



Hablar de lo inefable: los himnos de Sinesio de Cirene

Helmut Seng

Universidad de Mainz
Alemania

Sinesio de Cirene es una de las personalidades más fascinantes de la Antigüedad tardía¹: Nació en la Cirenaica alrededor del año 370 d.C. en el seno de una familia de antigua nobleza; creció —según propia declaración— alejado de la iglesia². Estudió en Alejandría, entonces la metrópolis cultural más importante del mundo griego, y fue discípulo de la célebre Hipatia en matemáticas, ciencias naturales y sobre todo filosofía.

Concluidos los estudios, volvió a su patria y en el año 398 recibió del *concilium* de la provincia de Pentápolis el delicado encargo de obtener del Emperador Arcadio una desgravación fiscal. Al principio no logró Sinesio en Constantinopla el éxito esperado. Buscando apoyo político, decidió tomar partido, desde el campo literario, en las luchas por el poder en la capital. En efecto, un cambio de gobierno le permitió alcanzar su objetivo. En el año 400, una vez concedidas las disminuciones fiscales, Sinesio abandonó Constantinopla.

Los años siguientes los pasó en Alejandría y en las tierras que poseía al borde del desierto libio, concentrado en su actividad literaria. No hay certeza sobre si fue proclamado Obispo Metropolitano de Ptolemaida en Libia ya en el bienio 405/406³, o sólo en los años 410/411⁴. Muchos fueron los reparos, tanto personales como dogmáticos, y con fundamen-

1 Sobre vida y obra de Sinesio, cf. C. LACOMBRADÉ, *Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien*, Diss. Paris 1951, con cuyas indicaciones biográficas coinciden en general las resumidas noticias que se encuentran en A. GARZYA, *Opere di Sinesio di Cirene*, Turín 1989, 9-13, en *Synesios von Kyrene. Hymnen eingeleitet, übersetzt und erklärt von J. GRUBER - H. STROHM*, Heidelberg 1991, 9-15, en *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados. Introducción, traducción y notas de F.A. GARCÍA ROMERO*, Madrid 1993 y en W. HAGL, *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart 1997

(Diss. Potsdam 1995/96) 10-20 (cf. también 23-26. 63-70. 190-198). La presentación del viaje como legado a Constantinopla y la datación correspondiente siguen de cerca A. CAMERON - J. LONG, *Barbarians and politics at the court of Arcadius. With a contribution by L. SHERRY*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1993.

2 *Ep.* 66 p. 121, 5 GARZYA.

3 Así O. SEECK, "Studien zu Synesios", *Philologus* 52 (1894) 442-483, aquí 460-463, y T.D. BARNES, "When did Synesios become bishop of Ptolemais?", *GRBS* 27 (1986) 325-329.

4 Así LACOMBRADÉ 199-212, sobre todo 211 s., y la *communis opinio*.

to filosófico, que opuso a la aceptación del cargo⁵; pero consintió finalmente, después de largas vacilaciones. Además de ejercer la actividad propiamente eclesiástica debió comprometerse en tareas políticas. En dos discursos reclama mayor compromiso militar de parte del gobierno en la lucha contra los nómadas depredadores; el servicio del Obispo Metropolitano Sinesio en defensa de Ptolemaida muestra hasta qué punto de desolación se había llegado⁶. El conflicto más duro, sin embargo, fue el que dirimió contra el *praeses* Andronico. Sinesio se opuso a su régimen de terror; la lucha concluyó con la excomunión del gobernador y su destitución, ordenada por el gobierno de Constantinopla⁷.

Las últimas cartas de Sinesio datan del año 412 o 413; es probable que falleciera poco tiempo después.

Nos han llegado de él, junto a numerosas cartas y algunas obras en prosa, los citados discursos políticos y dos homilías, además de nueve himnos. Por tres motivos tienen éstos particular interés. En primer lugar, transmiten la concepción teológica de Sinesio, una singular interpretación recíproca de neoplatonismo y cristianismo. Segundo, se trata de poesías de alto valor artístico, cuya peculiar forma no tiene paralelo. Tercero, los himnos ponen en evidencia una combinación virtuosa y al mismo tiempo única a su modo de filosofía y teología, por un lado, y de poesía, por el otro.

La asociación de filosofía y poesía o prosa literaria, no es por cierto en sí algo inusual. Baste recordar sobre todo los mitos de Platón, o también las interpretaciones de los mitos tradicionales que Plotino produce en consonancia con su concepción filosófica⁸. Porfirio, su discípulo, y más tarde Proclo, entre otros, no sólo se dedican a completar extensas exégesis de poetas como parte de sus exposiciones filosóficas, sino que inclusive las expresan en poesía⁹.

Fundamento de este procedimiento es una definida convicción gno-seológica, según la cual hay realidades que sólo son aprehensibles por medio de la contemplación intelectual para el pensamiento humano, pero no para la racionalidad discursiva, ni tampoco por lo tanto para el lenguaje racional. Esto toca sobre todo al mundo de las ideas. Más allá de esto hay también aquello que ni siquiera de este modo es accesible al hombre. Sólo en un momento de éxtasis, en el que se sobrepasan los

5 Cf. Ep. 105 (también 96 y 11) GARZYA, además de J. VOGT, *Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge*, Darmstadt 1985, 92-108.

6 Cf. Ep. 89 GARZYA y LACOMBRADÉ 229-248.

7 Cf. además de LACOMBRADÉ 237-243 y D. ROQUES, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruselas 1989, 137-159 y VOGT 15-32, también W. CRAMER, "Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene". *Rö-*

mische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kunstgeschichte 72 (1977) 43-56.

