

# D

# diálogos

**Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico**

Pietro Montanari

Epistemic and Divine Ineffability in Plato

José María Nieva

Invocación y belleza divina en Proclo

Rodrigo Farías Rivas

¿A qué podría obligarnos algo desconocido? Normatividad, autonomía y autenticidad en Kant y Heidegger

Héctor Sevilla Godínez

Misterio y asombro. Filosofía de la religión en Abraham Heschel

André Sauge

Jésus de Nazareth, un rabbin cynique. Retour sur la "Cynic Hypothesis"

Pietro Montanari

Strategic and Divine Ineffability in Plato and Plotinus

Año LII

Número 108

Septiembre 2021

COPYRIGHT 2021

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje  
Revista Diálogos  
Universidad de Puerto Rico

*Diálogos* es la revista del Departamento de Filosofía de la  
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

*Presidente de la Universidad de Puerto Rico*  
Dra. Mayra Olavarría Cruz

*Rector del Recinto de Río Piedras*  
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

*Decana de la Facultad de Humanidades*  
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

*Director*  
Dr. Étienne Helmer

*Junta Editora*  
Dr. Pierre Baumann  
Dra. Dialitza Colón  
Dr. Étienne Helmer  
Dr. Raúl de Pablos  
Dra. Anayra Santory Jorge



# diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

## SUMARIO

---

### Artículos

- Pietro Montanari** 7  
*Epistemic and Divine Ineffability in Plato*
- José María Nieva** 36  
*Invocación y belleza divina en Proclo*
- Rodrigo Farías Rivas** 60  
*¿A qué puede obligarnos algo desconocido? Normatividad, autonomía y autenticidad en Kant y Heidegger*
- Héctor Sevilla Godínez** 89  
*Misterio y asombro. Filosofía de la religión en Abraham Heschel*
- André Sauge** 114  
*Jésus de Nazareth, un rabbin cynique. Retour sur la "Cynic Hypothesis"*
- Pietro Montanari** 148  
*Strategic and Religious Ineffability in Plato and Plotinus*
- Reseña** 176
- Pablo Guadarrama González**  
*Emiliana Mangone: Beyond the Dichotomy between Altruism and Egoism. Society, Relationship and Responsibility, Information Age Publishing, Charlotte, NC, ISBN 978-1-62396-128-2, 2020, 228 Pp.*



# EPISTEMIC AND DIVINE INEFFABILITY IN PLATO<sup>1</sup>

---

Pietro Montanari  
Universidad de Guadalajara  
pietromontanari@hotmail.it

**Abstract:** Ineffability in Plato is a conundrum. There are at least four dimensions of ineffability in Platonic texts: epistemic (divine), strategic (religious), unspeakability and incommunicability. In this paper, I deal only with the first dimension, which is strictly epistemic in kind, and defend that Plato rejects divine ineffability, namely, the belief that the knowledge of the divine in general is inaccessible to the human mind. Several crucial passages attest to this rejection unequivocally. They show that Plato attached a great philosophical relevance to what I call the equivalence-principle, namely, the interdependence or specularity between human and divine intelligence. The assertion of this principle represents the Platonic path to absolute knowledge, which I try to locate in the broader context of the history of philosophy, from early philosophers to Hegel.

**Keywords:** Plato, Neoplatonism, ineffability, metaphysics, theology, religion

\*\*\*

## Epistemic and divine ineffability

Human ineffability is the belief that there are structural limitations on what the human mind can think, imagine, understand.<sup>2</sup> The necessary premise of human ineffability is

---

<sup>1</sup> I thank David Konstan for having read and thoroughly commented the last version of this paper. I also express my gratitude for the precious indications I received by Etienne Helmer and the two reviewers.

<sup>2</sup> According to André Kukla (2005) human ineffability, or human irrepresentability, means “that there are facts which cannot be expressed in any humanly accessible language” (p. 2), or “that human minds have limitations on what they can think, and what we can’t think, we can’t say” (p. 52). The debate on human mind’s structural limitations is crucial in contemporary philosophy of mind, at least since Thomas

epistemic boundedness, or cognitive closure: the human mind is radically unable to think of certain things. Let's say, for example, that our mind is limited in thinking of the mind-body problem, the source of consciousness, quantum physics' world, unconscious musical syntaxes, Kantian noumena, among many other examples. To avoid confusion, I will refer to this general human ineffability as *epistemic* ineffability. Now, epistemic ineffability does not exclude necessarily representability and knowability. I may learn much about quantum theory without ever experiencing and not even observing quanta (I can do the same with linguistic syntax and bats' inner life probably). This is possible because this type of knowledge allows a separation between subject and object.<sup>3</sup> The knower does not need to have any acquaintance or special relationship with his object in order to understand it.

Epistemic ineffability in respect to God and divine wisdom is a special case: let's call it *divine* ineffability. The supporters of this idea make more or less explicitly three fundamental claims. (1) They say that God and his wisdom are totally beyond human knowledge. (2) Being usually religious people, or even mystics, they claim that some people get acquainted with God and God's wisdom by virtue of some special illumination. (3) They say, or imply, that knowledge and experience of God are always inseparable.

As one can see, divine ineffability shares only one feature, the first, with epistemic ineffability. The first claim means that men are totally prevented from comprehending what god and divine wisdom are.<sup>4</sup> The second feature is *sui generis*, based perhaps on the commonsensical elitist belief that special people are less numerous than normal one. The third feature explicitly contrasts with epistemic ineffability: in divine ineffability experience is not separable from knowledge, so we may speak of knowledge "by participation", or "by

---

Nagel's "What is it like to be a bat?" (Nagel 1974). Jerry Fodor spoke of "epistemic boundedness" (*The Modularity of Mind*, MIT Press, 1983), Colin McGinn of "cognitive closure" (McGinn 1989). A seminal contribution, though limited to musical ineffability, has been provided by Diana Raffmann (1993).

<sup>3</sup> See Jones 2016 (chapter 2). For the same distinction, see also Appleby 1980.

<sup>4</sup> As William Alston says, after W. T. Stace, "To say that God is ineffable is to say that no concepts apply to Him, and that he is without qualities [...] Thus to the intellect He is blank, void, nothing", quoted by Guy Bennett-Hunter (2015). Appleby (1980) calls it "the ineffability thesis", or "ineffability in principle", and declares it false.



identity”, because in this case subject and object cannot be separated. We cannot know God or whatever supernatural agent without having some acquaintance with what this means, without believing that they exist, are supremely important, our soul must try to reach them, etc.<sup>5</sup>

Plato, the philosopher, rejects only the first feature (#1) of divine ineffability, thus rejecting epistemic boundedness.<sup>6</sup> According to him, both the divine and its wisdom are and must be fully thinkable (= knowable and experienceable, feature 3) because they are quintessentially rational.<sup>7</sup> If the human mind – in Plato’s terms, human soul (ψυχή) – is perfectly equipped to know them, it is because it has a rational part that allows him to participate in the divine rationality. This, however, happens only to a few people (feature 2) who had undergone a long, difficult spiritual training (μετέχειν φατέον νοῦ [...] θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι, Tim. 51e: we must say that the gods participate in intelligence, whereas humankind only in a small portion).<sup>8</sup> So, Plato shares all the features with divine ineffability except #1.

By negating #1, he establishes a specularity between god and the human soul, he establishes at least the possibility of a substantial mirroring, which allows them be in reciprocal communication and acquaintance. I call this specularity, and the belief that human beings do have access to it through philosophy, absolute knowledge (also supreme wisdom or perfect science). Specularity, however, does not imply that perfect knowledge must be perfectly propositional, say, reducible “without residue” (M. Dummett) to a verbal description. As a matter of fact, the dimension of truth in

---

<sup>5</sup> See Jones 2016. As far as god is concerned, the unthinkability of god entails the impossibility of making experience of it. The best argument in this sense has been provided by David Cooper (1985): “it is experiential encounters with him, and not something else, which are ineffable”.

<sup>6</sup> When I say “Plato”, I mean in general “the texts of Plato” and sometimes Plato as a writer. No guessing on Plato’s own states of mind (psychology) is entailed in these pages. A reconstruction of the role of Plato in the history of the idea of ineffability is still missing. Plato is scarcely mentioned in the book that Ben-Ami Scharfstein dedicated to ineffability (Scharfstein 1993), a work of remarkable transcultural and multidisciplinary erudition.

<sup>7</sup> As I will argue, he seems rather to accept this idea with relation to the lowest gradations of being (matter and receptacle), due to the fact that lower levels of being correspond to lower levels of rationality and rationality entails thinkability. In this case, however, it would be better to talk of epistemic ineffability.

<sup>8</sup> In lack of some explicit indication, translations are to be intended as mine.

Plato lies beyond verbal and communicational aspects. It rather denotes some sort of immediate noumenal apprehension or noetic intuition.<sup>9</sup>

### Platonic rejection of divine ineffability: the equivalence-principle

I will begin by quoting some relevant passages that support my claim that Plato rejects divine ineffability #1 (hereafter simply divine ineffability). One of the most interesting is in the *Parmenides*. A section of the first part of this dialogue (130a-136e) is dedicated to the Forms and the way sensible realities participates in them. Participation turns out to be a big problem.<sup>10</sup> In particular, it entails the knowledge of the “science itself” (134c), that is, the supreme γένος of science that makes all the other sciences and intelligible realities thinkable to human mind.<sup>11</sup> Without this first science, it would be impossible for men and sensible things in general to participate in the intelligible world. So, participation is at the same time an epistemic and a religious problem: in Plato the two dimensions are always enmeshed.<sup>12</sup> Parmenides himself makes this connection explicit:

134. (d) Ἄρ' οὖν οἷός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; [...] Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν (e) ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, **ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε** ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρῃ ἐπιστήμῃ, **ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον** οὔτε δεσπότηται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

<sup>9</sup> On the important debate on non-propositional knowledge in Plato, see Gonzalez 1998.

<sup>10</sup> A classical study on the question is Fronterotta 2001. However, I agree with Francisco Javier Gonzalez that a theory of Forms is not available in Plato and I find compelling most of the reasons he provides to explain why such a theory is missing (Gonzalez 2003).

<sup>11</sup> See Migliori 1990.

<sup>12</sup> Many contemporary Plato's scholars think they can be separated: I disagree with them on this point. An example of epistemological interpretation is given by Fronterotta (2001).

(So, will the god, who has the science itself, be able to know things as they are among us? [...] Well then, if this most scrupulous mastery and this most scrupulous science pertains to the god, neither that mastery could rule upon us nor that science could know anything about us and about how things are about us, but just like we do not rule upon them in the way we rule ourselves and we do not know anything of the divine in our own science, so, for the same reason, they are not our masters and know nothing about human business though being gods.)

What is important to observe here is that human ignorance (separateness) from divine reality entails divine ignorance (separateness) from human reality. Ultimately, it entails a formidable risk of atheism.<sup>13</sup> In other words, what is said about the gods reflects immediately upon men and vice versa. One mirrors immediately the other. Between god and man, Heaven and Earth, a circularity (or specularity) appears, which implies – only *negatively* so far – a basic identity of the two terms: what is true for one becomes true for the other by the same logical necessity (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον). This passage shows that relationship between god and man is thought of as circular and specular. Philosophical knowledge is “self-(re)cognition” and is based on the rejection of epistemic boundedness. Of course, the passage does not deny that a difference subsists between the two perspectives (divine and human), but implies that they must coincide or, so to speak, intersect *at least in one point*, otherwise atheism and irrationality would necessarily follow.

Philosophy thus emerges as the science that makes man and divinity, Earth and Heaven, fully aware of their basic identity through the “power of dialectics” (135c). Philosophy is absolute knowledge. This specularity between man and god entailed by supreme science is what I call *equivalence-principle*. It is not difficult to see how this principle is built upon a normative negation of the belief in epistemic ineffability and boundedness. Whatever the source of this principle may be, according to Plato philosophy is normatively

---

<sup>13</sup> Elsewhere, Plato writes that religious incredulity (*apistía*) cannot prevail upon philosophical *lógos* (*Phaedo* 89b-c).

constituted upon the conscious, explicit rejection of that belief and the assertion of the equivalence-principle.

Analogously, the first deduction of the *Parmenides* (137d-142a), the first of a series of deductions that constitute the second part (and the bulk) of the work, shows that the most rigorous concept of a purely ineffable One would lead to absurd – and now we know, also *irreligious* (impious) – consequences. It appeared, by virtue of the first deduction, that the existence of the One may entail an absurd sequence of negative logical consequences that make unthinkable any positive predication of the One itself. This is the conclusion of the long argument:

142. (a) [...] — Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. — Οὐ φαίνεται. [...] — Ἢ δυνατόν οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν; — Οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ.

(So, there is not a name for it [the One], no discourse, no science, no perception, no opinion. — Apparently, there are not. [...] — Is it possible that things about the One stay in these terms? — By no way, it seems.)

In these passages, the hypothesis of divine ineffability is only negatively and indirectly rejected. The text does not assert that the One must be (fully) thinkable. It makes us aware of how absurd would be putting the One beyond any conceptualization. Similarly, in the *Sophist*, the Stranger says to Theaetetus:

238. (c) [...] Συμνοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγασθαι δυνατόν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτόν τε καὶ ἄλογον;

(Thus, do you realize how the 'what-is-not itself' cannot be either properly pronounced or conceived by speculation, but remains unintelligible and unspeakable and unpronounceable and without discourse?)

