

## Damascio de Siria: la trascendencia inefable y cómo expresarla

### Damascius: the ineffable transcendence and how to express it

Gerald Cresta  
CONICET, Universidad Católica Argentina,  
CEF-ANCBA, Buenos Aires, Argentina  
gerald.cresta@gmail.com  
ORCID 0000-0001-8416-7913

*Resumen:* El lenguaje ha sido desde sus orígenes y en sus variadas formas el instrumento privilegiado para transmitir el conocimiento. Por ello, en los contextos teóricos de la gnoseología y la metafísica, la historia del pensamiento se ha cuestionado incesantemente la relación entre lenguaje, conocimiento y realidad. En el siglo VI d.C., Damascio de Siria, último escolarca de la Academia platónica de Atenas, plantea la paradoja de un principio o fundamento metafísico inaccesible al conocimiento y a la vez un uso del lenguaje que, desde la conciencia de la propia construcción, remite a la instancia inaccesible para elaborar una representación simbólica de lo inefable. El presente trabajo analiza esa paradoja en el tratado *De principiis (Περί ἀρχῶν)*, donde Damascio niega la identidad entre el conocimiento y su objeto en favor de una trascendencia unitaria que se despliega como Verdad y Bien. Se examina por último la posibilidad de considerar esta última afirmación como un antecedente para la doctrina medieval de los conceptos trascendentales del ser.

*Palabras clave:* neoplatonismo, lenguaje, fundamento metafísico, uno, trascendentales del ser

*Abstract:* Language has been from its origins and in its various forms the privileged instrument for transmitting knowledge. For this reason, in the theoretical contexts of gnoseology and metaphysics, the history of thought has incessantly questioned the relationship between language, knowledge and reality. In the 6th century AD, Damascius of Syria, the last scholar of the Platonic Academy of Athens, raises the paradox of a metaphysical principle or foundation inaccessible to knowledge and at the same time a use of language that, from the consciousness of the own construction, refers to the inaccessible instance to elaborate a symbolic representation of the ineffable. The present paper analyzes that paradox in the treatise *De principiis (Περί ἀρχῶν)*, where Damascius denies the identity between knowledge and its object in favor of a unitary transcendence that unfolds as Truth and Good. Finally, the possibility of considering this last statement as an antecedent for the medieval doctrine of the transcendental concepts of being is examined.

*Keywords:* neoplatonism, language, metaphysical fundament, one, transcendentals of being

Recibido: 17/11/20  
Aprobado: 17/03/21

## Introducción

Damascio es el último escolarca al frente de la Escuela neoplatónica de Atenas cuando es cerrada por el emperador Justiniano I en el siglo VI, y por tanto uno de los pensadores tardo-antiguos de gran significación no sólo por sus aportes doctrinales en el campo de la metafísica y la gnoseología neoplatónicas, sino también históricamente considerado, por encontrarse en el final de una de las épocas más ricas del pensamiento de Occidente. Entre sus obras se destaca el tratado *Dificultades y soluciones acerca de los primeros principios*, un texto que abarca la ardua temática de la naturaleza divina y sus atributos, analizada en relación con la tendencia del alma hacia su origen divino, y en el que Damascio polemiza con sus maestros, sobre todo con la filosofía de Proclo<sup>1</sup>.

Si bien es cierto que entre las notas características que diferencian a Damascio de sus predecesores, sobresale la de negar toda posibilidad de establecer racionalmente la jerarquía de los seres a partir de lo Uno, debe tenerse en cuenta que esto es así solamente en relación a las propuestas de la tradición inmediatamente anterior a él en la escuela del neoplatonismo ateniense. En este sentido, nos encontramos frente a un pensamiento que examina críticamente el lenguaje y profundiza en las relaciones del alma con su Origen inefable, pero no solamente en lo que ya había señalado Plotino acerca de la imposibilidad de un conocimiento positivo del Principio supremo, sino que va más allá y postula que incluso las determinaciones negativas representan un vano intento de significar el objeto de estudio, porque la hondura metafísica es tanta y los recursos del conocimiento tan pobres, que sólo resta el silencio ante el misterio de lo insondable.

Es necesario entonces establecer una modalidad de expresión que contenga, por una parte, el previo reconocimiento de la absoluta trascendencia del Origen inefable más allá de los principios metafísicos. Sobre este Origen no puede haber discurso, ni positivo ni negativo. El pensador metafísico debe renunciar a una descripción positiva del Origen, pero también a una

---

<sup>1</sup> Las principales ediciones del *Περὶ ἀρχῶν* son: *Quaestiones de primis principiis*, por J. Kopp, Frankfurt am Main, 1826; *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, por C. E. Ruelle, 2 vols., París, 1889 (texto griego), con reedición por L. G. Weserink y J. Combès, *Damascius Traité des premiers principes*, 3 vols., Les Belles Lettres, Limoges, 1986-1991 (versión en Francés y texto Griego); *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, por Sara Rappe, Oxford, 2010 (sólo versión en inglés). Los fragmentos citados corresponden a la edición de Westerink y Combès; la traducción es propia. Al final de la cita griega en nota a pie figura la referencia correspondiente a la edición de Ruelle.

