llevado a cabo y todos los animales de la tierra y las aves del cielo (los pueblos y reyes enemigos paganos) se postran delante de las ovejas (=Israel) siendo éstas transformadas en toros blancos⁴.

El *Apocalipsis de los animales* (AA), debe ser datado hacia finales del siglo III a.C. Los mayores especialistas concuerdan con que el círculo henótico, al cual pertenecen estos textos, pasó por varios estratos y reelaboraciones, hasta su redacción definitiva, unas décadas antes de la sublevación de los Macabeos; a saber:

- Josef Milik, alega que este apocalipsis debe ser fechado en un período no posterior al año 164 a.C., cuando la batalla de Beth-Zur tuvo lugar. Este hecho se refleja 1He 90:13-15⁵.

¹ Collins, J. , 1979, págs. 22-23

² García Martínez, F., Techeelar, E., 2007, pág. 171.

³ Diez Macho, 1984, págs. 111-124

⁴ García Martínez, F., Techeelar, pág. 171.

⁵ Cf. Milik, 1976, pág. 44, Josefo, AJ XII,7, 5; 1Mac 4,28-35; 2Mac 6,20-49.

- George Nickelsburg, llega a una conclusión similar, aunque plantea que es una recopilación de las batallas de Judas Macabeo, que son enumeradas en 1He 90:9–18, y ubica la última revisión del texto hacia el 160 a.C.⁶.

- Daniel Olson, establece que la alegoría utilizada por el redactor del AA no tiene antecedentes en otras partes dentro de todo el género literario apocalíptico y está directamente relacionada con:

«Las diversas dinastías helenísticas que fueron representadas por cuatro especies de *aves de rapiña*. Para decir "imperio seléucida", la alegoría dice, "cuervos" para decir "macedonio", dice "águilas", y así sucesivamente. Entonces, ¿qué es lo que se dice de "los pájaros"? El AA reconoce una fundamental similitud subyacente a todos los griegos helenistas y los presenta en su propia lengua como "*aves de rapiña*" por falta de un término mejor. Por lo menos, una parte de esta concordancia es religiosa, ya que los griegos, en la alegoría, ejercen un poder que al parecer es capaz de prevenir a los judíos de tener un encuentro auténtico con la divinidad: "viendo la gloria de Dios"»⁷.

En el Ciclo de 1Henoc, existen diferentes tipos de numerología y de periodización de la historia. Nos podemos preguntar, qué tipo de numerología se encuentra en el *Apocalipsis de los Animales* (AA). En 1He 89-90, se encuentra una amplia descripción del *eón presente*, subdividido en eras (babilónica, persa, helenística, seléucida), y el *eón futuro*, que comienza con el Juicio del Reino Mesianico y su Mesías del Reino (Cf. He 90:37-42). El número "70" está relacionado con la profecía de Jeremías de las Setenta Semanas (Cf. Jer 25:6-11). Los "Setenta pastores" pueden ser identificados con sucesivos reyes paganos, persas, ptolomeos y seléucidas, que son representados por el autor apocalíptico alegóricamente y zoomórficamente por diferentes "aves de rapiña". Además, los "setenta pastores" encuentran su paralelo en el relato de *Daniel* cuando se habla de las "Setenta semanas de años" (ver Dan.9).

En el AA, la numerología que divide el tiempo histórico no está implícita y su enumeración sólo es posible al identificar, al establecer, en base a la alegoría zoomórfica, la relación entre los animales con los pueblos y reyes paganos y los acontecimientos. A continuación, describieron las eras y la numerología asociada a ellas.

1.1. El Eón presente

Primera Era: babilónica

El cap.89 del AA es muy extenso, por lo tanto, analizaré solamente cuando la visión apocalíptica comienza con la periodización sistemática de la historia en "cuatro Eras". El tema abarca desde la Era babilónica hasta la instauración del Reino mesianico. El texto relata:

89⁵⁹ «Él (=Dios) llamó a setenta pastores y les entregó a esas ovejas (=los israelitas) para que las llevaran a pastar y les dijo a los pastores y los zagales. (=los ángeles de las naciones?) (...)

⁶⁵ Vi cuando esos pastores pastorearon en su tiempo y comenzaron a matar y destruir a más ovejas de las que fueron ofrecidas y ellos entregaron a esas ovejas (=israelitas) en manos de los leones (=babilonios)⁶⁶ y los tigres (=asirios) devoraron a gran parte de esas ovejas y los jabalies (= edomitas y amalequitas) comieron junto con ellos. Ellos quemaron esa torre (=primer Templo) y demolieron esa casa (=Jerusalén). (...) ⁶⁸ Los pastores y sus cómplices entregaron a esas ovejas a todas las bestias

⁶ Cf. Nickelsburg, G., Vanderkam, J., 2001, págs. 18-19

⁷ Olson, 2013, págs. 87-88

salvajes, para que las devoraran, (...).⁷⁰ Entonces en la visión observé al que escribía cómo anotaba cada una que era destruida por esos pastores día por día y él llevó y expuso todo su libro y mostró al Señor de las ovejas todo lo que realmente habían hecho ellos y todo lo que cada uno había hecho y todas las que ellos habían entregado a la destrucción»⁸.

El autor apocalíptico, en su sistematización de la historia, utiliza la imagen de los “setenta pastores” para enumerar a los enemigos de Israel. Para él, la historia contiene un tiempo específico determinado desde del eón presente al eón futuro. Ésta encierra un final y una duración de tiempo determinado; lo cual me permite hablar de cierto “determinismo”. El eón presente está compuesto por las Eras babilónica, persa, macedónica-ptolemaica y seléucidas; y el eón futuro por el juicio final y el Reino mesiánico.

En los vv.59.65-70 se comienza con la descripción de la primera era, la Babilónica y su relación con las ovejas que alegóricamente representan a los israelitas. Estos son entregados en manos de sus enemigos. También se contabilizan los pueblos enemigos que eran ilustrados como los leones (=babilonios), tigres (=asirios), y los jabalies (= edomitas y amalequitas), cuatro en total. Su función es destruir y devorar sistemáticamente a las ovejas; quemar la torre (=primer Templo) y desolar la casa (=Jerusalén), es la invasión que pone fin a los reinos de Israel (722 a.C.) y de Judá (585 a.C.).

Hablando teológicamente, se describen las acciones propias de los pastores contra las ovejas: el pueblo de los israelitas sufre durante la época del destierro a Babilonia, y deberá enfrentar serios problemas cuando regrese. Con el transcurso del tiempo histórico, éste será sometido a males mayores en las Eras posteriores: ptolemaica y seléucida. Es precisamente en la tercera y cuarta Eras cuando se manifiesta en enfrentamiento la cultura helenística, al cual el círculo henótico se opone tenazmente.

Segunda Era: Persa

La Era persa, se extiende desde el regreso de los deportados y la creación del segundo Templo (finales siglo VI) hasta la llegada de Alejandro Magno. En ella, el pueblo judío comienza a organizarse político-religiosamente como una teocracia distinta a la de la época de la monarquía. Adquiere una identidad política, religiosa y socio-cultural diferente a los pueblos que la rodean. Se le puede definir como una “comunidad teocrática sometida a la Ley”, o sea, que se consideraba una comunidad de sangre; pero el factor que decidía la pertenencia a la comunidad era “*la sumisión a la Ley como manifestación de la voluntad de Yahveh*”. La comunidad post-exílica tenía rasgos políticos bien definidos, con su propio gobernador, su propio territorio, su propia jurisprudencia y su propio derecho, aunque limitado, de acuñar moneda⁹.

La Era Persa (vv.72-77), por consiguiente, comienza haciendo alusión al regreso de las ovejas, los israelitas, desde Babilonia, se relata el retorno de los deportados y el comienzo de la reconstrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén. No hay descripciones de eventos importantes en esta Era. El relato dice:

89 ⁷² «Tras eso, vi que los pastores las llevaban a pastar durante doce horas y he aquí que tres de esas ovejas regresaron (=rey Zorobabel, Esdras y Nehemías); arribaron, entraron y empezaron

⁸ Diez Macho, 1984, pág. 118.

⁹ Albertz, 1999, pág. 585

edificar todo lo que se había derrumbado de esa casa, pero los jabalíes (=¿samaritanos?) se lo impidieron y ellas no fueron capaces. (Ne 3:33)⁷³. Después, ellas comenzaron de nuevo a construir, como antes elevaron la torre, que fue llamada torre alta (=segundo Templo), y comenzaron de nuevo a colocar una mesa ante la torre, pero todo el pan que había estaba contaminado e impuro.⁷⁴ Acerca de todo esto los ojos de esas ovejas estaban cegados y no veían y sus pastores tampoco y las entregó para una mayor destrucción a sus pastores que pisotearon las ovejas con sus pies y las devoraron.⁷⁵ El Señor de las ovejas se mantuvo indiferente hasta que todas las ovejas fueron dispersadas por el campo y se mezclaron con ellas, y ellos no las salvaron de las manos de las bestias.⁷⁶ El que había escrito el libro lo trajo (=Miguel), lo mostró y lo leyó ante el Señor de las ovejas; le imploró y suplicó por cuenta de ellas y le mostró todos los actos de los pastores y dio testimonio ante Él contra los pastores. (Ez 34:4; Zac 11:4)⁷⁷ Tomó el libro vigente, lo depositó al lado de Él (= Señor de las ovejas) y se fue».¹⁰

El simbolismo teológico de esta Era, está representado en los excesos cometidos por los pastores. Históricamente hablando, durante la misma la situación histórico-política y religiosa del pueblo judío es estable. En cuanto al segundo Templo la visión henótica es peyorativa (cf. V.73) ya que juzga el culto en el Templo como impuro y contaminado siendo esto una crítica a las decisiones de Esdras y Nehemías. En cuanto a la situación política es relativamente estable, no hay guerras ni enfrentamientos militares en Palestina, ya que los sátrapas eran partidarios de cobrar los tributos que el pueblo judío debía entregar a los reyes persas.

Tercera Era: Macedonio-ptolemaica

La Era Macedonio-ptolemaica, comienza con la creación del imperio de Alejandro Magno (336-332 a.C.). Durante ésta el pueblo judío se vio sometido a transformaciones culturales importantes con la penetración del helenismo y la creación de *polis griegas* en su territorio. Además, se vio sometido a las Guerras sirias, entre las dinastías ptolemaica y seléucida.

90² «Después de esto, en otra visión vi venir a todas las aves rapaces del cielo: águilas (=macedonios), halcones (=ptolomeos), y cuervos (=seléucidas); las águilas guiaban a todas esas aves y se pusieron a devorar a estas ovejas, a picarles los ojos y a devorar sus carnes.³ Las ovejas gritaron porque su carne estaba siendo devorada por las aves. Yo miraba y me lamentaba en mi sueño por el pastor que apacentaba las ovejas.⁴ Observé hasta que esas ovejas fueron devoradas por las águilas (=macedonios), (...) y los milanos (=ptolomeos¹¹) que no les dejaron ninguna carne ni piel ni tendones sobre ellas y no les quedaron más que sus huesos hasta que los huesos también cayeron al suelo y las ovejas llegaron a ser muy pocas.⁵ Vi cuando veintitrés pastores habían apacentado (=los diferentes reyes ptoleomeos y seléucidas) y habían cumplido estrictamente sus turnos cincuenta y ocho veces».¹²

A partir del 90.2: la frase “vi venir a todas las aves rapaces del cielo” se entiende como una referencia a Alejandro, sus conquistas y la penetración del helenismo a partir del año 332 a.C. El círculo henótico al cual pertenece este apocalipsis, comienza a analizar, con más detalles, el comportamiento de los sucesores de Alejandro: ptoleomeos y seléucidas y sus guerras por el control territorial de Palestina. Ahora las ovejas (=los israelitas) se ven

¹⁰ Diez Macho, 1984, pág. 119

¹¹ Milano: es el nombre común que reciben varias especies de aves rapaces de la familia de las *Accipitridae*.

¹² Diez Macho, 1984, pág. 120

involucradas dentro del proceso de helenización del territorio de Coele-siria y de la destrucción producida por las Guerras Sirias, entre ambas dinastías ya que la principal batalla tiene lugar en su territorio.¹³ Dichas guerras están representadas en la alegoría, cuando las ovejas son destruidas y devoradas por *las aves de rapiña*.¹⁴

Cuarta Era: Seléucidas

La Era seléucida, la cuarta dentro del sistema numerológico henótico analizado, comienza a ser descrita con más detalles sobre los milanos (seléucidas), al igual que los acontecimientos históricos narrados en ella. Esto se debe a que el círculo henótico describe el accionar de parte de los *Setenta pastores*, que en la mentalidad apocalíptica son transformados en “aves de rapiña”. En esta Era, como el cuerno de la cuarta bestia (Dan 7:8.19-21), tampoco es asociada con ningún animal, su descripción simbólica y alegórica es altamente significativa. Incluye datos históricos sobre el accionar de otros grupos dentro del área jerosolimitana, como los *hasidim*, que apoyan la sublevación de los Macabeos en contra del Antíoco IV Epifanes. La intencionalidad del autor es describir los hechos que está viviendo: La situación interna en Jerusalén y el enfrentamiento entre los *hasidim* y el partido de los judíos helenizados.

90⁶ «He aquí que nacieron corderos (=los hasidim) de aquellas ovejas blancas y comenzaron a abrir sus ojos, a ver y a gritar a las ovejas.⁷ Pero las ovejas no les gritaban, ni escuchaban sus palabras, sino que eran sordas en extremo, y sus ojos eran total y absolutamente ciegos (=el partido de los helenizados).⁸ Y vi en el sueño cuervos (=seléucidas) que volaban sobre los corderos; cogieron a uno de ellos un cordero (= Onías III), despedazaron a las ovejas y se las comieron.⁹ Vi que les salieron cuernos a los corderos, pero los cuervos se los quitaban. Vi que le brotaba un gran cuerno (=Judas Macabeo) a una oveja y se les abrían los ojos.¹⁰ Los miró y se abrieron sus ojos, y gritó a las ovejas. Lo vieron los corderos y corrieron todos a ella».¹⁵

- Empieza la narración de la sublevación de los Macabeos: Judas es descrito como un “gran cuerno”. Este gran cuerno no va a recibir apoyo de todas las ovejas, que ahora tienen los “ojos abiertos”, por lo tanto, ven y le prestan su apoyo, es contraposición con los vv. 6-7, donde “sus *ojos eran total y absolutamente ciegos*”.

- En la alegoría aparecen nuevamente los enemigos representados por las “aves de rapiña” (V.11-12): “vi venir a todas las aves rapaces del cielo: águilas (=macedonios), halcones (=ptolomeos), y cuervos (=seléucidas)”. Los pastores (v.11) ahora representan directamente a los reyes helenistas. Después, comienzan a escribirse las guerras entre seléucidas y Macabeos.

Dentro de la Era seléucida, se encuentra narrado el final de la historia, que corresponde a la guerra entre Antíoco IV Epifanes y los Macabeos. Este es el anticipo del Juicio Final:

90¹¹ «Sin embargo, todas las águilas (=macedonios), buitres (=ptolomeos), cuervos y milanos (=seléucidas) despedazaban aún a las ovejas, volaban sobre ellas y las devoraban.

¹³ La batalla de Rafia, en las Cercanías de Gaza, Coele-siria, 217 a. C.; La Batalla de Panium, en Galilea, cerca del Mt Hermón en 201 a.C. Cf. Grabee, 2008, págs. 322-23.

¹⁴ Olson, 2013, pág. 201.

¹⁵ Diez Macho, 1984, pág. 120.

Las ovejas callaban, mientras que los corderos gritaban y clamaban.¹² Los cuervos luchaban y peleaban con él; querían quitarle el cuerno y no podían.¹³ Vi que llegaron los pastores, las águilas (=griegos), los buitres y los milanos (=ptolomeos), y gritaron a los cuervos (=seléucidas) para que despedazaran cuerpo de aquel cordero (=Judas Macabeo). (...).¹⁶ Todas las águilas, buitres, cuervos y las bestias del campo. Fueron todos juntos y se ayudaron para quebrar aquel cuerno del cordero (= Judas).¹⁷ Vi cómo el hombre que escribía el libro (=Miguel) según orden del Señor, abrió el libro de la perdición que habían causado los doce últimos pastores (= los reyes Ptolomeos y Seléucidas) e indico al “Señor de las ovejas” que habían hecho perecer a más que los anteriores.¹⁸ Y vi cuando el “Señor de las ovejas” fue junto a ellas, tomó en sus manos la vara de su cólera, golpeó la tierra y la tierra se resquebrajó y todas las bestias y las aves del cielo cayeron lejos de estas ovejas y fueron engullidas por la tierra que se cerró sobre ellas.»¹⁶.

Los últimos acontecimientos históricos narrados por el autor serían la guerra entre seléucidas-Macabeos de 90:11-16 (166-165 a.C.). El autor creía que dicha guerra marcaba el comienzo del *final de los tiempos*, y escribió dichos versículos como la historia real, dejando de lado la profecía. Los Macabeos, guiados por Judas conseguirán las victorias en Beth-Zur a comienzos 164 (cf. 1Mac 4:29-34; 2Mac 11:6-12) y las expediciones a Galilea y a la región de Galaad a mediados de 163 a.C. (1Mac 5:21-50; 2Mac 12:22). Los vv.17-18: narran las derrotas de los ptolomeos y seléucidas, esto se encuentra en paralelo con Daniel, cuando se relata la interpretación de la visión de Dan 7:1-8. En el V.24a: “*los diez cuernos: de ese reino surgían diez reyes*”, que están identificados con la dinastía seléucida.¹⁷

1.2. El Eón Futuro

El AA termina con la descripción del *eón futuro*, el cual está representado por dos etapas sucesivas y entrelazadas entre sí. Primero, tiene lugar la descripción del Juicio Final, y la condena de los “setenta pastores” (1He 90:20-27); a continuación, en segundo término, aparece el Reino mesiánico, asociado a un “toro blanco”; y, por último, la Nueva Jerusalén (90:28-36); y el advenimiento de la verdadera Israel (90:37-38).

a) El Juicio Final

En la descripción del Juicio Final, por parte del círculo henótico, se establece que es Dios mismo quien juzga, sentado en un trono erigido sobre la tierra agradable, y ordena la condena a las *aves de rapiña*: águilas(=macedonios), halcones, buitres(=ptolomeos), y cuervos (=seléucidas), quienes representan a los pueblos enemigos de Israel.

90²⁰ «Vi cuando un trono fue erigido sobre la tierra agradable (=la tierra de Israel), el Señor de las ovejas (=Yahveh) se sentó sobre él y el Otro (=Miguel) tomó los libros sellados y los abrió ante el Señor de las ovejas.²¹ (...) ²² Luego le dijo: Toma a esos setenta pastores a quienes había encomendado las ovejas y que después de haberlas recibido degollaron a muchas más de las que se había mandado. (...) ²⁵ Entonces los setenta pastores fueron juzgados, encontrados culpables y arrojados al abismo ardiente.²⁶ Vi en ese momento como un precipicio que se estaba abriendo en

¹⁶ Diez Macho, 1984, pág. 121 (con pequeñas modificaciones).

¹⁷ Los reyes son: Seléuco I, Antíoco I, Antíoco II, Seléuco II, Seléuco III; Antíoco III Megas y Seléuco IV. No hay consenso entre los especialistas, si Alejandro el Grande es el primer rey.

medio de la tierra. Llevaron a aquellas ovejas ciegas (=los judíos helenizados) allí y todas fueron juzgadas y encontradas culpables y arrojadas al abismo de fuego y ellas ardieron en ese precipicio que estaba a la derecha de esa casa.²⁷ Vi arder a esas ovejas y sus huesos también ardían.»¹⁸.

El juicio final es llevado a cabo directamente por Dios (=Señor de las ovejas), sentado en su trono sobre la tierra de Israel. Después, tiene lugar la condena de cada uno de los culpables:

- Los Setenta pastores, quienes se excedieron en el cumplimiento que el Señor de las ovejas les había encomendado; ya que “degollaron a muchas más de las que se había mandado” (v.22); fueron hallados culpables y condenados al fuego ardiente del abismo. Estos son entregados a un abismo lleno de fuego, este lugar podría estar representado por el valle de la Gehenna, que se encuentra situado en el sur de la ciudad de Jerusalén.

- Condena de las “ovejas ciegas”: que representaban a los judíos apóstatas y a los helenizados, que apoyaron a los sumos sacerdotes helenistas Jasón y Menelao, la penetración del helenismo, y son los responsables directos de la profanación del Templo de Jerusalén cuando Antíoco IV hace colocar la estatua del dios griego Zeus Olímpico en el altar de los sacrificios, lo que constituye la “*abominación de la desolación*” (Dan 9: 27; 11.30).

b) El Reino mesiánico

90³⁷ «Vi que nacía un toro blanco (= el Mesías), de grandes cuernos, y cómo todas las bestias del campo y aves del cielo le temían y le suplicaban en todo momento.³⁸ Vi que se transmutaban las especies y se convertían todas en toros blancos, y el primero era entre ellos un orix [que es un animal grande] con grandes cuernos negros en la cabeza, y el dueño de las ovejas se alegró por él y por todos los toros.³⁹ Y yo me dormí (=Henoc) entre ellos, me desperté y vi todo.⁴⁰ Esta es la visión que vi cuando me dormí. Me desperté, bendije al Señor justo y le alabé.⁴¹ Luego, lloré con gran llanto, y mis lágrimas no se detenían, sin poder contenerme, viéndolas caer por todo lo que había contemplado, pues todo llegará y se cumplirá: se me había ido revelando la conducta de los hombres.⁴² Esa noche recordé el primer sueño, lloré por él y me estremecí, pues había visto aquella visión».¹⁹.

¹⁸ Diez Macho, 1984, págs. 112-23.

¹⁹ Diez Macho, 1984, pág. 123

Análisis:

- v.37: Vi que nacía un toro blanco (= el Mesías), marca la llegada del Mesías, pero a diferencia de la tradición bíblica, para el AA, el Mesías llega después que se ha producido el juicio y castigo de los gentiles v.30. Su aparición es posterior a la condena de los “Setenta pastores”. En esto el AA se diferencia de otros textos apocalípticos donde la figura mesiánica viene antes, para dar comienzo al juicio (Dan 7,11-14)

- vv. 39-42: Henoc se “durmió”: lo cual manifiesta todo el sentido apocalíptico del texto de 83-90, relatado como una visión. Henoc el patriarca antediluviano tiene una “revelación” personal por medio de un ángel mediante un sueño. En ella, contempla el desarrollo total la historia de la humanidad, su visión de la historia es determinista, con el anuncio de un final feliz: la derrota de los enemigos del israelita, simbolizados alegóricamente como las “aves de rapiña” y el triunfo en el eón futuro para su pueblo. Todo el relato se inscribe de esta forma y termina como en el espacio temporal de un sueño, en el que generalmente se daban las visiones, dentro de la tradición bíblica, a personajes escogidos por Dios.

2) Textos apocalípticos en Daniel

El Segundo texto apocalíptico que analizaremos es el Libro de Daniel. Este fue escrito en la época helenística, (circa 164-160 A.C.) en Judea, bajo el dominio seléucida, en un momento en que la cultura y la educación griega influenciaban sobre las élites judías locales. También, podemos datarlo siguiendo el argumento del filósofo neoplatónico Porfirio --circa 232/4 – Roma 304 d.C.--²⁰, quien argumentó que el libro no fue escrito en el trascurso del exilio de Babilonia, sino en tiempos de Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.). Este es el punto de apoyo sobre el que Daniel “*predice*” eventos ocurridos en tiempo de Antíoco IV y no más allá.

Para la mayoría de los estudiosos modernos, influenciados por los estudios del mayor especialista en *Daniel*, John Collins, se acepta que la datación de *Daniel* 7-12, en el siglo II a.C. es posible, aunque la de los cap.1-6 es menos evidente. Además, hay una distinción formal entre los relatos de los cap.1-6 donde Daniel aparece en tercera persona, mientras que en los cap.7-12 aparece en primera persona para dar a conocer las “revelaciones”. La existencia de estos relatos sugiere que el libro de *Daniel* fue en parte, una compilación de materiales tradicionales anteriores, pero se habla de una unidad que está indicada por la datación. Las visiones de *Daniel* 7-12 pertenecen claramente al período de la persecución de Antíoco IV Epifanes²¹.

El análisis de la numerología se centra sobre tres capítulos del *Libro de Daniel*.

a) Daniel 2:

En el cap.2 “El Sueño de Nabucodonosor” (Dan 2:31-45) se describe la imagen de una estatua, compuesta de 4 metales: oro, plata, bronce y hierro mezclado con arcilla. El texto dice:

²⁰Porfirio, su trabajo al respecto es conocido solamente a través del *Comentario a Daniel* de san Jerónimo. De acuerdo con Jerónimo, Porfirio creía que el relato de la muerte de Antíoco IV Epifanes en Dan 11:45 fue escrito después del hecho exacto, Dicho autor entendía que la resurrección después de la muerte en Daniel 12 era una metáfora para los sucesos de la rebelión macabea.

²¹ Collins J., 1997, págs. 87-88.