In the *Republic* (book VI), on the contrary, Socrates states positively and repeatedly that the “Form of the Good”, conceived as the supreme object to be targeted by philosophical speculation, has and must have a full-fledged

thinkability. The long passage can be summarized in the following terms. First, a long section (504c-506d) emphatically reiterates both the necessity and the actual possibility for a guardian to attain *the most complete and meticulous understanding of the supreme knowledge*, “the Form of the Good”, lacking of which every possible special knowledge would fatally remain purposeless.<sup>14</sup> This part increases dramatically the level of expectations. Then, a second section is introduced (506d-509c) where Socrates deploys his usual understatement and speculative expectations lower abruptly: he declares himself *unable to speak* of the question *unless by means of* analogical reasoning (the simile of the Sun).<sup>15</sup> The relevant passage comes almost at the end of this second section:

508. (d) [...] Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται. [...] (e) Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ [...] 509. (a) [...] οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρω ὀρθόν [scil. knowledge and truth], ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξι. [...] (b) Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Thus, reflect in the same way also about the state of the soul. When it turns to that thing from which truth and

<sup>14</sup> “Questa è, in altri termini, il fondamento di ogni valore, la norma e il criterio assoluti che consentono di valutare come buone cose, condotte e idee” (Vegetti 2007: 64). According to Deirdre Carabine, the Good would be not properly known, but “glimpsed” and then unforgettably “imprinted upon the mind” (1995: 30-31).

<sup>15</sup> This notoriously paves the way to the exoteric interpretation, which reads this passage as an allusion to the unwritten doctrines and Plato’s oral teaching. These aspects pertain to ineffability conceived of as unspeakability and incommunicability. They will be treated in another paper.

being are enlightened, it starts thinking of it and knowing it and seems having a concept of it. [...] So, recognize that the Form of the Good is what gives power to the things known and to the subject of knowledge. And think of it as the cause of truth and science, being itself an object of knowledge. [...] Therefore, it is right here to believe that both of these things [knowledge and truth] are Good-like, though is not fair to think that either of them is the Good, whereas the condition of the Good is to be held in still greater consideration. [...] So, you will say that not only their being-known comes to those who are known because of the Good, but also being and substance comes to them from the same source, even though the Good is not substance, but excels the substance in dignity and power.

Platonic mystique concerning the Good, in this passage, shows a full, transparent, positive “noetic quality”.<sup>16</sup> Divine ineffability is excluded, although unspeakability and some degree of weak ineffability are emphasized in 506d-509c. The Good is thinkable, thus attainable to human mind, though not straightforwardly: metaphors and analogies are required to perform the task.<sup>17</sup> Depending on pragmatic contexts, figurative language might result certainly better than descriptive and analytic one in order to talk about divine questions. This, however, is a strategic consideration. What really matters here is that the Form of the Good has been declared as the object of a (full) knowledge by the human mind (ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ).

The Plotinian reading will identify the Good in Rep. VI with the One of the Platonic *Parmenides*. It will transfer to the One the notion of an absolute *prius* that lies beyond intelligence and being itself.<sup>18</sup> That the Good is the One might

---

<sup>16</sup> “Noetic quality” is the second feature of mystical experience according to William James. Concerning this feature, he wrote: “Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time” (James 2004, lectures XVI-XVII, *Mysticism*).

<sup>17</sup> On the limited heuristic value of metaphors in Plato, see Pender 2003, chapter 4.

<sup>18</sup> See Isnardi Parente 1984.

be after all not too far from what Plato had in mind by saying that the Good is the cause of both intelligence-truth and being-substance (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, etc.),<sup>19</sup> but the Plotinian inferences that the One-Good is beyond conceptualization, unintelligible,<sup>20</sup> and accessible only through negative way<sup>21</sup> not only lack textual support, but are explicitly and repeatedly contradicted by the texts (see at least, Rep. VI 504c-506d, 508d-e, VII 517b-c). Nonetheless, Plotinus will develop his apophatic way on the basis of this passage and, possibly, of the above-mentioned first deduction in the *Parmenides*.<sup>22</sup> Other important sources for him are Letters II (312e) and VII (excursus). He also thought he was rediscovering and interpreting the way that most of the pre-Platonic philosophers had followed and prepared (e.g. V, I, 8-9).

I would like to stress again that the central question in Rep. VI is not a generic ‘thinkability’ of the Good, but its full, *complete* knowability. As I said, this does not necessarily mean (but does not exclude) that this knowledge must be propositional, say, reducible to a verbal description. What Plato states clearly in the first part of the long argument (504c-506d) is only the normative, nomological need that the supreme object of knowledge is knowable to mortals not

---

<sup>19</sup> There are important testimonies in Aristotle (e.g. Met. A 9, 990b 17-22; Met. N 4, 1091b 13-14) that confirms Platonic association between the Good and the One. The causal and generative power of the Good, however, could be also interpreted as the logical *condition* - a logical *prius* - that founds the normative power of the Forms. The exceeding power of the Good, in this case, would be ‘simply’ reduced to its epistemological dimension, a reduction that in my opinion is always an insufficient hermeneutic criterium in the case of Plato. According to Werner Beierwaltes (1991, chapter 1), however, Neoplatonic tradition is characterized by an “intensification of the concept of unity” that is already in Plato.

<sup>20</sup> οὐ μὴ λόγος μεδὴ ἐπιστήμη, En. V 4, I, 9-10.

<sup>21</sup> ὅταν αὐτὸν εἴπῃς ἢ ἐννοηθῆς, τὰ ἄλλα πάντα ἄφες, VI 8, 21, 26-27 (But whenever you speak or think of it, cast all else aside, leaving it alone); εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἐξεις [...] φθελγόμενος [...] τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνοεῖ [...] ἐνδεὲς ποιήσεις, III 8, 10, 31-32 and III 8, 11, 12-13 (And if you grasp it after removing Existence from it, you will be amazed [...] when you have uttered ‘the Good’, don’t make any mental additions [...] you will make that to which you have added something deficient, transl. by Lloyd P. Gerson, George Boys Stones, et al., 2018).

<sup>22</sup> See En. V, I, 8, 23-27. According to the hypothesis of Eric Dodds, which is based on a testimony of Simplicius, Plotinus found in the first three deductions of the *Parmenides* a prefiguration respectively of the One, the Intelligence and the Soul. Pythagorean Moderatus of Gades (II cent.) could have been the first (and the last, before Plotinus) to interpret the dialogue in this sense. Lloyd Gerson, however, says that the second part of the *Parmenides* could not provide the *locus classicus* for the doctrine. See Gerson 2017, chapter 16.

*approximately*, but *in the most exacting and perfect sense* of the term. There are several reasons why Plato should be defending such a radical position. I will mention at least three: the first is related to narrative consistency, the second to the internal logic of the argument, the third to the history of philosophy.

Firstly, the acme of the *Republic* is reached exactly in this part of the sixth book, where Socrates has made the whole viability of his paradigmatic State dependent on the knowability of the Good. If philosophers are entitled either to rule or to assist the rulers, which is the central claim of the *opus magnum*, it is exactly because for them the Good is not simply a general idea or a generic mental state (a “half-understood” notion, we could say), but a fully understood concept upon which the whole conceptual system drafted in the previous five books finds a *raison d'être*. On the contrary, the guardians-saviors would certainly not be entitled to claim the authority for their leading position and the whole project turned out to be inconsistent and meaningless. The effability (thinkability) of the Form of the Good is *at least* a straight narrative consequence of the whole previous set of arguments.

There is however a stronger conceptual reason for this rejection of ineffability. The text makes the right epistemic relation between the soul and the intelligible reality logically dependent on the perfect knowledge of the Form of the Good (through the mediation of its ‘Light’). The full attainability of the intelligible things (Forms) depends on our ability to attain with our reason the same first cause of that light, namely the Good. If the Form of the Good were ineffable, our intelligence would result crippled and the same Forms would result less thinkable or unthinkable *tout court*. An ineffable “Sun”, so to speak, would profuse an insufficient “Light” both on our faculty of vision and on the world of the intelligible objects. The Good must be fully thinkable to our intelligence if we aim to be the subjects of a true knowledge. Such a high standard of human knowledge is forced to recognize a substantial equivalence with god’s knowledge.

It is true, however, that Plato does not provide a clear indication of how this supreme knowledge may be attained. The short passage on dialectical method (511b-c) provides an



insufficient explanation, as the same Glaucon points out. The famous passage in the Seventh Letter (342a-344d) does not provide a clear solution for this conundrum, though it may well explain why a consistent theory of Forms is not available in Plato.<sup>23</sup> Intuition, a sudden illumination, is the only possible answer we seem to be left with. So, the knowledge of the Good in Plato has been described as an “act of rational intuition”, but this really does not explain too much either.<sup>24</sup>

Thirdly, rejection of epistemic ineffability under the persuasion that reality is fully attainable by human intelligence is deep-rooted in Greek-Western philosophical tradition. Let’s have a glance at this much broader question.

### **The equivalence-principle (and its nuancing) before and after Plato**

What Plato says about the Good in Rep. VI is very similar to what Aristotle argues about divinity in Met. A, when he criticizes Simonides and the belief of the poets that supreme knowledge pertains exclusively to god:

982b. [...] διὸ καὶ δικαίως ἂν **οὐκ ἀνθρωπίνη** νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτῆσις· πολλαχῆ γὰρ ἢ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην “θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας”, ἄνδρα δ’ οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ’ αὐτὸν ἐπιστήμην. εἰ δὲ λέγουσιν τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν (983a) τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. **ἀλλ’ οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι**, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἁοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆν νομίζουσιν τιμιωτέραν. **ἢ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη**· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστίν, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. **μόνη δ’**

<sup>23</sup> Gonzalez 2003.

<sup>24</sup> See Vegetti 2003: 65. “Rational intuition”, as far as I can see, does not mean much more than a kind of noumenal apprehension, which, in Plato, seems to be epistemologically and ontologically based on the idea of a natural, substantial affinity between the rational soul and the “in se” (depending on the universal principle of the natural friendship among things that are similar). Vegetti says that Plato never provided a rigorous definition of dialectic and it remained an unfinished project (2003: p. 183).

**αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν·** ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. [...] ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει [...] δεῖ δὲ εἰς τοῦναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελεωτῆσαι [etc.].

Therefore, the acquisition of [supreme knowledge] would be rightly considered as not human, since under many respects the nature of men is servile. This is the reason why, according to Simonides, “god alone would have this gift”, whereas it is not allowed to man to search for more than a science within his reach. And if the poets tell something true, namely that the divinity is really jealous, it would be plausible that this happens particularly in this case and all the people who excel would end up in disgrace. However, it turns out that the divinity cannot be envious, while poets tell many lies according to the proverb, nor is necessary to consider another science more important than this. Namely, this is the most divine and the most worthy of belief. But a science would be such only in two ways. It is divine among the sciences either in case a god possesses it to the highest degree or in case it concerns divine things. It happens that this science alone shares both features. Namely, it is clear to everybody that god is among the causes and is a principle, and that god would possess such a science either himself alone or to the highest degree. So, all the other sciences are more necessary than this, but no one is better. [...] Since, as we said, everybody begins by experiencing wonder-bewilderment about things as they are [...] but then is necessary to conclude in the opposite and better sense, according to the proverb.

The passage shows the same rejection of divine ineffability that we have seen in Plato. Philosophy appears as the only knowledge where the science possessed by god and the (human) science of divine things actually coincide (μόνη δ' αὕτη etc.). This affirmation entails the same kind of

specularity we have observed in Plato's *Parmenides*. Moreover, it is said that while science starts with a feeling of wonder and bewilderment, which implies ineffability and unspeakability, it must end with the reverse of that feeling, a plain certitude, which is a much better condition. From an initial state of puerile confusion, knowledge evolves up to the point where thoughts and words correspond adequately to reality. Boethius probably had this passage in mind when he wrote the verses: *cedat inscitiae nubilus error / cessent profecto mira uideri*" (De Cons. IV 5: but let the cloudy errors of ignorance depart, and straightway these shall seem no longer marvellous, transl. W. V. Cooper).

In its commentary on *Metaphysics*, Thomas Aquinas interprets this section by introducing attenuations that the text of the Stagirite does not allow:

Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem habet **secundum perfectam comprehensionem**. Maxime vero habet, in quantum **suo modo** etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.

Likewise, this science, which is about God and first causes, either it is god alone who has it, or, if not alone, nonetheless he has it in the highest degree. He is certainly the only one who has it according to a perfect comprehension. Actually he possesses it at the highest degree, inasmuch as it is retained also by men in their own way, although it is not allowed to them to consider it as a possession, but as something borrowed from him.

Thomas manages here to make it appear that God still possesses knowledge to a *qualitatively* superior degree than man. Thus, he reintroduces a nuance of ineffability where Aristotle seemed explicitly to negate its legitimacy. While Aristotle argued for a necessary point of convergence – say, *identity* – of divine and human science (upon the premise that “god is the good”), Thomas stresses the *difference* that nonetheless persists between the two knowledges. This is not

enough to make result them incomparable, but it is certainly sufficient to reintroduce a huge epistemic gulf between them.<sup>25</sup>

Thomas' reading is not 'wrong', of course, at least because right or wrong does not easily apply to hermeneutics.<sup>26</sup> Rather, it is the reading we would expect from a pious theologian, whose main concern is obviously religious, even mystical.<sup>27</sup> The assertion of the equivalence-principle may sound disturbing to a religious mind. As a matter of fact, Plato, who was also a deeply religious thinker, always added in such cases some limiting euphemistic clauses (such as "for what is allowed to humans", "god willing", etc.). For the same reason, Thomas condemned philosophical pride (*praesumptio*) and split Truth into two parts, one thinkable to human mind, another completely inaccessible: "Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt" (So, some of the intelligible divine things are accessible to human reason, while there are others that exceed completely the strength of human reason).<sup>28</sup>

He illustrated this divide by means of the theory of intellectual gradation (*ex intellectuum gradibus*): creatures have different (separated) epistemic abilities, from that of the plainest man to that of God, according to their respective degrees of substance. The theory of *scala naturae*, which in my opinion can be traced back to Plato (*Rep.* VI),<sup>29</sup> had been exposed in detail by Augustine and Boethius. By the 13<sup>th</sup> century, it constituted part of the "common conceptual outfit" of most medieval thinkers.<sup>30</sup> On this basis, Thomas explicitly rejects the idea that god's essence may be understood by the

---

<sup>25</sup> As a matter of fact, metaphysics is the science of being as being, the science of the created being. God is either excluded from metaphysics or is part of it only in a "derivative way". See e.g. Galluzzo 2013.