descripción negativa, porque para Damascio ambas representan las dos caras de una misma intención —equivocada— de conocimiento. De acuerdo a su planteo, el alma capta la necesidad de una trascendencia absoluta, y al mismo tiempo el hecho de que su conocimiento está vedado al intelecto tal como ha sido concebida su función tradicionalmente. Y, por otra parte, debe distinguirse de ese Origen la necesidad de un comienzo jerárquico de la realidad entitativa, que pueda ser postulado en términos accesibles al intelecto. Pero la dificultad radica en que ese principio —lo Uno— es por definición un fundamento metafísico, y por tanto no puede ser pensado como separado del Origen inefable; es decir, no puede ser un otro respecto del Origen, porque asistiríamos a un doble fundamento. El Origen debe poder ser postulado como Uno, pero también se debe convenir en que esa Unidad se halla asimismo en el ámbito de una trascendencia ontológica.

Se intentará mostrar, en lo que sigue, de qué manera Damascio logra dar el paso metafísico desde un Origen absolutamente inaccesible hacia un principio que deriva de él, pero que a la vez es postulado como primer fundamento de la realidad ontológica y por tanto como un principio no-entitativo. El desafío de Damascio será entonces evitar el dualismo en las instancias originarias, y al mismo tiempo presentar un esquema inteligible de la jerarquía metafísica que, derivada de aquella instancia Origen-Uno, pueda ser postulada como fundamento de la realidad. De este modo, la paradoja para el lenguaje es el hecho de que debe tener en cuenta dos modalidades de lo Uno: la primera se refiere a la Unidad del Origen —en el sentido en que el origen no puede ser múltiple— y esa unidad es inefable; la segunda es aquella que debe ser concebida como fundamento metafísico de la multiplicidad. Ahora bien, en un cierto sentido, también esta Unidad es inefable, porque está representando la Unidad de lo Uno más cercana a la Unidad del Origen; pero en otro cierto sentido, es la postulada como el punto de partida de un despliegue metafísico en las hénadas inferiores —también principios, pero ahora sí inteligibles—; solamente en estas instancias triádicas puede hablarse de conocimiento. La dificultad aquí es comprender que estas instancias inferiores son lo Uno, pero no su Unidad, sino el despliegue proveniente de dicha Unidad de lo Uno. Son lo Uno, pero en una expresión múltiple, aunque totalmente diversa de la multiplicidad entitativa, porque aún estamos en el plano de los principios. Y es una paradoja porque la totalidad de lo real es pensada como inmersa en el Origen; el Origen inefable lo es todo y su trascendencia no es comprendida como trascendencia en el sentido judeo-cristiano de la divinidad, como algo ajeno al mundo creado a partir de la nada. En Damascio, el Origen penetra y traspasa a la totalidad en lo más

recóndito de su ser, y a la vez es trascendente en el sentido de lo Otro de esa realidad ontológica. Al comprender esto, se reconoce que esa Unidad del Origen es y no es la Unidad de lo Uno. El pensador advierte así que se encuentra frente a una tarea titánica: vislumbrar la manera de decir lo inefable.

Se ha mencionado que el intelectualismo de sus maestros es reemplazado en Damascio por una suerte de *misticismo dialéctico* (Ferrater Mora, 1964), y es precisamente en esta idea donde mejor podemos reconocer el valor de su crítica radical al lenguaje, a la vez que indagar en qué sentido un pensador escribe sobre lo que no puede ser conocido. En primer lugar, porque hay una conciencia del pensamiento filosófico que llega a sus límites de claridad cuando se enfrenta a la profusión de instancias intermedias entre la Unidad absoluta —como Unidad de lo Uno— y el conjunto de los entes del mundo, como había acontecido con la propuesta de Proclo. En este sentido, el problema de la relación entre los ámbitos de lo necesario y lo contingente ya no puede ser objeto de descripción, porque la instancia de Unidad suprema —como unidad del Origen inefable— se encuentra más allá de la realidad del Ser y por tanto no puede ser objeto de un concepto que la represente; y en segundo lugar, porque la idea misma de relación entre esa Unidad absoluta —como unidad del Origen y como unidad de lo Uno— y las hipóstasis inferiores también se encuentra fuera de ella. No caben ni siquiera las representaciones del bien o la belleza, en la correspondencia platónica del *kalós-kagathos*, porque la Unidad es en Damascio tan anterior al Ser como al Bien. Solamente puede haber discurso a partir de las hénadas que constituyen el despliegue de la Unidad de lo Uno.