«³¹Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti.³² La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce,³³ sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla.³⁴ Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó.³⁵ Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra.³⁶ Tal fue el sueño: ahora diremos ante el rey su interpretación.³⁹ Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera.⁴⁰ Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca: como el hierro que aplasta, así él pulverizará y aplastará a todos los otros.⁴¹ Y lo que has visto, los pies y los dedos, parte de arcilla de alfarero y parte de hierro, es un reino que estará dividido; tendrá la solidez del hierro, según has visto el hierro mezclado con la masa de arcilla.⁴² Los dedos de los pies, parte de hierro y parte de arcilla, es que el reino será en parte fuerte y en parte frágil.⁴³ Lo que has visto: el hierro mezclado con la masa de arcilla, es que se mezclarán ellos entre sí por simiente humana, pero no se aglutinarán el uno al otro, de la misma manera que el hierro no se mezcla con la arcilla.⁴⁴ En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente:⁴⁵ tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder. Tal es verdaderamente el sueño, y su interpretación digna de confianza».

Este primer relato de la sucesión imperial, debe ser datado en base a los estudios de Arnaldo Momigliano que dice: «Se puede dar una datación tentativa a Dan 2 alrededor del 245 a.C., aunque no se puede dar la misma fecha para los caps. 1,3-6, deberían ser fechados hacia el 200 a.C. en conexión con los eventos más concernientes con la integridad religiosa y política del pensamiento judío al servicio del helenismo»²²

Cuando Daniel interpreta al rey Nabucodonosor su sueño, le dice: que los metales se refieren a cuatro reinos/imperios. Dichos reinos han sido identificados con cuatro imperios: Babilonia era el primero, de oro (el reino sobre el cual reina Nabucodonosor). A continuación, el reino de plata, identificado con los medos y el de bronce con Persia. Por último, el reino de hierro, fue el imperio macedonio, creado por Alejandro Magno y sus sucesores los Diadocos, *hierro mezclado con arcilla*. Los reinos anteriores ya descritos, y sobre todo el último, representado por los “*los dedos de los pies, parte de hierro y parte de arcilla*” simbolizan a los reyes helenísticos: Ptolomeos y Seléucidas (vv.42-43).

Finalmente, mediante la intervención directa de Dios surgirá el Reino que “jamás será destruido, y no pasará a otro pueblo”: este es el primer anuncio en Daniel del Reino mesiánico, aunque no aparezca descrito como tal. Su simbología se expresa porque inaugura el *eón futuro*: pone fin a la Historia, es atemporal y no responde a la naturaleza humana porque es eterno.

b) Daniel 7:

El capítulo 7 de *Daniel*, “La visión de las Cuatro Bestias” (Dan 7:2-8, 19-27), utiliza los sistemas numerológicos del “4 y 10” para describir cuatro imperios: babilónico, medo, persa y macedónico; pero los diez cuernos que nacen de la cabeza de la cuarta bestia, para referirse a los

²² Momigliano, 1994, págs. 32-33.

reinos helenísticos sucesores de Alejandro Magno, los diadocos, ptolomeos y seléucidas. Este sistema numerológico, fue utilizado por el círculo apocalíptico daniélico, con el objetivo de armar y crear su propia periodización de la Historia.

El texto ampliamente conocido de Daniel 7, *La visión de las cuatro bestias*, el cual pertenece al género literario apocalíptico, es uno de los principales ejemplos en donde queda fijo el esquema acerca del sentido *de la Historia*, expresado mediante una sucesión de imperios que transcurren en una secuencia amplia de tiempo. La estructura del capítulo 7, es la siguiente: una introducción (v.1), la *Visión de las cuatro bestias* (vv.2-7), con la presentación de la figura mesiánica del “Hijo de hombre”; y la interpretación y explicación de la visión (vv.15-28). Interesan los vers. 15-28, donde la numerología y el simbolismo del número “4” están presentes y son utilizados para dividir la historia entre el eón presente, histórico-temporal, y el eón futuro, sobrenatural y atemporal. La Visión relata:

²«Daniel tomó la palabra y dijo: Yo contemplaba, (...) y *miraba*: los cuatro vientos del cielo agitaron el mar grande³ y cuatro bestias enormes, diferentes todas entre sí, salieron del mar.⁴ La primera era como un león con alas (=Babilonia) de águila. Mientras yo (Daniel) la miraba, le fueron arrancadas las alas, fue levantada de la tierra, se incorporó sobre sus patas como un hombre, y se le dio un corazón de hombre.⁵ A continuación, otra segunda bestia (=Persia), semejante a un oso levantada de un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dientes. Y se le decía: “Levántate, devora mucha carne”.⁶ Después, yo seguía mirando y vi otra bestia como un leopardo (=macedónica) con cuatro alas de ave en su dorso; la bestia tenía cuatro cabezas, y se le dio el dominio.⁷ Después seguí mirando, en mis visiones nocturnas, y vi una cuarta bestia (=helenística), terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte; tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos.⁸ Estaba yo observando los cuernos, cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas.¹⁹ Después quise saber la verdad sobre la cuarta bestia, que era diferente de las otras, extraordinariamente terrible, con dientes de hierro y uñas de bronce, que comía, trituraba y pisoteaba con sus patas lo sobrante;²⁰ y acerca de los diez cuernos que había en su cabeza, y del otro cuerno que había despuntado, ante el cual cayeron los tres primeros; y de este cuerno que tenía ojos y una boca que decía grandes cosas, y cuyo aspecto era mayor que el de los otros.²¹ Yo contemplaba como este cuerno hacía la guerra a los santos y los iba subyugando,²² hasta que vino el Anciano a hacer justicia a los santos del Altísimo, y llegó el tiempo en que los santos poseyeron el reino.²³ Él habló así: “La cuarta bestia será un cuarto reino que habrá en la tierra, diferente de todos los reinos. *Devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará.*”²⁴ Y los diez cuernos: de este reino saldrán diez reyes, y otro rey llegará después de ellos; será diferente de los primeros y derribará a tres reyes;²⁵ proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los santos del Altísimo. Tratará de cambiar los tiempos y la ley, y los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y tiempos y medio tiempo.²⁶ Pero el tribunal se sentará, y el dominio le será quitado, para ser destruido y aniquilado definitivamente.²⁷ Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán”»²³.

²³ Biblia de Jerusalen, 1995 Dan 7:1-8, 15-28 (la cursiva es nuestra).

Las cuatro bestias son, en términos equivalentes, comparables con las cuatro Eras, descritas en el AA. La principal diferencia es que para Daniel solo tiene valor la descripción de la cuarta Bestia.

- V.4 La primera bestia (=Babilonia) “era como un león con alas de águila”: el león alado aparece representado en todo el arte del Cercano Oriente, especialmente en el arte asirio, aquí se hace referencia a él. El águila es elegida como la más noble de las aves, así como el león es el más noble de los animales y la representación corresponde a la cabeza de oro en Dan 2. Históricamente hablando es una alusión a la monarquía asiria²⁴.

- V.5 Otra [segunda] bestia (=Persia), “como un oso”: el oso se menciona varias veces en la Biblia, en asociación con los leones (Cf. 1 Samuel 17: 34,36-37; Amós 5:19; Oseas 13: 8). El oso ha tenido varias interpretaciones sobre *el Pueblo* al que se refiere en la tradición de los estudios bíblicos sobre Dan 7. La mayoría de las veces es asociado al pueblo persa. Y la tradición de los Padres de la Iglesia, por ejemplo, Jerónimo, identifica las “tres costillas en la boca” con los reinos de los asirios, medos y persas.

- V.6 La otra [tercera], como un leopardo (=Macedonia): esta bestia es Grecia, y por lo general el símil se asocia con la velocidad de conquista de Alejandro Magno. Otra interpretación plausible es asociar al “leopardo” con sus sucesores: los Diadocos. Esto aparece reflejado posteriormente en Dan 11,5-21, cuando es descrito el enfrentamiento entre ptolomeos y seléucidas en el marco de las Guerras sirias durante los siglos III-II a.C.

- V.7. La cuarta bestia, *terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte*: Es la representación de Alejandro Magno y la descripción y formación de su vasto imperio, el macedónico. Y su representación simbólica está dada en el accionar expresado por los verbos “comía” y “triturbaba”.

- V.24a: Sobre *los diez cuernos: de este reino saldrán diez reyes, y otro saldrá después de ellos*: siete de los diez han sido identificados: Seléuco I, Antíoco I, Antíoco II, Seléuco II, Seléuco III; Antíoco III Megas y Seléuco IV. No hay consenso sobre si Alejandro Magno, debía ser incluido como el primer rey. Una diferencia importante es que tanto Alejandro como los Diadocos aparecen reflejados en el relato helenístico de Dan 11,2-25.

- V.24b: *otro rey llegará después de ellos, será diferente de los primeros y derribará a tres reyes*: este rey era Antíoco IV Epifanes, y el resto del versículo se refiere a la manera en que su hermano Seléuco IV, y sus hijos Antíoco y Demetrio perdieron el derecho a gobernar sobre Siria. Seléuco fue asesinado por Heliodoro, y entonces él fue usurpador del trono. Cuando Antíoco III murió, Epifanes era sólo el cuarto en la línea de sucesión al trono, siendo precedido por su hermano y sus hijos. Desde el punto de vista de un escritor judío, Epifanes subió al trono de manera “ilegitima”.

- V.25a: *proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los santos del Altísimo*, este versículo presenta hechos históricos altamente significativos: Antíoco IV Epifanes fue el primer monarca en introducir el epíteto divino de “manifestación de dios” en sus monedas en el 173/72 a.C.

- V.25b: *cambiar los tiempos y la ley*: Este vers. se refiere al decreto de Antíoco que requiere a los judíos “profanar el sábado y las fiestas, además de prohibir la circuncisión y la posesión de los

²⁴ Cf. Nabucodonosor es comparado con un león en Jer 4:7; 49:19; 50:17.

Rollos de la Torah”. Los judíos helenizados debían participar en los sacrificios paganos y la celebración del festival de Dionisio.

- V.25c: *los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y tiempos y medio tiempo*: los diez reyes y el cuerno pequeño gozará de la supremacía durante un período limitado. La expresión se entiende generalmente como tres años y medio, el equivalente a la última semana del año en *Daniel 9:27*. Este período explícito de tiempo debe ser asumido como una auténtica profecía, basado en el tipo de comprensión de la historia que encontramos desarrollado en *Daniel 9*. Y, según *1Mac 4:54*, la profanación del Templo duró exactamente tres años.

Las bestias descritas en *Daniel 7,1-9*, representan *la sucesión de los cuatro Imperios que gobernaron en el Mediterráneo Oriental*, durante los siglos VI a.C.-I a.C. Los pueblos son: los leones babilonios; el oso, que ha sido identificado con los medos/persas; el leopardo = los griegos. Finalmente, la cuarta Bestia que en Daniel no aparece asociada con ningún animal, representa al imperio de Alejandro Magno; y los “diez cuernos” (דָּקְרָן) simbolizarían a sus sucesores griegos: los Diadocos. Por último, aparece otro cuerno pequeño, el número “diez”, referencia apocalíptica al rey número décimo, Antíoco IV Epifanes, que gobierna durante el cuarto Reino. Además, en dicho texto se encuentra expresado un juicio de valor acerca de la manera de proceder mencionado del rey, hecho literario frecuente en la apocalíptica *post eventum*. El rey número “10” que gobierna durante el cuarto reino helenístico, se apoderó de forma ilegítima del trono de su hermano Seléuco IV, cuando éste fue asesinado por uno de sus generales, Heliodoro.²⁵

c) *Daniel 9*:

La numerología utilizada en el capítulo 9 de Daniel es diferente y no utiliza la de los caps. 2 y 7. Se basa en la tradición profética, de la Visión de Jeremías de los setenta años, en el exilio del pueblo hebreo en Babilonia, después de la caída del reino de Judá, cuando la ciudad de Jerusalén fue tomada por el rey Nabucodonosor en el 586 a.C.

La estructura de Daniel 9 consta de una introducción (vv.1-2), la oración de Daniel, con la aparición del ángel Gabriel (vv.3-19) y la revelación apocalíptica (vv.20-27), cuya principal característica es ser una profecía *post eventum* para interpretar la profecía/oráculo de Jeremías de los setenta años²⁶. Su teología es deuteronomista, lo que implica que Dios puede cesar en su castigo de Israel, si el pueblo se arrepiente. Solamente se analizará la revelación apocalíptica.

²⁰«Todavía estaba yo hablando, haciendo mi oración, (...) y derramando mi súplica ante Yahveh mi Dios, (...) cuando Gabriel, el personaje que yo había visto en visión al principio, vino volando donde mí a la hora de la oblación de la tarde.²²Vino y me habló. Dijo: “Daniel, he salido ahora para ilustrar tu inteligencia.²³Desde el comienzo de tu súplica, una palabra se emitió y yo he venido a revelártela, porque tú eres el hombre de las predilecciones. Comprende la palabra, entiende la visión:²⁴Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para sellar los pecados, para expiar la culpa, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para ungir el santo de los santos.²⁵Entiende y comprende: Desde el instante en que salió la

²⁵ Cf. datos que aparecen atestiguados en los relatos de *1Mac* y *2Mac*.

²⁶ Cf. Jer 25,11-12, 29:10

orden de volver a construir Jerusalén, hasta un Príncipe Mesías, siete semanas y sesenta y dos semanas, plaza y foso serán reconstruidos, pero en la angustia de los tiempos.²⁶Y después de las sesenta y dos semanas un mesías será suprimido, y no habrá para él y (...) y destruirá la ciudad y el santuario el pueblo de un príncipe que vendrá. Su fin será en un cataclismo y, hasta el final, la guerra y los desastres decretados.²⁷El concertará con muchos una firme alianza una semana; y en media semana hará cesar el sacrificio y la oblación, y en el ala del Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador»²⁷.

Los escritos apocalípticos de la época helenística dividen la historia en períodos o lapsos de setenta semanas (Dan 9) o cuatro reinos (Dan 7). La reinterpretación hecha por el ángel Gabriel de la profecía de Jeremías, es uno de los esquemas bíblicos más influyentes.

Este esquema de setenta semanas de años, que se encuentra en Daniel 9, y es una reelaboración y la explicación de la profecía de Jeremías, que había profetizado que Jerusalén sería desolada durante setenta años (ver Jeremías 25: 11-12; 29: 10). El ángel Gabriel ahora informa a Daniel que los "setenta años" son realmente *setenta semanas de años* (490 años). La literatura apocalíptica menudo divide la historia en diez períodos. Daniel no intenta rellenar una cronología completa de eventos para cada una de las setenta semanas.²⁸ Solamente le interesan las referencias históricas al momento en que la profecía fue escrita en el transcurso del reinado de Antíoco IV Epifanes y la cuarta Guerra siria.

La profecía apocalíptica en Daniel interpreta que Israel afronta una crisis real (=la penetración del helenismo, su rechazo por parte del pueblo judío, y los hechos históricos que provocan la sublevación de los Macabeos), no simplemente una piedra de tropiezo, en su relación con Dios. Las buenas acciones son inútiles para desviarla; es necesario esperar e implorar a Dios primero misericordia y luego el perdón. La conciencia de estar viviendo bajo la maldición de la Alianza y la petición de perdón como el único camino de salvación crea un contexto dramático para Daniel, que reelabora la cuestión relativa a la duración del exilio y destaca su importancia decisiva. El ángel responde a las dudas de Daniel y revela que los setenta años de la profecía de Jeremías, en realidad, deben ser entendidos como setenta semanas de años (490) y que este lapso corresponde al tiempo necesario para expiar la culpa²⁹.

²⁴ «Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para sellar los pecados, para expiar la culpa, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para unguir el Santo de los santos. (Dan 9:24)».

Las primeras siete semanas en Dan 9, terminan con la llegada de un príncipe ungido, que generalmente se identifica con Zorobabel o el sumo sacerdote Josué, alrededor del año 520 a.C., cuando a los judíos les fue permitido regresar del exilio en Babilonia. Entonces sesenta y dos semanas pasan sin comentarios, hasta que "un ungido será cortado" (v.26), en referencia a la muerte del sumo sacerdote Onías III, *circa* del año 171 a.C. En la semana número setenta, "el príncipe que ha de venir" (Antíoco IV Epifanes) hará un pacto con muchos, y por media semana el culto del Templo será interrumpido por "la abominación desoladora" (Dan 9:27).

²⁷ Biblia de Jerusalén, (1995), Dan 9:20-27; cf. Collins, J. , 1993, págs. 351-57.

²⁸ Collins, J. , 2002, pág. 52.

²⁹ Boccaccini, 1991, pág. 147.

El círculo apocalíptico daniélico, que reinterpreta la profecía de Jeremías, para adaptarla a las circunstancias históricas que le tocó vivir; está interesado en narrar, desde su propio punto de vista, los hechos históricos que precedieron a la sublevación de los Macabeos, con la intervención de Antíoco IV Epifanes. Pero, el autor de *Daniel*, no estaba interesado en la cronología de todo el período, sino sólo en su conclusión. La última semana de años, que se inicia con el asesinato del sumo sacerdote Onías III: “*las sesenta y dos semanas un mesías (= ungido sacerdote) será suprimido*”. El punto medio en la última semana estuvo marcado por la instalación de la estatua de Zeus Olímpico en el Templo de Jerusalén, dando comienzo a “la abominación desoladora” en la que, “el ungido será cortado sin nadie para ayudarlo” (v.26), un evento que por lo general puede datarse en diciembre del año 167 a.C. La conclusión que puede extraerse de esta profecía de Daniel, es que “el fin” llegaría tres años y medio después de la profanación del Templo, en algún momento del verano de 163 a.C. La misma cronología está implícita en *Daniel* 7:25, lo que da la duración de la persecución como “un tiempo, tiempos y medio tiempo”³⁰.

Según nuestra interpretación, el vers. 26 describe datos históricos referentes a la muerte del Sumo Sacerdote legítimo Onías III, en manos del Sumo sacerdote ilegítimo y helenista Menelao, quien había usurpado el cargo, ya que lo había comprado³¹. Esta profecía *post eventum*, se refiere al tiempo que duraría la persecución desatada por Antíoco IV Epifanes, a la profanación del Templo de Jerusalén y al tiempo que duró la sublevación de los Macabeos, (media semana = de tres años y medio), hasta que llegó a Palestina la noticia de la muerte del rey en Persia.

Conclusión

El sistema numerológico expresado tanto en el Apocalipsis de los Animales, como en los textos de Daniel, fue utilizado para marcar una sistemática periodización de la Historia. Ambos círculos apocalípticos emplearon un esquema numerológico basado en el “4” y en el “70”. Dividieron la historia en presente y futura, expresando su final mediante un juicio divino.

Podemos establecer que la Historia estaba dividida en dos partes: la primera el *eón presente* malo, histórico-temporal; y la segunda, el *eón futuro*: sobrenatural y atemporal. La primera a su vez estaba subdividida en eras (babilónica, persa, greco-macedónica y seléucida), como muestra el esquema completo del AA. En el caso de Daniel 2 y 7, el cuadro es más complejo y difuso y no están tan claramente definidas las etapas como en la alegoría zoomórfica de los “Animales”. Ambos tienen la característica de visión apocalíptica, pero relatan la historia desde su propia cosmovisión.

Daniel 9 establece una relación de causa-efecto entre la idea de la Alianza y la teoría apocalíptica de la degeneración de la historia. También es una periodización acotada, pero que se presenta clara cuando “*las últimas semanas*” se acercan. El círculo daniélico solamente estaba interesado en narrar los hechos cercanos a su propio tiempo histórico porque estos marcaban el final del presente eón, y después del período de guerras helenísticas y macabeas, el establecimiento del *eón futuro* caracterizado por Reino mesiánico. Tenía el

³⁰ Cf. Collins, J. , 2002, págs. 51-25.

³¹ Cf. Josefo, XII, ; 2Mac 4.

escrito una visión muy clara de la promesa: «*El Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo*» (Dan 2.45),

A nuestro entender la periodización de la historia fue más completa y esquematizada en el AA. El círculo henótico, mediante las cuatro eras y los setenta pastores que dominaron al pueblo judío sucesivamente, se planteó la revalorización del tiempo futuro. Juicio y condena al *fuego ardiente*, a los setenta pastores. Fueron vencidos en el plano ideológico definitivamente, de ahí su visión sobre la transformación de las ovejas y corderos en “toros blancos” para remarcar la idea del pasaje entre el eón presente al eón futuro como final de toda la historia.

Bibliografía

- ALBERTZ, R. (1999). *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos* (Vol. 2). Trotta, Madrid.
- BIBLIA DE JERUSALÉN . (1995). Desclee de Bourwer, Bilbao.
- BOCCACCINI, G. (1991). *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis.
- COLLINS, J. (1979). “APOCALYPSE The Morphology of a Genre”. *Semeia* 14 , 1-22.
- COLLINS, J. (2002). *Apocalypticism in The Dead Sea Scrolls*. Taylor-Famcis E-Library, London-New York.
- COLLINS, J. (1993). *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis.
- COLLINS, J. (1997). *The Apocaliptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literatur.*. The Biblical Resource Series, Chicago, Illinois.
- DIEZ MACHO, A. (1984). *Los Apócrifos del Antiguo Testamento* (Vol. 4), Cristiandad, Madrid.
- *Essay on Ancient and Modern Judaism* (1994), Chicago University Press, Chicago.
- GARCÍA MARTÍNES, F., & TECHEELAR, E. (2007). *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*. Brill Leiden -Boston:.
- GRABEE, L. (2008). *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Early Hellenistic Period (335–175 BCE)*. T&T Clack, LTT Clack, London- New York.
- JOSEFO, F. (1961). *Antiguedades Judaicas*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires.
- MILIK, J. (1976). *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford.
- NICKELSBURG, G., & VAMDERKAN, J. (2001). *1Enoch: A Commentary on the Book of 1Enoch*, . Fortress Press, Minneapolis.
- OLSON, D. (2013). *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1Enoch*. Brill, Leiden-Boston.

Laura Bizzarro

lafabi@hotmail.com

“ESPERANDO AL MESÍAS: UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS CINCO MÉTODOS PARA EL CÁLCULO DE LA LLEGADA DEL MESÍAS EN EL JUDAÍSMO”

Emmanuel Taub
(CONICET – IIGG)

Resumen

Con el colapso de los reinos y la destrucción del Templo el mesianismo judío asume preeminencia en la conciencia nacional. De esa manera, nació en la mentalidad de aquel tiempo, como escribe Abba Hillel Silver en su ya fundamental trabajo sobre la especulación mesiánica *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries*, que “el mesianismo era esencialmente un ideal político” y que “estaba unido a la restauración de la dinastía davídica y con la reconstrucción de la independencia de Israel”. El ideal mesiánico combina los elementos escatológicos y supranaturales, pero manteniendo siempre el ideal dentro de este mundo. Esto muestra la importancia y necesidad histórica del ideal mesiánico, ya que para el pueblo judío negarlo o romper con la esperanza mesiánica significaba devastar el corazón de la resistencia espiritual y material de la vida judía en el exilio. El objetivo de esta presentación es retomar los trabajos de Hillel Silver y repensar filosóficamente los cinco métodos para el cálculo de la llegada del mesías: el *Libro de Daniel*, los Textos Bíblicos, los Exilios, la Gematría y la Astrología.

Palabras clave: escatología, judaísmo, mesianismo, métodos, Templo.

Con el colapso de los reinos y la destrucción del Templo el mesianismo judío asume preeminencia en la conciencia nacional. De esa manera, nació en la mentalidad de aquel tiempo, como escribe Abba Hillel Silver en su ya fundamental trabajo sobre la especulación mesiánica *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries*, que «el mesianismo era esencialmente un ideal político» y que «estaba unido a la restauración de la dinastía davídica y con la reconstrucción de la independencia de Israel». El ideal mesiánico combina los elementos escatológicos y supranaturales, pero manteniendo siempre el ideal dentro de este mundo. Esto muestra la importancia y necesidad histórica del ideal mesiánico, ya que para el pueblo judío negarlo o romper con la esperanza mesiánica significaba devastar el corazón de la resistencia espiritual y material de la vida judía en el exilio.

El fenómeno mesiánico en la lectura de los profetas es para el pueblo de Israel una cuestión que en sus orígenes reviste un carácter local y temporal, pero que con el paso de los años y el advenimiento del cristianismo ha construido una semántica sobre la llegada del Mesías o del tiempo mesiánico. Esta semántica está sostenida por los cálculos que los diferentes referentes dentro del judaísmo han realizado basándose para ello en diferentes métodos. Específicamente, en cinco métodos que se utilizan para el cálculo de la llegada del mesías: el Libro de Daniel, los Textos Bíblicos, los Exilios, la gematría y la astrología.

Antes de meternos con los métodos es necesario introducirnos antes en el carácter escatológico del mesianismo judío y en los cálculos para la llegada de este tiempo. Tratemos

para ello en primer lugar la cuestión de la escatología para luego sumergirnos en los métodos para los cálculos sobre la llegada del final de los tiempos desde el judaísmo.