<sup>26</sup> See Heath 2002.

<sup>27</sup> On mysticism in Thomas (via Dionysius the Areopagite), see Blankenhorn 2015. For important sections on ineffability and negative way (via *remotionis*), see for instance *Summa contra gentiles* I, 1, 14-20, *ST I*, q. 12-13, *Quaest. Disp. de potentia*, VII, 5. Sofia Vanni Rovighi also devotes much attention to this aspect (1981, chapter III, 2).

<sup>28</sup> *Summa contra gentiles*, I, 1, 3: *Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae*.

<sup>29</sup> See also Vegetti (2007): "Si può dunque asserire che secondo Platone lo statuto epistemologico di un enunciato dipende dallo statuto ontologico dell'oggetto cui si riferisce; reciprocamente, l'esistenza di enunciati veri rinvia a quella di oggetti immutabili di cui essi descrivono le proprietà necessarie".

<sup>30</sup> See Ebbesen 2013.

intellect: “comprehendere deum impossibile est cuicumque intellectui creato” (ST I, q. 12, a. 7). To understand, *comprehendere*, means here that something is perfectly known (perfecte cognoscitur), that god is entirely seen and nothing of him remains hidden to our look (totus videtur, ut nihil eius lateat videntem), as we understand that the three angles of a triangle are equivalent to 180 degrees. This comprehension is exactly what the equivalence-principle asserts. Thomas says that this comprehension is impossible in the case of god, though he may be attained (atingere mente deum) by other means, namely, faith and revelation.

One may sympathize or not with this religious nuancing, which ultimately corresponds to what R. Otto called feeling of (religious) dependence (Abhängigkeitsgefühl).<sup>31</sup> It must be recognized, however, that it found a strong philosophical argument in the theory of *scala naturae*, which, as I just said, implies degrees of epistemic limitation according to different degrees of being (animals, humans, angels, etc.). Conceptually, however, the equivalence-principle, which had been recognized by Plato and Aristotle as both logically and epistemically necessary, is accepted and welcomed also by most Christian theologians. What really matters is that they too recognized at least *one point in the scale*, supreme knowledge, *where God and man are said to intersect necessarily* and mirror reciprocally. In that point at least, they become the same and equivalence principle is necessarily asserted (man is capable of divine knowledge, of knowing the ineffable god). This intersection is thought of as not only possible, but also as necessary for true knowledge and corresponding to the dignity of human intelligence. Also, for Christian theology, this intersection represents the *ubi consistam* for speculation on supreme questions (τὰ μέγιστα).

If the equivalence-principle could not trouble too much neither Neoplatonists nor Christian philosophers, from the Early Fathers to Scholastics, this occurred also for another reason. They were all deeply religious movements. Some substantial communication between human and divine

---

<sup>31</sup> Otto 1963 (1st ed. 1917). More recently the category has been reinterpreted by Walter Burkert (1996). The notion comes from the main theological work of Friedrich Schleiermacher (*The Christian Faith*, 1830, second edition, Proposition n. 4).

knowledge must be explicitly or implicitly postulated by a religious mind as well. Religious worship itself does not allow the “total transcategoriality” of God, as John Hick and many other scholars pointed out.<sup>32</sup> The notion of total transcategoriality means the divinity remains beyond the range of all possible human conceptual system. For a religious a mind, however, God cannot be a totally unknown and/or unrelated entity, as it occurs, for instance, in Epicurean and Protagorean doctrines. Therefore, total transcategoriality ends up being the equivalent of an atheistic stance, even though, strictly speaking, it is not. Divinity must be at some level experienced. To say that God exists but is completely unreachable by and/or unrelated to human mind, is actually equivalent to deny any possible relationship between man and god. As Plato showed in the *Laws*, atheism means not only to deny that gods exist, but also to argue they do not care about human affairs, and one should not care about them (X, 899c-905c). Consequently, religious worship and practice entail some degree as well of substantial specularity between god and the soul. The same mystical experience entails a noetic quality, as pointed out by W. James. If so, equivalence principle is not only compatible, but even necessary to a religious mindset. Human beatitude depends on human ability to contemplate god, as Thomas noticed (ST I, q. 12, a. 1).

A typical case is the Platonic idea of human assimilation to god (ὁμοίωσις θεῷ), which is another way to express the equivalence-principle and remains a powerful religious drive in late Antique and Medieval theological speculation. Thomas said about the philosopher and first philosophy: “*beatus vir qui in sapientia morabitur*’ [Eccl. 14, 22]. *Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit* [Ps. 103, 24]” (*Summa contra gentiles*, I, 1.2: blessed is the man that shall dwell in wisdom. The more sublime, because thereby man comes

---

<sup>32</sup> John Hick, “Ineffability”, *Religious Studies* 36, 2000, 35-46. Among the theologians, for instance, Paul Tillich opposed the ways of representing god in ontology (depersonalized) and in biblical religion (personalized). See P. Tillich, *Biblical religion and the search for ultimate reality*, University of Chicago Press, 1955. On this point, see also Ilkka Eljas Pyysiäinen, *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, Oxford University Press, 2009, chapter 4.

closest to the likeness of God, who hath made all things in wisdom, transl. by anon.). Boethius expressed this idea in such an extreme way that he felt necessary to defend its argument from the accuse of polytheism.<sup>33</sup> What I want to suggest is that, beneath the sanctification of human knowledge and conduct, there is a powerful intellectual drive toward perfect intelligibility that pertains to philosophy as such.

The previous considerations suggest that philosophers, independently of their being religious or not, tend to affirm the equivalence principle and get rid of human boundedness. Hegel recognized that a deeper logical necessity operated within philosophy under the form of a dialectic of finitude and infinitude. According to him, by saying that “Gott ist das Gute”, Plato and Aristotle stated the same point, namely, that the divinity is the supreme concept for philosophy and that consequently must result fully intelligible to human reason. Philosophy affirms here its right to overcome boundaries and proceed beyond finitude. Plato’s thought that God cannot be envied was for Hegel “ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke” (elevate, beautiful, true, genuine thought). In his *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*,<sup>34</sup> he made the following remarks about the science of God in Plato and Aristotle:

Platons Gedanke ist weit höher als die Ansicht der meisten Neueren, welche, indem sie sagen, Gott sei ein verschlossener Gott, habe sich nicht offenbart und man wisse von Gott nicht, der Gottheit Neid zuschreiben. **Denn warum sollte er sich nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst machen wollten mit Gott? [...] Wird die Erkenntnis Gottes uns verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche nicht erreichen, so**

---

<sup>33</sup> [S]ed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapentes fiunt, ita diuinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos (Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, 10: But just as men become just by acquiring the quality of justice, and wise by wisdom, so by the same reasoning, by acquiring divinity they become divine. Every happy man then is divine. But while nothing prevents as many men as possible from being divine, God is so by His nature, men become so by participation, transl. by anon.).

<sup>34</sup> I am quoting from an Italian-German edition of the section dedicated to Plato, ed. by Vincenzo Cicero (Hegel 1998).

wäre er neidisch, oder Gott ist dann leerer Name. [...] Gott ist also nach Platon ohne Neid.

Plato's thought is much higher than the view of most of the Moderns, who ascribe envy to the god, as they say that god is a hidden god, who has not revealed himself, and that we know nothing about god. But why should god not reveal himself, when we want to make a serious effort to know him? [...] If the knowledge of god would be refused to us, and we could only know the finite and never reach the infinite, he would be an envious god, otherwise god is an empty name. [...] God is also in Plato without envy.

With the reference to the Moderns (die Neueren) he probably meant Kant and his criticism to the idea that God is knowable. All the key moral and metaphysical ideas had been declared by Kant as unknowable in his transcendental dialectic. Dialectic was for Kant the "logic of the illusion" (Logik des Scheins). Of course, he considered that this illusion was something inevitable and those ideas still otherwise essential, particularly in practical reason, but from the point of view of the old metaphysical tradition his criticism cannot sound other than as an unbearable condemnation to silence: if metaphysics is not knowledge, its objects are not so different from dream-like phantasies. By opposing the superiority of the old masters to the Kantian philosophers, Hegel showed that the joint tendency to perfect science and rejection of ineffability was still alive in the early XIX century and constitutes a unique, deep driving force that moves philosophy since its very beginnings.

As a matter of fact, Plato and Aristotle were certainly not the first thinkers to defend this point. The seeds of this thought were sown by the early Greek philosophers, although in their speculation the divine principle was not deemed to be perfectly transparent to human mind and remained in a state of peculiar opacity.<sup>35</sup> I cannot insist too much on this genealogy and will provide only a few hints.

---

<sup>35</sup> This typical ambiguity has been highlighted by Martin Heidegger in his seminal contributions on the first philosophers (Anaximander, Parmenides, Heraclitus) and opposed to the theory of knowledge of Plato and later metaphysicians.



Parmenides had been the first to state categorically the equivalence between being and thought (see e.g. fr. 2-6, 8, 16 DK) and Plato will refer to this idea of Parmenides in Rep. VI (477a). I called this belief ‘equivalence-principle’ right in his honor. According to Cassirer, this equivalence (or correspondence), which before Parmenides was only implicit, characterizes “pre-Attic” philosophy in general.<sup>36</sup> By means of this equation, Parmenides properly did not negate,<sup>37</sup> but *excluded* ineffability, left it outside the philosophical game, as the result of the way of non-being. Thus, the choice of non-being is a possibility, but is declared as unviable (ἀταρπὸν = ἀτραπὸν), because it leads to the ineffective negation of both knowledge and its expression (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον – οὐ γὰρ ἀνυστόν – οὔτε φράσαις, fr. 2, v. 7-8). If one follows the path of non-being, apparently, there is no way to constitute knowledge. It could be said at least that thought (knowledge) becomes immanent to being (as its own logical rule), but also that between them a full identity and reversibility is established.<sup>38</sup>

The vision of Heraclitus is very different, of course, but his λόγος corresponds to the same idea, namely, the belief that the whole reality in its making mirrors – perhaps coincide with – one single common rule, which is immanent to all orders of things, and becomes fully intelligible and experienced only to the wise, whereas remains obscure and foreign (ξένος) to the multitude (elitism was the prevailing trend well before Plato).<sup>39</sup> Contrary to Parmenides, of course, he conceived reality as a perpetual change of state (a ceaseless sequence of *events*, as some contemporary physicists would say),<sup>40</sup> but he saw that that perennial movement was one, that it was reflected by the aware consciousness, and that it always occurred according to measure, in particular, as an invisible harmony of the opposites.<sup>41</sup> Specularity is here too the basic

<sup>36</sup> See Laks 2018, chapter 6.

<sup>37</sup> From the non-being, however, is not to be excluded all dimension of thinkability: αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι (v. 2), “only two ways of search are to be thought of”. Is non-being a totally empty class? Is it not? Does it coincide with doxa? Does it not? To say the least, the way of non-being should be said thinkable for the simple fact that Parmenides opposes it logically to the way of being.

<sup>38</sup> Parmenides 2003, see commentary to fragment 16 DK, last verse.

<sup>39</sup> See for instance fr. 1, 2, 6, 7, 13, 22 (Diano).

<sup>40</sup> See Rovelli 2018, chapter 6 (“The World Is Made of Events, Not Things”).

<sup>41</sup> See fr. 22, 26, 27, 37, 108, among others.

feature of the system: human understanding proceeds according to (divine) nature itself and the discourse is said to reflect reality as it is (κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει, fr. 1, Sextus).

The Heraclitean cosmos, ruled by the logos, and the Parmenidean justice (Δίκη)<sup>42</sup> seem to be a secularized version of the Homeric Μοῖρα, the impersonal order (Cornford) that Greek poetic tradition sometimes personified and associated with the supreme god (Zeus). Sometimes, they represented it as an impersonal necessity even stronger than the gods.<sup>43</sup> According to Roy Abraham Rappaport, the intuition of an all-encompassing supreme law or rule of reality is spread across a wide range of ancient cultures (his examples are Vedic Ṛta, Egyptian Ma'at, Zoroastrian Asha, and others).<sup>44</sup> This order, however, was generally deemed mysterious and inaccessible to human intelligence.

Philosophy begins by retaining this mythical intuition but modifies it in a crucial sense, that is, by adding the implicit or explicit belief in its full intelligibility, in its transparency to human mind. This belief is reflected in the notions of λόγος, δίκη and ἀρχή (or ἀρχαί), as they are used by the Presocratics (Pre-Attic philosophy, according to Cassirer, “early thinkers”, as more properly suggested by Laks-Most). Starting from this point, reality appears as inherently rational (it follows a general rule that is transparent to human intelligence) and the equivalence-principle starts functioning, at least implicitly. Anaximander’s fragment (1 DK) is probably the earliest philosophical testimony of this kind. Later, Plato will turn ancient Moira into mathematical necessity, thus making of the supreme and obscure impersonal power of Fate an order whose rationality can be – and should be – transparent to any (God-like) human mind.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> The Parmenidean notion of Dike, says Giovanni Reale in his commentary to the Poem, expresses a *new form of normativity*, “[basata] sulla capacità di autofondazione razionale della norma, sul logos e sul ragionamento” (Parmenides 2003: 190).

<sup>43</sup> Cornford 2004.

<sup>44</sup> Rappaport 2002, Chapter 11 (Truth and order): “Following ancient Greek usage I take the term ‘Logos’ to refer to an all-encompassing rational order uniting nature, society, individual humans”.