8 Cf. al respecto por ejemplo P. HADOT, "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics", en BLUMENTHAL, H.J. - MARKUS, R.A. (ed.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A.H. ARMSTRONG*, London 1989, 124-137.

9 Cf. por ejemplo PORPHYRIOS, *Vita Plotini* 15, 1-7 y los himnos de Proclo.

límites del pensar humano, es posible alcanzar lo impensable e innombrable, que Plotino llama *éν*¹⁰.

Si la filosofía quiere constituir como su objeto aquello que sobrepasa la discursividad del pensar y del lenguaje humano, tiene distintas posibilidades de enfrentar la aporía. La más consecuente es el silencio mediativo; pero éste es el escalón más alto y el último de la actividad filosófica, y el camino que conduce a él comienza en el pensar y el hablar discursivos¹¹.

Afín al silencio es la teología *apofática* o negativa. No dice cómo o qué es Dios, o como quiera que se llame lo inaprehensible, sino sólo qué y cómo no es: in-decible, impensable, etc.

Como tercera modalidad habrá que considerar la abstracción no intuitiva. Ella permite alcanzar declaraciones precisas sobre las realidades que por su esencia son inefables, pero que de cualquier modo designa rigurosamente; así llega a transformarlas en objeto de un discurso racional. Pero no se logra de este modo la aprehensión adecuada de lo indecible mismo. De todas formas da por resultado una suerte de discurso modélico y formal que puede servir de representación provisional.

Finalmente son posibles diversas variantes del discurso figurado, como la comparación explícita o el lenguaje que se vale de imágenes y mitos, o también formulaciones y declaraciones hiperbólicas o paradójicas¹². A esto se agrega como caso especial el *pendant* metódico de este procedimiento: la interpretación de mitos o de poesía como alegoría de realidades inefables, procedimiento muy difundido entre los neoplatónicos¹³. Este método, en sus dos modalidades complementarias, renuncia conscientemente a la precisión, propia de la abstracción no intuitiva, en favor de la aceptación de la experiencia y la representación, que se refiere a las realidades inefables e inclusive impensables analógicamente. En vista de la tarea paradójica de hablar sobre lo inefable, este procedimiento puede ser el adecuado, en la medida en que esté constantemente presente la correspondiente conciencia metodológica. La reflexión adjunta, como también la formulación específica de las expresiones y relaciones singulares, contribuye a poner siempre de nuevo en evidencia el carácter referencial de lo que se dice.

10 Cf. W. BERNARD, *Spätantike Dichtungstheorien*, Stuttgart 1990, sobre todo 35-50.

11 Cf. S. VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985 (Diss. Zürich 1983), 41-45.

12 Respecto a tal uso de expresiones paradójicas cf. A. SPIRA, "Volkstümlichkeit und Kunst in der griechischen Väterpredigt des 4. Jahrhunderts", *JÖB* 35 (1985) 55-73, aquí 72 s.

13 Cf. nuevamente BERNARD, sobre todo 35-50; también M. ERLER, "Interpretieren als

Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars", en BOSS, G. - SEEL, G. (ed.), *Proclus et son influence. Avec une introduction de F. BRUNNER. Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985*, Zürich 1987, 179-217; ver además la nota 9. Para Sinesio cf. H. STROHM, "Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene", *Hermes* 93 (1965) 47-54, aquí 52, y J. BREGMAN, *Synesios of Cyrene. Philosopher - bishop*, Berkeley 1982 (Diss. New Haven 1974), 121.

A continuación, en base a una selección de pasajes, se verá cómo procede Sinesio¹⁴.

De la Divinidad en cuanto tal habla Sinesio muy ampliamente en el *h. I* 145-186. La acumulación de especificaciones de la Divinidad recuerda el procedimiento equivalente en los Himnos Órficos y en los Papiros Mágicos. En el caso de Sinesio la multiplicidad de designaciones de Dios, y en parte también su selección y ordenamiento específicos, sirven a hacer más claras la imperfección y la necesidad de suplementar y aún de corregir las formulaciones individuales. No son denominaciones o descripciones exactas de la Divinidad en sí, sino que dan a entender lo aludido aproximándose a ello por rodeos.

Sería demasiado querer aclarar la mencionada sección del himno por completo; las explicaciones que siguen se limitan a exponer algunos ejemplos ilustrativos.

Sinesio abre la alocución a Dios con las siguientes palabras (*h. I* 145-148)¹⁵.

Πατέρων πάντων	“De todos los padres
πάτερ, αὐτοπάτερ,	padre, padre de ti mismo.
προπάτερ, ἀπάτερ,	pre-padre sin padre,
υἱὲ σεαυτοῦ.	hijo de ti mismo”.

La designación tradicional de Dios como Padre está transformada aquí en el motivo de la autocreación de la divinidad. En prosa y a secas significa que Dios es origen no originado de todas las cosas. Pero las metáforas de Sinesio dicen aún más. En esa declaración suplementaria se halla su peculiar función, no en el hecho de ser ornamento de un discurso solemne. A la pregunta por el origen le es propia una dinámica que no puede cesar, sino que conduce al infinito recurso. La idea paradójica de la autocreación, formulada aforísticamente en la invocación υἱὲ σεαυτοῦ, hijo de ti mismo, en v. 148, pone un término al recurso en tanto le permite continuar el movimiento, no hacia adelante, sino sólo en círculo; en tal medida la paradoja de la expresión pone en evidencia la paradoja inherente al pensamiento. Lo mismo vale para la asociación contradictoria de αὐτοπάτερ y ἀπάτερ.