Sin embargo, el alma intuye un origen primero, sabe de lo absoluto sin saberlo en términos descriptivos, se advierte a sí misma como una realidad viviente que transita un recorrido cuyo principio y fin coinciden porque no difieren entre sí. Esta intuición está presente en el testimonio de Damascio como una fuente a partir de la cual el pensamiento intentará representar, aunque sea mínimamente, algunos postulados metafísicos. Se trata de una propuesta en la que el pensador busca transmitir una experiencia que es doble: por un lado, una vivencia de lo absoluto presente en la realidad total como en su centro, por otro lado, la conciencia lúcida de los límites expresivos con los que cuenta la tradición filosófico-teológica neoplatónica, por lo que recurrirá a elementos de los Oráculos Caldeos y de la tradición órfico-pitagórica para señalar esa representación menor y sumamente lejana de aquello que, por su carácter esencial de máxima trascendencia, no puede ser nombrado sin el riesgo de desvirtuar la totalidad de su sentido. Así lo enfatiza J. Dillon (1996) en relación con el pensamiento de Platón: “As regards the One, the famous passage from the end of the

First Hypothesis of the *Parmenides* (141E-142A) [...] was taken as a clear statement that the One was graspable only by some supra-rational faculty” (p. 121).

La gran tarea del pensamiento será para Damascio no la de demostración, sino la menos ambiciosa de indicación o señalización, para suscitar en el alma una capacidad de ver lo invisible, de escuchar atentamente lo silencioso, de expresar, en fin, aquello que es inefable y esencialmente misterioso, para que comprendamos un fundamento incomprensible y conozcamos lo incognoscible. Estas formulaciones paradójales lo son en la medida en que el pensamiento insiste en diferenciarse de su objeto, pero resultan claramente ilustrativas de lo buscado, si antes del ejercicio del conocimiento el pensador contempla la realidad — también la propia del pensar — como una totalidad integrada y esencialmente unitaria en su origen de absoluta trascendencia, más allá de lo que se pueda considerar conceptualmente:

En consecuencia, anteriormente al Uno habrá aquello que es puramente y absolutamente indecible, no-situable, sin coordenadas, y de toda forma inconcebible; es hacia aquello que en verdad se apresura también este ascenso del razonamiento a través de los predicados más evidentes, sin dejar de considerar ninguno de los intermediarios que se encuentran entre aquello y el último de todos. (Westerink & Combès, 1986, p. 56)<sup>2</sup>

### **Sobre el conocimiento, lo cognoscible y la posibilidad de conocer**

El tratado *Sobre los primeros principios* desarrolla cuestiones que fueron claves en los temas de la metafísica neoplatónica. Damascio comienza directamente señalando un Origen trascendente inefable, para luego considerar lo Uno, las tres hipóstasis o hénadas que son modalidades del despliegue de la Unidad suprema — de la Unidad de lo Uno —: el Uno-todo, el Todo-uno y lo Unificado, y finalmente lo Unificado como tríada inteligible: ser, vida e intelecto. Aún cuando en este despliegue de la totalidad de lo real a partir de aquello que se encuentra más allá del Ser, son reconocibles elementos y estructuras filosóficas de sus predecesores, Damascio no tiene la pretensión de elaborar una doctrina ni mucho menos una metodología en el sentido tradicional del término, sino en todo caso enfatizar la necesidad de una purificación de los conceptos; no una

---

<sup>2</sup> Καὶ πρὸ τοῦ ἐνὸς ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον· ἐφ’ ὃ δὴ καὶ ἔσπευδεν ἡ τοῦ λόγον διὰ τῶν ἐναργεστάτων αὐτῆ ἀνάβασις, μηδὲν παραλείπουσα τῶν μέσων ἐκείνων τε καὶ τοῦ ἐσχάτου τῶν πάντων (R. I, 38).

construcción de sistemas, sino un análisis de los límites del lenguaje y por tanto de las pretensiones del conocimiento, en una suerte de revocación del discurso tal como lo conocemos, y la referencia a lo que podría llamarse una “inversión del discurso”, como lo expresa Rape (2000): “The ‘reversal of discourse’ that Damascius so often alludes to refers to an emphasis upon method, to an investigation of the process of inquiry. This methodological self-awareness is one of the most innovative features of the *Peri Archon*” (p. 200).

Por eso, en la sección XIII de la quinta parte de su tratado *Sobre los primeros principios*, Damascio introduce diez cuestiones concernientes a la naturaleza del movimiento de reversión de la realidad hacia su origen primero. En la última de esas cuestiones —la primera en el orden inverso que presenta el texto— el autor se pregunta qué es el conocimiento, qué es lo considerado cognoscible y qué es aquello que realmente puede ser conocido (Rappe, 2000, p. 265). Las respuestas a estas cuestiones encierran una *aporía* de conjunto que se manifiesta en proposiciones enigmáticas y muestran decididamente la necesidad de una crítica radical del lenguaje, como, por ejemplo: ¿cuál es la esencia del conocimiento?, ¿cuál es la experiencia del cognoscente anterior al momento del conocer?; ¿conoce el intelecto las cosas o solamente la apariencia de las cosas?; ¿cuál es el significado de la palabra *manifestación*?; ¿es cognoscible el Ser como una totalidad?