<sup>45</sup> Laws VII, 818. (a) [...] τὸ δὲ ἀναγκαῖον αὐτῶν [mathematics] οὐχ οἷόν τε ἀποβάλλειν, (b) ἀλλ’ ἔοικεν ὁ τὸν θεὸν πρῶτον παροιμιασάμενος εἰς ταῦτα ἀποβλέψας εἰπεῖν ὡς οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῆ μαχόμενος, ὅσαι θεῖαί γε,

The Western philosophical enterprise would be something very difficult to recognize without the equivalence-principle. Perhaps, there would not have been any philosophy at all. Philosophy is built upon the belief in a specular correspondence between reality and thought. This specularity excludes divine ineffability, negates it nomologically, and challenges the very same notion of (human) epistemic boundedness. Plato made no exception. Of course, philosophers are not always so radical in advocating the principle, at least not explicitly. They often nuance it discursively and strategically, as the same Plato does many times, but these attenuations are exogenous: they mostly derive from religious or commonsensical concerns.

### An ambiguous Platonic passage

There are passages, in Plato, that seem to contradict the equivalence-principle and assert divine ineffability. Perhaps, one of the most ambiguous is the following, from the *Phaedrus*:

246. (c) [...] ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες (d) θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δῆ, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω·

The whole was called the living, soul and body coalesced, and had the name of mortal. The immortal, however, is not by virtue of one rational argument, but we imagine the god without seeing and without thinking suitably, as a living immortal, which have a soul, which have a body, which have them connected by

---

οἶμαι, τῶν γε ἀναγκῶν εἰσὶν [...]) (The necessity of mathematics cannot be rejected, and this apparently was meant by that saying about the god, “not even a god would appear as fighting against necessity”, namely, all the necessities that are divine). The proverb is attested in Simonides (Ἀνάγκη δὲ οὐδὲ θεοὶ φασὶ μάχονται). And the Athenian continues: (b) [...] Δοκῶ μὲν, ἄς μὴ τις πράξας μηδὲ ἀϋ μαθὼν τὸ (c) παράπαν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωσ οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιῆσθαι (I believe that no one who did not learn and practice them thoroughly, being he a god, a daemon or a hero for men, could be able to take care seriously of human beings). Mathematics is said θεία τέχνη in *Laws* V 747b.

nature forever in time. But let be this and let speak of it the way it may please the gods.

It is hard to be sure about the exact meaning of this passage. At least, two readings are possible. On the one hand, Socrates may defend the idea that men are epistemically bounded, *prevented* from thinking of divinity as it is and *forced* to represent it through imagination, say, in ‘creatural terms’.<sup>46</sup> The expression οὐδ’ ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου (“not by virtue of one rational argument” or “articulated reason”) would denote a radical state of cognitive closure.

On the other hand, however, Socrates may also be saying that divinity is unthinkable *if* people keep conceiving it as their natural intelligence and commonsense dictate, namely, as inseparably composed of soul and body. This would leave open the way to a more suitable – even to a perfectly adequate – way to conceive divinity, this time beyond the limitations of the commonsensical mind. The expression οὐδ’ ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου would imply that the access to divine attributes is only attainable by true philosophical reasoning (vs. commonsensical wisdom). This interpretation is for me more plausible, being less contradictory with the strong rejection of epistemic ineffability implied by the equivalence-principle.

It should be mentioned, however, that Hegel read the passage in a third way. He saw in it a remarkable anticipation of his own philosophical way, which is constantly engaged in presenting thought as a spiritual evolution that overcomes abstract separations like subject vs. object, rationality vs. reality:

Seele und Leib sind beides Abstrakta; das Leben aber ist die Einheit von beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dies, Seele und Leib ungetrennt in einem zu haben; dies aber ist die Vernunft [...]. Dies ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das

---

<sup>46</sup> This will become a *topos* in later theological speculation, from the early Fathers to Thomas. See, Thomas, ST, I, q. 13, a. 1-6, 12.

Sterbliche, Endliche ist von Platon richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Realität nicht absolut adäquat ist der Idee oder bestimmter der Subjektivität.

(Soul and body are both abstract entities, while life is the union of both, and God is enunciated as the essence of the representation. Having a soul and a body inseparably united belongs to his nature. This is, however, the reason [...]. This is a great definition of God, a great idea, which by the way is nothing but the definition of the modern time: the identity of objectivity and subjectivity, the non-separation of what is ideal and what is real, of soul and body. The mortal, the finite, is conveniently determined by Plato as that, whose existence, whose reality, is absolutely inadequate to the idea, or, more exactly, to the subjectivity.)

Hegel's interpretation is of the utmost interest, as always. It stresses once again the normative need of an absolute system of truth and once again uses the old masters to stigmatize the unfitness of modern philosophical approaches. Hegel, however, often tends to force the letter and may lead us astray. As I noticed, here Plato is probably expressing right the opposite idea, namely, his commitment to the belief in metaphysical dualism and the absolute transcendence of divine rationality. If thinking is conditioned by human *imaginative* power, then an adequate intelligence of divinity becomes impossible: this is in my opinion what Socrates says in the passage. It sounds like the opposite of what Hegel had in mind.

Hegelian rejection of metaphysical dualism is hardly compatible with Plato's mental horizon, although Platonic texts are undoubtedly pervaded by powerful drives toward mediation (the overcoming of dualistic limitations). Despite this, Platonic mediation never goes so far as to get rid of his dualistic belief. The equivalence-principle assumes in Hegel a speculative form that simply does not match with Plato religious mentality (Hegel recognized the influence of religious representation in Plato but considered this aspect as philosophically irrelevant both to modern mentality and to the same interpretation of Plato). The outcome would not be so different if we compared Hegel's system with early Christian

and Neoplatonic philosophies, despite the German philosopher considered those later approaches much closer to his own system.

Other notoriously crucial Platonic passages concerning ineffability cannot be discussed here. In general, however, they do not contradict the equivalence principle, which remains absolutely necessary to Plato's philosophical discourse. They rather pertain to different types of ineffability, which I call *strategic* ineffability (Apol. 23a-b; Crat. 400d-e, Phaedr. 246b, 247b-c, 248a-b; Phil. 64c-65a), *unspeakability* and *incommunicability* (Phaedo 107a-b; Phaedr. 276c-d, 277e; Laws XII 968d-e; Letter VII 341c-d [cf. Simp. 210e ss] and excursus).

### Epistemic ineffability in Plato: the *χῶρα*

Epistemic ineffability, in Plato, seems to be accepted and justified in one case, that of the *χῶρα*, the primordial space or receptacle, an amorphous field of reality whose function only consists in receiving passively the stamp of matter and allowing its transformation by an intelligent, active principle (the Demiurge). According to the *Timaeus*, the *χῶρα* represents the physical condition of matter. However, being matter always formed, it seems conceptually necessary for the receptacle not to possess any form at all and be an entirely amorphous passive entity. The condition of matter, by consequence, can be represented only in negative terms. It cannot be identified with anyone of the first elements,

51. (a) [...] ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον (b) δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

(but by saying that [the receptacle] is amorphous in kind, ready to receive all form and somehow participating in what is intelligible in the most problematic way and in the most difficult to grasp, by saying this we would not tell lies.)

In this case, the situation appears as perfectly opposed to that of supreme knowledge. If the Form of the Good must

be fully intelligible, the receptacle, which is right the opposite principle to Forms, must end up unthinkable. What is epistemically ineffable in particular is the way the receptacle participates in the intelligible. Its relationship with the intelligible is necessary, but extremely problematic to understand: the intelligible realm need the *χώρα* to shape reality, but at the same the *χώρα* cannot receive any intelligible predication. The *χώρα* is what cannot be conceptualized, a privative condition that nonetheless is postulated by Plato to make his system consistent. The difficulty and negativity that surrounds the notion is stressed by metaphors (*σεισμός*) and prefixes, e.g. privative (*α-*) and pejorative (*δυσ-*). *Timaeus* says that talking about *χώρα* is like dreaming, arguments become spurious and unreliable:

52. (a) [...] τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, [...] (b) [...] αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας **ἀπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν**, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά [...]

[it must be admitted] a third kind, that of the receptacle [...] which has to be conceived without perception and by a sort of spurious discourse, hardly trustful at all, since by looking at it we are almost dreaming and say that everything that finds itself in a place must also occupy a certain space.

Beyond the receptacle, physical beings in general is thought in terms of ontological degradation. Matter retains in Plato a paradoxical status, which makes bodies appear as suspended between being and not being (figuratively: light and darkness, wakefulness and dream). The degradation of being is normally associated with a respective degradation of knowledge. In the *Timaeus* the degrees – or kinds (*γένη*) of reality – are three: intelligible, sensible, receptacle (48e-48a, 51d-52b). In the famous simile of the line (*Rep.* VI 511d), four states (*παθήματα*) of knowledge are mentioned, which correspond to four different degrees of truth and being. Reality and intelligibility, in their full sense, are possible only at the upper level of the scale, but to reach that level a specific method is required (dialectics, persuasion, conversion), which

is tough and only possible for a few people. In a Platonic system, so to speak, epistemic *ineffability increases as you descend along lower strata of thought-reality*. The full effability of the Good requires the ineffability of the Receptacle, and vice versa.

Neoplatonic tradition, mainly with Plotinus and Damascius, will introduce a radical change in this scheme, by referring epistemic ineffability not only to the bottom of the system, but also to the top. Damascius in particular argued that nothingness (namely, what is epistemically ineffable to human mind) can be said in two ways, one according to the best (κατὰ τὸ κρεῖττον), another to the worst (κατὰ τὸ χεῖρον). With the first term, he refers to the supreme unknowable principle beyond the principle itself, the One, whereas with the second term, he means the Platonic χῶρα, conceived of as the ineffable anti-principle without which matter and reality at large would be simply incomprehensible (De pr. I, 6, 4-5, Westerink).

On the one hand, Damascius probably succeeds in demonstrating his point, namely that one cannot affirm the existence of the divine ἀρχή, the One, without at the same time pointing at the need to transcend it and allude to another, absolute ineffable “X” beyond it. The best contemporary metaphysical tradition still makes use of his argument and opposes it to anti-metaphysical thought.<sup>47</sup> On the other hand, however, his argument remains intrinsically paradoxical (Damascius called it περιτροπή τῶν λόγων), leading to an ultimate unconceivable silence (σιγή ἀμήχανος), and is perhaps so inherently contradictory to be logically impossible (De Pr. I, 15, 18-22, Westerink). To follow this line of the argument, philosophy should perhaps leave the lead to prophetic and poetical thought.

### Conclusion

Let's sum up what has been said so far. I argued that in philosophy at large there is a strong drive to the idea of a perfect, supreme knowledge, which is based on the belief in a

---

<sup>47</sup> See, for instance, Cacciari 1990.



fundamental unity, or specularity, between thought and reality (equivalence-principle). This drive is incompatible with both the idea of divine ineffability and its fundamental premise, epistemic boundedness. In Plato's and Aristotle's metaphysical approaches, as well as in later Neoplatonic and Christian developments, the same commitment in supreme science is reasserted and described in terms of a necessary point of intersection between divine and human knowledge. In Plato, there is no conceptual space for divine ineffability, whereas epistemic ineffability seems to play a role only at the bottom level of the system, the  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ . Hegel's interpretation of these passages mostly supports our interpretation, while the attenuations of the equivalence-principle, which we find in Plato (as well as in philosophical traditions before and after him), seem dictated by strategic concerns, in particular religious and commonsensical.

\*\*\*

## References

- Appleby, Peter B. (1980), "Mysticism and Ineffability", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 11, No. 3, 143-166.
- Beierwaltes, Werner (1991), *Pensare l'uno*, Vita e pensiero.
- Bennett-Hunter, Guy (2015), "Divine ineffability", *Philosophy Compass*, 10, 489-500.
- Blankenhorn, Bernhard (2015), *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press.
- Burkert, Walter (1996), *The Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press.
- Cacciari, Massimo (1990), *Dell'inizio*, Adelphi.
- Carabine, Deirdre (1995), *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Wipf and Stock.
- M. Cornford, Francis (2004), *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Dover Publications.

Cooper, David (1985), "Ineffability and religious experience", in A. de Nicolás and E. Moutsopoulos (Eds.), *God: Experience or Origin?*, Paragon House, 189-99.

Ebbesen, Sten (2013), "Five Parisian sets of questions on the metaphysics, in: Gabriele Galluzzo and Fabrizio Amerini (Eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume 43.

Fodor, Jerry (1983), *The Modularity of Mind*, MIT Press.

Fronterotta, Francesco (2001), *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa.

Galluzzo, Gabriele (2013), "Aquinas commentary on the *Metaphysics*", in Gabriele Galluzzo and Fabrizio Amerini (Eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume 43.

Gerson, Lloyd (2017), "Plotinus and Platonism", in H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly and F. Renaud (Eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill.

Gonzalez, Francisco J. (1998), "Nonpropositional knowledge in Plato", *APEIRON*, 235-284.

Gonzalez, Francisco J. (2003), "Perché non esiste una teoria platonica delle idee", in M. Bonazzi and F. Trabattori (Eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, 31-67.

Heath, Malcolm (2002), *Interpreting Classical Texts*, Duckworth.

Hegel, G. F. (1998), *Platone*, ed. by Vincenzo Cicero, Rusconi.

Hick, John (2000), "Ineffability", *Religious Studies*, 36, 35-46.

James, William (2004), *Varieties of Religious Experience*, Routledge.

Jones, Richard H. (2016), *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*, State University of New York.