Este carácter es indispensable para comprender el desarrollo histórico del ideal, así como su relación con el surgimiento del cristianismo. Los eventos del final, según Joseph Bonsirven, deberían ser divididos en dos categorías: la primera relacionada con la restauración de Israel; la segunda, a la que llama escatología universal, dirigida a todos los hombres, judíos y no-judíos. La primera, se vincula directamente con la dimensión política del ideal mesiánico (apoyada en la línea que une los textos de la Torá con la relectura profética), y la segunda está identificada con el ideal universalista de los profetas (y apoyada en la línea que une la visión profética con la rabínica). Sin embargo, la clave de ambas tiene que ver con la realización y la forma del reino de Dios, como tan bien lo describe Bonsirven:

«el reino está todavía lejos de completarse, ya que es admitido únicamente por un solo pueblo. Pero es la esperanza que un tiempo llegará en el que éste sea reconocido por todos los habitantes de la tierra; cuando el reino de los cielos de hecho haya llegado. Como sea que resulte el reino, éste ya ha comenzado y por lo tanto está presente, aunque sólo de manera parcial e incompleta, debemos decir que este aparecerá, que este se manifestará»¹.

Como podemos observar, el problema escatológico trae consigo implícito la propia bidimensionalidad del pueblo judío como un pueblo que intenta afirmar lo político-nacional pero que también se expone con un carácter ético-universal y espiritual. Y es en su plano escatológico en donde, desde el aspecto teológico-político, se plantea el problema del gobierno y la administración del reino de Dios. La politicidad del ideal mesiánico y su sentido político-nacional se vincula con la dimensión escatológica del reino y su llegada, por lo que «el sentimiento general, ortodoxo y tradicional, nunca separa el establecimiento del reino de Dios de la restauración y la dominación mundial de Israel; Dios reinará en Sión, que se volverá la capital del mundo»².

La restauración de Israel, en donde Dios implantará el centro de su gobierno divino, es la idea con mayor peso político del ideal mesiánico judío. Pero en el mismo sentido, demuestra el deseo de un reino de Dios en este tiempo y en esta tierra: no será en otro mundo ni en otro tiempo, sino en otra concepción de tiempo diferente a la del tiempo histórico como el concebido desde la tradición judeo-cristiana.

Es en los estudios de Sigmund Mowinckel desde donde podemos desarrollar de forma compleja el tema y la distinción entre la esperanza futura y la escatología en torno al ideal mesiánico. Desde sus inicios, la “fe mesiánica” se vinculó con la idea de una “esperanza futura” de restauración, pero también de la escatología. Ambos elementos la conforman, aunque no se deben equiparar. La esperanza futura tiene un carácter nacional –como la esperanza judía lo era– y no es necesariamente escatológica, o sea, no tiene por qué coincidir ni “con el fin del orden actual del mundo” ni introduce “un modelo nuevo y distinto”³. Mientras que la escatología es una doctrina compleja que concierne a las ideas sobre las últimas cosas. Toda escatología, por ende, incluye alguna forma de dualidad con respecto al

¹ Bonsirven, Joseph. *On the Ruins of the Temple (Judaism after our Lord's time)*, Burns Oates & Washbourne Ltd., London, 1931, p. 128.

² Ib., p. 129.

³ Mowinckel, Sigmund. *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, trad. Luis Gómez, Ediciones Fax, Madrid, 1975, p. 137.

curso de la historia e implica que el estado presente de las cosas y el orden presente del mundo se terminará, tocará repentinamente a su fin, y será seguido por otro de diferente tipo, y así «este nuevo orden tiene la índole de un nuevo comienzo, una *restitutio in integrum*, una vuelta a los orígenes, libre de la corrupción que posteriormente se apoderó y deformó la creación original. La escatología también supone que este drama tenga un carácter universal, cósmico. [...] De ahí que este cambio no sea operado por la acción de fuerzas humanas o históricas, ni por un proceso inmanente o evolutivo. La transformación es, en sí, taxativamente catastrófica, y son los poderes sobrenaturales, divinos o demoníacos, los que la llevan a cabo»⁴.

Como amplía Nathaniel Schmidt en su estudio sobre la escatología judía, ésta es la doctrina que concierne a las últimas cosas [*ha-ajarit*], a las condiciones del hombre después de la muerte, el destino de las naciones y el fin de este mundo. Para el autor, la escatología «se desarrolla con el crecimiento de las percepciones intelectuales y morales del hombre, su amplia experiencia social y conocimiento sobre la naturaleza»⁵.

En cuanto a la formación de la escatología judía, una posición que se contrapone a la de Mowinckel y permite enriquecer el análisis es la de Edmond Jacob. En su análisis sobre la teología de la Biblia, señala que el “drama escatológico” está fundado en la esperanza de que un día Dios se hará efectivo para gobernar el mundo y repararlo a través del conocimiento de sí mismo. Es por esta promesa que el carácter escatológico del pueblo judío se diferencia de cualquier concepción similar de otro pueblo. Porque la base de la esperanza de Israel no se halla ni en la “naturaleza cosmológica” que indaga en las edades de la tierra o en las catástrofes naturales, ni tampoco en la “naturaleza moral”, o sea, en la necesidad de recompensa al justo y castigo al malvado. La escatología judía descansa en la certeza de la venida de Dios, “cuyo nombre evoca el ser y la presencia”, en su poder y el establecimiento de su reino: «un acto que no será una mera restauración del reino que tendió al comienzo, sino que estará enriquecido por todas las victorias obtenidas en el curso de la historia»⁶. Es por ello que, frente a los planteos de Mowinckel, Jacob explica que fue la esperanza la que nunca cesó de ser el nivel de confianza en la venida de Dios, a pesar de todas las pruebas del reino de Dios en la historia y en el culto. Escribe:

«No hay escatología sin ruptura: Israel sabía que el mundo presente llegaría a un final, que esos días estaban contados, aunque sólo sea en una etapa tardía que los cálculos hicieron sobre su límite. (...) A pesar de que el aspecto cósmico tiene un lugar importante en los conceptos escatológicos del Antiguo Testamento, no es el factor determinante: la idea del fin del mundo siempre es secundaria a la venida de IHVH, y IHVH no viene porque el mundo va a llegar a su fin, pero su venida trae, por sobre otras cosas, el fin del mundo o más exactamente el fin de una edad, que será seguida de un nuevo periodo de mundo. Y como IHVH es el Dios que crea la vida, el aspecto catastrófico de la escatología nunca podrá ser el último mundo de su venida. El lugar esencial está ocupado por las nociones de nueva creación y restauración. Es por ello que la división entre historia y escatología nunca es radical, por un lado Dios que se revelará con grandiosa teofanía al final del

⁴ Ib., p. 138.

⁵ Schmidt, Nathaniel. “The origin of Jewish eschatology”, en *Journal of Biblical Literature*, Vol. 41, No. 1/2, 1922, p. 103.

⁶ Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*, trad. Arthur W. Heathcoat y Philip J. Allcock, Harper & Brothers Publishers, New York, 1958, p. 317.

tiempo y que se ha manifestado y no ha dejado de hacerlo en el curso de la historia; y por otro lado, todos los eventos históricos ya están cargados con significado eterno»⁷.

Existe una fluidez entre historia y escatología, y es esta característica lo que hace que muchas veces se hable solamente de la evolución de Israel o, por otro lado, de una dimensión que fue germinando hacia elementos apocalípticos. Sin embargo, lo que se debe acentuar a través de esta perspectiva en particular es que, más allá de las distinciones, la escatología judía se va articulando con la historia del pueblo de Israel y que remite, en definitiva, a un retorno a los ideales del pasado glorioso que hacían a la imagen paradigmática de un modelo buscado y a una redención del pueblo que mira hacia el futuro en donde se consagren los elementos redentores. Es así que, por ejemplo, las distinciones entre los términos “al final de los días” [*be-ajarit ha-iamim*] o “los días por venir o venideros” [*iamim ba'im*], presentes en los profetas Ezequiel (38:8, 16) y en Daniel (2:28, 10:14), hacen referencia al inicio de la era mesiánica.

Johannes Lindblom, por su parte, realiza un interesante análisis al explicar que la distinción entre “este tiempo” y el “tiempo por venir” son elementos esenciales de la escatología judía así como de la prédica de los profetas. Pero, además, es posible hacer una distinción relacionando estos conceptos con la idea escatológica: en primer lugar, es posible hablar de “escatología positiva” cuando los pasajes hacen referencia a un nuevo tiempo; en segundo lugar, cuando se expresa solamente el fin de los tiempos ello se puede considerar como una “escatología negativa”; y por último, si la perspectiva escatológica es más amplia e incluye a todo el mundo y a la humanidad, dice, es apropiado llamarlo “escatología universal”⁸. Pero estas distinciones también deben ser atenuadas por la expresión “en el curso de los días” lo cual hace referencia a la división de las últimas realidades, pero no prueba nada en contra de su significado escatológico original. A través de esta última expresión es posible enriquecer la articulación entre las ideas de “esperanza futura” y “escatología” como la articulación entre historia y escatología, ya que, como explica Edmond Jacob:

«La expresión que de mejor forma sintetiza los diferentes aspectos del drama escatológico es *shub shebut*, que puede traducirse como: el gran retorno, el punto de inflexión o cambio de destino. La gran semejanza entre las dos raíces (*shub* y *shabah*) llevó a los autores de la Septuaginta a interpretar la expresión como el retorno del cautiverio, una lectura adoptada por muchos traductores modernos. El origen de este término tiene que ser encontrado en el gran tema mitológico de un retorno al final de los tiempos de las primeras cosas [...]. Este gran cambio tienen lugar en dos fases: juicio y restauración articulado con la idea de un resto»⁹.

Retomando esta anunciación de los días venideros, debemos decir que existen cinco métodos empleados para calcular la llegada del tiempo mesiánico desde el judaísmo. En primer lugar, y el más común de estos métodos, se refiere al uso del libro del profeta Daniel. Desde esta perspectiva, como indica Abba Hillel Silver, es posible decir que a través del análisis de este libro es posible encontrar seis estimaciones mesiánicas¹⁰: primero, la idea de

⁷ Ib., pp. 318-319.

⁸ Lindblom, Johannes. *Prophecy in ancient Israel*, Basil Blackwell, Oxford, 1962, pp. 361-362.

⁹ Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*, op. cit., p. 320.

¹⁰ Hillel Silver, Abba. *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries* (1927), Beacon Press, Boston, 1959, p. 243.

un “tiempo” por venir, “tiempo y mitad de tiempo”; segundo, el número 2300; tercero, setenta semanas (o, siete semanas, sesenta y dos semanas y una semana); cuarto, la idea de una futura “estación”, o “estaciones y media estación”; quinto, 1290 días; y, finalmente, la sexta estimación refiere a la idea de 1335 días.

Cada una de estas indicaciones debe leerse en referencia a los momentos históricos de la redención del pueblo de Israel hasta alcanzar el día mesiánico. Así como por otro lado, Hillel Silver nos indica sobre estas menciones encriptadas y el significado de “tiempo” o “estaciones”. Todas estas interpretaciones son preguntas abiertas que se nos presentan al leer las palabras de Daniel. Lo que podríamos sugerir aquí, es que en la interpretación del profeta las fechas se multiplican como también las preguntas y los enigmas sobre las fechas y la llegada, así también sobre la posibilidad de pensar que puede haber más de una fecha para el tiempo de la redención, o la redención del tiempo.

El segundo método que podemos identificar es el referido a la interpretación de otros textos del canon bíblico judío. Este es el análisis de las palabras que aluden a un futuro de redención y a la promesa de una era mesiánica para el pueblo de Israel y que, como indica Hillel Silver, «encajan con importantes momentos en la historia del pueblo como punto de partida desde donde calcular esta era»¹¹.

El tercer método se vincula a otros exilios, específicamente a los primeros, el egipcio o el babilonio, en los que por su duración se esconde el secreto de un tercer exilio. Aquí, quienes han tomado estas consideraciones explican que existe una lógica divina en donde se «fijan los plazos del exilio egipcio en 400 años (también 210 y 430), y el babilonio en setenta años (también 52)»¹². Con esta misma lógica se calcula el tiempo de este tercer exilio hasta alcanzar el tiempo mesiánico.

El cuarto método, que tal vez sea el más conocido, es el de la gemetría. Este método se centra en la interpretación y alternación del orden de las letras en una palabra que depende del hecho de que cada carácter hebreo tiene un valor numérico. Este método está compuesto por otras formas específicas de interpretación que son el *Notarikon* o la utilización de una letra como inicial de otra palabra, un acróstico; el *Tziruf* o la interpretación de una palabra cambiando sus letras, un anagrama; y la *Temurah* que es la sustitución de una letra por otra¹³.

Ya en tiempos talmúdicos en la segunda mitad del siglo II, Rabi Eliezer ben José, el Galileo había incluido la gemetría como una de las 32 reglas hermenéuticas de interpretación de la Torá así como también la gran autoridad rabínica, Rabi Iojanan ben Zakkai estudiaba gemetría. Sin embargo, será con la aparición del *Sefer Yetzirá*, el *Libro de la Creación*, fuente de la cábala en tiempos post-talmúdicos, que la gemetría ocupará el lugar predominante en la mentalidad judía. Recordemos que el *Libro de la Creación*, como indica Manuel Forcano, es el «primer ensayo especulativo conocido del pensamiento judío en lengua hebrea»¹⁴ a través del cual se constituye una nueva manera de explicar la creación del mundo: «Dios crea el mundo, pero lo hace a través del poder de las letras del alfabeto hebreo [...] se basa en las combinaciones de las letras»¹⁵.

¹¹ Ib., p. 244.

¹² Ib.

¹³ Ib.

¹⁴ *Libro de la Creación*, edición bilingüe, trad. Manuel Forcano, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2013, p. 9.

¹⁵ Ib., p. 12.

Finalmente, el quinto método de cálculo mesiánico es la astrología. Como explica Hillel Silver ya desde el periodo de las tribus de Israel se desarrolló un sistema astrológico mientras que paralelamente los profetas se opusieron históricamente a estos métodos. Más aún, la religión instituida se opuso decididamente a la adivinación astrológica¹⁶.

Para terminar, habría que señalar que la importancia sobre la adivinación de la llegada del tiempo mesiánico es tan fuerte dentro del judaísmo que llegó a arrastrar en su corriente a un pensador de la talla de Maimónides. Justamente, la anunciación de la llegada mesiánica será anticipada, según el gran rabino y pensador, por el regreso de la profecía como preámbulo de los tiempos mesiánicos. Pero ésta no vendrá a dar mandamientos nuevos ni a renovar la Torá, porque entonces estará anunciando un falso profeta. Con esto no quiere decir que el profeta que anuncia la llegada del mesías o del tiempo mesiánico deba ser de la casa de Israel, sino que lo importante es lo que dice con respecto a la ley: «Nosotros creemos en un profeta o lo rechazamos en virtud de su profecía y no de su ascendencia»¹⁷. Como anunció Moisés a los hijos de Israel, la Torá permanecerá siempre en el tiempo ya que las leyes de Dios contienen su sentido de eternidad. Según la tradición rabínica en el cielo no han quedado mandamientos por otorgar y tampoco otra Torá, y por ello escribe Maimónides que «cualquier profeta que surja, ya sea sacerdote, levita o amalequita, y diga que hay que quitar obligatoriedad a uno solo de los preceptos contenidos en el Libro de la Torá, miente y niega la profecía de Moisés [...]. Moisés, nuestro maestro, ¡que en paz esté!, nos dijo: no practiquéis jamás la idolatría. Por eso conocemos que ese milagro que hace en nombre de la idolatría es sólo brujería y magia».¹⁸

Según explica Abba Hillel Silver, más allá del mesianismo racionalista de Maimónides, éste no pudo detener la fascinación por el cálculo del final. Por esta razón, en su epístola a los judíos del Yemen explica que «el auténtico plazo fijado para el fin nadie podrá conocerlo jamás» y cita las palabras del profeta Daniel al decir que, «pues estas palabras han de permanecer cerradas y selladas hasta el tiempo final»¹⁹. Ni la astrología ni la magia pueden calcular la llegada del mesías, sin embargo, una vez que repasa las diferentes teorías al respecto de los sabios a lo largo de los tiempos, explicando y excusando además el intento de calcular el final de Saadía Gaón –por quien el Rabi Jacob ben Netanel consulta– escribe que:

«Existe, sin embargo, en nuestra familia una extraordinaria tradición; yo la recibí de mi padre quien la había recibido de su padre y su abuelo, quien, a su vez, la había recibido del suyo; se remonta a los orígenes del destierro de Jerusalén, según se dice: “Y los deportados de ese ejército de los hijos de Israel... etc. y los deportados de Jerusalén (son los) que están en Sefarad”. En el oráculo de Balaam se elude alegóricamente a que la profecía volverá a Israel después de haberse retirado de ellos...

La tradición que recibimos se fija en lo que dijo Balaam: “En un tiempo igual se dirá a Jacob y a Israel lo que Dios va a hacer” (Números 23:23); en ello hay una clave oculta que consiste en que, a partir de ese instante, hay que calcular un número de años igual al transcurrido desde la Creación

¹⁶ Hillel Silver, Abba. *A History of Messianic Speculation in Israel*, op. cit., p. 254.

¹⁷ Maimónides. *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen*, trad. y notas Judit Targarona Borrás, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1987, p. 177.

¹⁸ *Ib.*, pp. 178-179.

¹⁹ *Ib.*, p. 184.

hasta ese momento y volverá la profecía a Israel; entonces los profetas dirán lo que Dios va a hacer. Esta profecía fue pronunciada en el año 40 de la salida de Egipto, así te darás cuenta de que desde el principio del cómputo hasta ese momento transcurrieron 2.488 años, según la indicación: en el 488 fueron rescatados. Según esa interpretación analógica, la profecía regresará a Israel en el año 4976 de la Creación. No hay duda de que el regreso de la profecía será el preámbulo de los tiempos mesiánicos».²⁰

Aunque Maimónides, a través de este relato, construye una numerología sobre la llegada del profetismo que preparará la venida del mesías, suponemos –como explican los intérpretes modernos– que con ese cálculo, en el contexto de lo ocurrido en el Yemen y de la necesidad de dar certezas a la comunidad en peligro, intentaba establecer un parámetro racional sobre el que no pudiese surgir discusión al respecto. Profecía que paradójicamente terminó inspirando, como muchas otras, a que «trescientos líderes judíos de Francia e Inglaterra partieran en 1211 hacia Jerusalén ante la expectativa por la venida del Mesías»²¹.

Emmanuel Taub

IIGG-CONICET

emmanueltaub@gmail.com

²⁰ Ib., pp. 199-202.

²¹ Hillel Silver, Abba. *A History of Messianic Speculation in Israel*, op. cit., pp. 75-76.

NÚMEROS, IMAGEN Y VIDA DEL ALMA (Proclo, *In rem publ XIII*, 66.12-70.20)

José María Nieva
(UNT)

Resumen

En la disertación XIII de su *Comentario a la República de Platón*, Proclo aborda, en referencia al número nupcial y al discurso de las Musas, las dos vidas del alma: intelectual e irracional. Tales vidas están explicitadas en una numerología con agudas especulaciones geométricas y metafísicas en cuanto el alma misma es un número vital. Número y alma se relacionan estrechamente en cuanto ambos son imágenes. El primero, de un modo de enseñanza pitagórico que alude a la verdad, y la segunda, del intelecto. En el presente trabajo se buscará profundizar en tal relación mostrando que la verdadera vida del alma radica en el número 5, número sagrado de la Justicia según los pitagóricos.

Palabras clave: aritmología, péntada, pitagorismo, Proclo,

En el currículo de estudios de la filosofía neoplatónica no cabe encontrar un lugar preciso para la *República* de Platón. Frente a otros diálogos que han merecido un comentario pormenorizado o exhaustivo, como por ejemplo el *Parménides* o el *Timeo*, aquel diálogo platónico pareciera quedar entre las sombras excepto por la atención dedicada al libro VI, en el cual puede apreciarse en germen la estructura jerárquica de lo real para los neoplatónicos tanto en lo metafísico como en lo gnoseológico, en su célebre alegoría de la línea, o al libro X, muy especialmente a su segunda parte por el valor concedido al mito escatológico.

Sin embargo, cabe señalar que a pesar de la poca preocupación por las inquietudes políticas de la filosofía neoplatónica, en clara disonancia con aquella platónica, pueden encontrarse algunos indicios o ciertos esbozos de reflexión política que merecen ser desentrañados.¹

En efecto, en su *Comentario a la República* Proclo se interroga, ya desde la primera disertación, acerca de la finalidad de Platón en este diálogo: ¿se trata acerca de la justicia o del mejor régimen político para la ciudad? El comentarista neoplatónico responde que el objetivo perseguido por Platón es doble. Este se propone como propósito tratar a la vez del régimen político y de la justicia porque afirma Proclo «el argumento es la forma de gobierno y al mismo tiempo la justicia en su auténtico significado, como si no se tratase de dos diferentes fines, sino como si se tratase de dos fines idénticos entre sí. En efecto, lo que es la justicia en una sola alma, esto es en la ciudad bien gobernada absolutamente la forma de gobierno correspondiente» (Proclo, *Comentario a la República* I, 11, 10-15).²

¹ La revisión del juicio de que la filosofía neoplatónica está alejada de toda inquietud política se debe a los trabajos pioneros y señeros de O'Meara (2003).

² Cito según la edición de Michele Abbate con el texto griego, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

Esta obra de Proclo trataría, por tanto, de presentar los principios de la filosofía neoplatónica a un probable grupo avezado de estudiantes de filosofía. Principios en los cuales se entretajan de una manera singular ética, metafísica y teología. En tal sentido, parecen acertadas las palabras de Sheppard cuando dice que «la discusión acerca del objetivo del diálogo está dirigida a una audiencia de exégetas, o de futuros exégetas».³

Si ello es efectivamente cierto la discusión del objetivo del diálogo platónico plantearía un camino hacia la comprensión del Principio fundante de todo lo real, en cuanto este no puede comprenderse sin su Origen. En consecuencia, la discusión acerca de la constitución tanto como de la justicia, en su dimensión política y ética exigiría el ingreso en una dimensión metafísico-teológica sin la cual aquellas no pueden entenderse en su verdadero significado.

La disertación XIII del *Comentario a la República* está dedicada a la exposición del mejor gobierno, aquel de los sabios o *phrónimos*, y se titula *Méllissaeístón en Politeíailógontôn Mousôn*, en razón de que las abejas son sagradas para las Musas y también quizá porque son para los hombres un ejemplo admirable de un régimen óptimo de gobierno, de gobierno monárquico y de vida política perfectamente organizada.

En esta disertación Proclo aborda, por tanto, en referencia al número nupcial y al discurso de las Musas descrito por Platón en *República* VII 546 a-547 c, las dos vidas del alma: intelectual e irracional. Tales vidas están explicitadas en una numerología con agudas especulaciones geométricas y metafísicas en cuanto el alma misma es un número vital. Número y alma se relacionan estrechamente en cuanto ambos son imágenes. El primero, de un modo de enseñanza pitagórico que alude a la verdad, y la segunda, del intelecto. En el presente trabajo se buscará mostrar tal relación señalando que la verdadera vida del alma radica en el número 5, número sagrado de la Justicia según los pitagóricos.

Dice Proclo a propósito del modo de enseñanza de tal discurso en la mencionada disertación: «El modo de enseñanza es mixto, porque es categórico (*apofantikós*) en virtud de aquellas que hablan, este modo conviene en efecto a los discursos de los dioses, por eso conviene también a los hombres inspirados por los dioses y a aquellos que hacen oráculos, y procede por medio de copias a causa del tema (*eikonikós dé diátáprágmata*). Porque demostrar la verdad (*endeíxnusthai*) a partir de números, es enseñar a partir de copias: ahora bien el hecho de usar copias es apropiado para representar las almas y los modelos cósmicos» (XII 8.10-14). Tal es la traducción de Festugière en su edición de este *Comentario*⁴.

No muy distinta la que ofrece Cardullo en su estudio sobre el símbolo en Proclo: «El modo de enseñanza es mixto, porque por un lado es enunciativo en virtud de los sujetos que hablan (las Musas) <este modo conviene en efecto a los discursos de los dioses, y por eso conviene también a los hombres inspirados y a aquellos que pronuncian oráculos> y por otro es imaginativo en virtud de su contenido. En efecto, demostrar la verdad a partir de números es enseñar a partir de imágenes:

³ A. Sheppard, "Proclus' place in the reception of Plato's Republic" en A. Sheppard (ed), *Ancient Approaches to Plato's Republic*, London, 2013, pp. 107-118. Para la noción de exégesis en el neoplatonismo puede verse M. Abbate, *Tra Esegese e Teologia. Studi sul neoplatonismo*, Mimesis, Milano, 2012.

⁴ A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*. Tome II, Vrin, Paris, 1970.

ahora bien, el modo de expresarse por imágenes es propio de las almas y de todos los principios cósmicos»⁵.

Este párrafo es sumamente relevante para el tema de estas páginas y por ello merece que se pongan de relieve algunas cuestiones semánticas y filosóficas al disentir respecto de la traducción de algunos términos. *Apophantikós* es traducido por categórico y enunciativo respectivamente. *Eikonikós* por “procede por medio de copias” e imaginativo. *Diátáprágmata* por “a causa del tema” y “en virtud de su contenido”. *Endeíknusthai* por demostrar en ambos casos.