Estas cuestiones señalan clara y directamente la tonalidad de conjunto que hace del tratado un momento de quiebre en el edificio de la metafísica neoplatónica. En sus reflexiones, Damascio reconoce la imposibilidad de diferenciación ontológica a partir de la Unidad suprema —lo Uno—, por una parte, y por otra la imposibilidad de ser conocida, ya que la trascendencia misma excluye cualquier orden de relación con las entidades subalternas. Tampoco es posible acceder al primer Principio a través de un acto, porque como se dijo, lo Uno es un principio sin relación con el orden del Ser. La *aporía* se manifiesta entonces en primer lugar como reconocimiento de un principio absoluto, reflejo del Origen inefable, imposible de conceptualizar lógicamente, y luego como límite intrínseco del lenguaje, en la medida en que el lenguaje es medio expresivo de una realidad y por tanto el conocimiento implica la separación entre quien conoce y el objeto conocido, pero es evidente que lo Uno como totalidad originaria no puede ser conocido de esta forma, porque debería producirse una separación o diferenciación allí donde hay unidad absoluta, esto es: indiferenciación absoluta.

Ya desde el comienzo de su tratado, Damascio confirma la *aporía* central de toda la cuestión: o bien el Principio trasciende a la realidad en cuanto totalidad, o bien ocurre lo contrario. En el primer caso, la totalidad incluiría

por definición al Principio mismo; en el segundo caso, el Principio ya no sería Principio, porque forma parte de la totalidad que se quiere explicar:

Aquello que llamamos el principio único de todo ¿está más allá del todo, o es algo que forma parte del todo, como la cima de los seres que proceden de él? Y el conjunto, ¿decimos que está junto con el principio, o que va tras él y procede de él?

Por un lado, en efecto, en esta última hipótesis, ¿cómo podría haber algo fuera del todo? Porque el todo en sentido estricto es aquello a lo que nada le falta absolutamente. Sin embargo, falta el principio. Por tanto, lo que sigue al principio no es el todo en sentido estricto, sino el todo excepto el principio. (Westerink & Combès, 1986, p. 1)<sup>3</sup>

El Principio originario no es por tanto accesible a través de los métodos, las teorías o los sistemas doctrinales al uso, sino solamente mediante el desasimilamiento cognitivo, sólo desde el abandono de la comprensión objetiva; porque en cuanto objeto de conocimiento no puede ser concebido —ya que no es en sí mismo un objeto—, y en cuanto origen que es fuente de todo lo real se encuentra de tal manera presente en la constitución ontológica del mundo, que no es posible una diferenciación entre cognoscente y conocido, del mismo modo o en el mismo sentido en que no es posible su diferenciación real del Origen inefable. Debe ser mencionado mediante alusiones: “¿Y cuál será el límite del discurso, si no un silencio impotente y una admisión de desconocimiento absoluto de aquellas cosas en cuyo conocimiento no está permitido entrar, por ser inaccesibles?” (Westerink & Combès, 1986, p. 21)<sup>4</sup>.

### La sacralidad de lo Inefable

Si la vía de acceso al Uno está dada por la sustracción de todas sus cualidades predicables, se ha avanzado un primer paso también reconocible en

<sup>3</sup> Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τὶ τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ’ αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ’ αὐτῆν καὶ ἀπ’ αὐτῆς;

Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο φαίη τις, τῶς ἂν εἴναι τὴν πάντων ἐκτός; Ὡν γὰρ μηδ’ ὅτιοῦν ἀπεστι, ταῦτα πάντα ἀπλῶς ἄπεστι δὲ ἡ ἀρχή· οὐκ ἄρα πάντα ἀπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρχήν (R. I, 1).

<sup>4</sup> Καὶ τί πέρασ ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις, ἀδύτων ὄντων, εἰς γινῶσιν ἐλθεῖν (R. I, 15).

aquellos pensadores que por esta misma orientación han propuesto una teología negativa o un pensamiento místico en el que las descripciones propias del lenguaje positivo son reemplazadas por una expresión poética, por un decir alusivo (ἔνδειξις) en el que muchas veces no queda más opción que postular un pensamiento acerca de la Nada. Si lo sagrado no puede ser concebido como Algo, debe darse paso a una experiencia de lo sagrado como Nada. Son así evitados los atributos o en todo caso sustituidos por atribuciones negativas, y a costa de ese precio se obtiene un Principio que escapa a las complejidades del esencialismo. Ese fondo inefable permanece totalmente retirado en un abismo de silencio, como lo interpreta Westerink & Combés (1986):

Damascius établit et vérifie la loi de la fécondité de la négation. C'est parce que la notion de principe absolu s'évade de tout dans l'ineffabilité pure, que nous projetons l'un (ἓν) comme un simple soupçon sur le fond de l'ineffable (ἀπόρητον), lequel est totalement enseveli dans une abîme de silence. (p. 59)

Pero Damascio va más allá de esta opción por la vía negativa al advertir que un decir negativo es asimismo un decir, conlleva la utilización de un lenguaje y no evita definitivamente la separación y diferenciación entre cognoscente y conocido. Es el reverso de la moneda en cualquier doctrina gnoseológica, y más que solucionar el problema, en todo caso plantea una forma diferente de decir lo mismo, porque el inconveniente no está en el objeto sino en la manera en que el objeto es expresado, ya sea que el lenguaje sea positivo o sea negativo.