- Isnardi Parente, Margherita (1984), *Introduzione a Plotino*, Laterza.
- Kukla, André (2005), *Ineffability and Philosophy*, Routledge.
- Laks, André (2018), *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, Princeton University Press.
- McGinn, Colin (1989), "Can we solve the mind-body problem?", *Mind*, 98, 349-366.
- Migliori, Maurizio (1990), *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita & Pensiero.
- Otto, Rudolf (1963), *Das Heilige*, C. H. Beck Verlag.
- Nagel, Thomas (1974), "What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4, 435-50.
- Parmenides (2003), *Poema sulla natura*, ed. and transl. by Giovanni Reale, introduction and commentary by Luigi Ruggiu, Bompiani.
- Pender, E. E. (2003), "Plato on metaphors and model", in George Boys-Stones (Ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, Oxford University Press.
- Raffmann, Diana (1993), *Language, Music, and Mind*, MIT Press.
- Rappaport, Roy A. (2002): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Rovelli, Carlo (2018), *The Order of Time*, Riverhead Books.
- Scharfstein, Ben-Ami (1993), *Ineffability: The Failure of Words in Philosophy and Religion*, SUNY Press.
- Vanni Rovighi, Sofia (1981), *Introduzione a Tommaso*, Laterza.
- Vegetti, Mario (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi.
- Vegetti, Mario (2007), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza.

## INVOCACIÓN Y BELLEZA DIVINA EN PROCLO

### Invocation and divine beauty in Proclus

---

José María Nieva  
Universidad Nacional de Tucumán, Argentina  
jonieva26@gmail.com

**Resumen:** Se considera que la metafísica del neoplatonismo tardío es una estructura compleja de niveles articulados que rompe la simplicidad de la filosofía plotiniana. Tal complejidad pareciera totalmente alejada de las preocupaciones vitales como si el pensamiento estuviera reñido con el fin de la vida humana. Sin embargo, la metafísica neoplatónica demanda ser vivida e interiorizada. Plotino ya señalaba que los tres niveles superiores de lo real también están en nosotros, lo que orienta la vida hacia la semejanza con lo divino. De cierto modo esto pervive en Proclo, aunque con claras modificaciones. En este artículo se intentará mostrar esta relación analizando un pasaje del *Comentario al Alcibíades* (24,10-27,12) donde el Licio pone de relieve el valor de la invocación hacia el Padre verdadero de las almas, que no es más que la Belleza divina e Inteligible, para obtener la salvación.

**Palabras clave:** invocación, alma, intelecto, belleza inteligible, salvación

**Abstract:** Late Neoplatonic metaphysics is considered a complex structure of articulated levels that break the simplicity of plotinian philosophy. Such complexity appears completely detached from the vital concerns as if thought were confronted with the end of the human life. However, it can be said that neoplatonic metaphysics requires to be lived and interiorized. Plotinus had already pointed out that the three superior levels of what is real are also present in us, leading life towards the likeliness with the divine. In certain

respects, this holds true for Proclus but with clear modifications. This paper deals with this relationship by analyzing a passage of *Commentary on the Alcibiades* (24,10-27,12). In this text, Proclus highlights the value of the invocation towards the real Father of the souls, which is no other than the divine and intelligible Beauty, in order to obtain salvation.

**Keywords:** invocation, soul, intellect, intelligible beauty, salvation

\*\*\*

El *Comentario al Alcibiades I de Platón* es difícil de ubicar cronológicamente en la vasta producción textual de Proclo. No hay una fecha precisa de esta obra, así como de algunas otras que ha escrito, de modo tal que sería natural considerarla como una introducción a la filosofía platónica teniendo en cuenta el canon establecido por Jámblico en la lectura de los diálogos de Platón, ya que esta comenzaba precisamente por el *Alcibiades I*.

Sin embargo, el comentario procleano tiene en su desarrollo algunos elementos que hacen reconsiderar tal perspectiva. Ya desde las primeras páginas se percibe la densidad de la estructura metafísica que organiza su pensamiento, así como una cierta intertextualidad con otras obras que es muy difícil de comprender postulando que este comentario se ubique al comienzo de la tarea exegética del diádoco platónico. Es decir, si fuera una obra para principiantes el comentario se ajustaría casi estrictamente a la *lexis* del diálogo, pero no sucede así. Por el contrario, parece estar dirigida más bien hacia futuros diádocos. En tal sentido no parecen acertadas las palabras de Opsomer cuando afirma que “puntos más finos de ontología en el *Comentario al Alcibiades I* son principalmente deficientes” (2018, p.514).

Las primeras páginas de este comentario muestran una densidad metafísica no fácil de comprender para alguien que no haya sido iniciado en la lectura neoplatónica de la filosofía de Platón. Baste como ejemplo, a nuestro juicio, citar las siguientes líneas:

Por eso la perfección del intelecto está en la eternidad, aquella del alma en el tiempo; y el bien del alma es conforme al intelecto, aquel del cuerpo según la naturaleza. Y además: otra es la perfección de los dioses, otra aquella de los ángeles y de los démones, otra aquella de las almas particulares. Y cualquiera que se imagine que, aunque la esencia de cada uno de estos seres sea diferente, su perfección es idéntica, se engaña sobre la verdadera naturaleza de los seres. (*In Alc.* 3, 12-18)<sup>1</sup>

Por ello es que una hipótesis interpretativa bastante plausible consiste en considerar el *Comentario al Alcibíades I* como perteneciente al período de madurez de Proclo, coincidiendo con lo que Segonds (1985, p.xlii) llama “une fourchette chronologique” al ubicarlo entre los años 440 y 480 de su vida sin que se pueda aportar mayores precisiones<sup>2</sup>.

Puede decirse efectivamente de un modo sucinto, pero no menos exacto, que Proclo pretende con este comentario conducir a sus oyentes y, en consecuencia, a sus lectores, no solamente al conocimiento de sí mismos sino también elevarlos al contacto con las realidades verdades que estructuran el universo metafísico neoplatónico. En esta perspectiva elevadora o mejor anagógica, para utilizar una terminología propia del pensar neoplatónico, tanto el proemio del Comentario como toda la primera parte del mismo dejan traslucir lo que podría llamarse su metafísica del *eros*, la cual traspasa la *lexis* para consagrarse a la *theoria*, es decir, en una singular imbricación de su metodología pedagógica Proclo avanza desde una exégesis de la letra a una exégesis alegórica cargada de resonancias metafísicas.

---

<sup>1</sup> Cito según la edición francesa de A. Segonds (1985-1986) salvo que se indique lo contrario. De ahora en adelante *In Alc.* La perfección del alma en el tiempo es una idea que Proclo desarrolla en la proposición 191 de *Elementos de Teología*, así como la perfección del Intelecto en la eternidad, en cuanto siempre el mismo, es decir, una esencia estable y sólida. A ello se refiere la intertextualidad mencionada en las líneas anteriores. Además se ha observado que esta obra podría ser de una etapa temprana en la producción de Proclo, así por ejemplo O'Meara (1990, p. 142-143)

<sup>2</sup> Proclo nace en el año 412 y muere en Atenas en el año 485.

## I. Texto y conversión

Ahora bien, que la metafísica neoplatónica sea presentada en un comentario a Platón exige tener presente dos cuestiones: una, que en la filosofía neoplatónica a partir de Jámblico los diálogos platónicos poseen un *skopós*, un propósito u objetivo, es decir, tienen una unidad que se hace necesario desentrañar, y con ello, segunda cuestión, el valor concedido a la exégesis<sup>3</sup>. Respecto a la primera, Proclo advierte que los prólogos de los diálogos de Platón conllevan en sí elementos fundamentales para la comprensión de todo el diálogo. En el caso que nos ocupa aquí: el conocimiento de sí mismo implica el cuidado de sí mismo, y fruto de ello el acceso por la conversión hacia los principios divinos. En cuanto a la exégesis, cobra aquí un valor singular la noción de texto y la concepción que se hacen los neoplatónicos tardíos de la filosofía. Comentar un texto es filosofar y filosofar es comentar un texto. Si, efectivamente, el neoplatonismo es una tradición textual así como una escuela de vida, no es posible soslayar la importancia del mismo.

Para los neoplatónicos la filosofía es una iniciación en lo secreto y este carácter mistagógico del filosofar busca cambiar el modo de pensar de los oyentes o lectores para que puedan ascender a lo divino. De lo que se trata, por tanto, es de una verdadera conversión interior operada por la comprensión de lo que se dice textualmente, ya que esta tradición textual cree que los diálogos platónicos iniciaban a un modo de vida “al poseer en ellos mismos un poder purgativo o transformador que significa restaurar la salud al alma” (Layne, 2014, p. 82).

Ahora bien, retomando la primera cuestión señalada anteriormente, Proclo explicita que existen tres clases de conversión: una hacia lo inferior, otra hacia sí mismo y, por último, otra hacia lo superior. Estas dos últimas se conjugan singularmente no solo en las almas sino también en los seres divinos, por ello es que puede afirmar que

---

<sup>3</sup> Para la noción de “exégesis” en el neoplatonismo, puede verse Abbate (2012, pp.26-36) y Rappe (2000, pp.1-11)

Sócrates también declara, al fin del diálogo, que aquel que se ha convertido hacia sí mismo y ha devenido el contemplador de sí mismo, por este hecho verá lo divino todo entero, y que, por la conversión hacia sí mismo como por medio de una escala que conduce hacia lo alto, pasará hacia las alturas de lo divino y se elevará hacia la conversión de lo que es mejor que él. (*In Alc.* 20, 15-21, 2)

Estas ideas que también están presentes en *Teología Platónica* I, 3 tienen sus raíces en Plotino, para el cual la conversión hacia sí mismo es convertirse hacia su verdadero origen, tal como se muestra en *Enéada* VI 5, 7, 1-5; 12, 15-20. El verdadero origen está en nosotros, los hombres, en cuanto seres dotados de alma, pero no nos damos cuenta de ello. En efecto, en *Enéada* V I, 10, 5-10 se afirma con claridad que los tres principios de lo real están en el hombre mismo, por ello es que los intermediarios no son muchos para ascender a lo divino, como lo señala allí también (V I, 3, 4). La conversión hacia sí mismo, en consecuencia, es una llamada a la interioridad en cuanto lo más interior es lo más divino, pero para que ello sea posible se hace necesario todo alejamiento de lo sensible, de lo exterior, de lo múltiple porque “el hombre interior reside en la segunda hipóstasis” (Laurent 1999, p. 86), es decir, en el Intelecto. Y aquí radica la salvación del alma, que no es más que un despertar a la vida verdadera, a la vida conforme al Intelecto por un proceso de purificación no solo moral sino también intelectual, en cuanto para Plotino “la filosofía tiene la misión de salvar el alma, y leer e interpretar juegan una parte importante en tal drama soteriológico” (Struck 2010, p. 59).

## 2. Símbolos pitagóricos y salvación del alma

En Proclo la salvación del alma también exige un proceso de purificación y de asimilación al Intelecto divino, pero con matices diferentes porque considera que ella ha descendido totalmente de lo inteligible, por ello es que “multiplica las reservas sobre la inmanencia plotiniana. Él prefiere asegurar la continuidad necesaria por su teoría de las mediaciones, según la cual todos los órdenes están presentes en cada uno, pero según un modo propio”



(Trouillard 2014, p. 206)<sup>4</sup>. Esta purificación también es un alejamiento de lo sensible y un despertar a la vida verdadera.

En efecto, al comentar las primeras palabras que abren el diálogo platónico: “Hijo de Clinias” (*Alc.* 103 a 1) Proclo afirma

Por otra parte, el recuerdo de su padre constituye una fuerte exhortación a practicar la virtud: porque es indigno deshonorar la gloria de sus padres [...] al olvidar asemejarseles por la virtud. Además, la referencia al padre, al generador del hombre aparente y añadido del exterior, es un símbolo del retorno de las almas hacia su Padre verdadero ([...] *symbolon esti tês epì tòn alethinòn patéra tòn psychôn anakléseos*). Sócrates se sirve de estas palabras según el uso pitagórico, en el pensamiento que ellas también contribuyen a la salvación del alma. (*In Alc.* 25, 1-9)

Este pasaje posee una profunda significación que la traducción de Segonds no logra captar al ocultar algunos detalles importantes, los cuales son relevantes para el tema de estas páginas. La frase resaltada en griego puede traducirse: *la referencia al padre es un símbolo de la invocación al Padre verdadero de las almas*. Entiendo que este es el sentido más genuino, porque ¿cómo puede traducirse *anakléseos* como “retorno” cuando tiene en su raíz el verbo *kaléo*: llamar, invocar, imprecicar?

En efecto, la forma sustantiva *anáklēsis* deriva del verbo *anákaléo*: invocar, llamar a, y no es un detalle menor que, desde el punto de vista lexical, el preverbo *ana-* implique el esfuerzo por hacer que un proceso se lleve a cabo, es decir, alcance su plenitud o su plena realización por cuanto subyace en él la idea de algo que

---

<sup>4</sup> Esta reserva de Proclo frente a la inmanencia plotiniana hace que su metafísica se torne más compleja y más elaborada al poblar cada vez el ámbito inteligible de una sucesión de diversos grados de multiplicidad y de determinación de lo real que se articulan a través del recurso a entidades intermedias. De ahí la proliferación de una jerarquía metafísica de tríadas y de intermediarios, y de géneros superiores o entidades intermedias como ángeles, demonios y héroes. Es conocida sobremanera la crítica procleana a la teoría del alma indescensa de Plotino, por ello también la necesidad del rito teúrgico para que el alma logre su ascenso a lo divino. Para la complejidad de la estructura metafísica de la realidad, véase Chlup (2012) y Remes (2008).

desde abajo asciende hacia lo alto. Por tanto, aquí es claro el significado de invocación.

¿De qué proceso se trata aquí? Y además ¿qué importancia tiene para Proclo la alusión a los pitagóricos?