Las metáforas que se valen de la concepción de Padre desvían la atención de la idea de la divinidad como origen de todo, orientándola a la pregunta sobre el modo en que se origina. Pues el discurso de la paternidad tiene su origen en la experiencia humana; pero en este sentido no es aplicable a la relación de Dios y el mundo. Tal como en el *h. I* 145 a 147 esto se pone de manifiesto por la superamplificación de la expre-

14 Consultar en primer término los pasajes más destacados en VOLLENWEIDER, el comentario de GRUBER - STROHM y las precisiones correspondientes en H. SENG, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen*

des Synesios, Frankfurt/Main 1996 (Diss. Mainz 1994).

15 Las citas siguen el texto de *Sinesio di Cirene. Inni. Prefazione, traduzione e note di A. DELL'ERA*, Roma 1968.

sión “padre”, se logra lo mismo con la designación paradójica de la divinidad como padre y madre en el *h. V 63*, o la idea afín del Dios andrógino en el *h. V 64* o en el *h. I 186*¹⁶.

H. I 149 dice:

“Ἐν ἑνὸς πρότερον. “Uno anterior al uno”.

Esta caracterización de la Divinidad no se vale sólo de la designación neoplatónica del principio más alto como ἕν; el aumento paradójico es más bien interpretación adecuada de la expresión neoplatónica. Pues si bien ἕν se había hecho usual en la terminología metafísica del neoplatonismo, con todo Plotino es consciente de que el significado propio de “uno” no puede designar en realidad lo que él quiere decir¹⁷. “Ἐν es entonces una cifra del neoplatonismo; precisamente este hecho de que se trate sólo de una designación aproximativa de lo innombrable, es lo que expresa la formulación intensificada mediante la paradoja.

H. I 150 expresa en una nueva imagen la idea de que Dios es causa de todas las cosas:

“Ὀντων σπέρμα. “Semilla de los seres”.

Se agrega así un aspecto más a lo que dicen las metáforas del padre: así en la semilla está contenida ya toda la planta, así también todo lo que es está ya contenido en la Divinidad; pero el modo de estar contenido se expresa sólo en forma de imagen.

Con *h. I 151* Sinesio retoma nuevamente un modo de expresión neoplatónico:

Πάντων κέντρον. “Centro de todo”.

Lo notable es que éste es doblemente metafórico, pues mientras κέντρον designa por lo común el punto medio de un círculo, Plotino emplea también la palabra para designar el punto inicial y al mismo tiempo final de un movimiento circular¹⁸. A ello compara además el proceso por el que lo inferior surge de lo superior. Puesto que sólo ἕν constituye la más alta instancia en el sistema filosófico de Plotino, y que por lo tanto hay que derivar todo de él, ἕν se puede designar, usando este sentido figurado de κέντρον, metafóricamente como πάντων κέντρον, o al menos puede establecerse la comparación. Plotino mismo agrega la palabra οἶον (VI 9 [9] 8, 20); el neoplatonismo posterior puede prescindir de ello y usar la expresión sólo como cifra¹⁹. En el caso de Sinesio,

16 Cf. las indicaciones bibliográficas en SENG 49 n. 21-23. *H. I 186* se encuentra en p. 7; el texto de *h. V 63* s. es:

Σὺ πατήρ, σὺ δ' ἑσσί μάτηρ,
“Tú eres padre, tú eres madre”,
σὺ μὲν ἄρρην, σὺ δὲ θήλυς.

“tú eres masculino, tú eres femenino”.

17 Cf. PLOTINO VI 9 (9) 5, 30-33.

18 Cf. PLOTINO II 2 (14) 2, 7-9.

19 Cf. PLOTINO VI 9 (9) 8, 20 y DAMASCIO, *De princ.* I 301, 29 RUELLE = III 135, 23 WESTERINK - COMBES (aquí κέντρον πάντων).

junto a πάντων κέντρον se encuentra también κέντρον ὄντων en *h.* V 70.

Especialmente interesante es *h.* I 152:

Προανούσιε νοῦ.

“Intelecto anterior al ser”.

La designación de la Divinidad como νοῦς contradice la idea fundamental del neoplatonismo de que el νοῦς sólo vale como instancia derivada y segunda después del ἔν. Esto es efecto de la peculiar teología trinitaria de Sinesio, quien ve el despliegue del ἔν en el νοῦς como un acto intradivino; así, la Divinidad debe ser entendida por un lado como ἔν, por otro como νοῦς²⁰. Con προανούσιος se agrega un complemento importante. La palabra está documentada sólo aquí y en otro pasaje de Sinesio²¹, quien la compone fundiendo προούσιος y ἀνούσιος. Ambas palabras (junto a ὑπερούσιος) sirven al neoplatonismo para expresar que la Divinidad está por encima del ser: una declaración al modo de la teología *apofática* o negativa, que no dice qué o cómo es la divinidad, sino sólo qué o cómo no es.

Singularmente concisa resulta la asociación de προανούσιος precisamente con νοῦς, si se piensa en la estrecha relación, ya formulada por Parménides, entre ser y pensar, εἶναι y νοεῖν: la expresión προανούσιε νοῦ debe pues ser considerada una paradoja y propone precisamente por ese medio un intento de aproximación, que se manifiesta consciente del propio carácter provisorio, más aún, de su inevitable malogro.