Pero [se objetará] la nada está vacía y es la caída fuera de todo; sin embargo, esto no es lo que pensamos de lo indecible. Observemos que la nada [del uno] es de dos clases: la que está más allá y la que está abajo; porque el uno es también de dos clases: el último, es decir, de la materia, y el primero, es decir, más antiguo que el ser; por tanto, doble es también la nada [del uno]: lo que se caracteriza por no ser ni siquiera el último y lo que se caracteriza por no ser ni siquiera el primero. Por lo tanto, doble sigue siendo lo incognoscible e indecible: lo que no se puede conjeturar ni siquiera como el último, y lo que no se puede conjeturar ni siquiera como el primero. (Westerink & Combès, 1986, p. 18)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ἀλλὰ τὸ οὐδὲν κενόν ἐστι καὶ πάντων ἔκπτωσις, οὐχ οὕτω δὲ ἐννοοῦμεν περὶ τοῦ ἀρήτου. Ἡ τὸ οὐδὲν διπτόν, τὸ μὲν ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐπίταδε· καὶ γὰρ τὸ ἐν διπτόν, τὸ μὲν ἔσχατον, οἷον τὸ τῆς

El Origen inefable — tanto como Origen latente en la totalidad, cuanto como principio metafísico Uno —, es para Damascio una suerte de fuente omniabarcante cuya significación no está en nuestros conceptos acerca de ella, sino en una instancia sagrada a la que se accede por una experiencia no conceptual. Una mismidad esencial o mejor dicho el fondo de esa mismidad a partir de la cual pensamos una relación originaria subsistente que a la vez denominamos con el esquema neoplatónico de permanencia o identidad, procesión y conversión. El origen absoluto sería para nosotros la unidad primera que despliega el fundamento de esas instancias, más allá de toda oposición y diferenciación:

Por lo tanto, se debe buscar algo más que no tenga el carácter de un ser necesitado en ningún modo. Sería un ser que no podríamos decir con verdad que es principio, ni que tiene ese mismo carácter que hemos creído conveniente llamar el más venerable, es decir, el de ser absolutamente sin necesidad; pues este carácter significa precisamente una superioridad y una trascendencia frente a la necesidad. De hecho, como hemos visto, no nos parece oportuno llamar ni siquiera trascendente a ese todo, sino lo absolutamente incomprensible y lo totalmente retirado en el silencio; este sería quizás, según lo que es más correcto, el axioma que ahora busca nuestro pensamiento, desde el momento en que éste ni siquiera puede decir nada, pero está satisfecho con ese no decir y venera así este sublime desconocimiento. (Westerink & Combès, 1986, p. 39)<sup>6</sup>

La relación entre procesión y conversión aparece entonces en Damascio como una instancia en la cual el alma humana encuentra la posibilidad de realizar su apertura a lo sensible y a lo inteligible, pero en una integración de todos los órdenes de lo real-sagrado. Tomar conciencia de este movimiento propio del alma humana en la relación con la sacralidad inefable es lo que Proclo había denominado la “flor del intelecto” (Struck, 2004, p. 72), indicando el poder del alma para acceder a lo inefable de la Unidad absoluta no a la

---

ὑλης, τὸ δὲ πρῶτον, οἷον τὸ τοῦ ὄντος πρεσβύτερον· ὥστε καὶ τὸ οὐδὲν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ἔν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ πρῶτον. Ταύτη ἄρα καὶ τὸ ἄγνωστόν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον (R. I, 13-14).

<sup>6</sup> Ἄλλο τι ἄρα ζητήτεον ὁ μηδαμῶς ἔξει τὸ ἐνδεὲς μηδ' ὀπωστιοῦν· εἶν δ' ἂν τοιοῦτον ὄν μηδὲ ὅτι ἀρχὴ ἀληθὲς εἰπεῖν, μηδ' αὐτὸ γε τοῦτο, ὃ σεμνότερον ἔδοξε λέγεσθαι, τὸ ἀνευδδέστατον· καὶ τοῦτο γὰρ ὑπεροχὴν σημαίνει καὶ ἐξάίρεσιν τοῦ ἐνδεοῦς. Οὐδὲ γὰρ τὸ πάντα ἐξηρημένον αὐτὸ καλεῖν ἠξιούμεν, ἀλλὰ τὸ πάντα ἀπερινόητον καὶ πάντα σιγώμενον, τοῦτο ἂ εἶη δικαιοτάτα τὸ νῦν ζητούμενον ἀξίωμα τῆς ἐννοίας, οὐδὲ ταύτης τι φθεγγομένης, ἀλλὰ τὸ μὴ φθέγγεσθαι ἀγαπώσης καὶ ταύτη σεβομένης ἐκείνην τὴν ἀμήχανον ἀγνωσίαν (R. I, 26-27).

manera de una conquista, sino asumiendo y realizando en ella el hecho de haber sido conquistada por el Principio supremo. Quietud como aproximación posible al Uno; permanencia en la secreta suspensión del alma.