El proceso no es otro que una purificación para descubrir la verdadera vida del alma. En efecto, la mención al hombre aparente y que se añade desde el exterior deja traslucir, en una clara connotación ética, la llamada al hombre interior, al hombre verdadero, reforzada aquí por la referencia al Padre verdadero de las almas.

Ahora bien, esta última expresión pareciera evocar un eco de la frase plotiniana que describe el olvido de las almas de su Padre por querer pertenecerse a sí mismas audazmente, como se señala en *Enéada V* 1, 1; no obstante allí la alusión es con claridad a lo Uno. ¿Aquí sucede lo mismo? ¿El verdadero Padre de las almas es, para Proclo, lo Uno?

Más allá de esta posible alusión, que luego se verá no es así para el Licio, lo más relevante a mi juicio es que la relación con Plotino se revela en la llamada a la interioridad y en la invocación.

Respecto de esta, no es posible sustraerse a la exhortación de *Enéada V* 8 dedicada a la Belleza inteligible que demanda precisamente una conversión a la interioridad para poder acceder a lo inteligible. En esta demanda a la interioridad Plotino hace claro que hay que invocar a ese dios, el Intelecto, que contiene todo lo inteligible, para que por su presencia sea posible después acceder a lo Uno, luego de demandar a su lector un trabajo de purificación de lo sensible para ese acceso a lo inteligible. En el capítulo 9 de esta *Enéada V* se lee:

Suprime igualmente los lugares y la representación que tú has formado en ti de la materia, sin ensayar de tomar una esfera más pequeña en masa que la precedente, sino invoca (*kalésas*) al dios que ha producido la esfera de la cual tú tienes la representación y suplícale que venga. Y vendrá aportando el mundo que es el suyo con todos los dioses que se encuentran allí, ese dios que es único y que es todos los dioses a la vez. (V 9, 11-15)

Una forma semejante de invocación se encuentra también en *Enéada* V I, 6, 8-II donde Plotino hablando de la dificultad de comprender la naturaleza de lo Uno dice: “Tratemos el tema invocando (*epikalesaménois*) al dios mismo no con palabras sino por una *tensión* de nuestra alma para orarle; es de esta forma que nosotros podemos orar solo al solo.”

La forma participial que utiliza aquí alude sin duda a la forma sustantiva *epíklesis* cargada por el deseo del alma de ser colmada por la vida verdadera, aquella que procede del Principio absoluto de todos los seres. Esta invocación es ciertamente una llamada, o como señala Laurent, “es, más particularmente, una oración de invocación. Esta invocación debe reducirse a una tensión del alma” (2000, p.105) que no admite ser formulada lingüísticamente, en alta voz ni tampoco en algún discurso interior silencioso. Es la vida misma del alma o, mejor, toda la existencia la que debe hacerse una invocación. En Proclo pareciera no ser de otro modo en esta apelación a los pitagóricos.

La referencia a ellos no se hace aquí para poner de relieve su vertiente matemática y, por tanto, epistemológica, si se puede decir así, sino más bien su vertiente ética de purificación y semejanza con lo divino. En efecto, que la referencia al padre generador del hombre aparente sea un símbolo de la invocación al Padre verdadero de las almas plantea el interrogante acerca del sentido de estos símbolos.

Para el pitagorismo antiguo estos símbolos son *akoúsmata*, palabras o dichos propios de los que pertenecen al círculo estrecho de los que siguen la vida pitagórica. En tal sentido, Struck señala acertadamente que “estos dichos son parte de un amplio cuerpo de sabiduría pitagórica tradicional, expresada en epigramas enigmáticos que conciernen a la ética, a la virtud, a la cosmología, y a la naturaleza de los dioses” (2004, p.97). Por su parte Burkert observa que “se los llama *akoúsmata*, lo que se oye, legitimados por la enseñanza oral del maestro, o también *symbola*, signos de reconocimiento” (1972, p.166. Cf. Khan, 2001, p.8-9; Riedwig, 2002, p.106-107). Respecto de esta última frase, y dado el contexto en el cual Proclo hace alusión a los pitagóricos, resulta sumamente ilustrativa la siguiente afirmación del mismo Struck cuando dice

que “su función primitiva de signos de identidad se expande a regiones más amplias y se une con afiliaciones con el ritual e incluso con el poder mágico. En estos contextos, entonces, el símbolo pitagórico adquiere capacidades similares al símbolo de las religiones de misterio y toma un poder crecientemente performativo” (2004, p.194).

En efecto, Proclo continúa en las líneas siguientes al pasaje anteriormente citado poniendo esto de relieve:

Tales hombres, en efecto, han mostrado a través de símbolos cuanto era representado en los ritos secretos, de los cuales han preservado la apariencia exterior en cuanto depositaria de su potencia. Sócrates, entonces, por ello mismo, conociendo estos símbolos pitagóricos llama al joven con el patronímico, porque piensa que una llamada (*klésin*) de tal clase es un símbolo de la conversión (*periagogés*) de las almas hacia las causas invisibles. (*In Alc.* 25, 8-15)<sup>5</sup>

El poder performativo de la llamada simbólica muestra toda su fuerza transformadora en la conversión, expresado aquí con un vocabulario genuinamente platónico. No puede soslayarse, en efecto, el valor que este término tiene precisamente en la alegoría de la caverna para referirse al giro completo, a una transformación radical que ha de hacer el alma para poder ver la luz, la Forma del Bien (*Rep.* VII 519 a 5-b4). En el neoplatonismo esta conversión es un proceso anagógico, de elevación hacia lo superior, hacia lo divino. En consecuencia, el poder performativo de la llamada simbólica es una exhortación a elevarse hacia lo alto transformando la vida desde la apariencia hacia la verdadera vida, desde la exterioridad hacia la interioridad, desde la multiplicidad sensible hacia la vida uniforme.

Que esto sea lo que Proclo enfatiza se ve corroborado en las líneas siguientes cuando en una clara alusión a Jámblico y al carácter apropiado de los discursos eróticos en esta transformación afirma que: “[...] porque la llamada con <el nombre> del padre indica (*he apò tou patròs endeíknytai klésis*) el

<sup>5</sup> La traducción de este pasaje es mía y se aleja de aquella de Segonds.

carácter viril de la verdadera erótica y el hecho de ser despertado <del sueño> de la materia y lo eficaz <de esta llamada> (*tò egegerménon apò tês hýles kai tó drastérion*)” (*In Alc.* 25, 23-25)<sup>6</sup>.

La mención de Jámblico tiene su relevancia aquí por el contexto de apelación a los pitagóricos en su vertiente ética, como se señaló anteriormente, por el estrecho vínculo que este pensador plantea entre filosofía y religión<sup>7</sup>. No obstante, hay detalles más relevantes desde el punto de vista lexical que se pierden en la traducción de Segonds, y que son fundamentales para el tema de estas páginas.

El verbo *endeíknytai* tiene en Proclo un peso significativo de gran alcance y su uso aquí no puede ser soslayado. Él lo emplea normalmente para designar una manera de hacer alusión a realidades que están más allá del lenguaje, es decir, la palabra humana no está impedida de una manera a priori de referirse a lo divino, por el contrario, ella puede ser tan evocativa e invocativa como los ritos secretos de las religiones de misterio. Este verbo, por tanto, posee un poder performativo también, por así decirlo, porque en su uso alusivo señala hacia una dirección en la cual todo está pleno de sentido, en este caso, una indicación a que la vida del alma no puede realizarse si no hay una transformación interior que la convierta en una invocación a lo divino, a la Belleza divina. Con otras palabras, el alma misma debe hacerse una invocación hacia su verdadero Padre para poder realizar plenamente la vida intelectual. Plotino (*Enéada* VI 8, 13, 48) ya empleaba esta expresión en el mismo sentido, que tendrá una gran fortuna también en Damascio.

---

<sup>6</sup> La traducción de este pasaje es mía y se aleja de aquella de Segonds. Filippi (2012, p. 195) no capta tampoco, a mi juicio, la singularidad de este pasaje puesto que traduce: “...l'uso del patronímico mette in evidenza l'energia virile del vero amore, che ridesta l'amato dalla materia e dalla sua influenza”.

<sup>7</sup> Tal relación no solamente puede verse en su célebre obra *De mysteriis* sino también en *De vita pythagorica*. En efecto, en esta obra, que sería una evocación de lo que Platón llamaba el “modo pitagórico de vida”, Jámblico afirma que lo más importante para Pitágoras era su modo de enseñar a través de símbolos, guardando en secreto las verdaderas doctrinas a los no iniciados. Pero la alusión procleana pareciera no aludir tanto a esta obra, sino más bien a un escrito perdido que sería en realidad algún comentario de Jámblico al *Fedro* de Platón, por las alusiones que hace el condiscípulo de Proclo, Hermias, en lo que se conserva de su comentario al *Fedro*, y que ambos habrían conocido por Siriano, como lo observa O'Meara (1989, p.124-128).

Pero los ecos plotinianos no solamente se dejan percibir en ello sino también en el uso procleano del participio perfecto pasivo *egegermēnon*, ser despertado del sueño de la materia. Que sea un participio pasivo deja traslucir claramente que se lleva a cabo una acción sobre el joven para ponerlo en un proceso de conversión y, por tanto, sobre el alma.

La llamada simbólica tiene, en consecuencia, también la finalidad de despertar al alma de un estado no propio para que pueda invocar a lo divino y de ese modo salvarse. La imagen de la vida del alma atrapada en un sueño profundo a causa de la materia, o mejor, de la vida material tiene sus raíces en Plotino. En *Enéada* III 6, 6, 70-74 se señala que todo cuanto del alma está en el cuerpo está durmiendo, es decir, ella está sumida en un sueño profundo que no la deja elevarse hacia las verdaderas realidades. Esta elevación es descripta magistralmente en el célebre pasaje de *Enéada* IV 8, 1, 1-10 en el despertar del cuerpo para alejarse de todas las cosas y, al volver en sí misma y entrar en ella, ver al Intelecto y la belleza extraordinariamente maravillosa que contiene porque “el mundo del Intelecto es realmente un mundo interior antes bien que otro mundo” (Armstrong 1979, p.159). Despertar que es un recobrar la experiencia de la vida con él, por la cual el alma es exhortada nuevamente a la posibilidad de identificarse con lo divino, con el Intelecto. En efecto, “para Plotino, despertarse, es despertarse a sí mismo y si nos es posible acceder a lo divino, es que en realidad lo divino no está nunca separado de nosotros” (Flamand 2008, p. 9).

En cierto modo no sucede de otra forma en Proclo. El uso del verbo *egeíro* en la forma pasiva muestra con claridad que el alma debe ser despertada, debe ser sacada de ese estado de somnolencia por una llamada, debe ser sacudida del letargo de la vida corpórea que no es más que la vida en la materia, en la vida pasional y que esa llamada posee una eficacia singular. Tal eficacia está presente en el sintagma *tó drastérion*. Dicho sintagma podría traducirse además como “lo enérgico”, es decir, esta llamada tiene una potencia singular para despertar al alma, para sacarla de su letargo, fruto de estar dormida en la vida material, corpórea o pasional. La llamada simbólica con el nombre del padre posee, por

tanto, el valor performativo de accionar en el alma produciéndole una conmoción, una sacudida, que la lleve a descubrir lo que verdaderamente es real a la vez que convertirla hacia sí misma. Expresado de otro modo, puede decirse que esta llamada con su valor performativo exhorta a dejar lo exterior, lo aparente para volverse, convertirse a lo interior, a lo verdadero, para encontrar al verdadero hombre, al hombre interior.

El sintagma *tò egegerménon apò tês hýles* es utilizado por Proclo en su *Comentario al Timeo* (I 117, 14) en un contexto ético para oponerse a los movimientos desordenados de la parte apetitiva o concupiscible del alma que impiden descubrir el hombre interior, el hombre verdadero y real. Las pasiones que surgen de la parte apetitiva, del deseo irracional deben ser tensionadas en un modo ajustado para que permitan un estado de vigilia, un estado de estar despierto a la verdadera identidad. Es además significativo que Proclo comience precisamente el *Comentario al Alcibíades* 7, 1-5 señalando que todos los hombres estamos sometidos a las mismas pasiones que el hijo de Clinias, lo cual permite reafirmar lo que se ha señalado anteriormente, es decir, que esta exhortación no está dirigida solamente a sus oyentes, sino a todo lector de este texto. El hecho de ser despertado, entonces, por una llamada simbólica para que la vida misma del alma se torne una invocación a lo divino demanda una purificación, una conversión radical que no es solo separación o alejamiento de los sentidos y del cuerpo, sino mucho más un pleno ejercicio de la capacidad intelectual del alma, porque el intelecto hace que el alma se eleve a lo divino, mientras que las pasiones la hunden en la materia.

### 3. Metafísica del eros y belleza divina

Ahora bien, esta llamada simbólica, según Proclo, es realizada por Sócrates, el amante verdaderamente inspirado de Alcibíades por oposición a los amantes vulgares que lo acosan arrastrándolo a la vida pasional, la vida de placer, de honor y riquezas. Sócrates es el verdadero amante porque lleva en sí la impronta del *eros* divino al representar la clase intermedia entre la

Belleza divina y los seres que tienen necesidad de su providencia, porque este *eros* que está dirigido hacia lo divino “es un elemento que inicia, que mueve, que perfecciona el ascenso dialéctico y la asimilación al origen” (Beierwaltes 1989, p. 307. Cf. Vasilakis 2021).

Toda una metafísica del *eros*, del amor se oculta en esta llamada simbólica porque él es puramente un movimiento de ascenso hacia la Belleza divina.