Traducir este verbo por demostrar deja totalmente de lado u oscurece una clara herramienta hermenéutica del neoplatonismo que no tiene nada que ver con una rigurosidad lógica o prueba silogística. En tal sentido no puede soslayarse la profunda imbricación entre este verbo y las expresiones *kat'endeixin* o *di'endeixeos*. Ambas fórmulas designan una manera de hacer alusión a realidades que están más allá del lenguaje. Plotino emplea esta palabra en el mismo sentido en *Enéada* VI 8 (39) 13.48 y ella es abundantemente utilizada por Proclo y Damascio⁶. Así observa atinadamente Rappe que «en los textos neoplatónicos la palabra *endeixis* está vinculada al simbolismo pitagórico e implica el sentido de un lenguaje alusivo o enigmático»⁷, y refiriéndose explícitamente a Damascio señala que dicha palabra «implica la idea de ocultar o de sugerir una realidad que es dejada por tanto indeterminada»; por su parte Pépin observa que sería difícil encontrar una mejor opción para traducir *di'endeixeos* que “por un lenguaje alusivo” que concuerda bien con el carácter velado del conocimiento que esta expresión implica.⁸ En el caso de Damascio designa precisamente el conocimiento particular que provoca el mito hecho de clarooscuro y de ambigüedad.

Por tanto traducir *tá prágmata* por “a causa del tema” o “en virtud de su contenido” tampoco parece apropiado, más cuando se tiene en cuenta que tal expresión designa las realidades metafísicas, inteligibles o supremas que no son objeto de una demostración rigurosa. El siguiente pasaje del *Comentario al Timeo* II, 245.15 tiene un peso singular a este respecto: «En cuanto a Platón, por cuidado del secreto, se ha servido de los términos matemáticos como velos respecto de la verdad de las realidades (*têstôn prágmaton aletheías*), lo mismo que los teólogos se sirven de los mitos, y los pitagóricos de los símbolos, porque es posible en las imágenes ver los paradigmas y a través de estos elevarse hacia aquellos»⁹.

Y respecto de *apophántikos* nos encontramos con algunos problemas: ¿cómo entender tal término? ¿Según su uso aristotélico o con un sentido especial en el neoplatonismo? Me parece que el contexto aludido hace claro que debería traducirse por “de modo manifiesto o de modo revelativo” en cuanto es contundente que quienes hablan lo hacen de un modo claro y evidente, es decir, hay una idea de manifestación divina insoslayable, aunque ello pueda

⁵ L. Cardullo, *Il linguaggio del simbolo in Proclo*, UC, Catania, 1985, p.173.

⁶ Cf. J. Combés, *Études Neoplatoniciennes*, J. Millon, Grenoble, 1999, p. 254.

⁷ S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, CUP, Cambridge, 2000, p. 210.

⁸ Cf. J. Pépin, “Les modes de l’enseignement théologique” en A. Segonds-C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Les BellesLettres, Paris, 2000, p. 3.

⁹ Traducción de Festugière modificada.

implicar toda ausencia de error o falsedad y sea así pertinente prestar atención al sentido aristotélico, que parece secundario¹⁰.

Parece que tal sentido está presente cuando Proclo dice que «cada alma es un número vital que se mueve según períodos, períodos mejores o peores. Y ya que cada alma comporta dos formas, aquella del círculo de lo Mismo y aquella del círculo de lo Otro, según el círculo de lo Mismo tiene la armonía mejor, según el círculo de lo Otro, la peor» (*In rem publXIII* 21.1-3; cf. *In Tim* 244.23).

En el contexto de este pasaje Proclo se refiere al número del período de la generación humana y en consecuencia a las formas de vida de las almas, lo que se ve claramente si tenemos presente el siguiente pasaje del *Comentario a Euclides* I.23: «En provecho pues de la filosofía que es llamada política, cómo no diremos que la ciencia matemática pone en obra muchas y maravillosas contribuciones, midiendo los tiempos de las acciones y los varios movimientos rotatorios del universo, y los números apropiados a las generaciones, esto es aquellos que producen las semejanzas y aquellos que son causas de las desemejanzas; aquellos fecundos y perfectos y sus contrarios, aquellos que dirigen a una vida armoniosa y aquellos que crean desarmonía, en una palabra, los números que aportan fertilidad o esterilidad. Lo que precisamente demuestra en la *República* el discurso de las Musas, poniendo el número geométrico como señor supremo de los nacimientos mejores o peores, de la duración persistente de las costumbres incorruptas y de la mutación de los mejores gobiernos en otros irracionales y sórdidos».

El número que mide tales períodos, por tanto, no debe entenderse cuantitativamente sino cualitativamente. Así dicho número es doble, en cuanto el alma se mueve según el círculo de lo Mismo él la reconduce hacia sí misma haciéndola retornar a su punto de partida. Proclo lo representa o simboliza en el 100 que multiplicado por sí mismo da la miríada o 10000 y es la armonía mejor porque expresa lo uno, la identidad intelectual. El 100 es a la vez imagen del alma racional. Pero en cuanto el alma se mueve según el círculo de lo Otro, que la conduce hacia la armonía peor, este número la hace descender hacia el devenir y la generación. Proclo lo simboliza en el 75 compuesto de 27 más 48, imagen del alma irracional a la vez que de la dñada y de la divisibilidad corporal. Se entiende de este modo que «el rol cognoscitivo de la imagen no es así descontado sobre todo si lo ponemos en relación con la función de los entes matemáticos. Frente al método *di'eikónon* viene pronto a la mente la relación ontológica imagen-modelo (*eikón-parádeigma*), que en el pensamiento medio y neoplatónico, en la huella del Timeo en el cual encuentra su expresión más eficaz, constituye el fundamento de posibilidad del recorrido cognoscitivo que consiente al alma de ascender del conocimiento de la copia a aquel de su arquetipo; de tal modo se logra colmar, al menos sobre el plano gnoseológico, la división ontológica entre dos planos de la realidad»¹¹.

«Cada uno de estos dos números por consiguiente, tanto el número compuesto de factores iguales como el número compuesto de factores no iguales, es el número de una cierta armonía, pero es necesario concebir esta armonía de manera diferente en el uno y el otro caso. Una es en efecto una armonía que conviene a lo divino, que salva las almas y que las establece en los dioses, la otra está ligada a la génesis y une las almas a las cosas materiales. Una es verdaderamente la obra de las Musas que educan y perfeccionan nuestras potencias intelectivas y las hacen semejantes a la clase celeste, la

¹⁰ Cf. E. Gritti, Proclo. *Dialettica, anima, esegesi*, IED, Torino, 2008, pp. 355-357.

¹¹ E. Gritti, "Pitagorismo e método dialettico in Proclo", pp. 170-171 en M. Bonazzi-C. Lévy-C. Steel, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Leuven, 2007.

otra es obra de ciertas Sirenas y semeja a las armonías que hacen crecer en dimensiones la génesis»¹², dice en el pasaje 68.1-10 de esta disertación.

Es interesante observar que Proclo caracteriza la armonía mejor como la que perfecciona nuestras potencias intelectivas y otorga una vida unitaria. El término *kreítton*, mejor, más vigorosa o más fuerte tiene sus claras resonancias heraclíteas para aludir a aquella armonía que no se ve, es decir, que no es manifiesta, y Proclo parece evocar este sentido en el papel que ella juega en el proceso de rehabilitación del alma en su retorno al lugar supraceleste, evocando además el *Fedro* platónico en esta disertación claramente mencionado en el número 10000 como el que permite al alma retornar al mismo punto cuando el alma se convierte o converge hacia ella misma. Tal armonía mejor se opone a aquella proyectada en la génesis y simbolizada en el 75 en cuanto «este número, por relación al 100 es incompleto respecto al número salido de la péntada, la cual dicen los pitagóricos es el número sagrado de la Justicia» (*In rempubl XIII 22. 10. Cf. 53.25*).

La vida del alma si no quiere perderse en la multiplicidad o dispersión de los deseos corpóreos necesita encontrar un solo modo de vivir que alcance la cohesión de sus diversos constituyentes o sus diferentes partes. Esta cohesión es entendida como una relación que hace posible que las diversas partes que la constituyen suenen al unísono, o sea, sean capaces de lograr una armonía única y perfecta que revela la vida verdadera del alma, vida unitaria e intelectiva. Esta armonía perfecta es el acuerdo de octava que es la imagen de la Justicia, como lo señala en la VII disertación. Así se entiende que para la metafísica neoplatónica toda realidad sensible no posee por sí misma el principio de su explicación; por el contrario, evoca una realidad inteligible.

Proclo lo expresa por medio de aquella figura geométrica, que según Platón expresaría el número perfecto del período de la vida humana, el triángulo cósmico, esto es el triángulo rectángulo cuyos catetos miden 3 y 4, y la hipotenusa 5. En efecto, dice el Licio: «De aquellas almas que caen en la génesis y que salen de ella, la imagen es el triángulo escaleno rectángulo, que tiene los lados del ángulo recto en la relación uno y un tercio (*epítrita*)¹³ y, respecto a la hipotenusa el número 5» (*In rem publ XIII 49.2-4*) porque la hipotenusa «es la imagen de toda la vida intelectiva presente en el alma. En efecto, la péntada es el primer número cíclico y emparejado al intelecto, y es gracias a ella que el alma es intelecto en potencia y que puede convertirse hacia ella misma» (*In rem publ XIII 50.10*). Al ser el alma imagen del intelecto ella debe descubrir su modelo o paradigma y ello es posible desplegando sus potencias intelectivas, potencias que la hacen converger hacia ella misma y referirse en su ser al intelecto, obteniendo de ese modo una vida armoniosa e intelectiva, vida unitaria e inmutable porque es su impronta externa.

¹² Para el tema de las Sirenas en la mitología y en la filosofía puede verse C. García Gual, *Sirenas. Seducciones y metamorfosis*, Taurus, Madrid, 2014 y M. Nicolella, *Sirene Celesti. Pitagorismo, platonismo e armonía delle sfere*, Stamen, Roma, 2014.

¹³ «*Epítritos* designa una relación numérica en la cual el número de las unidades que constituye el término inferior más una está contenido en el término superior. Así en el caso del epítritos el término superior contiene las tres unidades del término inferior más una»: E. Moutsopoulos, *La filosofía della música nel sistema di Proclo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p.200. Cf. Además A. Barbone, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2009.

Como bien observa Charles-Saget, «para Proclo la vida inteligible no conoce la muerte. El pensamiento matemático es manifestación de vida y movimiento de expansión por el cual ella produce la diversidad de ordenaciones entre figuras y números, a la vez que se enraíza en lo inteligible»¹⁴, lo cual significa que el lenguaje matemático es un lenguaje inspirado que a través de imágenes indica, alude a verdades supremas, a las cuales pueden acceder solamente algunos, como unos pocos iniciados que penetran en el interior del santuario.

Como lo dice magníficamente en el Prólogo al *Comentario a Euclides I. 22*: «que la ciencia matemática proporciona la más importante contribución a la filosofía resulta de cuanto se ha dicho; pero se deben también recordar sus singulares contribuciones, entre las cuales está el hecho que prepara para la comprensión intelectual de la teología. En efecto, todas las cosas que a las mentes imperfectas aparecen difíciles de comprender e inaccesibles para el conocimiento de la verdad en torno de los dioses, los razonamientos matemáticos las muestran dignas de fe y evidentes e irrefutables mediante las imágenes»¹⁵.

José María Nieva

Historia de la Filosofía Antigua,
FFyL., Universidad Nacional del Tucumán
jose_marianieva@hotmail.com

¹⁴A. Charles-Saget, *L'Architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, p.317.

¹⁵Proclo, *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Timparano Cardini, Giardini, Pisa, 1978, p.41.

LA HERMA

Graciela Ritacco de Gayoso
(CONICET-ANCBA)

Resumen

Proclo (In Remp. I. 68 Kroll) nos cuenta que Hermes, el Orador, se vale del discurso intelectual para persuadir a quienes lo sigan acerca de la conveniencia de vivir según el Intelecto. Cuando ocurre eso la naturaleza hermética escapa al olvido, al error y a la ignorancia (In Alc. 258 Creuzer). Dado que lo humano recibe el lote final de las procesiones divinas que descienden desde los dioses a través de variados administradores afines al Principio que les dio origen, se da una correspondencia minuciosa entre todas las partes del conjunto mediante los símbolos numéricos que mantienen al todo en equilibrio. Así, por ejemplo, los números 11, 5 y 6 despliegan los pares de dioses en antítesis mientras se cursa la guerra de los Titanes contra Zeus. Afrodita es, entre todos ellos, el nexo que liga y vincula, mientras que el duo Hermes-Leto representa la dualidad entre la gnosis y la vida (In Remp. I. 95 Kroll). En última instancia, "lo común es Hermes", porque gracias al lógos se instala lo comunitario frente a la desintegración de la multiplicidad (In Alc. 105 Creuzer). En consecuencia, la protección otorgada por Hermes resulta clara cuando queda expuesta ante la vista mediante las hermas colocadas como recordatorios de la invocación "quod quadratus deus solus habeatur" (que pertenezca sólo al dios cuadrado).

Palabras clave: hermaica, Hermes, hermético, olvido, poético, recuerdo.

Al preguntarnos por la correlación de los números con lo sagrado no puede excluirse la mención de la Belleza presente en el orden del Todo, y el modo en que ello afecta al alma. Es desde esta perspectiva que Proclo (In Remp., Disertación V)¹ analiza la prevención que muestra Platón hacia la poesía y considera detenidamente la exclusión de los poetas de la república. Le preocupa la cuestión de la poética particularmente en relación con la educación de los jóvenes considerada desde una perspectiva totalizadora, porque se trata en última instancia de una problemática que atañe a la adecuada preparación de las almas.

Cada alma, según sus modalidades personales, debe ser especialmente preparada para lograr, a partir del modo de vida actual particularizado y dividido en que se halle cada uno, la recuperación de su unión con lo divino. Ese objetivo tiene que ser contemplado en toda su complejidad por el nomothetikon, es decir el encargado de regular el recto funcionamiento de la sociedad humana. Se trata del político, quien ha de hacerse cargo de asegurar que la comunidad esté constituida por ciudadanos responsables y realmente dignos de serlo, en cuanto hayan sido educados de acuerdo con modelos universales. Pero para que este objetivo pueda cumplirse tiene que darse como condición previa el ejercicio de una poética verdaderamente consagrada a las Musas (In Remp. I. 52-53 Kroll)².

Una de las preocupaciones del político consiste, por tanto, en atender a las armonías y

¹ Pueden verse Ann Sheppard, *Studies on the 5^o and 6^o essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Goettingen, 1980; Sebastian Moro Tortonesi, *Philosophy of Music in the Neoplatonic Tradition: Theories of Music and Harmony in Proclus' Commentaries on Plato's Timaeus and Republic*, Doctoral Thesis, University of London, 2010.

² Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, Kroll (ed), 2 vol., reprint Amsterdam, 1965

a los ritmos, que -vigentes en el ordenamiento cósmico- deben ser contemplados para adecuarlos a la organización de los asuntos de la ciudad y a la educación de los jóvenes, de manera de encaminar las almas hacia la Belleza (In Remp. I.54 Kroll).

Ahora bien, como la poesía es un arte imitativo que enseña utilizando únicamente ejemplos particulares, resulta que el poeta hacedor de mitos, no llega a desarrollarlos ni fundamentarlos con razonamientos³. Por este motivo el poeta queda subordinado a la *mousikê* filosófica, que es la modalidad musical más elevada⁴. De manera que la filosofía cumple musicalmente la función de una ciencia erótica armonizadora del alma, en cuanto organiza y ordena todo lo humano en consonancia con la más bella de las armonías al celebrar y ensalzar a lo divino. El filósofo es quien reproduce los dones del Musagete Apolo, quien canta intelectivamente al Padre cuando moviliza en conjunto (*homopolôn*⁵) al Todo, al mantenerlo unido con lazos indisolubles. La *mousikê* anagógica, practicada exclusivamente por el filósofo cuando reconoce y atiende a la composición y la organicidad armoniosa, resulta por ende capaz de guiar nuestra comprensión trasladándola desde lo sensible hasta lo Inteligible (In Remp. I.57, 60 Kroll).

Pero, para que este objetivo pueda cumplirse, deben estar ausentes de la poética tanto la falsedad de las opiniones (vicio cognitivo) como la desmesura de las pasiones (vicio apetitivo) y cualquier disgregación o mescolanza que pudiera afectar a la vida, desarticulándola (vicio que afecta, en este caso, a la totalidad del alma) (In Remp. I.51 Kroll).

En definitiva, la eulogia (la corrección y precisión de las fórmulas verbales) ordena en nosotros el logos del alma, en la misma medida en que la bella armonía como el buen ritmo ordenan lo irracional en nosotros, dado que el ritmo es el orden que impera en cualquiera sea el movimiento⁶ (In Remp. I.56 Kroll). Pero, aclara Proclo, la eulogia no se refiere sólo a conocer simplemente el uso de las palabras sino más bien a la capacidad de distribuir, respecto de cada clase de seres existentes, las denominaciones más ajustadas, según lo que les sea apropiado por naturaleza (to tas *kyriotêtas tôn onomatôn tas kata physin prosêkousas tois pragmasin aponemein*). En esto, no hacemos sino seguir a Pitágoras⁷, para quien, de todo lo que existe, lo más sabio es el número (*ton arithmon*) y lo segundo, en el orden de la sabiduría, es adjudicar a las realidades los nombres (*ta onomata tithenai*) que les convienen apropiadamente. Añade Proclo, en este punto, otra importante precisión que sustenta la sutil correlación de la justicia con el uso correcto de las designaciones verbales, puesto que formular con exactitud la plena significación de lo entitativo es a la vez expresión de la verificación del recto ordenamiento regulador del equilibrio armónico, lo que constituye precisamente el ejercicio de la justicia⁸. Afirma por eso que, ni los nombres ni lo justo son algo sujeto a la convención (*thesei*) como piensa la mayoría. Por el contrario, tan sólo los poseedores de sabiduría --es decir unos pocos-- son capaces de reconocer que nombres y

³Platón, Fedón 61 b sig.; Rep. II. 392 d sig.

⁴Platón, Fedón 61 a-b.

⁵cf. Platón, Cratilo 405 c.

⁶Cf. Platón, Leyes II 664 e; 672 e.

⁷Cf. Proclus, In Platonis Cratylum Commentarii, E. Pasquali (ed), reprint Stuttgart, 1994, 16. Véase también Jámblico, Vida de Pitágoras, XVIII. 82,47; G. Ritacco, "Vivir pitagóricamente. Un modo de vida."

⁸Véase G. Ritacco, "Igualdad geométrica y Justicia. Proclo, In Alcibiadem", Anuario Philosophia (Mendoza - UNC) 1997, 97-133.

justicia son establecidos por naturaleza y no convencionalmente.

En definitiva, lo bello, expresado por los acordes y los ritmos percibidos por el oído, sólo cobra una significación notoria en cuanto implica la reflexión intelectual. Éste es el motivo por el que la erótica filosófica nos devela la vía que conduce desde lo bello sensible hasta lo puramente Inteligible. Todo esto nos ayuda a comprender de qué manera es factible desarrollar una *mousikê* educativa coordinada con la gimnástica, en consonancia con la directiva política que sirve para facilitar la convivencia integrada de la comunidad (In Remp. I.59-60 Kroll).

Pero además no puede desconocerse que toda armonía, musicalidad, proporción y belleza están sostenidas principalmente por obra del entramado numérico⁹ que tiene su origen en que el *Noûs* es el primer número (*ho prôtos arithmos*), y que a continuación viene el Alma intelectual (*psychê noera*) que contempla (*theorêtikê*) a las Ideas, pero a sabiendas de que el Uno es anterior (*pro*) tanto al Alma como al Intelecto, pues es el Uno quien genera al número (In Alc¹⁰. 259-260 Creuzer).

Con estos fundamentos a la vista, la argumentación de Proclo reconoce la coherencia y el armonioso concierto de la totalidad que se vuelve visible en cuanto la ciudad como microcosmos reproduce al macrocosmos¹¹, dado que ambos resultan compuestos y organizados respectivamente en perfecto acuerdo con los ordenamientos divinos que todo lo rigen. La operatividad correcta del gobierno del cosmos le compete a Zeus, quien lo ejerce junto con el Estratega, el Orador, el Médico y el Poeta. O sea que Zeus oficia como Político, mientras Apolo es el Poeta, Ares el Estratega, Hermes el Orador y Asclepio el Médico. El arte político nos llega de Zeus, quien ejercita el gobierno absoluto de todo. Apolo produce el orden universal a través de movimientos ligeros o lentos, resultado de revoluciones más cortas o más largas. Pero su tarea se prolonga mediante las imitaciones dotadas de armonía y de ritmo, porque -como Apolo es también Poeta, hacedor de mitos- compone las cosas bellas imitando a la Belleza y lo natural según lo Inteligible, cuando hace aparecer lo visible de acuerdo con lo invisible. Utiliza, para ello, los acordes que dominan virtuosamente a la naturaleza con el objeto de que el vicio sea vencido. Apolo otorga ritmo a los movimientos reglados permitiendo que pueda consumarse una armonía única y un único ritmo. Como colaborador del Político Zeus, Apolo es un notable educador que respeta siempre al *Noûs* político. El Estratega Ares, por su parte, se ocupa del Todo en conjunto al presidir las guerras que impulsan a la continua oposición cósmica. Ares colabora con Zeus en la organización y articulación de los contrarios, para que las partes mejores prevalezcan sobre las menos buenas pero sin anularlas, porque el universo debe estar compuesto por contrarios. En cuanto a Hermes y Asclepio, tienen por tarea otorgar fuerza a la naturaleza inmanente al Todo, dado que a ella le compete mantener reunidos a los cuerpos. Asclepio preserva a la naturaleza

⁹ En latín, antes de Proclo, puede verse la manera cuidadosa y elaborada con que Agustín se refiere a las relaciones numéricas y su significación musical en G. Ritacco, "El Platonismo de los Padres: San Agustín, De Musica", *Noein* 8-9 (La Plata) 2003-4, 49-72.

¹⁰ Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol., A. Ph. Segonds (ed), Paris, 1985-6, 16.

¹¹ Cf. Proclo, In Tim. I.33 Diehl: Platón establece una relación analógica completamente adecuada entre el hombre, la ciudad y el cosmos. Las realidades cósmicas pueden compararse con el hombre y las sociedades políticas se asemejan al orden celeste. Las divisiones en grupos imitan los cortes o divisiones que el Demiurgo ha realizado en el universo.

conservándola siempre sin envejecimiento ni enfermedad ni deterioro y sin permitir tampoco que los elementos se desliguen de los lazos indisolubles que los retienen. A Hermes le toca emplear sus discursos intelectivos para persuadir a todo el conjunto acerca de la conveniencia de llevar una vida en completo acuerdo con el Intelecto, o sea en concordancia con Zeus, el Político. Gracias a la presencia y actividad de Hermes, cada uno de los dioses o de los hablantes se ve enriquecido con la capacidad de tomar la palabra para expresarse, algo que en todo momento es facilitado de alguna manera por Hermes, quien se ingenia para transmitir las intenciones de Zeus. Además, como todos los dioses operan al unísono, resulta que el Poeta Apolo puede disponer también de la capacidad necesaria para excitar a las Sirenas de manera tal que cada una cante su nota según su propio tono¹². En esa línea el Poeta Apolo logra asimismo activar el movimiento de los círculos de las almas, haciéndolas girar con bien rimadas revoluciones de acuerdo con medidas precisas¹³. Por eso los poemas, formulados con un ritmo armónico por Apolo, hacen su aparición en las Almas, adonde tienen su principio (In Remp. I.68-69 Kroll).

Un escolio de Jámblico al Comentario al Sofista¹⁴ (frag. 1) de Platón aporta un dato esclarecedor porque asocia el arte de la división sofística con la procesión de las entidades a partir de la Unidad (*hê diairetikê mimeitai tèn apo tou henos tòn ontôn proodon*). El polimorfo sofista imita por consiguiente al Demiurgo. Pero así como la demiurgia es triple, así los personajes del diálogo son equiparables a las tres clases de generaciones. El Extranjero representa al Padre de la Demiurgia, que es supraceleste y trascendente. En cambio quienes lo escuchan: Sócrates y Teodoro, corresponden a los pensamientos demiúrgicos (*eis tas dêmiuogikas noêseis*). Sócrates es equivalente a los pensamientos de Zeus y a Teodoro le corresponden los pensamientos angélicos porque es hermaico y geómetra (*eis tèn angelikên hês Hermaikos kai geômetrikos*). Por lo tanto es responsabilidad de Hermes -representado por el geómetra Teodoro- extender hasta lo visible y tridimensional la obra generadora iniciada por el Padre. La demiurgia sublunar, que la sofística se atreve a imitar reflexivamente, contribuye a otorgar a los mortales una vida acorde con los principios vitales (*tèn zôopoiian tèn kata logon*), o sea produce almas llenas de logoi que descienden desde arriba (*psychas hypodechomenos plêreis logôn anôthen iousas*).