Las denominaciones divinas que siguen llevan aún más lejos la reflexión sobre Dios como νοῦς. Aun dejando de lado detalles²², conviene destacar, sin embargo, la designación de Dios como πρηστηροκράτωρ, dominador por medio de relámpagos, en v. 161. Se trata de un ἅπαξ λεγόμενον, con el que Sinesio retoma el lenguaje metafórico de los Oráculos Caldeos, un poema didáctico del s. II d.C. teñido de platonismo, y muy estimado por el neoplatonismo a partir de Porfirio²³. Allí se encuentra la palabra πρηστήρες para las ideas. La expresión de Sinesio significa por lo tanto que la Divinidad ejerce su gobierno por

20 Cf. SENG 185-187.

21 *H.* V 72, ver p. 9.

22 El texto de *h.* I 153-170 es:

Κόσμων ρίζα, τῶν ἀρχηγόνων, ἀμφιφαῆς φῶς,	“Raíz de los mundos primigenios, luz refulgente de todos lados, ἀτρέκεια σοφά, παρά σοφίας, κεκαλυμμένε νοῦ, ἰδίαις αὐγαῖς, ὄμμα δεαυτοῦ, πρηστηροκράτωρ,
αἰωνοτόκε,	intelecto velado por sus propios rayos, ojo de ti mismo, dominador por medio de relámpagos, procreador de la eternidad,

αἰωνόβιε,

ἐπέκεινα θεῶν,
ἐπέκεινα νόων
θάτερα νωμῶν,
νοερητόκε νοῦ,

ὄχητηγέ θεῶν,
πνευματοεργέ,
καὶ ψυχροτρόφε.

viviente por la
eternidad,
más allá de los dioses,
más allá de los intelectos,
gobernador de unos y otros,
intelecto generador de
lo intelectual,
derivador de los dioses,
creador por el espíritu,
y nutridor del alma”.

23 Sobre la importancia de los Oráculos Caldeos para Sinesio cf. W. THEILLER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín 1966, 252-301); además SENG I 119-170.

medio de las ideas. Otra vez describe la imagen una circunstancia, que si bien se puede formular en forma abstracta, no se puede intuir concretamente.

En *h.* I 164 s. hay que señalar las predicaciones con ἐπέκειννα, que hablan nuevamente de Dios al modo de la teología negativa.

La invocación a Dios termina en *h.* I 171-173 con:

Παγὰ παγῶν,
ἀρχῶν ἀρχά,
ρίζῶν ρίζα.

“Fuente de las fuentes,
principio de los principios,
raíz de las raíces”.

El miembro intermedio del tricolon está formulado tanto precisa como abstractamente: Dios es la causa de todas las causas. Frente a ello παγὰ y ρίζα emplean representaciones metafóricas, que, sin embargo, sólo se pueden intuir en formulaciones sencillas. Pues por más que fuente y raíz proceden del ámbito de la experiencia humana, es con todo extraño a la imaginación del hombre cuál pueda ser el verdadero sentido de las expresiones fuente de fuentes o raíz de raíces. Frente a la metáfora sencilla, que emplea fuente o raíz en el sentido de causa, pueden interpretarse παγὰ παγῶν o ρίζῶν ρίζα como metáfora bigradual o potenciada.

Para comprender más plenamente el modo de expresión hay que considerar aún dos aspectos más.

Primero: Sinesio emplea aquí una figura conocida sobre todo a partir de textos orientales, pero que desde Esquilo pertenece también al ámbito griego²⁴. El agregado del genitivo no debe ser entendido literalmente, sino que sirve para intensificar el concepto: el rey de reyes es rey en sumo grado, etc., y esto en tal medida que el simple vocablo rey resulta insuficiente. De modo que se trata de una forma de expresión que no sólo es metafórica por su misma estructura, sino que al mismo tiempo da a entender que está dirigida a algo que no se puede expresar con palabras simples. Así, παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά y ρίζῶν ρίζα no sólo son perfectamente adecuadas como predicaciones de la Divinidad en tanto son formulaciones que expresan la máxima intensidad —y además en una manera eficaz desde el punto de vista retórico y poético— sino que configuran también el punto culminante al final de la invocación a Dios.

Segundo: esta expresión del sumo grado es además especialmente adecuada para articular un pensamiento filosófico. Una de las concepciones más características del neoplatonismo es la de la jerarquía de los seres. De acuerdo a ella se distinguen distintos grados del ser, de entre los cuales los inferiores son concebidos como despliegue de los superiores. Esto quiere decir, inversamente, que el escalón más alto contiene en sí a los inferiores cuasi concentradamente. La entidad superior puede

24 Cf. G. SCHÄFER, ‘König der Könige’ - ‘Lied der Lieder’. *Studien zum paranomastischen Intensitätsgenitiv*, Heidelberg 1974 (Diss.

Tübingen 1966), 110-127; también el resumen en 145-155.

entonces ser considerada causa del ser de las que se le subordinan, y de tal modo que hace que lo subordinado sea lo que es. Aplicado a las expresiones mencionadas significaría esto que una fuente es una fuente, y no un río o un mar, porque participa de una fuente en el sentido más alto; y que una raíz es una raíz, y no un árbol ni una fuente, porque participa de lo que es raíz en un grado más alto del ser²⁵. Si pues fuente y raíz en el más alto sentido constituyen el ser fuente o raíz en la realidad inferior, entonces la fuente o la raíz que están en el grado más elevado del ser pueden ser designadas fuente de fuentes o raíz de raíces.

Separadas sintácticamente siguen en *h. I* 174-176 predicaciones de Dios que adoptan la estructura de las tres que preceden.