En efecto, lo propio de un amante divinamente inspirado dice Proclo es hacer que su amado se convierta hacia sí mismo, llamándolo y haciendo que se reúna en sí mismo alejándose de lo múltiple porque “conduce la vida de su amado hacia sí mismo, lo une consigo mismo y lo eleva a la Belleza inteligible” (*In Alc.* 26, 18-20), y esto es posible porque ejemplifica en su propia vida la fuerza anagógica de eros. En efecto,

si el enamorado está poseído por el amor (*éros*), debe ser alguien capaz de convertir hacia el bien para los seres provistos de una buena naturaleza, como lo es también el amor (*éros*), y *alguien capaz de llamar*. Es lo que señala justamente Sócrates cuando, por esta primera llamada, despierta el pensamiento de su amado para unirlo con la belleza verdadera. (*In Alc.* 27, 1-6)<sup>8</sup>

Que esto sea posible Proclo lo justifica además porque la Belleza contiene en sí misma el poder de elevar con un singular toque de atracción que la hace la fuerza motora para que eros lleve a cabo la conversión y la elevación. El Licio entiende el nombre belleza, *kalón* derivando de *kaleîn*, llamar, por ello es que ella llama a todas las cosas hacia sí misma (*In Alc.* 328, 12-15). Puede decirse entonces que la llamada simbólica que se opera a través de eros, del amor no es más que la llamada silenciosa de la verdadera Belleza, la cual por su atracción permite la liberación y el alejamiento de la belleza aparente, además reduce la multiplicidad de cosas y seres bellos hacia su propio ser y esencia. Expresado de otro modo, puede decirse que la eficacia de la palabra que invoca lo divino, que se expresa en la potencia anagógica de eros, tiene su origen en lo divino mismo, que, en cuanto inexpresable, llama a sí

<sup>8</sup> Traducción de Segonds ligeramente modificada. Las cursivas son mías.



con una palabra silenciosa, su poder de atraer todos los seres hacia sí.

Ahora bien, la mención de la belleza inteligible y de la belleza verdadera nos permite retomar la pregunta que se había planteado anteriormente acerca de si, para Proclo, “el verdadero Padre de las almas” podría evocar al Padre de las almas en Plotino, que hace referencia a lo Uno. Más todavía si tenemos presente el comienzo de *Enéada V* 8, 1, 1-7, tratado dedicado a la Belleza inteligible, donde Plotino afirma:

En la medida en que nosotros sostenemos que aquel que ha llegado a la contemplación del mundo inteligible y que ha comprendido la belleza del intelecto verdadero será capaz también de formarse una noción del padre del intelecto, es decir, de aquel que se encuentra más allá del intelecto, es necesario intentar ver y decirnos a nosotros mismos, tanto como es posible decirlo, cómo se puede llegar a contemplar la belleza del Intelecto y aquella del mundo inteligible.

No parece ser así efectivamente para el Licio puesto que este afirma con claridad que

ya que toda la clase erótica procede a partir del Padre inteligible (en efecto, en todas las cosas, el Padre *ha sembrado* (*enéspeiren*) el vínculo pleno del fuego del amor, como dicen los *Oráculos*, de modo que todas las cosas sean mantenidas por los vínculos indisolubles de la amistad, como lo dice también Timeo en Platón). (*In Alc.* 26, 1-5)<sup>9</sup>

Singular conjunción propia del neoplatonismo tardío entre los *Oráculos Caldeos*, nunca mencionados por Plotino<sup>10</sup>, y la filosofía de Platón. El recurso aquí al fragmento 39 de estos escritos, muy apreciados por los pensadores posplotinianos, plantea la singular inquietud de a quién se refiere Proclo explícitamente. Según D'Andrès (2020) este recurso haría alusión

<sup>9</sup> La referencia a Timeo alude al pasaje 32 c 2-4 del diálogo homónimo de Platón. Los *Oráculos Caldeos* son una colección de fragmentos en hexámetros que, a partir de Porfirio, pero más sobre todo a partir de Jámblico, tendrán una singular relevancia en el neoplatonismo. Su origen parece remontarse al siglo II y están cargados de resonancias platónicas, y son considerados casi como un texto revelado.

<sup>10</sup> Para una probable relación entre Plotino y los *Oráculos Caldeos*, puede verse Dillon (1997).

al Padre inteligible de la primera tríada de los dioses inteligibles porque “el carácter paternal se aplica propiamente en Proclo a los dioses inteligibles, inteligibles-intelectivos, e intelectivos; pero cuando Proclo habla aquí de Padre Inteligible, se refiere únicamente a los primeros dioses, al plano de los dioses inteligibles, que precede aquel de los dioses intelectivos, y es bien a este origen inteligible que quiere anclar el amor” (2020, p. 117).

Sin embargo, aunque su análisis pareciera convincente por el modo en el cual recurre al uso que hace Proclo de este fragmento 39 en el *Comentario al Timeo* para marcar una diferencia con su presencia en el *Comentario al Alcibíades*, el estudioso francés no se ha percatado claramente que antes Proclo habla del “verdadero Padre de las almas”, y con esta expresión, pareciera hacer una mención indirecta al Demiurgo de las almas en el *Timeo* platónico, el cual también es llamado padre y que es Intelecto divino, porque en las huellas “de su admirado maestro Siriano, iguala el Demiurgo del *Timeo* con el Intelecto” (Van Den Beerg 2001, p. 49), lo cual, por otro lado, permite afirmar, como señala Chlup (2012) que Proclo alude a veces de ese modo al Intelecto plotiniano, a veces a un nivel inferior al Ser (p. 19)<sup>11</sup>.

Un pasaje que no le ha llamado la atención al estudioso francés y que arroja mucha luz sobre esta cuestión está en el mismo *Comentario al Timeo*. En efecto, haciendo referencia a la plegaria u oración, a la invocación podría decirse, Proclo afirma: “A la conversión contribuye en mayor medida la oración. Gracias a los signos inefables de los dioses que el Padre de las almas *ha sembrado* (*enéspeiren*) en ellas, la oración se atrae el beneficio de los dioses” (*In Tim. I*, 211, 1-3). Es clara en este contexto la alusión al Demiurgo como un Intelecto paternal. Es cierto que Proclo no menciona explícitamente en este pasaje ningún fragmento de los *Oráculos Caldeos*, pero el uso del verbo *enéspeiren* nos retrotrae al fragmento 108 en el cual se dice: “Porque, el Intelecto paterno,

<sup>11</sup> En tal sentido cabe tener en cuenta lo que observa Gersch (2014, p.97) cuando señala que: “En el sistema de Plotino, la segunda hipóstasis es Intelecto. Una alteración de la doctrina de los primeros principios por la introducción de Ser y Vida como hipóstasis intermediarias entre el Uno y el Intelecto fue algunas veces sugerida por los mismos platonistas antiguos...Sin embargo, la perspectiva plotiniana que considera el carácter intelectivo de la segunda hipóstasis fue esencialmente mantenido por los pensadores tardíos”.

que piensa los inteligibles, *ha sembrado* símbolos a través del mundo”. El mismo verbo se encuentra en el fragmento 39 y no pareciera ser ninguna casualidad. Lo singular pareciera radicar en que Proclo alude a este fragmento sin una citación explícita, pero el modo en el cual lo utiliza no deja ninguna duda del valor que le concede. Lo más importante al caso es que el Padre inteligible es llamado anteriormente el verdadero Padre de las almas y que la llamada simbólica que se expresa en la figura de Sócrates es una clara exhortación a la elevación del alma hacia la Belleza Inteligible.

Pero lo que resulta más sorprendente en la lectura que hace D’Andrès de la presencia del fragmento 39 de los *Oráculos Caldeos* en el *Comentario al Alcibíades* y el *Comentario al Timeo* es el no haber prestado atención al pasaje 65-66 del *In Alc.* En efecto, señalando nuevamente Proclo que el enamorado es un amante divinamente inspirado y, en cuanto tal, es un intermediario entre el objeto de amor y aquellos que lo aman, como el mismo amor, afirma:

Es él quien, en los dioses inteligibles y ocultos, une a la belleza primera y oculta el Intelecto inteligible y, de hecho, el vínculo es unificación, pero con más distinción, razón por la cual los *Oráculos* han denominado aquel que une al fuego de este amor: él que brotó el primero del Intelecto habiéndose vestido con fuego que está ligado con el fuego. En efecto, al proceder a partir del Intelecto inteligible, vincula todos los seres inferiores entre ellos tanto como con él. (*In Alc.* 64,15-65, 8)

Es cierto que aquí la referencia no es al fragmento 39 sino al fragmento 42 de los *Oráculos Caldeos*. No obstante, el modo en el cual Proclo lo cita revela claramente que entiende que hay entre ellos una explícita interrelación en la referencia al amor como dependiendo del Padre inteligible, aquí Intelecto inteligible; además la mención del vínculo y del fuego para resaltar tal dependencia no dejan dudas que en el pensamiento del Licio exigen ser leídos conjuntamente para resaltar el carácter intermedio del amor. Tal dependencia vuelve a reafirmarse líneas más adelante cuando afirma que “el amor tiene su primera y secreta

venida a la existencia en el Intelecto inteligible; porque si es verdad que brotó desde lo alto, es que reposa causalmente en él” (*In Alc.* 66, 9-11).

Por tanto, puede decirse que Padre de las almas, Padre Inteligible, Intelecto inteligible y Belleza divina se imbrican mutuamente y que el amor procede desde lo alto y vuelve hacia lo alto, surge desde lo divino y hace que todo se convierta hacia lo divino. En un pensador como Proclo tan atento a las precisiones de análisis, aunque adolezca a veces de un estilo más claro para expresarse, esta imbricación se deja sentir por ella misma dado los pasajes que se han citado.

Que esto sea así se lo puede ver cuando en el mismo *Comentario al Alcibíades*, con una explícita referencia a *Fedro* 246 d 8-e 1, Proclo afirma que “todo lo divino es bello, sabio y bueno” y que precisamente el alma debe elevarse hacia estas realidades si pretende alcanzar su salvación (*In Alc.* 29, 9-11). En consecuencia, el alma debe convertirse al transformar su vida desde la belleza aparente hacia la Belleza divina. Ella debe abandonar todo lo que pudiera sumergirla en la somnolencia de la materia para ascender y encontrar a su verdadero Padre, pero este ascenso no es posible si no sufre, por así decirlo, la enérgica llamada del amor divino que la despierta del sopor de las pasiones. La llamada simbólica, que se muestra en la exégesis alegórica procleana en la figura de Sócrates, muestra además que el alma se encuentra en una zona intermedia entre el Intelecto y las pasiones, entre la unidad de la Belleza divina y la multiplicidad de los deseos irracionales, por lo cual para que pueda tomar un curso genuino de vida ella debe convertirse verdaderamente hacia sí misma y, por esta conversión, ascender hacia las realidades superiores. Precisamente la figura de Alcibíades es, para Proclo, una imagen del alma racional.

En efecto, el Licio señala con claridad que “es por el amor, que, en el presente diálogo, los seres que tienen una naturaleza tal como aquella que ha hecho a Alcibíades a los ojos de Sócrates digno de amor, alcanzan la perfección, es por el amor que ellos se unen a la belleza divina y, a través de ella, devienen familiares con todo lo divino” (*In Alc.* 29, 16-18).

#### 4. Belleza divina, participación y virtud

Ahora bien, lo divino según Proclo, tiene para con el alma una singular atención o cuidado o solicitud porque

los seres más divinos también parecen venir hacia los inferiores; no que ellos se alejen de su estado, al contrario ellos permanecen en ellos mismos y si ellos parecen venir hacia nosotros, es a causa de la disposición del participante, ya que también en las invocaciones (*en taís klései*) y en las visiones maravillosas lo divino parece, de una cierta forma, venir hacia nosotros, mientras que somos nosotros los que *tendemos* hacia él. (*In Alc.* 92, 4-10)<sup>12</sup>

¿En qué consiste esta disposición del participante? ¿De qué modo el participante debe estar dispuesto para tender hacia lo divino? ¿Qué exige del participante la invocación a lo divino? Con otras palabras, ¿de qué modo el alma se eleva por la invocación hacia la Belleza divina que la transforma?

Esta disposición del participante, y es altamente significativo que Proclo hable de participar, como si quisiera recalcar que el alma debe hacerse como un receptáculo para que lo divino habite en ella, demanda que el alma debe vaciarse de todo lo que le es extraño para dejar todo su espacio a lo divino. Parece, en efecto, que solo de ese modo ella puede hacerse una palabra que invoca a lo divino, para que lo divino la eleve, para que pueda alcanzar la verdadera vida. Pero palabra silenciosa, palabra que se tensa firmemente en dirección a lo divino. Repárese en la “tensión” que señala Proclo de aquel que invoca a lo divino, es lo que ya demandaba Plotino para acceder a lo divino también, el alma ha de ser plenamente una tensión hacia lo divino invocándolo, no con palabras sonoras sino con su palabra silenciosa, es decir, su propia existencia convertida en invocación, existencia transformada por el alejamiento de lo sensible para vivir la vida verdadera.

Esta disposición del participante, por tanto, en la lectura procleana es una disposición natural que debe perfeccionarse por la práctica de la virtud, mejor dicho, de las virtudes. En otra clara

---

<sup>12</sup> Traducción de Segonds ligeramente modificada.

referencia a los pitagóricos en su dimensión ética, más precisamente a la práctica de la fisiología, muy propia de estos pensadores, observa que “Sócrates ha visto en Alcibíades numerosas y admirables marcas naturales de su disposición a la virtud [...] esta era, desde el comienzo, la costumbre de los Pitagóricos el discernir según los signos corporales la disposición para el género de vida mejor de aquellos que venían a ellos” (*In Alc.* 94, 1-12).