No podemos perder de vista que, si bien todo deriva del Uno, según un orden que ocurre de acuerdo con una verdadera “catena aurea” de seres, se ha de observar que ello ocurre conforme a la modalidad geométrica, de manera que algunos se derivan inmediatamente, otros a través de un intermediario, o a través de dos, y otros a través de más de dos, si bien en todos los casos lo hacen a partir de la Unidad (In Parm. 1100 Cousin).

Con idéntico razonamiento se refiere Proclo a la psychogonía, productora de las almas, desplegada a partir de lo Indivisible ligado a la Inteligencia, hasta alcanzar la progresiva y mayor divisibilidad vinculada con los cuerpos. En ese proceso las almas constituyen una verdadera mezcla de géneros intermedios, porque el alma es una sustancia intermedia ligada a todas las medianías armonizadas según la escala diatónica. Ousia,

¹² Platón, Rep. 617 b.

¹³ Platón, Timeo 36 c.

¹⁴ Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, edited with translation and commentary by J.M. Dillon, Brill, Leiden, 1973, p. 90.

mismidad y alteridad se conjugan, según sea su predominio en diferentes relaciones, para caracterizar a las almas ya sean divinas, demónicas o parciales. Se pasa, por tanto, de lo totalmente indivisible de la esencia a la multiplicidad de lo totalmente dividido de los números, a sabiendas de que la procesión procede a través de intermediarios. Las divisiones o cortes (*hai katatomai*) de una clase a otra de almas ocurren porque algunas se quedan dentro del límite lineal, otras en el plano y otras avanzan hasta lo sólido, como las almas encósmicas unidas a los cuerpos. Los tres tipos de almas se vinculan con las tres armonías de la música sensible: *diatonon*, *enarmonion*, *chromatikon* (In Tim.¹⁵ III. 252-254 Diehl).

La *theomachia*¹⁶ describe como hostilidad y antagonismo el hecho de que las procesiones productivas y generadoras de la multiplicidad sean el resultado de los primerísimos Principios de los seres (*prôtistai tôn ontôn archai*): Peras y Apeiria, Límite e Ilimitado¹⁷. Así, los *mythoplastes* suelen presentar a los dioses como si estuvieran enfrentados por una oposición mutua -a pesar de que sabemos que las vidas de los dioses transcurren sin litigios ni rupturas, gozando en paz de su eterna alegría- aunque no sean descritos de esta manera por los poetas sino más bien utilizando altercados. El relato poético alude por consiguiente a la Ilimitación que se identifica con la Dualidad originaria (*archikês dyados*), Dualidad que dispone de la capacidad primaria de producción de divisiones (*tôn prôtourgôn aitiôn diaireseôs*). Peras y Apeiria son las causas últimas de toda procesión y de todo retorno unitivo. De la activación de la Dualidad provienen los grandes géneros dicotómicos: *stasis-kinêsis*, (reposo-movimiento) *tautotês-heterotês* (mismidad-alteridad), *homoiotês-anomoiotês* (semejanza-desemejanza), *isotês-anisotês* (igualdad-desigualdad). Las imágenes descriptivas de las guerras, por tanto, no hacen más que sugerir enigmáticamente que la inconfundible distinción convive con la unificación, puesto que los Principios Límite-Ilimitado, ligados entre sí, están en permanente interacción y subsisten unitivamente uno con el otro, dividiéndose recién al comunicarse con sus receptores que sólo pueden participar de ellos de manera fragmentaria porque están incapacitados para recibirlos sin mezcla. Los poetas inspirados como Orfeo narran, en alusión a los Principios primordiales, las guerras entre los dioses mismos como por ejemplo la lucha de los Titanes contra Dionisio o de los Gigantes contra Zeus. Homero (*Ilíada* 22.67 sig.), por su parte, canta, bajo las figuras de ángeles o daimones, a las luchas de los contrarios una vez vinculados con la generación. Describe Homero en estos términos la bien ordenada procesión, que enriquece al cosmos con el descenso de la Providencia divina hasta las porciones más alejadas de ella. Las discordias humanas son propias también de las vidas inmersas en las divisiones, las luchas y las oposiciones, que expresan las parcialidades inevitables que acaecen en el nivel de la humanidad, a pesar de que la humanidad sea receptora del lote final de las procesiones divinas y sea partícipe, en su medida, de ello. Con todo, más allá de las disensiones, la simpatía desciende desde los dioses y se comunica hasta los hombres a través de

¹⁵ Proclus, In Platonis *Timaeum Commentarii*, E. Diehl (ed), reprint Amsterdam, 1965.

¹⁶ Una hermosa descripción de las implicancias de una guerra como figura de las disputas puede encontrarse en Basilio, *Sobre el Espíritu Santo*, véase mis comentarios en G. Ritacco, "Pneumatomaquia en Capadocia s. IV. Basilio de Cesarea" en *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval*, S. Filippi (ed.) Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario – Instituto Superior Don Bosco, Rosario, 2011.

¹⁷ Cf. Proclo, In *Remp.* I. 96-98: la justificación de la oposición pitagórica.

administradores que están en contacto con quienes los presiden, bajo la modalidad de cadenas que conservan el parentesco espiritual, que se manifiesta por la posesión de nombres idénticos a lo largo de toda la serie. Se da una correspondencia minuciosa entre todas las secciones cósmicas a través de los símbolos numéricos que mantienen en equilibrio al todo. Sirven de ejemplo de esto los once dioses, que imitando el séquito de Zeus en el Fedro 246e, van a la guerra. Los dioses se dividen en los cinco mejores, por un lado, y los seis restantes, por el otro. La péntada, número impar, es el primer número esférico. Se expande de modo idéntico desde el centro y representa una conducción justa de lo inferior, a través del gobierno ejercido con idoneidad sólo por quienes estén inclinados hacia la contemplación de las realidades más intelectivas, porque a ellos les corresponde hacerlo. Los seis restantes, en cambio, se hacen cargo de lo relacionado con la materialidad de la porción inferior. El número apropiado para proceder hacia los inferiores con el objeto de perfeccionarlos es la hécada¹⁸. El seis, por el hecho de ser un número par y además estar coordinado con lo subalterno, se aloja más atrás que la péntada. El cuidado de los subordinados moviliza a todos estos dioses quienes, con los mismos nombres de sus hegemones, van a la guerra en pares antitéticos: Poseidón-Apolo, oposición sublunar aparente que subsiste como totalidad; Hera-Artemisa, división de las almas en racionales e irracionales; Atenea-Ares, Providencia Intelectiva y Providencia según la necesidad. Claro está que la péntada concluye con Atenea, en tanto Ares es el comienzo de la hécada. Siguen Hermes-Leto, movimientos cognitivos y movimientos vitales en las almas; Hefesto-río Xanthos, calor seco y frío húmedo, expresión de la composición corpórea. Por último el onceavo lugar lo ocupa Afrodita, quien proporciona amistad a los opuestos que deben necesariamente concluir en la concordia mutua mediante el apoyo a los más débiles, al ordenarlos para que acuerden proporcionalmente con los más fuertes (In Remp., Disertación 6, I. 87-95 Kroll). Pero, en cada oportunidad podrá observarse cuándo la oposición está asociada a la unidad que la precede, o preguntarse si acaso la unidad no subsiste connaturalmente con la oposición misma, o bien, si ha de darse que la unidad -como una manifestación subsiguiente- llegue después de la oposición (In Tim. I.79 Diehl).

Nos interesa de este ejemplo la contraposición entre gnosis y vida, reflejado en que Hermes perfecciona los conocimientos, mientras Leto lo hace con las mociones voluntarias, aunque no siempre coincidan Hermes y Leto entre sí. No obstante las posibles discrepancias entre Hermes y Leto, Proclo nos describe a Leto como complementaria de Hermes en cuanto contribuye a facilitar la armonía. Pues la donación de Leto es la suavidad (leíon) del carácter, ya que ella es la dispensadora de la divina facilidad que acrecienta la voluntad de vivir. Proclo recurre a la etimología para decir que, como “lô” significa “quiero” (boulomai), Leto es nombrada a partir de ethelousion (voluntario). Ella concede además el olvido de lo material y del desorden y multiplicidad que lo caracteriza. Con su luz vivificadora y el calor que todo lo preserva¹⁹Leto promueve tanto la acción perfeccionadora de la virtud como la iluminación (In Crat. 178 Pasquali).

¹⁸Cf. Proclo, In Alc. 31-33 Creuzer

¹⁹ Cf. Or. Chal. 53. Puede verse Oráculos Caldeos, con una selección de Testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico, trad. F. García Bazán, Gredos, Madrid, 1991.

Por su parte Hermes, el Orador, se vale del discurso intelectual para persuadir a quienes lo sigan para que vivan según el Intelecto (In Remp. I.68-69 Kroll). Cuando ocurre eso la naturaleza hermaica escapa al olvido, al error y a la ignorancia (hê lêthê, hê planê, hê agnoia). Sabemos que, para las almas, el lugar terrestre es el antro de Circe²⁰ adonde, sin embargo algunos pocos logran pasarse (metabainô) hacia el logos y la ciencia -gracias a su naturaleza hermaica-, a pesar de que muchas de las almas hayan bebido el brebaje que las atrae hacia la región de la disimilitud (epi ton têsanomoiotêtos topon²¹) (In Alc. 257-8 Creuzer). De hecho, dentro del Todo, sólo poseen *noûs* y *phronêsis* los seres más unificados (ta henikôtata), en cambio aquello que está parcializado, dividido y sin disciplina (ha merika kai diapheromena kai atakta) carece (amoira) de verdadera gnosis y de ciencia (In Alc. 255 Creuzer).

Proclo interpreta que Hermes dirige ciertos descensos y ciertas elevaciones de las almas. A Hermes le corresponde esta función porque es el jefe de la clase angélica que vincula lo de arriba con lo de abajo mediante el descenso de las almas y liga lo de abajo con lo de arriba por sus ascensos. “El poeta inspirado” Homero (Odisea 24) nos recuerda que Hermes, con su vara de oro “tanto encanta los ojos de los mortales como los adormece” encerrándolos en el sueño. La Providencia divina ha permitido que nos llegue el olvido, por haber bebido las aguas del río Ameles llamado así por *ameleia* (negligencia). A partir de este hecho, como hemos olvidado las facilidades de que gozábamos allá, nos vemos obligados a ocuparnos de lo que tenemos ante nuestra vista de modo que, como consecuencia de ese olvido, han surgido las artes necesarias para la vida terrestre. Con todo, a pesar de que por el olvido, nos vemos llevados a desentendernos de nosotros mismos abandonando los esfuerzos para revertir las tinieblas de la generación, es posible, no obstante las dificultades, que algunas almas recuerden más fácilmente. Se lo debemos a Hermes, que nos despierta del sueño adormecedor que relaja las potencias de la vida intelectual. Por ello la elevación hacia lo divino, o sea el retorno, ocurre como resultado del recuerdo de lo que verdaderamente es (In Remp. II.350-352 Kroll).

Las almas parciales, como somos nosotros, proceden del Padre de Todo aunque hayan sido diseminadas entre los dioses encósmicos (los astros). Por el hecho de haber sido sembradas en diferentes sitios las almas reciben alguna particularidad a partir de lo que obtienen del lugar en el que han ido creciendo. Son hijas de los dioses, inseparables de sus padres, a los que escoltan (hopados), y además permanecen conectadas (endon) con ellos, es decir participan íntimamente de lo divino (In Tim.I.111). De modo que la nobleza de las almas depende de los dioses en los que han sido sembradas (esparêsan) y de las potencias divinas entre las que han sido colocadas (etachthêsan). Por eso las diferencias entre los diversos lotes de seres animados se extienden todo a lo largo, descendiendo desde lo alto hasta llegar a las almas (anôthen gar hê kata tous klêrous diaphora diêkei kai mechri tônpsychôn). Por tanto, unas son helíacas, otras selénicas, otras hermaicas (In Alc. 113 Creuzer).

Sabemos, por Marinos, que Proclo pertenecía a la cadena hermaica. Respecto del nombre ‘Mercurio’ nos dice Séneca (De Beneficiis, 4.8.1) que conviene a lo divino, porque a

²⁰ Cf. Porfirio, El Antro de las Ninfas de la Odisea, trad. P. Maurette, Losada, Bs.As., 2009.

²¹ Platón, Político 273 d.

ese nombre le pertenecen ratio numerusque et ordo et scientia.

Ocurre que, cada vez que el ojo del alma está oscurecido, son las enseñanzas hermaicas las que acuden para nutrirlo de modo que se vuelva hacia el nous. Ésta es la razón por la cual se colocan Hermas en las palestras para recordar que Hermes es el éforo de los gimnasios. La música, la lira en el cielo, las mathêmata, la dialéctica, se las debemos a Hermes que inventó la geometría, los cálculos (logismois) y las razones (logois). Hermes preside toda educación (paideia)²². Es la guía que nos conduce hacia lo inteligible, eleva nuestra alma, aleja el sueño y el olvido, dirige las tropas de almas, y nos dispensa el recuerdo (tês anamnêseôschorêgos) para recordar lo divino (In Alc. 195 Creuzer).

Sabemos que la felicidad del hombre reside en su autarquía, cuando no se somete a la fragmentación y al desacuerdo (merismoû kai diastaseôs) titánico de las pasiones, que despedazan (diaspâi kai sparattei) nuestro intelecto (ton en êmin noun). Por el contrario, el logos no sólo nos pone en comunicación entre nosotros y nos congrega en comunidades, porque es nexa y vínculo comunicador (ho logos koinos), sino que como logos está también habilitado para desplegar y anteponer las defensas (probolê) necesarias para preservarnos. En verdad Hermes es quien promueve e instala una única regulación y organiza un orden único para la totalidad, orden que se ejecuta distributivamente bajo el reinado de una bella disposición. Koinos hô Hermês²³ (nos reúne Hermes) (In Alc. 104-5 Creuzer; In Remp. I.63 Kroll). En consecuencia, la protección otorgada por Hermes resulta clara cuando queda expuesta ante la vista mediante las hermas, colocadas como recordatorios de la invocación “quod quadratus deus solus habeatur” (que pertenezca sólo al dios cuadrado).

Graciela Ritacco

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Av. Alvear 1711, 3º, (1014) CABA

glritacco@gmail.com

²² Cf. G. Ritacco, “La cadena hermaica (hermaica seira)”

²³ Jámblico, De Myst. I.1.1

EL NUEVE (TRES VECES TRES) COMO SÍMBOLO DE CREACIÓN Y TOTALIDAD EN LA RELIGIÓN EGIPCIA

Mariano Bonanno
(FFyL UBA)

Resumen:

La significación del número nueve o mejor, de la composición del colectivo divino denominado Enéada--psDt en las fuentes egipcias--, es la expresión más acabada de un círculo de dioses. Éste, compuesto por tres grupos de tres, expresan la potencia de la totalidad, de la multiplicidad, de la abundancia de poder de estos grupos menores denominados tríadas. Del mismo modo, los Nueve Arcos *psdt pdwt* (probablemente leído *psdt*) es una forma genérica de llamar a todos los enemigos de Egipto. Desde la Dinastía XVIII no sólo denomina a los enemigos externos, sino también a los internos. De esta manera, el número nueve conlleva una doble significación de totalidad con connotaciones diferentes; de un lado una positiva, generadora de dioses, espacios y estados, y otra negativa, que alcanza todo aquello que si bien escapaba a la órbita del faraón por la ecuación orden=faraón, era posible de ser dominado o neutralizado. En este trabajo se propone una revisión introductoria de los modos en que los dioses se vinculaban entre sí, cosmogonía, y de la manera en que lo egipcios definían a sus enemigos externos como internos; en los dos casos la importancia del número nueve es la expresión más acabada ambas realidades.

Palabras clave: cosmogonía, enéada, tríada, enemigo.

Introducción

La significación del número nueve o mejor, de la composición del colectivo divino denominado Enéada -psDt en las fuentes egipcias- es la expresión más acabada de un círculo de dioses. Éste, compuesto por tres grupos de tres, expresa la potencia de la totalidad, de la multiplicidad, de la abundancia de poder de estos grupos menores denominados tríadas.

Enéada o el nueve expresa el número más grande y abarcador en sentido simbólico amplio; ello si tenemos en cuenta que los egipcios disponían de palabras para expresar no solamente cantidades muy grandes, sino también complejas relaciones espacio-temporales tales como Dt y nHH que traducimos comúnmente como “eternidad”. Habitualmente, y a título informativo, digamos que a cada uno de estos términos correspondería una determinada órbita de influencia divina; la *communis opinio* en Egiptología asigna a la eternidad Dt, linealidad, inmutabilidad, estática, la figura de dios Osiris, mientras que a la eternidad nHH, la ciclicidad, transformación, dinamismo, que sustenta el movimiento solar que Ra encarna.

Según Griffiths¹, los antiguos egipcios tenían dos palabras para eternidad: *Dt* y *nHH*. Con *D.t* está asociada la noche y el otro mundo y Osiris; con *nHH*, el día y el orden presente y su renovación bajo Ra y Horus. Westendorf², por su parte, asigna la Enéada a la órbita del primer concepto, mientras Ra y Horus, dos importantes dioses que están ausentes de la Enéada, pertenecen a la órbita del segundo.

¹ Griffiths (1980:99-103).

² Westendorf (1977:97).

Grandes cantidades numéricas

Retomando las grandes cantidades, los egipcios disponían de, por ejemplo  Hfn para el número 100.000, o  HH para 1.000.000 e incluso también para nombrar el concepto de eternidad en tanto duración indefinida de tiempo. El millón, además, expresa grandes números en general o cantidades innumerables³. En este sentido, la cantidad expresada alude menos a la cifra en sí misma que a la intención de aludir a la infinitud.

Las fuentes egipcias en general, y los textos funerarios en particular, dan medidas de superficie hiperbólicas; tal es el caso de TdS 466 donde se referencian las medidas del campo de las ofrendas, o la medida de la llama sobre el cielo en TdS 1129, o bien las medidas que se dan de las divisiones de los juncos en LdM 149.28 son los compartimentos en el plano del Campo de las Ofrendas -sxt Htp- que ofrece de Buck (Dec. 466, pp. 359-362). El compartimento 5 -el lago-, por ejemplo, mide 1000 *jtrw* de largo por 1000 *jtrw* de ancho; según Lesko, el compartimento XXVIII es una repetición del compartimento XVII que aparece sólo en una fuente, B3L⁴.

«Un millón de codos están sobre él (Canal navegable=el cielo) en la llama de la antorcha», TdS 1129 VII 459a. También de un millón de cúbitos es la talla del *Ax* de TdS 1146 VII 496j. La cuarta división, *jAt* o montículo, por ejemplo, mide 300 medidas de largo por 230 medidas de ancho, mientras que la serpiente que está encima mide 70 codos; en la quinta división, los muslos de los *kAw* -juncos- miden 7 codos.

Veamos por último el texto introductorio a la tercera hora del denominado *Libro del Amduat*, en la que se alude a los 309 *jtrw*⁵ como la medida del Campo de las Ofrendas o de los dioses del grano -sxt nprtyw-.

Esto podría sugerir una continuidad, o bien, sugerir una medida “estándar” para todos los campos de la Duat aunque no se vuelva a hacer mención de ello. Veamos entonces la relación en la segunda hora -wrns- entre su largo y su ancho expresado en números;



Htp m wrns jn nTr pn jrt Hpwt ⁶ jArw



m nt mw ra jtrw 309 m Aw n sxt tn 120 m sxw.s

“Descanso en Urnes por este dios, recorriendo los campos en las aguas de Ra.
(Este campo tiene) 309 *jtrw* de largo y 120 *jtrw* de ancho”

³ Wb III 152-153.

⁴ Lesko (1972a:94-95).

⁵ Cada *jtrw* equivale a 10,5 kilómetros.

⁶ Lit. “hacer remo”. También “hacer recorrer, hacer viajar, hacer excursión”; hacer recorrer con rapidez, Wb III 68.

309 jtrw de largo ____ 10,5 c/jtrw = 3.244,50 km **2° Hora (wrns)**
 120 jtrw de ancho ____ 10,5 c/jtrw = 1.260 km
 Superficie total de la región de la segunda hora.....4.088.070 km²

Como ejercicio de hipótesis, veamos la extensión de la Duat (espacio general de los difuntos y lugar por donde el sol se desplaza durante la noche) al proyectar las medidas de wrns sobre la totalidad de las horas/zonas, que son doce; el resultado es sorprendente;

12 x 309 ____ 3.708 jtrw = 38.934⁷ km

12 x 120 ____ 1.440 jtrw = 15.120 km

Superficie (hipotética) total de la Duat⁸.....588.682.080 km²

Hemos visto con unos pocos ejemplos de que manera los egipcios concedían cifras inverosímiles para expresar la idea de lo inabarcable o de medidas descomunales y por eso inasibles para el ser humano. El impacto que este tipo de magnitudes podía generar en quien tuviera acceso a estos textos, da cuenta de fuerzas y/o espacios por fuera de la experiencia humana⁹.

La Tríada

La significación del número tres tiene un trasfondo simbólico que aglutina la idea de “muchos”, expresado en la lengua egipcia en el modo de expresión del plural. Ello se plasma en tres líneas, en tres granos de arena, o bien la triplicación de un mismo signo. Siempre y cuando los tres elementos participantes controlan su propia vida, hablamos de una tríada, una familia de dioses, compuesta de padre, madre e hijo, en la que el hijo representa de nuevo la apariencia del padre (...). La forma del hijo (sucesor o delegado) del padre de los dioses también puede ser el rey, el cual juega el rol terrenal de hijo del dios cósmico (sobre todo en el caso de Horus)¹⁰.

No obstante ello, y como más adelante veremos, no todas las agrupaciones de tres divinidades responden al mismo patrón; así por ejemplo tenemos la figura de Osiris -Sokaris-Khentiamentiu-, divinidades tutelares de las necrópolis las dos últimas, como consecuencia de una antigua “absorción” o sincretización de dioses. Lo mismo para Ptah-Sokar-Osiris, resultado de un proceso de fusión o asimilación¹¹.

La tríada (o elemento estructural) fue usado en Egipto para responder al problema de la unidad y pluralidad divina. La tríada restringe la pluralidad y diferencia la unidad, como

⁷ Leitz (1989:103) llega también por extrapolación a una cifra cercana a los 40000 kms. (38765,68 kms.) de largo para la la Duat. La circunferencia de la tierra es de 39895, 48 kms. Distinta es la opinión de Ferrari D'Occhiepo, Krauss y Schmidt-Kaler (1996:103-110). Ver también Barta (1985:179-184).

⁸ La superficie total de la Tierra es de aproximadamente de 510 millones de km². Si la Duat está por encima de la creación y del mundo ordenado, la cifra no parece inverosímil.

⁹ Allen (1989:20).

¹⁰ Westendorf (1974:138).

¹¹ Griffiths (1973:29).

hace cada número plural¹²; no obstante ello, las posibles combinaciones de tres dioses son numerosas.

La configuración nuclear de la familia divina está constituida en Egipto por la Tríada. El dios padre, la diosa madre y el dios hijo conforman la relación inter-divina más básica del panteón egipcio. El proceso de creación suele repetirse, ser modélico, e involucra al creador que se auto-fecunda y concibe por sí solo su existencia, a la que suma un segundo elemento par que se contrapone, no sólo en cuanto a su sexualidad sino también en lo que respecta a su “área de influencia”, por ejemplo el caso de Atum (creador)¹³, Shu (el aire) y Tefnut (la humedad).

Respecto a la figura del hijo o del niño, dos son los modos en que es introducido en la familia divina: en un caso “2 + 1”, o al mismo tiempo asociando a la diosa madre a la pareja divina (en un proceso “1 + 2”)¹⁴.

«...Cuando llegué a existir, la existencia existió. Llegué a existir en la forma de Khepri, que llegó a existir en la Primera Ocasión. Llegué a existir en la forma de Khepri, cuando llegué a existir. Así es como la existencia llegó a existir, porque yo era un primordial más que los seres primordiales a los que yo hice...¹⁵».

El texto identifica claramente al devenir de la existencia del creador con el comienzo de la existencia universal. Este se denomina Khepri, divinidad cuyo nombre deriva del verbo *hpr* en egipcio “llegar a ser o existir”.

La “Primera Ocasión” -*zp tp-* hace alusión a la elevación primigenia del dios Atum sobre la colina primordial luego de retirarse la inundación del Nilo. Las pequeñas lomas dejadas al descubierto eran la promesa de la vida anual de Egipto y precisamente fue en una de ellas desde donde se consideraba que el demiurgo había iniciado su obra.

En cuanto a los seres primordiales mencionados, Shu y Tefnut son la pareja prístina sexualmente diferenciada, luego también creadores. El texto establece la creación a partir de una sola entidad que se nos presenta indiferenciada a pesar de llevar inmanentemente los dos sexos.