El ámbito místico ofrece una vía de acceso en el sentido en que el Origen absoluto es reconocido por el alma como necesario desde el punto de vista de la experiencia mística. El alma percibe en ella una necesidad apremiante, secreta, que abarca todo el conjunto de sus otras experiencias vitales y se le presenta como la intuición en ella de una presencia, a la manera de un santuario interior inaccesible. Frente a esta primera constatación, el lenguaje, cualquier lenguaje, queda absolutamente quebrado e inservible. Aparecen por consiguiente dos momentos que son consecutivos e inseparables de esa experiencia: en primer lugar, la experiencia como una vivencia de mística negativa, en cuanto no son posibles las descripciones afirmativas; en segundo lugar, la superación del momento anterior en una hipernegación, en el sentido de una negación o desasimiento de la negación primera. El movimiento del alma dentro de esta experiencia anula al mismo tiempo la afirmación y la negación:

De hecho, tomado con todo rigor, el nombre, en su propiedad, no dice la verdad sobre lo trascendente, porque lo trascendente ya es simultáneo y coordinado, por lo que es necesario negar incluso este nombre mismo. Pero la negación es nuevamente un discurso determinado, y lo negable una realidad, mientras que él no es nada, incluso [si se tratara de algo] cognoscible de cualquier forma, de modo que ya ni siquiera es posible declarar la negación. (Westerink & Combès, 1986, p. 21)<sup>7</sup>

### **La naturaleza de la procesión en el contexto de las semejanzas de apropiación causal**

Para los pensadores neoplatónicos que buscaron explicar el pasaje desde la Unidad suprema a la multiplicidad contingente, el tema de la naturaleza de esa diferenciación ontológica ha sido, como se sabe, un problema muchas veces insoluble. Las aporías gnoseológicas que señala Damascio son representativas de esa búsqueda y de su complejidad frente a los obstáculos

---

<sup>7</sup> Οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξηρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν, ἅμα γὰρ ἤδη καὶ συντατεγμένον, ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα, τὸ δὲ οὐδέν, οὐδὲ ἄρα ἀπόφατον, οὐδὲ λεκτὸν ὅλως, οὐδὲ γνωστὸν ὁπωσοῦν, ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν· (R. I, 15).

los presentados por los principios metafísicos. Asimismo, el intento de Damascio por resolver estas cuestiones y proponer una continuidad del pensar filosófico-teológico no sólo es meritorio desde el punto de vista del enriquecimiento que aporta su comprensión de la experiencia mística, sino que también es sumamente valioso su esfuerzo por alcanzar una explicación racional en los contextos de la tradición neoplatónica que fue su fuente y en la que permanece reconocido históricamente por la historia del pensamiento.

En este sentido puede pensarse, por un lado, que en la experiencia mística se arriba a un Origen absoluto que finalmente desaparece, es decir, que la hipernegación refuerza la inefabilidad del Principio. Pero por otro lado, en la relación establecida entre experiencia mística y crítica radical del pensamiento lógico-especulativo, Damascio encuentra una intuición nueva y con ella recorre en su tratado todos los niveles del pensamiento hasta encontrar que la exigencia del Origen reaparece ahora en una suerte de desdoblamiento espejado de sí mismo para dar lugar a una manifestación representativa de sí en forma de *Uno* y en sus tres manifestaciones subalternas o henádicas: el *uno-todo*, el *todo-uno* y lo *unificado*, que constituyen las tres hipóstasis primordiales del Uno. Estas mediaciones entre el Fundamento incognoscible, pero necesario, y la multiplicidad contingente no son principios ni tampoco entes de razón, sino indicios de propiedades, es decir, como si se tratara de surgimientos a partir de una fuente absolutamente inaccesible:

Antes de lo que está en un estado de completa distinción está lo que está unificado. Ahora bien, lo que es el todo de cada cosa es, antes que todo, el co-agregado de todo, lo que llamamos lo unificado, una vez más es lo que llamamos ser, y, antes que unificado, es evidentemente el uno-todo que subsiste según el uno, así como el ser-todo subsiste según lo unificado, o todo lo que está en determinación subsiste según lo completamente distinguido. (Westerink & Combès, 1986, p. 100)<sup>8</sup>

Esta estrategia gnoseológica por parte de Damascio, nos permite evitar el escollo del segundo principio que necesariamente debe distinguirse del primero, al proponer una suerte de diferenciación relativa basada en la ex-

---

<sup>8</sup> πρὸ τοῦ μερισμοῦ τὸ ἀμέριστον, πρὸ τοῦ διακεκριμένον τὸ ἡνωμένον. ὅπερ δὲ τὰ πάντα ἐκάστου, τοῦτο πρὸ πάντων τὸ συναίρεμα πάντων, ὃ δὴ ἡνωμένον φαμέν, ὃ δὴ ὄν ὀνομάζομεν, καὶ πρὸ τοῦ ἡνωμένον δηλονότι, τὸ ἐν πάντα [ἐκάστου] κατὰ τὸ ἐν ἰστάμενον, ὡς τὸ ὄν πάντα κατὰ τὸ ἡνωμένον, ὡς πάντα ἐν ὀρισμῷ τὸ διακεκριμένον (R. I, 66-67).