Μονὰς εἶ μονάδων, ἀριθμῶν ἀριθμός, μονὰς ἡδ' ἀριθμός.	“Eres la mónada de las mónadas, el número de los números, la mónada y el número”.
---	---

Los números tienen una posición importante en las jerarquías de seres del neoplatonismo. La entidad originaria, a partir de la cual se desarrollan los demás números, es la *μονάς*. En base a esto hay que entender la asociación, formulada paradójicamente, de *μονὰς ἡδ' ἀριθμός* en 176: la *μονάς* es *ἀριθμός* en un sentido más alto, es decir, como fundamento del ser de los números que preexisten en ella. A ello corresponde la formulación de Sinesio en el *h. V* 71 s.:

Μονὰς ἀμβρότων, προανουσιῶν ἀνάκτων.	“Mónada de los números inmortales, soberanos anteriores al ser”.
---	---

Contrariamente a las expresiones más generales de 171-173, sean abstractas o metafóricas, la designación de Dios como *μονάς* no resulta inmediatamente comprensible. Pero hay que comprenderla en modo análogo al de *παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ριζῶν ρίζα*. Así lo señala claramente una declaración de Damascio, casi un siglo menor que Sinesio: “la mónada no es numérica, sino que es la mónada de todas las cosas, en la cual el todo está ya anticipado como está en la mónada cada número; y para decirlo brevemente... nos servimos... de las propiedades numéricas como símbolos para las realidades que no son numerables”²⁶.

En *h. I* 177-179 Dios aparece nuevamente como *Νοῦς*:

Νοῦς καὶ νοερός, καὶ τὸ νοητόν, καὶ πρὸ νοητοῦ.	“Intelecto y intelectual, y lo intelegible y anterior a lo intelegible”.
---	--

25 Cf. por ejemplo PROCLUSO, *El. th.* 65 p. 62, 13f. DODDS; DIONISIO AREOPAGITA, *Ep.* IX 2 (1008 d); además para el empleo neoplatónico de la expresión, SCHÄFER 120-127.

26 *De princ.* I 301, 23-28 RUELLE = III 135, 16-20 WESTERINK - COMBÈS: Ἡ μονὰς οὐκ ἦν

ἀριθμητικὴ, ἀλλὰ πάντων μονὰς, ἐν ἣ τὰ πάντα προεἰληπται, ὡσπερ ἐν τῇ μονάδι πᾶς ἀριθμός· ἀπλῶς δὲ εἰπεῖν ... χρώμεθα ... τοῖς ἀριθμητικοῖς ἰδιωμασιν ὡς συμβόλοι τοῦ ἀναρίθμων.

La asociación de *καὶ τὸ νοητόν* y *καὶ πρὸ νοητοῦ* está formulada en forma paradójica, en analogía con los casos ya analizados.

Frente a esto, el *h. I 180-182* presenta otra vez la designación de la divinidad como *ἐν*:

Ἐν καὶ πάντα,	“Uno y todo,
ἐν διὰ πάντων	uno a través del todo,
ἐν τε πρὸ πάντων.	uno anterior al todo”.

Ya más arriba se ha analizado en detalle esta designación característicamente neoplatónica del más alto principio. “*Ἐν καὶ πάντα* es una vez más una formulación paradójica semejante a las anteriores; pero de carácter singularmente general. Los dos versos que siguen son una exégesis de esto. En tanto primera causa del ser el *ἐν* es fundamento de todas las cosas. De este modo está presente sobre el universo y sobre el mundo material y espiritual: *ἐν διὰ πάντων*. Al mismo tiempo está el *ἐν* sobre todo ser: *ἐν τε πρὸ πάντων*.”

H. I 183 s. vuelve a metáforas ya mencionadas:

Σπέρμα τὸ πάντων,	“La semilla del todo,
ρίζα καὶ ὄρπαξ.	la raíz y el retoño”.

La asociación *ρίζα καὶ ὄρπαξ* es variación metafórica de *ἐν καὶ πάντα*; el *h. I 185* continúa este orden de metáforas:

Φύσις ἐν νοεροῖς.	“La naturaleza en los seres intelectuales”.
-------------------	---

Φύσις como palabra que designa la fuerza vital de la naturaleza es continuación de tales metáforas y las conduce a una peculiar paradoja: *φύσις ἐν νοεροῖς* designa a la Divinidad como fuerza vital en el ámbito del mundo espiritual; lo cual es precisamente el concepto contrario al de la vida física que corrientemente se designa como *φύσις*.

Ya ha sido explicado el motivo de la androginia de Dios en *h. I 186*²⁷:

Θῆλυ καὶ ἄρρην.	“Femenino y masculino”.
-----------------	-------------------------

Sinesio interrumpe aquí la sucesión de predicaciones divinas y, antes de avanzar hacia los misterios trinitarios, inserta una reflexión hermenéutica y al mismo tiempo poética. A esto se volverá detenidamente más adelante²⁸. Sirva la interrupción, sin embargo, para echar una mirada retrospectiva.

Algunas cosas pueden haber quedado poco claras, en parte porque no ha sido posible adentrarse en todos los pormenores. Algunos pasajes suponen un conocimiento de formas de pensamiento y expresión neopla-

27 Ver la n. 16.

28 Ver p. 162.

tónicas mayor del que aquí era dado exponer. Finalmente, también la abundancia de expresiones puede haber contribuido a crear perplejidad.