«¿Qué es esto? (Es) el Dios Grande, el que se creó a sí mismo, es agua, él es Nun, padre de los dioses¹⁶ El que creó sus nombres, Señor de la Enéada. ¿Quién es él? Es Ra que creó sus nombres y sus miembros, esto es haciendo existir aquellos dioses que están después de él.»¹⁷

Nun es el primigenio estado caótico, acuoso y oscuro, previo a la actividad del creador. Dicho caos conllevaba sustancialmente la totalidad de las potencialidades generatrices, tanto masculinas como femeninas, siendo el dios parte indiferenciada de ese caos primordial. Que no se hubiera manifestado explícitamente, no significa que no estuviera presente en este primigenio estado de no-ser.

¹² Te Velde (1971:80).

¹³ «Atum es el que (una vez) vino a la existencia, quien se masturbó (*jwsAw*) en On. El tomó su falo (*Hnn*) en su puño para conseguir el orgasmo (*nDmmt*) por medio de él, y así nacieron los gemelos (*snty*) Shu y Tefnut», Pir 1248 a-d. Quirke (1992:25) denomina “fisión” a este proceso de generar de uno mismo sin ayuda.

¹⁴ Sales (2012:111).

¹⁵ Piankoff (1954:24).

¹⁶ Otra versión dice: “*él es Ra*”, Faulkner (1985: pl. 7).

¹⁷ Faulkner (1985:44).

Esto explica que Atum, Ptah y posteriormente Ra, al que se identifica con el primero, siendo dioses de naturaleza masculina, no lo sean privativamente. Los tres, en tanto creadores universales, debían llevar en sí los dos sexos, ya que el crear esencias sexuadas era posible como consecuencia u obra de un ser consustancialmente masculino-femenino.

Como vimos muy sucintamente, cosmogonía y tríada están ligadas por un vínculo que se sustenta en el carácter andrógino del creador que provoca a su vez una construcción antropomorfa de confinamiento de una concepción abstracta, no como sistema, sino como por fuera de lo que es abstraído.

Algunas tríadas egipcias

Lugar	Padre	Madre	Hijo
Tebas	Amon	Mut	Khonsu
Dendur	Amon	Satis	Khonsu
Menfis	Ptah	Sekhmet	Nefertum
Abidos	Osiris	Isis	Horus
Edfu	Horus	Hathor	Harsomtus
Elefantina	Khnum	Anukis	Satis
Abdju (Abidos)	Wesir	Aset	Heru-sa-Aset
Medamud o Hermonthis	Rat-tauí	Montu	Harpate

Pero el concepto de tríada no se circunscribe sólo a una familia nuclear en sentido estricto, sino también a específicas combinaciones fruto de, o un sincretismo de carácter global, regional o dinástico, o bien a determinadas situaciones surgidas de la necesidad.

En este sentido, Te Velde¹⁸ distingue la triada monística de la triada pluralística. A la primera llama tríada (grupo de tres divinidades) y a la segunda trinidad (es decir, tres unidades). Morenz¹⁹, por su parte, identifica una trinidad “triteística” -Amon-Ra-Ptah- de la otra “modalística” -Khepri-Ra-Atum-.

Es conveniente distinguir la triada de la trinidad; la primera es una pareja divina a la que se le suma un hijo o una hija²⁰, mientras que la segunda denomina a un grupo de tres dioses, configurados a partir de la ascendencia de un dios local y/o imperial, fuera de los cuales no hay iguales.

Volviendo a la significación el número tres, puede además expresar pluralidad pero también unidad, los ejemplos de Ra-Amon-Ptah pero sobre todo el de Atum-Ra-Khepri, simboliza las tres formas de un mismo símbolo; el sol como unidad en la pluralidad.

Respecto de Amon-Ra-Ptah, constituyó durante las Dinastías XIX y XX la gran trinidad del Reino Nuevo y surgió menos como padre e hijo respectivamente de una deidad local, que como necesidad política al aunar en una divinidad triple aunque una a Ptah de Menfis con Amon de Tebas y con Ra, el sol pleno y asociado a Amon. De este modo, dicha

¹⁸ Te Velde (1971:80-82).

¹⁹ Morenz (1992:144-145).

²⁰ Hornung (1999:202).

interacción entre los tres dioses, Amon de Tebas, Ra de Heliópolis y Ptah de Menfis, se explica por la constitución en el reino Nuevo de una especie de divinidad única pero trinitaria en la que Ra era el rostro del dios, Ptah su cuerpo y Amon su identidad más oculta.

El grupo Khepri-Ra-Atum (tríada o mejor, trinidad solar), es el resultado de la conjunción del sol naciente y la promesa de regeneración (Khepri), con el sol pleno (Ra) y con el sol del atardecer que entra en la Duat en las primeras horas de la noche (Atum). Estrictamente, es una divinidad que a causa de sus transformaciones *-xpr.w-* recorría un periplo que suponía un ingreso a la Duat con las capacidades disminuidas, metamorfosis, y salida con la plenitud de las potencialidades. Morenz denomina a esta situación como “formulación trinitaria”²¹. En este caso, claramente el punto de partida no es la pluralidad sino la unidad, la cual es diferenciada en tres, esto es, la pluralidad²².

Efectivamente, *xpr.w*²³ era, en el ámbito de la actividad de la Duat, la expresión de la/s variación/es implicada/s en el interregno supuesto entre dos o más *estados*. Ello significa que en la secuencia Atum-Ra (carnero momiforme)- Khepri, en los movimientos óptico-ontológicos involucrados en el paso de una realidad disminuida y amenazada a una entidad plena re-convertida, los *devenires* implicados entre los *espacios* de aquellas tres fases solares, eran sinónimos de los *xpr.w* en tanto energía re-orientada (secuencialmente potenciada) en una graduación *evolutiva*.

xpr.w representa entonces tanto un componente/constituyente personal, que en un primer acercamiento puede ser interpretado como “Forma” o algo parecido, luego se origina sin dificultad de ello, que *xpr.w* ya debe denotar una “Transformación” por la “Forma” generada. Por el contrario, *jr.w* (otra palabra egipcia para “Forma”) en general no es convertible²⁴.

Existen también tríadas constituidas meramente por cuestiones ideológicas o de sostén de la realeza; tal el caso de la tríada no-familiar formada por Hathor, Micerino y la diosa del nomo del chacal -Bat- de la Dinastía IV. Esta construcción podría explicarse o bien como soporte para justificar ideológicamente al rey o, como parece ser el caso, considerando que el faraón era hijo de los dioses y ambas figuras femeninas representan divinidades paralelas, es decir, Hathor del Alto Egipto, nomo 6 y Bat del Bajo Egipto, nomo 7.

Finalmente, la otra tríada que escapa a la familia-núcleo es la tríada funeraria constituida por Ra-el Faraón-Osiris. Esta relación se explica otra vez en la Duat, por el correlato funcional Ra=Faraón=Osiris (visita solar a la morada del rey en estado osiriano para regenerarlo y para que participe éste en la sinergia tendiente a la preservación y regeneración de Ra). La dinámica establecida supone que Ra ingresa a los dominios osirianos (Osiris es el dios de los difuntos y la Duat su morada) para regenerar al faraón difunto quien es Ra por investidura y Osiris por su estado. Esta compleja relación que se genera todas las noches conlleva además, el movimiento de todos los difuntos justificados y la aniquilación de los condenados, respectivamente.

²¹ Morenz (1992:154).

²² Te Velde (1971:81).

²³ *xpr.w*, es un tipo de término bifocal, que significa tanto como el acto de transformación (*Wendung*) como el resultado (la “transformación”) -*Transformat-*, Buchberger, LÄ VI (1986:1024).

²⁴ Para un análisis de la terminología vinculada a la transformación y a la metamorfosis y su problemática, ver Buchberger (1993:Cap.3).

Tres significa una multitud; la totalidad de los dioses, la pluralidad y distribución perfecta de principios básicos; ello no significa inexistencia de tríadas con una relación meramente circunstancial, tal como sobre el sarcófago de Pinedjem II de la Dinastía XXI en la que aparecen tres divinidades, con cabeza de carnero, de león y de chacal y nombradas como Ra, Isis y Anubis respectivamente. Esta aparente carencia de relación obedece, en este caso, a la gravitación de estas divinidades en el Más Allá²⁵.

La Enéada y los Nueve Arcos

La agrupación numérica de dioses casi siempre se compone de divinidades o entidades con distinciones individuales propias y específicas organizadas para constituir grupos de significación simbólica diversa. Las tríadas, por ejemplo siguen el patrón, aunque no siempre de una familia mientras que otros como la Enéada, tienen composiciones más abstractas, simbólicamente expresan temáticas más complejas por la cantidad de dioses involucrados²⁶.

El clero de Heliópolis sistematiza la figura de Ra y de sus destinos solares, por supuesto que privativo del monarca, dada su ascensión en el esquema general de mantenimiento del cosmos y su consecuente posición nuclear. En este punto, y considerando la temprana función cósmica de Osiris “en contraste al sol”²⁷ pudo haberse planteado un conflicto entre el destino “terrenal” e inmovilista de Osiris y la posibilidad del faraón de ir al cielo a fundirse con el dios sol Ra²⁸. Pero esta Enéada, verdadero modelo cosmogónico o “Gran Tradición”²⁹, no se compone de una estructura 3x3 sino de 1+2+2+4³⁰ lo que supone tanto unidad como pluralidad.

²⁵ Wilkinson (1994:132).

²⁶ Wilkinson (2003:74ss).

²⁷ Westendorf (1977:98). En este sentido reconoce el autor tres diferentes formas de Osiris: Osiris1 = la deidad cósmica; pertenece en su función cósmica (en contraste con el sol) el ámbito de la Djjet (eternidad lineal). Osiris2 = el rey muerto y resucitado; Osiris como el elemento cíclico del ámbito de Neheh (eternidad cíclica). Osiris3 = la forma mezclada de Osiris -*Mischgestalt*- (1+2).

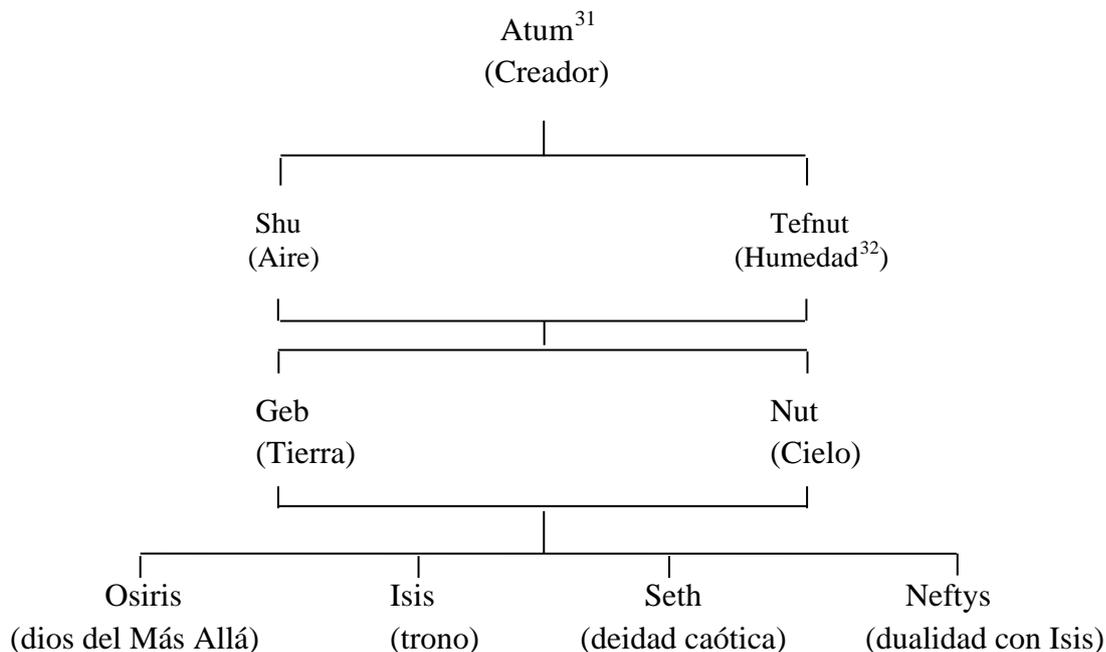
(o sea el rey muerto en el cuerpo de la divinidad). Representa finalmente la exitosa unión de Djjet y Neheh y del cosmos y la realeza (subrayado en el original).

²⁸ Para la identificación del rey con Ra, ver por ej. Pir §152a-b, para su identificación con Osiris ver por ej. §260c o §968a.

²⁹ Assmann (2004:183).

³⁰ Te Velde (1971:83).

Enéada de Heliópolis



- Principio creador: Vida Cósmica: Atum, Shu, Tefnut
- Cosmos ordenado: Vida de la Naturaleza: Geb, Nut.
- Orden político: Vida del Hombre: Osiris, Isis, Seth, Neftis

De un lado tenemos a una divinidad vinculada con la naturaleza y con las fuerzas misteriosas a ella adscriptas, y un culto aristocrático, nacido de elucubraciones teológicas y confinado al ámbito de los sectores allegados a la realeza; el resultado fue un espectacular avance del segundo -Ra- en lo que a vida de ultratumba se refiere y una incorporación sistematizada aunque subordinada del primero -Osiris-³³.

De esta manera, los egipcios elaboraron una doctrina según la cual las resurrecciones simultáneas de Ra y de Osiris garantizaban el buen funcionamiento del universo. Si el sol “moría” en su nombre de Atum y recorría el país de Occidente -reino de Osiris-, lo hacía para provocar estas divinas resurrecciones o mejor, regeneraciones.

Es innegable que la figura de Osiris era demasiado importante como para relegarla y quitarle potestad sobre el mundo de los muertos; las clases intelectuales egipcias así lo comprendieron y optaron por la “solución” intermedia: una hegemonía compartida en éste sobre los destinos de los difuntos.

Este hecho explica porque la Enéada de Heliópolis abarca la totalidad del mundo sensible -aire, humedad, tierra, cielo- e incluye el mundo de los muertos -dA.t, jmn.t.t- del

³¹ En el Reino Nuevo Amón-Ra devino en Tebas el “Rey de los dioses” y “Jefe de los dioses de la Enéada. El rol solar ha sido adoptado en la misma posición con Ra, se coloca desde ahora potente en un primer plano. Aparece normalmente como el dios sol, el que ha creado y rige el mundo. Según esto, es desde ahora equiparado verdaderamente con Atum y Ra-Harachte, las formas heliopolitanas del dios sol, Sethe (1929:124).

³² “Fuego” o “Luz primordial” son las interpretaciones de Assmann (2004:182).

³³ Ver por ej. Pir. §308a-c, §722a-d y §1267a-c.

que Osiris es su rector. El número 9 es el 3 potenciado, el tres veces tres. Los nueve de Heliópolis agregan un doble esquema numérico 3×3 que tienen un sentido religioso y provocan las sucesivas generaciones de dioses. Este esquema que utiliza numerosas deidades con ámbitos de influencia diversos y en ocasiones contrapuestos, lo que le da una flexibilidad que a nuestra vista puede parecer contradictoria, abarca desde la creación hasta el otro mundo.

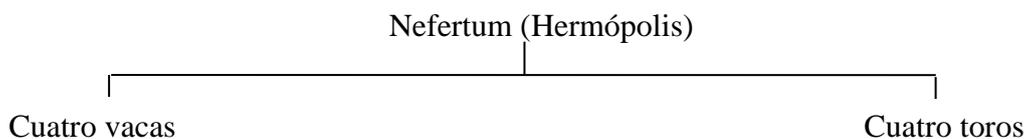
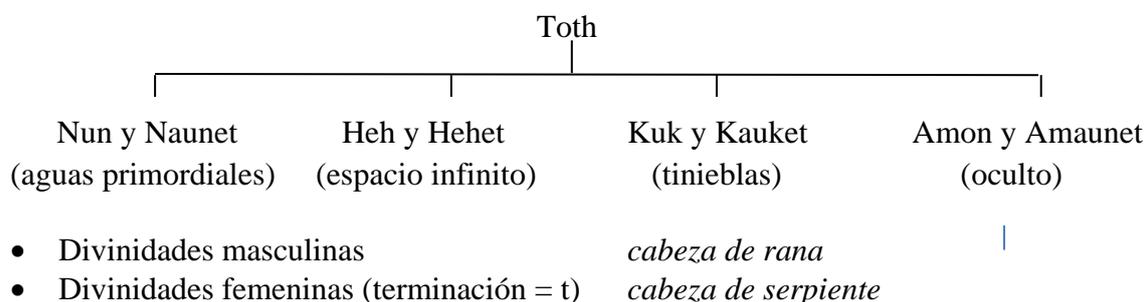
La Enéada de Heliópolis, como corporación divina, es mencionada reiteradamente en los textos funerarios, desde los Textos de las Pirámides del Reino Antiguo hasta los textos funerarios del Reino Nuevo tales como el Libro del Amduat o el Libro de las Puertas, entre otros³⁴.

Pero no sólo se nombra a la Enéada en sentido amplio, sino también a la pequeña Enéada³⁵, la gran Enéada³⁶, la Enéada dual³⁷, Enéadas plurales³⁸ y las siete Enéadas³⁹. El simbolismo en este contexto es la expresión de la totalidad de los dioses con un dios cosmogónico como creador solitario como punto de partida.

Pero las asociaciones numéricas de dioses no sólo están presentes en el principal centro religioso de Egipto; la presencia de Enéadas está atestiguada en varios centros, incluso con variantes dentro de la misma ciudad.

Así por ejemplo tenemos en Hermópolis la famosa Ogdóada que se complementa con Toth o con Nefertum formando una Enéada.

“Ogdóada” (+ Toth⁴⁰) de Hermópolis



³⁴ «Oh Enéada de dioses, que vinieron a la existencia de mi carne (de Ra) cuando sus formas (*jrw*) aún no estaban hechas», LdA 5,1; «Oh Enéada de Osiris, que juzgas en la Duat de Osiris...», LdC, 6,3; «Enéada del Regente del Occidente (Osiris), yo soy Ra que está en el cielo, yo entro en las tinieblas del crepúsculo, yo abro la puerta del cielo en el Occidente», LdC 1,1.

³⁵ Pir. §178.

³⁶ Pir. §2, §14, §177, §370, §1655.

³⁷ Pir. §12, §121, §127, §304, §371, §458, §483, §536, §1023.

³⁸ Pir. §278.

³⁹ Pir. §511.

⁴⁰ Shu en los *Textos de los Sarcófagos*, Declaraciones 76, 79-80.

De esta manera, el número nueve conlleva una doble significación de totalidad con connotaciones diferentes; de un lado una positiva, generadora de dioses, espacios y estados, y otra negativa, que alcanza todo aquello que si bien escapaba a la órbita del faraón por la ecuación orden=faraón, era pasible de ser dominado o neutralizado.

La complejidad que el número nueve o la Enéada supone, no sólo por ser el tres potenciado o tres veces tres, se sostiene en su simbolismo de omnipresencia que involucra. No solamente la Enéada aglutina a todos los dioses *-nTr.w nb.w-* denominaciones ambas que con posterioridad al Reino Medio son equivalentes⁴⁵, sino también a todos los enemigos *-nTr.w xftj.w-* según las fuentes. Estas ideas de totalidad, pluralidad ilimitada⁴⁶, incluso unidad, sintetizan el mundo creado, no únicamente aquel compelido a la esfera de la ordenado y sobre la que el faraón tiene la obligación de mantener y reproducir con sus actos, sino también la esfera de lo caótico, de lo extraño, de lo potencialmente peligroso y que podía poner en peligro la obra creadora de los dioses.

Conclusiones

El deseo de leer o entrever un uso místico en los números -“numerología”-, ha concitado un gran interés desde la cultura occidental hacia la cultura egipcia, y esto consecuencia de lo que última supone por la fascinación que ha ejercido desde principalmente fines del siglo XIX, con mayor o menor intensidad.

Una supuesta continuidad entre la matemática pitagórica y la matemática egipcia, ha dado lugar a una serie de especulaciones referidas a lo que los números en particular y el secretismo en especial habrían significado para los egipcios. Más allá de estas cuestiones oportunamente debatidas por los egiptólogos, lo cierto es que las matemáticas egipcias tuvieron un trasfondo marcadamente práctico o funcional, muy alejado de las consideraciones que la numerología tuvo entre los pitagóricos por ejemplo.

Por todo lo expuesto, y si bien no puede desconocerse un simbolismo en algunos números para los egipcios, este deseo ha hecho que en no pocas ocasiones se exagere y haya pretendido rodear a la cultura y pensamiento egipcios de una suerte de meta-simbolismo.

El número uno puede significar la fusión de dos o más divinidades o principios, como por ejemplo Ra y Osiris como carnero momificado en la tumba de Nefertari, o el creador andrógino Atum o Neith conteniendo aspectos masculinos y femeninos.

La dualidad está omnipresente en la cultura egipcia y funciona como el concepto del universo en sí mismo. La presencia del dualismo o la dualidad supone un pensamiento complementario o un modo de expresión de la unidad de la existencia a partir de la armonización de realidades opuestas --cielo y tierra, luz y oscuridad, día y noche, alto y bajo Egipto, sol y luna--, elementos todos que conllevan una carga de “cosmicidad” significativa.

El número tres expresa pluralidad, tal como vimos por ejemplo, en el caso de la graffía de plural, además de suponer la familia nuclear o tríada.

Los grupos de cuatro son muy comunes en el arte y ritual egipcio; así por ejemplo, los cuatro lados de las pirámides, los cuatro hijos de Horus (canopes), cuatro diosas funerarias,

⁴⁵Helck y Otto (1982:col. 477).

⁴⁶Kees (1956:155 y ss.)

cuatro babuinos, los cuatro puntos cardinales, las cuatro razas de la humanidad (asiáticos, nubios, etíopes y egipcios), etc.

Respecto del número siete, se decía que el dios sol Ra tenía siete bAw o “almas” como habitualmente se traduce el término, mientras que algunas divinidades tenían siete formas. Asimismo, el número siete tenía una importancia mágica; siete nudos se anudaban para aliviar el dolor de cabeza, o siete aceites se usaban en el embalsamamiento.

El mes egipcio consistía en tres períodos de diez días, y una generación se sostenía en treinta años (3x10), así como el rey realizaba el denominado festival Sed para su renovación cada treinta años, al menos nominalmente.

En cuanto al número doce, sus significación era doble, por las 12 horas del día y las 12 horas de la noche, y por el carácter cósmico que suponen para el curso diario -diurno y nocturno-, del dios sol Ra.

Para concluir, es importante destacar que si bien se han marcado características simbólicas en determinados números, éstas se concentran excluyentemente en un contexto claramente religioso propio de la sociedad egipcia. Sea en el ámbito cosmogónico, sea en el plano de la realeza sustentada en la ecuación faraón-dios, lo cierto es que debemos confirmar que la “numerología” en la cultura egipcia es un apéndice más de la permanente significación y re-significación de reproducción teológica.

Referencias bibliográficas

- J. P. Allen: «The Cosmology of the Pyramid Texts. *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*», en W. K. Simpson (ed). Yale Egyptological Studies 3. Yale University Press, New Haven, 1989, 1-28
- J. Assmann: «Theological Responses to Amarna», en Knoppers G. y Hirsch A. (eds.) *Egypt, Israel and Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*, Leiden/Boston, 2004, 179-191.
- W. Barta: *Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König. Münchner Ägyptologische Studien 42*. Deutscher Kunstverlag, Munich, 1985.
- H. Buchberger: “Verwandlung”, *Lexikon der Ägyptologie VI*, 1986, cols. 1023-1032.
- H. Buchberger: *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I. ÄA 52*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1993.
- R. Faulkner: *The Egyptian Book of the Dead*. Chronicle Books. San Francisco. 1985.
- K. Ferrari D’Occhiepo; R. Krauss; Th. Schmidt-Kaler: «Die Gefilde der altägyptischen Unterwelt: Spiegebilder Sonnenbahnen im Jahreslauf», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 123*, 1996, 103-110.
- J. G. Griffiths: «Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 100 IIa*, 1973, 28-32.
- J. G. Griffiths: «The Origins of Osiris and his Cult». *Studies in the History of Religions. Supplements to NVMEN 40*. E.J. Brill, Leiden, 1980.
- W. Helck; E. Otto: “Neunheit”, *Lexikon der Ägyptologie IV* 1982, cols. 473-479
- E. Hornung: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Ed. Trotta. Madrid, 1999.
- H. Kees: *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Akademie Verlag, Berlin, 1956.

- M. J. LeBlanc: «The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival», en M. Massiera, B. Mathieu et Fr. Rouffet (eds.) *Apprivoiser le sauvage / Taming the wild*, Montpellier. 2015.
- Ch. Leitz: *Studien zur ägyptischen Astronomie. Ägyptologische Abhandlungen 49*. Wiesbaden. 1989.
- S. Morenz: *Egyptian Religion*. Methuen & Co Ltd, Ithaca, 1992.
- Piankoff: *The tomb of Ramesses VI*. 2 Vols. Bollingen series: Egyptians Texts and representations, 1, Pantheon Books, New York, 1954.
- J. Sales: «Divine Triads of Ancient Egypt», en *Hathor Studies of Egyptology*, Vol. I, 2012, 109-129.
- T. Save-Söderbergh: “Gotterkreis”, *Lexikon der Ägyptologie II*, 1977, cols. 686-696
- K. Sethe: *Amun um die acht Urgötter von Hermopolis. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 4*. Hamburg-New York. 1929.
- H. Te Velde: «Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads», *Journal of Egyptian Archaeology 57*, 1971, 80-86.
- E. Uphill: «The Egyptian Sed-Festival Rites», *Journal of Near Eastern Studies 24 N° 4*, 1965, 365-383.
- W. Westendorf: «Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 100 Iib*, 1974, 136-141.
- W. Westendorf: «Zu Frühformen von Osiris und Isis», *Göttinger Miszellen 25*, 1977, 95-113.
- D. Wildung: “Neunbogen”, *Lexikon der Ägyptologie IV*, 1982, cols. 472-473
- R. H. Wilkinson: *Symbol and Magic in Egyptian Art*. Thames and Hudson. Londres. 1994.
- R. H. Wilkinson: *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, London, 2003.