perencia de la semejanza, al modo de propiedades del Uno. Así, si bien es imposible en términos absolutos derivar un segundo principio del primer Principio debido a que ambos forman parte de la misma totalidad absoluta, en cambio es factible desde un punto de vista relativo señalar una distinción de permanencia, procesión y reversión al pensar el primer momento como *asemejado* a la causa que permanece, esto es: el *uno-todo* de la tríada como relativo al Uno que es espejo de la fuente originaria; el *todo-uno* que procede en primer grado puede ser *asemejado* a la causa segunda; y el tercer momento o lo *unificado* de la tríada como *asemejado* a la causa de reversión o retorno hacia el origen inefable:

De la misma manera, en efecto, que cada [instancia que procede] es apta por naturaleza para distinguirse del uno, así también ella puede convertirse hacia él; y así como el uno permanece indistinguible en relación con cada [instancia] que se distingue, así también en relación con cada [instancia] que se convierte sigue siendo el mismo y, fin único de todo, es indistinto; y, así como, permaneciendo en su identidad, convive con cada instancia al recibir un nombre derivado de la propiedad de la misma, por ejemplo *uno* substancial, *uno* vital, *uno* intelecto, pues él mismo sigue siendo uno para todos los niveles, todo por ser nombrado a partir de estas instancias participativas. (Westerink & Combès, 1986, p.78)<sup>9</sup>

Se trata, como puede observarse, de una compleja caracterización que transita siempre por los límites del lenguaje, pero que permite sin duda salvar la inaccesibilidad del Origen absoluto sin renunciar a una explicación plausible del mundo y sus causas metafísicas. Una explicación que surge de la asimilación previa del lenguaje como insuficiente y de la toma de conciencia en la experiencia mística del alma. El resultado es una propuesta de comprensión de la pluralidad del mundo a partir de una potencia dinámica de la Unidad originaria que es identificable en una primera y apriorística *causa plurificante*, cuya realidad debe ser no obstante presentada en el contexto de un sentido sacral y de una expresión conceptual meta-lógica.

---

<sup>9</sup> Ὡς γάρ ἕκαστον ἀπ' αὐτοῦ διακρίνεσθαι πέφυκεν, οὕτω καί ἐπιστέφειν πρὸς αὐτὸ δύναται· καὶ ὡστερ αὐτὸ μένει ἀδιάκριτον πρὸς ἕκαστον διακρινόμενον, οὕτω καί πρὸς ἕκαστον ἐπιστεφόμενον τὸ αὐτὸ μένει, καὶ ἐν τέλος ἀπάντων ἐστὶν ἀδιάκριτον· ὡς δὲ τὸ αὐτὸ ὄν ἕκάστο προῖοτι σύνεστιν τῷ ἐκείνου καλούμενον ἰδιώματι, οἷον οὐσιῶδες ἓν, καὶ ζῳτικὸν ἓν, καὶ νοερὸν ἓν, αὐτὸ μὲν πανταχοῦ ἓν, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων παρονομαζόμενον (R. I, 51-52).

Así, según M.Vlad: “le tout possède aussi un sens absolu que Damascius précisera progressivement, en identifiant plusieurs caractéristiques du tout: la complétude, la pluralité limitée et la coordination” (2012, p.142).

En el marco de estas reflexiones sobre el tratado de Damascio surge una posible vinculación conceptual con los conceptos trascendentales, sobre todo los de *uno* y *ser* mencionados por Aristóteles en su *Metafísica*, precisamente por el hecho de encontrarse ambos en el ámbito de lo transcategorial, esto es, en una distinción conceptual no restringida a la explicación categorial del mundo. La unidad, la verdad, el bien y la belleza, entre otros, fueron conceptos de gran utilidad para los pensadores medievales que encontraron en ellos un instrumento conceptual de excelencia para referirse a las apropiaciones causales divinas. De esta forma, la unidad refiere a la causa eficiente, la verdad a la causa ejemplar y el bien a la causa final. En términos teológicos, la unidad al Padre, la verdad al Hijo y el bien al Espíritu. Damascio ha sabido vislumbrar, desde su lugar de pensador ajeno a la Revelación, un acceso a la realidad originaria que solamente es posible desde una conceptualización que haga referencia a modelos apropiativos, y en este sentido puede ser considerado como un antecedente de peso en los estudios sobre la doctrina medieval de los conceptos trascendentales.

¿Qué es entonces la luz de la verdad que, según Platón, se proyecta desde lo uno? Que Platón proclamó esto acerca del uno, teniendo en cuenta al máximo nuestras concepciones, es lo que ha demostrado claramente en otra parte, considerando oportuno colocar en el umbral del uno no solamente la verdad, sino también la belleza y la proporción. Notemos, sin embargo, que no toma necesariamente por tema aquel que es anterior a todo, sino aquel del cual el ser está directamente suspendido; por eso dice Platón que esta luz es el vínculo de lo cognoscible y lo que es capaz de conocer, es decir de lo inteligible y el intelecto, siempre que se funda en lo inteligible. y que hace que tanto el pensamiento como lo pensado sean verdaderos al mismo tiempo. (Westerink & Combès, 1986, p. 122)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Τί οὖν τὸ τῆς ἀληθείας ἀπ’ αὐτοῦ προπεμπόμενον κατὰ Πλάτωνα φῶς; Ὅτι μὲν προσεχέστερον ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις ἀπαφθεγγεται ταῦτα ὁ Πλάτων περὶ αὐτοῦ, ἐδήλωτεν ἐν ἄλλοις, οὐ τῆς ἀλήθειας νόνην, ἀλλὰ καὶ κάλλος καὶ συμμετρίαν ἐν προθύροις αὐτοῦ τάττειν ἀξιῶν. διὸ τοῦ γνωστοῦ καὶ γνωστικοῦ, ὃ ἐστὶ νοητοῦ καὶ νοηροῦ, συνδετικὸν εἶναι φησι τοῦτο τὸ φῶς, ἐν τῷ νοητῷ καθιδρυμένον καὶ ἀληθίζον ὁμοῦ τὸ νοοῦν καὶ νοοούμενον (R. I, 80-81).