Si así fuera, hay que considerarlo un efecto intencional de Sinesio. Pues cuando algo sólo resulta comprensible mediante un gran esfuerzo o luego de una meditación a fondo y repetida, refleja esto el hecho de que la esencia de Dios es inaprehensible y que la reflexión del hombre, por más esfuerzos que haga, permanece insuficiente. En tal sentido, las explicaciones de Sinesio presentan un despliegue francamente mimético de la problemática gnoseológica y hermenéutica inherente al discurso.

Si bien la pluralidad de las expresiones pone en evidencia la insuficiencia de las formulaciones individuales, su selección, sin embargo, hace explícita una reflexión más. La terminología filosófica se encuentra junto a imágenes y expresiones poéticas; a veces inclusive se compenetran. Ambas formas de la aproximación lingüística están por tanto igualmente justificadas, y son en igual medida insuficientes. Así el sorprendente hecho de emplear tan abundantemente terminología filosófica en el texto poético entraña una declaración hermenéutica sobre la esencia de tal terminología, lo que a su vez muestra hasta qué punto es justo el procedimiento. Mientras el empleo preciso de los términos técnicos cargados de significado en el discurso filosófico conlleva, cuando no la tendencia, el peligro de pasar por alto el carácter impropio de un discurso que apunta a lo esencialmente inefable, el uso poético de la terminología manifiesta precisamente este rasgo de su esencia.

A estas consideraciones sigue la reflexión sobre el método aquí utilizado para aclarar el texto de Sinesio. No se le oculta a nadie que también las aclaraciones expuestas sobre las expresiones empleadas por Sinesio han tenido que recurrir en los fundamental a los mismos medios utilizados por el poeta: a saber, las imágenes y la abstracción no intuitiva. Probablemente haya sido convenientemente expuesto lo que Sinesio dice y de qué procedimiento se sirve para hacerlo. Pero, con todo, sobre lo inefable mismo no se ha dicho por este medio nada adecuado. Por el contrario, existe el peligro de que el modo de hablar discursivo sugiera falsamente esto. Sinesio mismo en cambio muestra que el objeto de su discurso permanece en realidad inefable.

Concluidas estas consideraciones, hay que pasar al segundo tema teológico: los misterios trinitarios.

De las extensas exposiciones sobre la Trinidad en el *h. I* 191-253 conviene considerar primero el comienzo, *h. I* 191-201:

Σὺ τὸ τίκτον ἔφυς	“Tú eres el procreador,
σὺ τὸ τικτόμενον,	tú lo procreado,
σὺ τὸ φωτίζον	tú lo que emite la luz,
σὺ τὸ λαμπόμενον	tú lo luminoso emitido,
σὺ τὸ φαινόμενον,	tú lo manifiesto,
σὺ τὸ κρυπτόμενον,	tú lo oculto,
φῶς κρυπτόμενον,	luz oculta
ἰδίαις ἀγῶαῖς,	por sus propios rayos,

ἐν καὶ πάντα,
ἐν καθ' ἑαυτὸ
καὶ διὰ πάντων.

uno y todo,
uno en ti mismo
y a través del todo”.

El pasaje introductorio retoma una vez más concepciones que corresponden a la doctrina de la Divinidad como origen de todas las cosas. Esto no resulta, sin embargo, inmediatamente claro, pues las expresiones introductorias, dos pares asociados paradójicamente, dan inicialmente la impresión de ser una declaración trinitaria; equívoco éste que luego se ve corregido por la predicación ἐν/πάντα 199-201. Pero aunque resulte que el pensamiento toma inicialmente otra dirección, la ambigüedad de las metáforas prepara la explicación propiamente trinitarias; y si bien la temática se anuncia primeramente sólo de este modo, de cualquier forma el nuevo comienzo temático está marcado precisamente por ello.

La ambigüedad de la expresión, que se aproxima metafóricamente a una acción no concretamente imaginable, llama la atención sobre el hecho de que en esto hay una analogía entre la creación del mundo y el despliegue trinitario. La expresión sin duda más concentrada se encuentra en *h. IV 12*, donde Sinesio se dirige al hijo con las palabras:

Σοὶ τεχθέντι
πατὴρ ἔνευσε τίκτειν.

“A ti, engendrado,
el padre te concedió engendrar”.

Esta concisa formulación indica que entre el despliegue trinitario y la creación existe también una relación causal. El origen del mundo presupone el despliegue trinitario, el despliegue trinitario tiene por objetivo la creación.

En *h. I 202-206*, γάρ y ἵνα explicitan esta relación:

Σὺ γὰρ ἐξεχύθης,
ἀρρητοτόκε,
ἵνα παῖδα τέκης,
κλεινὰν σοφίαν
δημιουργόν.

“Pues tú te derramaste,
procreador de lo inefable,
para procrear al hijo,
gloriosa sabiduría
demiurga”.

La designación del Hijo, que procede del proceso trinitario, como σοφία δημιουργός, es una declaración sobre su esencia, que también hace entender este nexo causal. El hablar sobre el engendramiento del Hijo y su identificación como entidad abstracta señalan la imposibilidad de designar la esencia de Dios Hijo adecuadamente. La invocación de Dios como ἀρρητοτόκε muestra claramente que el despliegue trinitario mismo es un misterio inefable.

H. I 207-209 vuelve a referirse a lo singular en el engendrar del Hijo:

Προχυθεὶς δὲ μένεις
ἀτόμοισι τομαῖς
ματευόμενος.

“Pero aun derramado, permaneces
por cortes no cortantes
separado de lo nacido”.