Mariano Bonanno

Instituto de Historia Antigua Oriental “Abraham Rosenvasser”

FFyl. UBA

mbonanno1971@gmail.com

EL LENGUAJE DE LOS NÚMEROS SEGÚN SAN AGUSTÍN

Cristina M.Simeone
(CONICET-ANCBA)

Resumen

Se debe en buena medida a la autoridad de san Agustín la consolidación de una numerología cristiana basada en la exégesis bíblica. San Agustín consideraba la experiencia de lo sagrado como problema digno de reflexión, además de intuir lo divino como constitutivo del hombre. Con referencia a los números, pensaba que éstos guardaban una parte del misterio de la creación, pues como pensamiento de Dios, tenían un valor simbólico y un cierto grado de perfección. Son el lenguaje ofrecido por la Deidad a los seres humanos como confirmación de la verdad. Creyó que todo tenía relaciones numéricas y dependía de la mente el buscar e investigar los secretos de estas relaciones o tenerlos revelados por la Gracia divina. Notaremos, en especial, el interés que muestra por las ideas pitagóricas, donde el número adquiere un contenido místico-simbólico. Finalmente, concluiremos que las matemáticas no es simplemente una técnica operatoria, sino, antes que ello, el descubrimiento y construcción de nuevos entes que son inmutables y eternos.

Palabras clave: Biblia, exégesis, gracia, matemática, numerología

Observamos en la actualidad un notable interés con referencia a la cuestión numerológica en ambientes de iglesias cristianas. Pero, la información que circula es, por lo general, vaga e imprecisa y, con el defecto adicional, que se apoya demasiado en datos extra-bíblicos y en especulaciones nada fundadas.

Por el contrario, los hagiógrafos del Nuevo Testamento trataron de mostrar una doctrina esotérica que concordaba, tanto con sus propios orígenes judíos, como con el universo conceptual filosófico y numerológico del mundo pagano, greco-latino y egipcio, en el cual la nueva fe debería irradiarse y encarnarse¹.

San Agustín consideraba la experiencia de lo sagrado como problema digno de reflexión, además de intuir lo divino como constitutivo del hombre tal como se deduce de sus palabras: «nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descansa en ti»²; y más adelante «y tú eras interior a mi más honda interioridad y superior a cuanto había en mi de superior»³.

Con referencia a los números san Agustín pensaba que éstos guardaban una parte del misterio de la creación, pues como pensamiento de Dios tenían un valor simbólico y cierto grado de perfección. Son el lenguaje ofrecido por la Deidad a los seres humanos como confirmación de la verdad. Creyó que todo tenía relaciones numéricas y dependía de la mente del hombre buscar e investigar los secretos de estas relaciones o tenerlos revelados por la Gracia divina.

¹Cuando decimos esotérico estamos aplicando rigurosamente el pensamiento de Jesús de Nazaret, expuesto en Marcos 4,11

²Confesiones I,1

³Confesiones III,6

Es por ello que debemos tomar en serio la ciencia de los números para la recta intelección de las Sagradas Escrituras⁴ y nadie debe tenerlos por gratuitos⁵. Ya que, en verdad, su aparición contiene un saber profundo⁶ que el exégeta cristiano debe ocuparse en desentrañar, cuidando de purificar este conocimiento místico de los números (*sacratissimi et mysteriorum plenissimi*) de todo rastro atribuible a la tradición pagana de adivinación astral⁷.

Se debe en buena medida a la autoridad de san Agustín la consolidación de una numerología cristiana basada en la exégesis bíblica.

La especie o número es uno de los términos de la tríada constitutiva de la bondad de las cosas y también dice relación a otros “bienes generales” que constituyen el bien de las creaturas y que san Agustín utiliza indistintamente: la forma, la hermosura, la belleza y más indirectamente la inteligibilidad.

En efecto: «De Dios procede la aún más insignificante especie y lo que de la especie se afirma vale igualmente de la forma porque no sin razón, en las alabanzas, especiosísimo equivale a hermosísimo»⁸.

«Uno y el mismo es el autor del cielo y de la tierra, de las estrellas y de las hierbas, de todo lo que tiene su medida, su forma, su orden en el cielo y en la tierra...»

«...el número le da a todas las cosas la especie»⁹.

Todas las cosas «tienen forma porque tienen número»¹⁰.

«No dudes en atribuir a Dios cualquier cosa en la que adviertas que hay medida, número y Orden»¹¹.

«De aquí a los dominios de los ojos y recorriendo cielos y tierra, advirtió que nada le placía, sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones y en las dimensiones los números»¹².

El término número tan comprensivo, como difícil de precisar, fue asociado generalmente, a la estética agustiniana. Pero, como veremos, es una categoría que la trasciende ampliamente.

En las obras agustinianas aparece una concepción objetiva de belleza, de raíz platónica, ligada a una apreciación de la medida y el número como responsable de lo bello, visión pitagórica que nos lleva hasta el concepto de simetría que Agustín transferirá al mundo medieval como armonía de las partes.

En la *Ciudad de Dios* XV 26, 2,1 dedica parte del capítulo a las proporciones del cuerpo humano, cuestión que carece de precedentes en el pensamiento cristiano.

⁴*De Lib.Arb.* II,16,4 “*ratio numeri contemnenda non est*”

⁵*De Trinitate* IV,6,1o

⁶*De Lib.Arb.* II,8,24 “*non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus*”

⁷*De Doc.Crist.* II,28,42

⁸*De Vera Relig.* XVIII,35

⁹*De Genesi ad litteram*, IV,III,7

¹⁰*De Lib. Arb.* II,XVI,41

¹¹*De Lib.Arb.* II,20,54

¹²*De Ordine*, II,XV,42

Cito: «Las medidas (del arca) de su longitud; altura y anchura son un símbolo del cuerpo humano cuya realidad vino a los hombres (Hombre-Cristo-Jesús), como había sido predicho. En efecto, la longitud del cuerpo humano desde la coronilla a los pies es seis veces tanta como la altura, que se mide en el costado desde la espalda al vientre. Así, si mides a un hombre tendido boca abajo o boca arriba, es seis veces más largo desde la cabeza a los pies que ancho de derecha a izquierda o izquierda a derecha; y diez veces más alto que alto desde el suelo. Por eso el arca se hizo de 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto»

Encuentra las dimensiones del Arca las apropiadas a las proporciones del cuerpo humano, poniéndolas en relación. El punto de partida de san Agustín se encuentra en referencias literarias del Antiguo Testamento (*Génesis* 6,15) que versan sobre las instrucciones dadas por Yahvé a Noé para construir el Arca.

En efecto «: ...Hazla así: 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto; harás en ella un tragaluz, y a un costado sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado»

En el texto de san Agustín, la Gracia de la salvación de Noé merced al Arca se proyecta en el “Hombre Cristo Jesús”, cuyo cuerpo – al modo de una nueva Arca-- es interpretado como símbolo eterno de la redención humana. La relación establecida entre Arca y cuerpo es bien estrecha, a tal punto de equiparar la puerta de entrada lateral del arca con la herida abierta a punta de lanza en el costado de Cristo crucificado.

Añadamos a esto el papel que, en los misterios cristianos, adquiere dicha herida, que despierta sin duda la memoria de mitos como el de Prometeo encadenado a una pared rocosa del Cáucaso, padeciendo el suplicio eterno de sentir su hígado devorado por un águila, figura ésta del justo doliente en el que algunos exégetas cristianos han querido ver una prefiguración de Jesús.

El hecho de que la base utilizada por San Agustín descansa en el pasaje bíblico del Génesis, desacredita la opinión de Mortet¹³ ya que intentó encontrar más bien una relación con Vitrubio (III,1), al centrarse su análisis en la división 6 y 10 respectivamente.

Al respecto Moya¹⁴ ha destacado que: «la longitud del arca (300 codos) es igual a 6 veces su anchura (50 codos) y a 10 veces su altura (30 codos). Aplicadas estas proporciones al cuerpo humano en la forma que indica el texto de San Agustín, se ve que no contradicen a Vitruvio; por el contrario, completan su descripción y llenan algunas lagunas que se observan en éste...».

Los ecos de la mística pitagórica de los números aparece en no pocos pasajes de la obra de san Agustín, si bien la mayoría de las veces partiendo del fragmento bíblico que dice con referencia a Dios (Sabiduría 11,21): «...todo lo dispusiste en medida, número y peso». No es difícil hallar en esta cita una confirmación-legitimación, valedera para el cosmos cristiano, de la idea pitagórica de un universo sinfónico basado en la proporción numérica.

El cuerpo humano es un microcosmos en profunda coincidencia con aquel macrocosmos que Dios creó en perfecta regularidad. En esa regularidad se basa, por

¹³ Mortet, V. «Le canon des proportions du corps humain», *Revue Archeologie*, Quatrième Série, Tome XIII, Paris 1909, pp. 73-96.

¹⁴ Moya Blanco, Luis, «Notas sobre las proporciones del cuerpo humano según Vitruvio y San Agustín», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, N.46, Madrid, 1978, p.51.

consiguiente, la belleza que debe captarse en números (*numerus*) que significan medidas (dimensiones) o proporciones (*gradatio*).

Tanto en el *De Ordine* como en *De Música* san Agustín considera que la belleza radica en las proporciones que se dan entre los distintos ritmos. Proporciones que, para ser bellas, deben estar referidas a la unidad. La medida de la belleza es, entonces, la unidad. A través de la música el alma humana se eleva a Dios. Es por ello que es necesario descifrar el principio de la belleza en la música. Hay que saber encontrar la diferencia de aquellos cánticos que conducen a Dios y los que no.

En *Confesiones*, en cambio, se inclina a pensar que la belleza está referida directamente a la verdad. Unidad y verdad serán los ejes de su estética musical.

La música es un arte liberal y, como todas ellas, se postula como una *exercitatio animae*, a través de la cual las personas se preparan para la filosofía. Sin ellas no se podría acceder al estudio del alma y de Dios.

La música es el ordenamiento de los sonidos bajo principios racionales. San Agustín la define como la ciencia de modular bien, cuyo propósito es encontrar los principios en virtud de los cuales el sonido se hace bello.

Por otra parte, las relaciones entre los sonidos resultan ser relaciones numéricas. En esto radica la proporción.

En el *De Música*¹⁵ nos dice que hay una característica inherente al número: todo número pronunciado es finito, y no pronunciado infinito. Así, en el conteo de los números, en tanto pronunciados, se nota que la secuencia se reinicia a partir del diez. Su procedencia viene de la secuencia 1, 2, 3, 4, de origen pitagórico. El valor de dicha secuencia radica en la posibilidad de referir al uno las conexiones que entre ellas se dan. La sucesión implica, además, perfección.

Por ende, las proporciones gobernadas por estos cuatro números serán, para san Agustín, garantía de la belleza de la música.

Los números organizan los sonidos, pero no son parte de éstos. Entonces, ¿En dónde se encuentran los números?¹⁶ Están dentro del hombre, en su alma.

Los números, que son fuente de unidad y de belleza, no pueden provenir del alma humana.

San Agustín intenta mostrar que la norma de la belleza, la unidad, aunque la trasciende, está dentro del alma. Por ello, el artista fija su mirada dentro de sí y descubre la presencia de lo eterno, impreso en su memoria¹⁷. Así, los versos, la música, las obras de arte son reflejo del alma del artista en la cual se encuentran las armonías eternas: el origen de la música bella, es, en este sentido, la experiencia interna de Dios. La experiencia musical es entendida como un camino de elevación humana. Un camino que se orienta desde la belleza sensible a la inteligible, desde el artista humano al divino artista-creador. El mundo creado es el *speculum* a través del cual se puede ver a Dios.

Se ha dicho con anterioridad que el número, generalmente asociado a la segunda estética agustiniana, es, en realidad, una categoría que la trasciende ampliamente.

¹⁵*De Música* I,XI,18

¹⁶*De Música* VI,1,1

¹⁷*De Música* VI,X,28

Notemos, por otra parte, que San Agustín fue un hombre particularmente sensible a las manifestaciones de lo bello. Así leemos en *Confesiones*:

«Todo esto no lo sabía yo entonces, amaba las bellezas de orden inferior, me iba a lo profundo, y decía a mis amigos: “¿Amamos algo, acaso, que no sea bello?”. Pero, ¿Qué es la hermosura y qué cosas la tienen? ¿Qué es lo que atrae nuestro ánimo hacia las cosas cuando las amamos? Pues si ninguna gracia y hermosura tuvieran no nos moverían»¹⁸.

Sus reflexiones en torno a la belleza se hallan diseminadas en todas sus obras, especialmente, en *De Ordine*, *De vera religione*, *De Música*. El pensamiento de la belleza lo acompaña siempre, y la universalidad bella (*pulchra universitas*) aparece como el despliegue mismo de la finitud hermosa¹⁹.

Medida y número conforman la belleza. Pero Agustín, movido por su condición de cristiano, debe atender a la belleza interna. La belleza no puede proceder de la “igualdad numérica” sino también del contraste, la disparidad, la desigualdad. La belleza del mundo y la belleza humana nacen de los opuestos, deriva de la relación entre las partes antes que del mundo en cuanto tal.

Cito: «Aquel sumo arte de Dios todopoderoso, a través del cual se creó todo de la Nada, que asimismo es denominado su sabiduría, es también aplicado por los artistas para crear cosas bonitas y armoniosas: aunque no crean de la Nada, sino de algún material, como madera, mármol, o marfil o demás, trabajadas por la mano del artista. No pueden sin embargo crear algo de la Nada, porque crean a través del cuerpo; al mismo tiempo reciben en su mente a los números y la armonía de la estructura lineal, que imprimen a través de su cuerpo a otro cuerpo, de aquella sabiduría suprema que imprimió al universo precisamente esos números y esa armonía....No se encuentra por cierto todo el secreto de los números del cuerpo en la estatua; pero lo que se encuentra allí, ha sido transmitido a través de la mano del artista, por aquella sabiduría que creó originalmente al cuerpo del hombre»²⁰

El universo es, para San Agustín radicalmente bello. La belleza es un componente capital del mundo, inseparable de su misma raíz y acontecer. Es un hecho universal²¹. Todo lo recorre y todo lo abrillanta, es decir, todo lo creado y toda creación²². La belleza, todo lo integra e incluye.

Aquello que más influye en san Agustín en su apreciación de lo bello es su conversión al cristianismo. Esto lo llevará a descubrir una dimensión espiritual y trascendente en todas las manifestaciones de la belleza, tanto artísticas como naturales. Nunca niega el valor de la belleza sensible ni de los sentidos para poder captarla, pero solo reconoce dicho valor a la luz de la revelación de una Belleza superior recibida por medio de los sentidos internos.

Ya no se trata solo del concepto estrictamente matemático del *numerus* sino también la armonía y la regularidad del movimiento en el mundo-universo, los movimientos y configuraciones de las actividades sensoriales, morales e intelectuales del hombre, y, además, la armonía suprema, que identifica como la fuente y razón de todos los *numeri*: Dios

¹⁸ *Confesiones* XII, 4

¹⁹ *De Lib.Arb.* III,15,43

²⁰ *De diversis Quaestionibus* LXXVIII

²¹ *De Vera relig.* 40,76

²² *Civ. Dei*, XI, 4; *De Vera relig.* 23,44

En suma, en nuestra *pulchra universitas* nada escapa a la proporción y a la belleza²³.

La armonía y proporción como anhelo de la igualdad y proporción eterna, se hace patente en la armoniosa disposición del universo perceptible, en su correlación y mutua correspondencia²⁴.

Todo lo ordenado es bello²⁵. La armonía comienza por la unidad y es bella gracias a la igualdad y a la simetría y se acopla por el orden²⁶.

Puesto que «El número agustiniano...es la forma, idea y razón eterna y suprema de las cosas: el que fundamentalmente las constituye en su verdad o esencia, bondad y perfección propia, modo, proporción, armonía y belleza correspondiente; el que les da el ser o existencia, y con ésta la buena disposición, la energía, virtud y poder de actuar, o de desenvolverse y perfeccionarse, si son perfectibles, siendo así también su ley y el que las ordena sabiamente hacia sus fines.(...). Entendido de esta manera profunda el número, la inteligencia humana puede fácilmente ascender de los números temporales a los eternos»²⁷.

Tal vez para precisararlo, aunque sea parcialmente, pueda servirnos ese largo pasaje del *De Libero Arbitrio* en el que se afirma que la Sabiduría sale al paso de los amantes que la buscan mediante los números impresos en cada cosa, con lo cual se abre camino para ver que la forma-*species*-número no es una mera categoría estética sino metafísica, ni solo el principio intrínseco de las cosas²⁸ sino también aquello que permite vislumbrar su principio ejemplar, la misma Sabiduría que: «...es una cierta forma, una forma no formada, sino que es forma de todas las cosas formadas: forma inconmutable, sin defecto, tiempo ni lugar, que lo trasciende todo, que se alza por encima de todas las cosas, fundamento donde se apoyan y cima que a todas cobija»²⁹.

Aquí se manifiesta el carácter vestigial de la creatura y su inteligibilidad. Cito: «Adonde quieras que te vuelvas, te habla (la Sabiduría) mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza (forma) de los objetos exteriores, a fin de que te des cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos, está repleto de números, e investigues cuál sea su origen, entres otra vez dentro de ti mismo y entiendas que todo eso que llega a tu alma por los sentidos del cuerpo no podrías aprobarlo o desaprobalo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello. Contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos, los astros que brillan en el firmamento, los animales que se arrastran por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar, y verás que todo tiene su forma/belleza, porque tienen sus números. Quítales estos y nada quedará. ¿Donde pues, han de tener su origen, sino donde lo tiene el número, siendo así que en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números?»³⁰.

²³ *Lib.Arb.* III,9,27

²⁴ *De Musica* VI, 13,38

²⁵ *De ordine* II, 18,48

²⁶ *De Musica*, VI,17,56

²⁷ P.M. Vélez, "El número agustiniano", *Religión y Cultura*, Año IV, T.XV, El Escorial, 1931, pp.142

²⁸ *De Civ.Dei*, VIII,6

²⁹ *Sermones*, 117,3

³⁰ *De lib.arb.* II,XVI,41

Las mismas producciones bellas de los hombres están regidas por números. ¿Qué hay detrás de todas ellas? El número responderá: *Ecce sum*. Remontándonos a través de ellos llegaremos a la mente del artífice y analógicamente, trascendiéndolos llegaremos al número sempiterno, signo de la Sabiduría. Este hablar de la Sabiduría en las cosas no es para que nos detengamos en ellas sino para trascenderlas, de lo contrario obraríamos tan neciamente como quienes oyendo a un sabio pierden el contenido principal de sus pensamientos por reparar en la suavidad de la voz y en la estructura cadenciosa de los períodos³¹.

El número se manifiesta, pues, como vinculado a la forma, a la belleza, al mismo ser y remite a la Forma, la Sabiduría y al “*Numerus sine numero*”³².

Por ello él es principio de ser y de racionalidad, claridad e inteligibilidad. El número se extiende como luz hasta las creaturas más ínfimas³³. Es asociado a la Sabiduría, pues son una y la misma cosa y para expresarlo propone esta imagen: en el fuego el calor y la luz son consustanciales, no pueden separarse; sin embargo, el calor llega a las cosas más próximas mientras que la luz se extiende a más distancia. Así, a los cuerpos no llega el calor de la sabiduría, como al alma, no obstante los invade la luz de los números³⁴.

La autoridad de la Sagrada Escritura viene en auxilio de Agustín. En efecto: «...Pues no en vano hallamos en los libros santos el número íntimamente relacionado con la Sabiduría, donde dice: “Exploré mi propio corazón, para saber, y considerar y buscar la sabiduría y el número” (Eccl.7,26)»³⁵.

Se debe en buena medida a la autoridad de San Agustín la consolidación de una numerología cristiana basada en la exégesis bíblica y relativamente independiente de la tradición pagana y astrológica al respecto.

La exégesis numérica más importante de la tradición numerológica cristiana es la referida al número de los 153 grandes peces. La pesca milagrosa del Evangelio de Juan XXI, 1-14: «Subió Simón Pedro y trajo a la tierra la red llena de 153 peces grandes».

San Agustín encontró una explicación a esto fundada en cuatro premisas: dos para ser sabidas, es decir, 10 es el número de los mandamientos y representa la Ley, y 7 es el número de los dones del Espíritu Santo y representa al Espíritu Santo; y dos para ser cumplidas: en primer lugar, hay que sumar los mandamientos a los dones, es decir, agregar a la Ley la Gracia del Espíritu Santo, lo que resulta 17; en segundo lugar, sumar los números del 0 al 17, lo que es igual a 153.

En efecto: « ¿Si quisiéramos representar a la Ley por un número cual sería sino el 10? (...) Cuando a la Ley se une la Gracia, es decir, el espíritu a la letra, se añaden el 7 al 10. Y que este número septenario significa el Espíritu Santo, lo atestiguan documentos de las Sagradas Escrituras dignos de consideración. Uniéndose, pues, a la Ley el Espíritu Santo con el número septenario, se forma el número 17; y este número creciendo con la suma de todos los números que lo componen, da la suma de 153. Así si a 1 le añades 2, dan 3, si a 3 le sumas 3 y 4, son 10 y si después vas añadiendo los números siguientes hasta 17, se llega al número antes dicho; esto es, si a 10, formado por el 3 y el

³¹*De lib. arb.* II, XVI, 43

³²*De Gen. ad litteram*, IV, IV, 8

³³*De lib. arb.* II, XI, 31

³⁴*De lib. arb.* II, XI, 32

³⁵*De lib. arb.* II, VIII, 24

4 a partir del 1, le añades 5, son 15; súmale 6, y tienes 21, a éste añade 7, y tendrás 28; súmale sucesivamente 8, 9 y 10, y serán 55, añade ahora 11, 12 y 13 y tendrás 91; vuelve a sumarle 14, 15 y 16 y sumarán 136, a éste añade el que queda, y del cual tratamos, que es el 17, y se completará el número de los peces. Mas no quiere decir esto que solo 153 justos han de resucitar a la vida eterna, sino todos los millares que pertenecen a la Gracia del Espíritu Santo. Esta Gracia hace un convenio con la Ley de Dios, como con un adversario, para que, dando vida el espíritu, no mate la letra, antes con la ayuda del espíritu sea cumplida la letra, y si en algo no se cumple sea perdonado. Cuantos pertenecen a esta Gracia son significados figurativamente. Este número incluye además tres veces al quincuagenario, y 3 más por el misterio de la Santísima Trinidad.

El 50 se forma multiplicando 7 por 7 y añadiéndole 1, porque 7 por 7 son 49. Y se le añade 1 para indicar que es uno el que se manifiesta a través de las 7 operaciones; y sabemos que el Espíritu Santo, cuya venida fue ordenado a los discípulos esperar, fue enviado 50 días después de la resurrección del Señor»³⁶.

Notemos, por otra parte, que el número 153, antes de la elaborada narración del Evangelio de Juan, tiene una fundada tradición pitagórica que debe ser reconocida puesto que ayuda a entender, después, la interpretación de San Agustín.

Es un número triangular. El triángulo que resulta de la suma de los 17 primeros números. Pero, es también múltiplo de 17, esto es 17 por 9. Además, los 153 peces obtenidos en la pesca milagrosa representan, simbólicamente a todos los redimidos.

En el Sermón 41 Agustín hace referencia a la simbología del número 77: simboliza la abolición de todos los pecados por el bautismo.

El número 10 significa justicia y beatitud, resultando de la creatura, la cual hace 7, con la Trinidad, que es tres: es por ello que los Mandamientos de Dios son 10. El 77 es el producto de 11, símbolo del pecado, multiplicado por 7, y no por 10, pues 7 es el número de la creatura. El 3 representa el alma, la cual es en alguna manera, una imagen de la Divinidad; y el 4 representa el cuerpo, en razón de sus 4 cualidades.

San Agustín menciona a Pitágoras en su obra. La mención más frecuente es cuando nos narra la conocida anécdota en la que Pitágoras no quiso ser llamado “sabio”, sino “amigo de la sabiduría”, es decir, filósofo³⁷.

Asimismo, en el *De Ordine*³⁸ muestra su entusiasmo por las ideas pitagóricas, aunque en *Retractationes* corrigiera sus excesos:

Cito: «Tampoco me halaga que alabe tan exageradamente al filósofo Pitágoras que quién lo oiga puede pensar que yo estaba creído que no había ningún error en la doctrina de Pitágoras»³⁹.