## Conclusiones

En su propuesta metafísica, Damascio postula la instancia necesaria de un fundamento ontológico único e intenta dar una respuesta al problema filosófico-teológico clásico de la vinculación entre esa unidad necesaria y la diversidad óptica contingente dependiente de ella. Para llevar adelante esta tarea, es central en su pensamiento un primer momento en el que debe ser realizada una crítica radical del lenguaje filosófico; la posición que adopta en este sentido es doble, compuesta de una negación de las determinaciones positivas en referencia al Origen o fundamento, pero también de una negación de la negación o hipernegación. El argumento decisivo aquí consiste en sostener que ambas aproximaciones conceptuales no sólo resultan insuficientes porque el fundamento es de suyo incognoscible, sino además porque tanto una como la otra son dos aspectos de un mismo proceder inadecuado. La inadecuación se refiere a que el objeto de estudio solamente admite, en su absoluta trascendencia, una experiencia del alma más cercana a la mística que a la construcción de un sistema especulativo.

En un segundo momento metodológico se recurre a la implementación de una estrategia gnoseológica según la cual ese Origen-fundamento reaparece no ya como experiencia mística del alma, sino en un desdoblamiento expresivo de sí mismo, una suerte de espejada autoexpresión en la manifestación representativa de lo Uno. Esta estrategia permite a Damascio dar el salto desde lo insondable e inefable a una instancia también originaria, pero que evita el escollo de una posible interpretación dual del fundamento, porque se trata de una misma fuente originaria. Es por eso que en este nivel tampoco puede haber conocimiento en sentido estricto, sino apenas la constatación interior del alma que no puede experimentar al Origen como no-uno. El Origen y lo Uno son la misma realidad trascendente.

Estos dos momentos encuentran su realización plena en un consiguiente despliegue del Uno en tres hipóstasis subalternas: el Uno-todo, el Todo-uno, y lo Unificado. Es aquí donde puede ser pensado un esquema metafísico acerca del conjunto de lo real. Sin embargo, Damascio afirma que estas *hénadas* no son principios, sino que deben ser entendidos como una diferenciación relativa propia de la experiencia de la semejanza; es decir, que se trata en todo caso de propiedades del Uno que señalarían una distinción de permanencia (Uno-todo), procesión (Todo-uno) y reversión (Unificado). A partir de esta instancia de lo Unificado surgiría según Damascio la tríada ser-vida-pensamiento, también a modo de autodespliegue de sí mismo en

una manifestación que puede ser comprendida asimismo como Uno-sustancial, Uno-vital, Uno-intelecto.

En esta última instancia nos encontramos ya en el plano de la realidad óntica; es el plano de la reconversión de la totalidad a su Origen inefable. Pero al mismo tiempo, toda esta realidad es lo Unificado, es decir, que sigue siendo una realidad traspasada esencialmente por lo Uno. Por eso, el pensamiento de Damascio puede ser interpretado como un antecedente de la doctrina medieval de los trascendentales, sobre todo como continuador a su vez de la interpretación aristotélica de los conceptos de Uno y Ser como transcategoriales, y fundamentalmente por su perspectiva atributiva de los órdenes hipostáticos en relación al fundamento Uno. Precisamente, el hecho de pensar las hipóstasis subalternas como propiedades del fundamento, permite establecer un vínculo entre esa interpretación y la doctrina medieval que postula las causas eficiente, formal y final como propiedades atributivas de la Unidad, la Verdad, y la Bondad del Dios trascendente. En esta atribución, como puede observarse, la Unidad se corresponde con el poder eficiente de una causa primera, y el momento especulativo señalado como reversión con la causa final que mueve la totalidad hacia la unificación con el Origen absoluto.

### Referencias

- Dillon, J. (1996). Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 120-129.
- Ferrater Mora, J. (1964). Damascio. En *Diccionario de Filosofía* (pp. 399-400). Buenos Aires: Sudamericana.
- Rappe, S. (2000). *Damascius, The Ineffable Discourse*. Cambridge USA: University Press.
- (2010). *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Cambridge: University Press.
- Struck, P. (2004). *Birth of The Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton: PUP.
- Vlad, M. (2012). Inéluctable totalité: Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout. *Synthesis Philosophica*, 53(1), 141-157.
- Westerink, L.G & Combès, J. (1986-1991). *Damascius Traité des premiers principes*. 3 vols. París: Les Belles Lettres.