La paradójica imagen obstétrica ἀτόμοισι τομαίς, integrada pertinentemente a la imagen del alumbramiento, muestra lo insuficiente que resulta la representación del nacimiento. La variación νοερά τομά en 214 hace evidente que se trata de un corte metafórico, de una distinción espiritual que no conduce a una división sustancial de su objeto. Precisamente con esto aclara Sinesio que también las declaraciones formuladas paradójicamente pueden ser resultado razonable de la observación racional, como, por ejemplo, la invocación de Dios como μονάς y τριάς, a la que se refiere la explicación del corte espiritual, en *h. I* 210-216:

Ἵμνω σε, μονάς,
 Ἵμνω σε, τριάς,
 μονάς εἶ τριάς ὦν,
 τριάς εἶ μονάς ὦν,
 νοερά δὲ τομά
 ἄσχιστον ἔτι
 τὸ μερισθὲν ἔχει.

“Te canto, mónada,
 te canto, tríada,
 eres mónada siendo tríada,
 eres tríada siendo mónada,
 pero el corte intelectual
 mantiene todavía inseparable
 lo disociado”.

Como ya en el *h. I* 202 y 207, también el *h. I* 217 contiene la paráfrasis del despliegue trinitario como un derramarse:

Ἐπὶ παιδὶ χύθης...

“En tu hijo te derramaste...”

Ya Plotino había empleado la metáfora para explicar cómo surge el νοῦς del ἔν, destacando, sin embargo, su deficiencia. La imagen está a la base del concepto de emanación, en el uso corriente moderno²⁹.

Especialmente significativos desde el punto de vista teológico son los versos que siguen, *h. I* 218-226:

... ἰότατι σοφᾶ,
 αὐτὰ δ' ἰότας
 βλάστησε, μέσα
 φύσις ἀφθεγκτος³⁰
 τὸ προούσιον ὄν
 οὐ θέμις εἰπεῖν
 δεύτερον ἐκ σοῦ:
 οὐ θέμις εἰπεῖν
 τρίτον ἐκ πρώτου.

“...por tu sabia voluntad
 y la misma voluntad
 germinó cual una naturaleza
 intermedia inexpresable.
 A lo que es preesencial
 no es lícito llamarlo
 segundo, procedente de ti;
 no es lícito hablar
 de un tercero, procedente de lo primero”.

29 Cf. H. DÖRRIE, *Platonica minora*, Munich 1976, 70-88, cuya afirmación “Plotin hat die Emanationsvorstellung gemieden” (84) puede provocar malentendidos, porque se orienta exclusivamente al sentido etimológico de la palabra y no es aplicable al significado del *terminus technicus* filosófico.

30 Incluso antes de conocer el códice V, que presenta esta puntuación, E. CAVALCANTI demuestra que es necesaria en “A proposito di due versi difficili di Sinesio di Cirene”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 6 (1970) 82-95, aquí 85 s. (y *Studi Eunomiani*, Roma 1976, 114 s.). DELL'ERA, en cambio, puntúa siguiendo el resto de los códices después del v. 222.

Aquí se explica cómo es que el surgimiento del Hijo a partir del Padre significa un despliegue trinitario. El engendramiento del Hijo está entendido aquí como un acto de voluntad; éste aparece como tercera entidad junto al Padre y al Hijo, entre los cuales toma una posición intermedia. La *τριάς* divina es entonces la de engendrador, engendramiento y engendrado. Esta concepción es de impresionante rigor, pues cada una de las tres entidades implica necesariamente a las otras dos, puesto que las supone simultáneamente³¹. Por ello sería inadecuado contar los tres aspectos de la Divinidad como uno, dos y tres, como destaca Sinesio en *h. I* 222-226, subrayado que tal intento no puede hacer justicia a su objeto, pues éste está por encima del ser.

Siguen otras precisiones sobre el tema, que no han de ser tocadas aquí en favor de complementar algunos aspectos del *h. II*.

A los ya mencionados circunloquios para expresar el tema trinitario, se agregan ahora otros semejantes: *ᾠδίζ*, “alumbramiento”, en el *h. I* 227-238 s.; *II* 95; *IV* 6, y *πρόχυσις* “derramar(se)” en *II* 108-115. Además, en el *h. II* 101-103 se encuentra la paradójica asociación.

Αὐτὰ μάτηρ,
αὐτὰ γιωτὰ,
αὐτὰ θυγάτηρ.

“Ella misma madre,
ella misma hermana,
ella misma hija”.

Estas expresiones no sólo retoman en sus imágenes el discurso sobre Padre e Hijo en la *τριάς*, sino también simultáneamente el plexo relacional de las mutuas implicaciones. Dado que el engendramiento mismo aparece como mediador entre el Padre y el Hijo, y éste no sólo presupone al Padre, sino además a la entidad mediadora, ella puede ser denominada madre; dado que el engendramiento mismo proviene del Padre, es designado por su parte hija junto al Hijo, y puede ser considerada por lo tanto hermana de éste.

En las aclaraciones que siguen, la paridad de rango de las tres personas divinas o de los aspectos trinitarios está expresado de un modo que recuerda las fórmulas cristianas, *h. II* 111 s.:

Θεὸς ἔκ τε θεοῦ
διὰ παῖδα θεόν.

“Dios y de Dios
por medio de Dios Hijo”.

Todavía mucho más significativo es, en cambio, que Sinesio designe a la tercera entidad, junto al Padre y al Hijo, como Espíritu Santo, *ἅγια πνοιά*, *h. II* 98. Esta variación de la expresión cristiana *ἅγιον πνεῦμα* está usada aquí claramente en el sentido de un nombre propio, pues no se inserta en ninguna de las diversas imágenes metafóricas del despliegue trinitario. Con ella deja Sinesio en claro que su teología trata de la Divinidad trinitaria de la fe cristiana. La expresión *ἅγια πνοιά* se encuentra también en el *h. V* 32 en el marco de las precisiones trinitarias.