No obstante, no deja de asombrarnos, así como a los comentaristas del Antiguo y Nuevo Testamento, que el número de días que a Dios le llevó crear el mundo fuera, precisamente, el número perfecto, es decir, aquel que coincide con la suma de todos sus divisores exceptuando el mismo.

En efecto: «No es necesario admirarse si al mismo número se le atribuyen denominaciones diversas, por ejemplo, del mismo número 6 se dice que es el primer número perfecto y asimismo el

³⁶“Tratados sobre el Evangelio de San Juan”; trat. 122, 8, *Obras de San Agustín*, vol. XIV

³⁷Cf. *De Trinitate* XIV,2; *Civ.Dei* XIII,2;y XVIII, 25

³⁸*De Ordine*, II,53; II,54

³⁹Cf. *Retractationes*, I, 3,3

primer par-impar... y también “matrimonio” (*gámos*), como es llamado por los pitagóricos, porque es en virtud de este número que surge por multiplicación la primera asociación de varón y mujer. Por el mismo motivo los pitagóricos lo llaman “salud” y “belleza”, por la integridad y belleza de sus partes»⁴⁰.

Y, más adelante: «Después del 5 viene el 6, que los pitagóricos celebran con elogios más evidentes, basándose en pruebas inequívocas, es decir, sobre el hecho de que gracias al número 6 el mundo es animado y armonizado, y adquiere totalidad y estabilidad y salud perfecta...»⁴¹.

Esto se ha usado como argumento teológico. San Agustín observa que Dios pudo haber creado al mundo en forma instantánea, sin embargo, prefirió emplear 6 días, porque la perfección del número 6, significa la perfección de la creación.

Como hemos podido observar, los ecos de la mística pitagórica de los números aparecen en muchos pasajes de la obra agustiniana, adquiriendo un carácter místico-simbólico que trasciende el mundo creado y nos conduce a la unidad trascendente.

Puesto que, para los pitagóricos, la matemática no es meramente una técnica operatoria, sino, antes que ello, el descubrimiento y construcción de nuevos entes, que son inmutables y eternos.

En efecto: «La teoría de Pitágoras naturalmente difiere de toda otra teoría del mismo género por pureza y sutilidad y precisión de las demostraciones, y se sirve de mucha evidencia y toma de lo que es conocido: y la cosa más bella que se encuentra en la matemática pitagórica es que piensa el ser en el sentido más elevado y sube a las primeras causas, y procura aprender en vista a las cosas reales y percibe los entes de manera pura, y vincula a veces los teoremas de las matemáticas con los de la teología»⁴².

Cristina Marta Simeone

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli --ANCBA –
Av.Alvear 1711, 3º, (1014) CABA

⁴⁰ Cf. *Intr. Aritm. Nic.*, p.34; F. Romano, pp.242-243, citado por F. García Bazán en *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Colección Daimon, 2005, pag.131; y *Teol. Aritm.*, pp. 44-45; F. Romano, pp.448-451, p.132, *op.cit.*

⁴¹ Cf. *op.cit.*

⁴² Cf. *Sobre lo común de la matemática*, en F. Romano, 22 (67-69) 142-145, citado por F.García Bazán, *op.cit.*, p.149,

LA NUMEROLOGÍA NEOPLATÓNICA DE MARSILIO FICINO (1433-1499) Y SU PROYECCIÓN HISTÓRICA

Fabián Ludueña Romandini
(CONICET – UBA – UADE)

Resumen:

Los estudios académicos sobre Marsilio Ficino (1433-1499), a comienzos del siglo XX, aún tendían a considerar a este pensador como un mero filosofastro (Thorndike). Las pesquisas llevadas adelante tanto por la escuela italiana (en la que destaca Eugenio Garin), por Paul Oskar Kristeller, así como por la escuela inglesa (Frances A. Yates) han contribuido, de modo decisivo, a la rehabilitación de la figura de Ficino restituyendo la complejidad de sus fuentes y su sistema de pensamiento. Con todo, el justo énfasis colocado sobre sus herencias neoplatónicas y herméticas no debe hacernos olvidar que éstas estaban en estrecha relación con su concepción mística del número y su geometría sagrada. Del mismo modo, la aritmología ficiniana tendrá un amplio eco en los Tiempos Modernos, uno de cuyos más conspicuos lectores numerológicos será Guillaume Postel (1510-1581).

Palabras clave: Ficino – hermetismo – neoplatonismo – numerología – Postel

Resulta imposible hacer frente a una problemática de reflexión filosófica sobre el número sin incurrir necesariamente, al mismo tiempo, en un agradecido y respetuoso homenaje al Dr. Francisco García Bazán quien nos ha abierto aquí nuevos campos de investigación y de comprensión en estas áreas. En las páginas que siguen, habremos de referirnos, primariamente, al período renacentista italiano bajo la figura de Marsilio Ficino (1433-1499). En este campo, la obra de García Bazán ha traído nuevas clarificaciones cuya novedosa sustancia teórica muestran claramente la importancia de la teología cristiana para la comprensión del hermetismo ficiniano:

«el platonismo que Ficino profesa, que es amplio, sin embargo, es resultado de una reflexión personal y está lejos de ser pagano o impreciso, porque es decididamente cristiano, ya que su reconocimiento de la antigua teología es para mostrar y justificar que desde ella es posible comprender, con los profetas del Antiguo Testamento, con los Evangelios y con las cartas de san Pablo, que en el centro de esta sabiduría inmemorial está Jesucristo, el Dios hecho hombre»¹.

En esta oportunidad, querría llamar la atención sobre un aspecto que se suele dejar de lado en las investigaciones sobre el Renacimiento italiano en general y sobre Marsilio Ficino en particular sobre los que los trabajos de García Bazán acerca de la concepción pitagórica del número pueden ayudar a echar una luz de nueva comprensión.

Los estudios modernos sobre Ficino no comenzaron auspiciosamente para este pensador. El imponente estudio de Thorndike titulado *History of Magic and Experimental Science* etiqueta a Ficino bajo la injuriantes denominación de “filosofastro” y el capítulo a él dedicado en su obra no hace sino señalar la “debilidad especulativa (*speculative weakness*)”

¹ F. García Bazán, *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Lumen, Buenos Aires, 2009, p. 74.

del filósofo italiano que, en efecto, deriva de una incompreensión por parte de Thorndike de las fuentes neoplatónicas de Ficino². La situación cambiaría de manera radical con los estudios llevados adelante, entre otros, por Eugenio Garin y Paul Oskar Kristeller.

De hecho, a partir de la segunda mitad del siglo XX, las investigaciones sobre Marsilio Ficino y su recepción del platonismo han estado ampliamente dominados por la así llamada “hipótesis Yates”. La hipótesis se refiere a los trabajos de Dame Frances Amelia Yates a partir de su libro *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* de 1964. En esa obra pionera Yates propone una tesis radical sobre las fuentes de la filosofía y la magia ficinianas que se condensa en la siguiente afirmación: «el estímulo del retorno a los antiguos fue el profundo interés que Ficino sentía por la religión mágica egipcia descrita en el *Asclepius*. En consecuencia, cabe pensar que el *De vita coelitus comparanda* comentaba básicamente esta obra y sólo en un plano secundario la de Plotino, buscando su justificación al fundamentarla en una base natural y neoplatónica»³.

De este modo, con los años la propia Yates iría acentuando esta línea interpretativa: el núcleo principal para la comprensión de la filosofía ficiniana serían los *Hermetica* por él conocidos (que, ciertamente, no coinciden en su totalidad con los que manejamos hoy) y, especialmente, el *Asclepius* latino. Luego, las fuentes neoplatónicas, con Plotino a la cabeza, serían salvoconductos teóricos que la “hipótesis Yates” relegaría cada vez más a los márgenes de la interpretación de la filosofía ficiniana. El gran libro de Eugenio Garin sobre la astrología renacentista no ha hecho sino acentuar la tendencia: «podemos ir aún más lejos que Yates», sostiene el insigne investigador italiano: «Ficino es un eco constante y una absoluta reapropiación de Hermes Trimegisto»⁴.

En los últimos años, algunos investigadores han insistido, con hipótesis complementarias, sobre la importancia de las fuentes neoplatónicas (Plotino, Porfirio, Proclo, Jámblico) para la comprensión de la filosofía ficiniana. Incluso la exégesis de los textos herméticos por parte de Ficino (cuya presencia, no obstante, es menor de cuanto suele creerse) depende en gran medida de su horizonte de interpretación neoplatónico⁵. Sin embargo, estas corrientes teóricas suelen olvidar el telón de fondo de la teología cristiana antes señalado y que no puede, en ningún caso, resultar obliterado sin grave perjuicio para la comprensión del hermetismo ficiniano.

Ahora bien, frente al nuevo desafío que nos presenta García Bazán respecto de la concepción pitagórica del número resulta legítimo y necesario, para cualquier estudioso del Renacimiento, realizar un replanteo radical de los problemas y preguntarse:

- a) - ¿Cuál ha sido la influencia de la aritmología platónica y neopitagorizante en la obra de Ficino?
- b) -¿Ha existido una relación, quizá hasta ahora no advertida lo suficiente, entre la concepción ficiniana del número y las fuentes de su así denominada magia?

² L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Volume 4, Columbia University Press, Columbia, 1934, 562-573.

³ F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago University Press, Chicago – London, 1964, 103.

⁴ E. Garin, *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*, Penguin, London, 1988, 65.

⁵ B. Copenhaver, “Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance” in I. Merkel y A. G. Debus, *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Shakespeare Library, Washington, 1988, 80-99.

c) - ¿Podría una exploración de la filosofía del número en Ficino arrojar una luz completamente nueva como clave de comprensión de su obra y, en consecuencia, de su herencia a la filosofía moderna en su conjunto?

No podemos aquí más que intentar dar respuestas meramente exploratorias a estas preguntas. En primer lugar, debemos señalar que Ficino tenía una profunda familiaridad con la tradición de la aritmo-geometría neopitagórica, con la aritmología y con la teoría de los números figurados. Una de sus fuentes admitidas es la *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* de Teón de Esmirna.

Por otra parte, para una tentativa preliminar de circunvalación de este territorio teórico es necesario salir de los textos normalmente presentados como los decisivos en la trayectoria de Ficino y, al contrario, considerar la totalidad de su vastísimo *corpus* textual el cual está, aún hoy, en su mayor parte inexplorado. Así podremos descubrir, por ejemplo, que el *Timeo* platónico le fue conocido a Ficino en primer lugar por la traducción latina que se encuentra en el gran comentario de Calcidio. La biblioteca ambrosiana de Milán resguarda, de hecho, un manuscrito que contiene el comentario de Calcidio con abundantes notas autógrafas de Ficino sobre aritmología que aún esperan ser estudiadas⁶.

Ficino se refiere a Calcidio como un platónico sin distinguir influencias específicas como lo harán los estudiosos modernos, sean éstas de Porfirio, de Numenio o bien del platonismo medio. De hecho, en la importante carta a Martinus Uranius (alias Prenninger) de Junio de 1489, Ficino lo considera en la lista de las fuentes platónicas fundamentales para su filosofía.

Ciertamente, a este comentario sumará Ficino, cuando su conocimiento del griego y del *Timeo* original sean lo suficientemente sólidos, el admirable y profundo comentario de Proclo. En este contexto, resulta de fundamental importancia comenzar a comprender el modo en que Ficino puede haber tenido acceso al necesario conocimiento de Euclides. Sabemos que los *Elementos* de Euclides fueron volcados al latín a partir de traducciones árabes de Adelardo de Bath (1116-1142), por Hermann de Carintia (1140-1150) y por Gerardo de Cremona (1114-1187) y, de un modo sumamente interesante, desde el original griego por un estudioso siciliano del siglo XII que contaba con el mecenazgo de Eugenio, emir de Palermo (1130-1203). En línea paralela tenemos la versión escolástica de Campanus de Novara (redactada entre 1255-1259 y publicada en Venecia en 1482). En este último caso, las precauciones filológicas son necesarias pues se trata de una auténtica reescritura a partir de traducciones del árabe incluyendo la de Adelardo.

Precisamente esta versión fue completamente revisada por Luca Pacioli en respuesta a la versión humanista llevada adelante por Bartolomeo Zamberti. Estas dos ediciones acabaron volviéndose célebres y competían en excelsitud hasta el punto de que fueron posteriormente compiladas en un solo volumen por Faber Stapulensis en 1516. Por otra parte, la *editio princeps* del texto griego se debe a Simón Grynaeus que apareció en 1533 (y, por tanto, en este caso, podemos estar seguros de que le fue desconocida a Ficino)⁷.

⁶ En las reflexiones que siguen somos ampliamente deudores del insoslayable y erudito volumen de M. J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley, 1994.

⁷ Sobre estas fuentes, cf. M. J. B. Allen, *op. cit.*, 46.

Además de la preocupación de Ficino por la clarificación del misterio del número como tal y su lugar ontológico más propio en la jerarquía metafísica de la teología platónica, diversos enigmas aritmológicos animaron su pesquisa. Entre ellos cabe destacar el problema que la tradición se había habituado a denominar el “número nupcial” y que encuentra su enunciación en el octavo libro de la *República* de Platón. Ficino dedicará un extensísimo comentario a este tema bajo el indicativo título de *De numero fatali*. Esta obra resulta de importancia fundamental si queremos comprender en el futuro de modo cabal no sólo la filosofía ficiniana sino también, en consonancia con esta, lo que se acuerda en llamar su “magia astral”.

En el caso de la *República* de Platón las preocupaciones ficinianas se extienden al ámbito de la política y la regulación del gobierno de las ciudades. Desde el punto de vista de Ficino, Platón había centrado su preocupación en tres clases de números místicos en la *República*: los números fatales que advierten el comienzo del declive de una constitución perfecta; los números nupciales que indican las mejores oportunidades para los enlaces y la procreación en los estados que quieren resistir la declinación antes de los tiempos últimos y los números auténticamente perfectos que presiden los nacimientos divinos.

Al mismo tiempo, Ficino había establecido una lectura cristiana de las fuentes antiguas y, desde este punto de vista, Platón emergía, a la vez, como un numerólogo, un filósofo versado en aritmología y un astrólogo. Como señala Michael Allen, para Ficino, Platón resultaba una suerte de Isaías griego que había profetizado «el advenimiento de un nuevo nacimiento, de una progenie más perfecta, de un nuevo rey saturnino que gobernaría sobre dioses y hombres, de un niño-mago mesiánico».⁸

En términos de la interpretación cristiana y neoplatónica de Ficino, fue Júpiter quien decidió procrear un hijo que aseguraría eventualmente un retorno paradójico de la era del Padre, de la era dorada de Saturno. Se aprecia así mejor entonces la razón por la cual Ficino tenía problemas con la identificación sin reservas de la tríada Urano-Saturno-Júpiter con la Trinidad cristiana. En particular Saturno y Júpiter eran sólo parcialmente identificables con el Hijo y el Espíritu Santo y Ficino había expresado sus reservas en su comentario al *Fedro* y, utilizando concepciones de Plotino y Proclo, postuló finalmente un Júpiter trino (a pesar de los imponentes argumentos que, contra esta identificación había levantado San Agustín en su *De Civitate Dei* 4, 11)⁹.

La lectura numerológica de Platón bajo el influjo cristiano, lo había llevado a Ficino a concluir que «los números perfectos escondían la clave de un curso providencial de la historia en la cual los hombres habían sido instruidos, gracias al misterio de la Encarnación, a procrear a los mejores hombres, a producir los mejores pensamientos, las mejores almas»¹⁰. Toda la perfección ética, antropológica, política, ontológica y teológica que encerraban o, mejor dicho, tornaban ahora posible los números perfectos, le había sido transmitida a la humanidad en su forma suprema gracias a la generación del Hijo del hombre cuya plenitud podía sólo ser abordada mediante la geometría mística y la aritmología sagradas.

⁸ M. J. B. Allen, *op. cit.*, 136.

⁹ M. J. B. Allen, *op. cit.*, 137.

¹⁰ M. J. B. Allen, *op. cit.*, 141.

La misma numerología neopitagorizante leída bajo un prisma cristiano podía permitir, según Ficino, prever la llegada de una nueva Edad de Oro al final de su siglo. Pero, a diferencia de la escatología franciscana o de las tendencias joaquinitas que subyacían a otros filósofos del período, Ficino nunca había promovido ningún candidato ni papal, ni imperial ni de la familia Medici como clave para el arribo de la Edad dorada, de la auténtica República platónica o de la Nueva Jerusalén. Desde este punto de vista, Ficino siempre negó los intentos de reducir la aritmética sagrada de la escatología a cualquier identificación con los personajes que informaban el turbulento decurso de la historia humana de la cual él mismo era un espectador tan estupefacto como cuidadoso.

Del mismo modo, desde su lectura de Calcidio, Ficino había colocado todo su empeño en desentrañar los aspectos matemáticos del Alma del Mundo que, como sabemos, «Calcidio reorganiza en dos series geométricas de cuatro términos (1, 2, 4, 8 y 1, 3, 9, 27) que se representan como los dos lados de una lambda. Ciertamente, el hecho de que esta serie sea geométrica es de la más alta importancia puesto que estas progresiones representan la ley según la cual un punto geométrico conduce por fluxión a generar objetos tridimensionales (el punto produce la línea, la línea una superficie y la superficie un sólido)»¹¹.

En este sentido, una influencia teórica que probablemente se remonta a Adrasto ha sido de capital importancia para la articulación matemática que desarrolla Ficino entre las figuras del macrocosmos y el microcosmos con la intención de hacer del alma humana una forma especialmente abordable mediante la matemática mística.

De este modo, hay un texto que hasta ahora no ha merecido la suficiente atención en los estudios ficinianos y se trata del *De Die natali* de Censorino, que, aunque tuvo una influencia menor más allá del siglo III, bien podría haber desempeñado en cambio un papel determinante en la astrología renacentista a través de la edición de 1497 a cargo de Filippo Beroaldo.

Junto con el problema de la naturaleza del *genius*, se abordan allí problemas concernientes al origen de la especie humana, la eternidad, el tiempo y su medida. Por cierto, resulta esencial que el autor haya conectado muy probablemente algunas teorías pitagóricas sobre la noción de número con ideas platónico-estoicas sobre las relaciones entre el micro y el macrocosmos así como la comprensión matemática de la noción de *pneuma*¹². Estos puntos serán pues capitales para la recepción del texto por parte de Ficino.

Pero, si como creemos, esta recepción ha sido central, así como lo habían sido las de Calcidio, Theón de Esmirna, Nicómaco de Gerasa o los aspectos matemáticos de Jámblico, entonces se impone, como tarea futura, una completa reconsideración de las fuentes neopitagorizantes y neoplatónicas en la conformación de la astrología ficiniana que, lejos de constituir una pieza de incongruencia como pretendía Thorndike, forman un *corpus* sutil y complejo de sedimentaciones múltiples y con consecuencias de larga duración para la entrada de la matemática neopitagorizante en las concepciones más avanzadas de la filosofía moderna.

Para comenzar simplemente a medir la importancia de una circulación textual del neopitagorismo antiguo en el Renacimiento italiano a partir de lo que proponemos aquí como

¹¹ S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Indiana, volumen II, 477.

¹² S. Gersh, *op. cit.*, volumen I, 389-395.

la mediación fundamental de Marsilio Ficino, baste considerar el caso del extenso, erudito y por momentos extremadamente abigarrado tratado de Guillaume Postel intitulado *De admirandis numerorum platoniarum secretis* de 1549, compuesto durante la estadía veneciana del filósofo¹³. Sin duda, una de las fuentes principales del tratado de Postel está constituido por el corpus ficiniano de cuyos aspectos matemáticos Postel resulta un lector especialmente sensible¹⁴.

Según Postel, precisamente, la potencia de los números (*numerorum potentia*) deriva del Uno pues es «por la unidad que cada cosa puede ser ella misma pero para que pueda manifestarse en el mundo exterior es necesario que [las cosas] se den a conocer por una acción espiritual o corporal consustancial con esa unidad»¹⁵. Se sigue entonces que el Uno simplísimo (*Unum simplicissimum*) se hace necesariamente cuatro y de allí el juramento pitagórico que involucra al cuaternario¹⁶.

En este sentido Ficino es el mediador, según nuestra hipótesis, del ingreso a la Modernidad de una concepción del número en la que, como nos ha enseñado García Bazán, los aspectos psicofísico y cósmico convergen y por tanto, donde los planos psicológico, ético, social y político no pueden ser anacrónicamente disociados. Por esta razón y para concluir lo que no quiere sino constituir una aproximación metodológica a un problema que deberá ser profundizado con venideras investigaciones a la vez sobre el corpus ficiniano y sus fuentes, resulta legítimo interrogarse si cuando en 1897 Mallarmé escribe en la Revista *Cosmópolis* aquellos versos que se preguntan si «el número existía de un modo otro que no fuese una alucinación dispersa de agonía» no estábamos asistiendo ya a los sacudimientos propios de los tiempos contemporáneos donde, lenta pero inexorablemente, dejaría de sentirse la comunión profunda entre “ritmo, rito, arte y *areté*”¹⁷ sobre los que García Bazán nos ha convocado a reflexionar no sólo con espíritu historiográfico sino, asimismo, con la voluntad de incitarnos a repensar las bases de nuestro presente.

Quizá, sería de esperarse, en esa tarea resulte insoslayable detenerse en la filosofía aritmética ficiniana como un pensador que creyó posible la convergencia de la antigua sabiduría bajo el amparo y renovación de la revelación cristiana.

Fabián Ludueña Romandini

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Universidad de Buenos Aires

Uriburu 950, 6to “A” (1114) CABA

e-mail: fludueña@uade.edu.ar

¹³ Sobre Postel, cf. M. Kuntz, *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1981 y F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Archè – Les Belles Lettres, Milano, 1987.

¹⁴ G. Postel, *Des admirables secrets des nombres platoniciens*, edición, traducción y notas de Jean-Pierre Brach, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001, 49, n. 14.

¹⁵ G. Postel, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶ En este punto, destaca el estudio de A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Genève, Slatkine, 1974.

¹⁷ F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos Buenos Aires, 2005, 48.

INDICE:

ARTICULOS

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN LA TRADICIÓN ARITMOLÓGICA DEL NEOPLATONISMO PITAGORIZANTE: MODERATO DE GADES, NICÓMACO DE GERASA Y JÁMBLICO DE CALCIS	4
JUAN CARLOS ALBY LA CIFRA DEL ANTICRISTO EN LA ESCATOLOGÍA DE SAN IRENEO	15
JUAN BAUTISTA GARCÍA BAZÁN EL SIMBOLISMO DE LA TÉTRADA: PITAGORISMO Y MISTICISMO JUDÍO EN LOS NAASENOS DE HIPÓLITO DE ROMA	28
MARTA ALESSO LA SIMBOLOGÍA DE LA HEBDÓMADA EN FILÓN DE ALEJANDRÍA	28
LAURA BIZARRO NUMEROLOGÍA Y LA APOCALÍPTICA PALESTINA TEMPRANA	41
EMMANUEL TAUB “ESPERANDO AL MESÍAS: UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS CINCO MÉTODOS PARA EL CÁLCULO DE LA LLEGADA DEL MESÍAS EN EL JUDAÍSMO”	57
JOSÉ MARÍA NIEVA NÚMEROS, IMAGEN Y VIDA DEL ALMA (PROCLO, IN REM PUBL XIII, 66.12-70.20)	64
GRACIELA RITACCO DE GAYOSO LA HERMA	70
MARIANO BONANNO EL NUEVE (TRES VECES TRES) COMO SÍMBOLO DE CREACIÓN Y TOTALIDAD EN LA RELIGIÓN EGIPCIA	78
CRISTINA M.SIMEONE EL LENGUAJE DE LOS NÚMEROS SEGÚN SAN AGUSTÍN	91
FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI LA NUMEROLOGÍA NEOPLATÓNICA DE MARSILIO FICINO (1433-1499) Y SU PROYECCIÓN HISTÓRICA	100

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

Mesa Directiva ANCBA 2013-2015

Presidente

Dr. Marcelo U. Salerno

Vicepresidente 1°

Dr. Fausto T. L. Gratton

Vicepresidente 2°

Ing. Luis A. de Vedia

Secretario

Dr. Ing. Mario J. Solari

Prosecretario

Dr. Alberto C. Riccardi

Tesorero

Ing. Juan Carlos Ferreri

Protesorero

Dr. Federico M. Pégola

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

Académico Director

Dr. Roberto Walton

**SECCIÓN DE FILOSOFÍA
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES**

Director

Dr. Francisco García Bazán

Investigadores

Dr. Francisco García Bazán

Lic. Graciela Ritacco de Gayoso

Lic. Cristina M. Simeone

ANUARIO EPIMELEIA

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

**Es una publicación de la Sección de Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Av. Alvear 1711-3° Piso (C1014AE) CABA. República Argentina**

Los trabajos de las Cuartas Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones incluidos en esta entrega, se editan con la ayuda financiera de la Fundación de Estudios de la Antigüedad Tardía García Bazán-Marioni

ISSN: 2362 -535X