31 Cf. SENG 185-187.

El despliegue trinitario de la Divinidad apunta a la creación del mundo y con ello también al origen de las almas, su descenso al ámbito material y su nuevo ascenso al reino espiritual y a Dios. Notable en la exposición de estos temas es sobre todo el procedimiento del *h. VIII*. Aquí el mito cristiano del descenso de Cristo a los infiernos y su ascensión a los cielos está descrito de modo tal que se transforma en presentación simbólica de la doctrina neoplatónica del descenso y nuevo ascenso de las almas³². Pero en lo demás Sinesio se sirve en gran parte de expresiones metafóricas o modélicas, del tipo de las que han sido comentadas.

Por lo tanto, conviene no abordar ninguna cuestión más. También el tema del discurso justifica un corte, como muestran algunas declaraciones de Sinesio sobre su poetizar lo inefable, que, para finalizar, han de ser discutidas.

Pues inefable en sentido estricto es sólo la Divinidad misma, incluido su despliegue trinitario. En correspondencia con esto, la palabra ἄρρητος y las variantes ἄφθεγκτος y ἄφραστος, están casi siempre aplicadas a la Divinidad, a su despliegue trinitario o a los tres momentos de la estructura divina: el Padre, el Espíritu Santo y el Hijo. La formulación más densa de la inefabilidad y de la incomprendibilidad de Dios se encuentra en *h. II 227-230*:

Πάτερ ἄγνωστε,
πάτερ ἄρρητε,
ἄγνωστε νόω,
ἄρρητε λόγῳ.

“Padre incognoscible,
padre inefable,
incognoscible por el intelecto,
inefable en palabras”.

También el silencio está varias veces tematizado. En el *h. VIII 55-61*, en el marco de un atrevido sistema de imágenes, la Divinidad está caracterizada como σιγῶμενος οὐρανός junto a la bóveda celeste negro-azulada del mundo material y a las esferas espirituales:

Σὺ δὲ ταρσὸν ἐλάσσας,
κυανάντυγος οὐρανοῦ
ὑπερήλαο νώτων,
σφαιρήσι δ' ἐπεστάθης
νοεραῖσιν ἀκηράτοις,
ἀγαθῶν ὄθι παγά,
σιγῶμενος οὐρανός.

“Tú, batiendo tus alas
de la bóveda celeste negro-azulada
atravesaste la espalda,
y te detuviste sobre las esferas
intelectuales immaculadas
donde está la fuente de los bienes,
el cielo en silencio”.

En el *h. V 22-24* se dice que la ἄτομος τομά, es decir el despliegue divino trinitario, está oculta por el silencio de las esencias espirituales:

Τὰ πρόσω μάκαιρα σιγὰ
νοερῶν τε καὶ νοητῶν
ἄτομον τομὰν καλύπτει.

“Más adelante, el silencio beato
de los seres intelectuales e inteligibles
envuelve el corte que no corta”.

En el *h.* IX 71-75, las explicaciones sobre Dios y su despliegue trinitario están separadas de las exposiciones sobre los mundos espirituales y materiales por la intercalación:

Μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ,	“¡Detente, audaz lira mía,
μένε, μηδὲ φαῖνε δήμοις	detente, y no reveles a las gentes
τελετὰς ἀνοργιάστοις.	no iniciadas los misterios!
ἴθι, καὶ τὰ ὑρθε φώνει:	¡Ven! Y canta las cosas de abajo,
τὰ δ’ ἄνω σιγὰ καλύπτοι.	pero las de arriba, las oculte el silencio”.

Con esta fórmula de interrupción, que se sirve del antiguo recurso poético de la alocución al propio instrumento³³, pone Sinesio de manifiesto que lo que antecede trata en realidad de misterios inefables. El poeta recoge aquí el lenguaje de los Misterios³⁴, del que se vale ya Platón para hablar de aquél ámbito de la filosofía que sobrepasa a los de la dialéctica y la discursividad³⁵.

También en otros pasajes recurre Sinesio a estas metáforas. Sobre su propio quehacer reflexiona en *h.* I 187-190, en una sugestiva imagen:

Μύστας δὲ νόος	“El intelecto iniciado
τὰ τε καὶ τὰ λέγει,	dice esto, y eso
βυθὸν ἄρρητον	mientras en torno al inefable
ἀμφιχορεύων.	abismo danza”.

La poesía filosófica de Sinesio halla en esta imagen la expresión emblemática de su esencia.

Traducción de
Irene Weiss



33 Cf. SAFO, *fr.* 118 V. = L.-P.; PINDARO, *Pítica* I, 1; BAQUÍLIDES 20 B 1.3.

34 Sobre el vocabulario de los misterios en los himnos de Sinesio cf. SENG 105-118.

35 Cf. É. DES PLACES, “Platon et la langue des mystères”, *Annales de la faculté des Lettres d’Aix* 38 (1966) 9-23 (= *Études Platoniciennes*, Leiden 1981, 83-91); H. DORRIE, “Philosophie

und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen bei Platon”, en FROMME, H. - HARMS, W. - RUBERG, U. (ed.), *Verbum et signum. Festschrift F. OHLY*, II München 1975, 9-24; C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York 1987 (Diss. Zürich 1985), 1-69.