Alcibíades posee algunas características que lo hacen apto para recibir una vida mejor pero que deben ser perfeccionadas. Si, como se ha señalado anteriormente, Alcibíades es una imagen del alma racional, entonces esta posee algunas disposiciones naturales que le permiten obtener un modo de vida diferente en el cual se encuentra. Pero para ello es necesario la eficacia de la llamada simbólica que la despierte hacia su Padre verdadero, llamada que está representada por los discursos eróticos de Sócrates, los cuales buscan “purificar a fondo sus pensamientos, perfeccionar sus virtudes naturales para elevarla al cuidado de una vida verdaderamente libre” (*In Alc.* 95, 14-15).

Se encuentra nuevamente aquí la exigencia de sacar al alma de una vida informe e indeterminada, de una vida sumisa en lo oscuro y carente de cualquier perfección, la vida en la materia. No es posible que ella pueda conocerse realmente a sí misma y convertirse hacia lo superior, hacia lo divino si no corrige su orientación hacia lo inferior. Plotino ya señalaba en *Enéada V* 8, 1, 26-28 que más un ser se distiende para ir hacia la materia más se aleja de la unidad, es decir, más un ser se dispersa en lo informe e indeterminado más pierde su valor y su propio ser; cuanto más lejos va de la unidad, que es lo permanente y lo estable en cuanto belleza y verdad más se pierde en lo oscuro y desemejante, así como también que “todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas” en *Enéada I* 6, 1, 49-50.

En un pasaje posterior de su comentario y con una referencia explícita a Plotino, Proclo señala que Alcibíades no tiene todavía la capacidad para discernir entre los amantes vulgares y el amante verdaderamente inspirado, entre el amor que lo empuja hacia la vida pasional y material y el amor que lo eleva

hacia lo divino porque se encuentra precisamente un nivel intermedio, por ello es que

tiene algunas virtudes naturales, pero no usa todavía más que ideas inarticuladas. Porque tal es la virtud natural; y de hecho, ella no es más que una visión imperfecta del bien y un hábito imperfecto, como lo dice el divino Plotino. Pero Sócrates desciende [...] para persuadirlo de renunciar a la vida de apariencia para remontar hacia la vida intelectual y divina, a partir de la cual se conocerá él mismo tanto como reconocerá que lo divino todo entero es trascendente a todos los seres y los preexiste a título de causa. (*In Alc.* 133, 1-15)<sup>13</sup>

Importa señalar aquí el ascenso desde las virtudes naturales hacia la vida intelectual y divina, representada por las virtudes teoréticas, propias del intelecto, aunque no sean mencionadas explícitamente.<sup>14</sup> En efecto, el Licio marca que en la medida en que ascendemos cada vez más “nos encontramos más cerca de la esencia intelectual, donde se encuentra estabilidad, definición y eterna identidad” (*In Alc.* 96, 15-18).

La alusión a la vida intelectual y divina, a la esencia intelectual es otro modo de referirse al Intelecto, resaltado aquí por las notas de estabilidad, permanencia y una identidad eterna. Al comienzo de estas páginas se ha señalado que la perfección del Intelecto se encuentra en la eternidad, a esta perfección es a la que aspira el alma aunque se encuentre en el tiempo. A esta perfección aspira y puede alcanzarla alejándose de lo sensible, que es inestable y cambiante, fluyente y oscuro, para acceder la vida continua y eterna del Intelecto. La debilidad e inestabilidad propia de las virtudes naturales debe ser corregida porque se encuentran lejos del Intelecto. Esta corrección es posible por la potente y enérgica capacidad del amor divino que las convierte para transformarlas

---

<sup>13</sup> Traducción de Segonds ligeramente modificada. La referencia a Plotino es a *Enéada* I 3, 6, 22-23, tratado en el cual este presenta la dialéctica como un ejercicio espiritual de ascenso hacia el Intelecto y que, en el orden porfiriano, viene inmediatamente después del tratado de las virtudes, lo cual no es un detalle menor porque alude precisamente a un perfeccionamiento del alma por el ejercicio de las virtudes.

<sup>14</sup> Para un desarrollo más amplio de la jerarquía neoplatónica de las virtudes puede verse D. O'Meara (2005, pp.40-48).

en virtudes teoréticas que le dan acceso a la vida divina e intelectual. Si es cierto que “Proclo casi no se desvía de la concepción platónica de areté; ello no obstante, proporciona al tema precisiones que enriquecen su tenor y resaltan su importancia” (Moutsopoulos, 1999, p.28), puede decirse que las precisiones que enriquecen el valor se dan en un claro contexto soteriológico, de salvación del alma. Proclo entiende, a semejanza de Plotino, que la virtud es la belleza del alma, que la virtud es lo que da verdaderamente forma a un alma hundida en la informalidad de la materia por un proceso de conversión hacia a lo divino. En efecto, afirma el Licio que los enamorados hacen que sus amados se eleven desde la belleza sensible hacia las bellezas de las virtudes y de las ciencias y “luego, hecho esto, *tender* (*anateínesthai*) hacia el Intelecto y la Belleza primordial y divina que reside allí, todo esto, evidentemente, en el pensamiento que la belleza existe también en lo que nosotros llamamos bienes del alma. ¿Por qué que hay en nosotros de más bello que las ciencias y las virtudes, de más feo que sus contrarios?” (*In Alc.* 330, 12-15).

### Conclusión

Esta es, sin duda, otra precisión aportada por el neoplatonismo al pensamiento que lo nutre esencialmente, es decir, que la virtud sea una forma que embellece el alma transformándola en su ascenso hacia lo divino es una lectura no solo novedosa respecto a Platón sino también exigida por otro contexto histórico a la vez que por otras coordenadas propias del pensar neoplatónico. Para “los Platónicos tardíos la filosofía es por completo un modo religioso de vida y un aspecto importante de sus actividades diarias era la práctica de la oración, del sacrificio y de la meditación” (Dillon 2016, p. 23). Estas actividades, en cuanto ritos del pensamiento disponen al alma para que invoque a lo divino y pueda acceder a las verdaderas realidades. A través de esta invocación ella busca su plena perfección, invocación que “adquiere particular relevancia en el realizarse de la existencia más propiamente humana” (Beierwaltes 1990, p. 239).



En suma, la realización de esta existencia se encuentra, por tanto, en despertar a la eficaz llamada del amor divino para transformarse en una palabra que invoca a la Belleza divina, que se tensiona hacia ella escapando de la oscuridad material en la cual no puede conocerse verdaderamente a sí misma.

\*\*\*

### Referencias

- Abbate, M. (2012). *Tra Esegese e Teologia. Studi sul Neoplatonismo*. Milano: Mimesis
- Armstrong, A. H. (1979). "Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus" en *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum, pp. 155-163
- Baltzly, D. (2017). "The Human Life" en P. d'Hoine-M. Martin (eds), *All From One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 258-275
- Beierwaltes, W. (1990). *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Beierwaltes, W. (1986). "The Love of Beauty and the Love of God" en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge, pp. 293-313
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press
- D'Andrès, N. (2020). *Socrate néoplatonicien. Une science de l'amour dans le commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade*. Paris: Vrin.
- Darras-Worms, A. (2018). *Plotin. Traité 31. Sur la Beauté Intelligible*. Paris: Vrin.
- Dillon, J. (2016). "The Platonic Philosopher at Prayer" en J. Dillon-A. Timotin (eds), *Platonic Theories of Prayer*. Lieden: Brill, pp. 7-25

Dillon, J. (1997). *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*. London: Ashgate

Filippi, F. (2012). *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il comentario di Proclo all "Alcibiade Primo" di Platone. Traduzione italiana integrale, testo greco a fronte*. Milano: Vita e Pensiero.

Flamand, J. M. (2008). "Plotin: le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même". *Camenae* 5, pp. 1-16

Gersch, S. (2014). "Proclus as theologian" en S. Gersch (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Layne, D. (2014). "The Character of Socrates and the Good of Dialogue Form: Neoplatonic Hermeneutics" en Layne, D-Tarrant, H (eds). *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 80-96

Laurent, J. (2011). *L'Éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau*. Paris: Les Éditions de la Transparence.

Laurent, J. (1999). *L'Homme et le monde selon Plotin*. Paris: ENS Éditions.

Laurent, J. (2000). "La prière selon Plotin". *Kairos* 15.

Moutsopoulos, E. (1999). "La noción de *areté* en el Comentario de Proclo sobre el *Primer Alcibiades* de Platón". *Areté. Revista de Filosofía*. Vol XI, N° 1-2, pp. 281-289

O'Meara, D. (1990). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

O'Meara, D. (2005). *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Opsomer, J. (2018). "Proclus and the Authority of Plato" en H. Tarrant-D. Layne-D. Baltzly and F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to Reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 498-514

Proclus. (1985-1986). *Sur le Premier Alcibiade de Platon I-II*. Texte établi et traduit par A. Segonds. Paris: Les Belles Lettres.

Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Remes, P. (2008). *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen.

Renaud, F.-Tarrant, H. (2015). *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riedwig, C. (2011). *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*. London: Cambridge University Press

Smith, A. (2014). "The beauty of divine intellect in Plotinus" en J. E. Rutherford (ed). *The Beauty of God's Presence in the Fathers of the Church*. Portland: Four Court Press, pp. 119- 127

Struck, P. (2010). "Allegory and Ascent in Neoplatonism" en R. Copleland-P. Struck (eds). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: CUP, pp. 57-70

Struck, P. (2004). *Birth of Symbol. Ancient Readers at The Limits of Their Texts*. Princeton: PUP.

Trouillard, J. (2014). *Raison et Mystique. Études néoplatoniciennes*. Paris: Cerf.

Van Den Berg, R. M. (2001). *Proclus'Hymns. Essays, Translations, Commentary*. Leiden: Brill.

Vasilakis, D. (2021). *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy*. London: Bloomsbury.

¿A QUÉ PODRÍA OBLIGARNOS ALGO DESCONOCIDO?  
NORMATIVIDAD, AUTONOMÍA Y AUTENTICIDAD  
EN KANT Y HEIDEGGER

How could we have obligations to something unknown?  
Normativity, autonomy, and authenticity in Kant and Heidegger

---

Rodrigo Farías Rivas  
Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile  
Radboud University Nijmegen, Holanda  
rfariasr@uc.cl

**Resumen:** En el presente trabajo se analiza el paso desde el *imperativo kantiano* al *llamado heideggeriano* como intento de aprehender *una perspectiva interna en torno al problema de la normatividad*. En efecto, tanto en Kant como en Heidegger la racionalidad práctica se caracteriza por su fundamental autorreferencialidad. Sin embargo, si se puede decir que la autenticidad heideggeriana continúa el tema kantiano de la autonomía, al mismo tiempo lo hace de una forma que, más precisamente, parece *impugnarlo*. Analizando primero fuentes kantianas y luego heideggerianas, se presenta entonces la *autonomía* a la que abre la ley moral en Kant y la *autenticidad* a la que abre el llamado de la conciencia en Heidegger, mostrando cómo el problema heideggeriano implica una postura más bien crítica hacia Kant —esto es, que la racionalidad práctica kantiana constituye aún una perspectiva *externa* en relación a la normatividad. Finalmente, se proponen algunas consecuencias filosóficas de este paso del imperativo al llamado.

**Palabras clave:** Kant, Heidegger, normatividad, autonomía, autenticidad

**Abstract:** In the following paper, the passage from the *Kantian imperative* to the *Heideggerian call* is analyzed in an effort to grasp *an internal perspective on the problem of normativity*.

Indeed, both in Kant and Heidegger practical reason is characterized by its fundamental self-referentiality. Nevertheless, if it can be said that Heideggerian authenticity continues the Kantian theme of autonomy, at the same time it does so in a way that, more precisely, seems to constitute an *objection* to it. First studying Kantian and then Heideggerian sources, the paper discusses the *autonomy* and *authenticity* to which Kant's moral law and Heidegger's call of conscience open, by showing how the Heideggerian problem implies a rather critical stance towards Kant—that is, that practical reason in the latter still constitutes an *external* perspective on the issue of normativity. Finally, the paper suggests some philosophical consequences of this passage from the imperative to the call.

**Keywords:** Kant, Heidegger, normativity, autonomy, authenticity

\*\*\*

## I

A propósito de la estructura normativa de la intencionalidad en *Ser y Tiempo*, Crowell (2007a) dice: “para que yo experimente algo como una pluma [...], debo responder a las reglas que constituyen algo como una pluma” (45). Pero esto sólo explica “cómo actuamos de acuerdo a normas, cuando lo que realmente requiere explicación es cómo podemos actuar *por* ellas” (46). Por su parte, esta formulación de lo que sería el misterio mismo de la normatividad en Heidegger —su fundamento ontológico— recuerda al modelo kantiano, en que se explicaría “la distinción entre meramente actuar de acuerdo a normas [...] y actuar por ellas apelando a la autolegislación o a la razón pura práctica” (*ibid.*). ¿Significa esto que Kant y Heidegger concebirían la fuerza normativa propia de la genuina agencia humana de igual manera? Si no fuera así, ¿qué significaría en cada caso la expresión “actuar *por*...”?

Aunque que se ha destacado la influencia en Heidegger de “la concepción kantiana de la conciencia práctico-moral

(*Gewissen*)” (Vigo 2010 212), otra vía para introducir nuestro problema es preguntar si acaso, en una hipotética aplicación de la noción de “autolegislación” a *Ser y Tiempo* (en adelante, *ST*), ella significaría allí lo mismo que para Kant. Crowell no lo sugiere, y Golob (2014) advierte que “la ‘posibilidad más propia’ del Dasein no es, en modo kantiano, una norma inherente a la idea misma de persona [*selfhood*] sino más bien la necesidad de confrontar la ausencia de tal norma” (233). Pero entonces, si tanto el agente kantiano como el heideggeriano actúan *por* normas y no meramente conforme a ellas, ¿cuál es la distinción exacta que se hace al sostener que para la libertad heideggeriana “nada nunca proveerá la base fundacional, ínsita en la idea misma de persona, que era prometida por teorías como el imperativo categórico” (Golob 2014 236)? Se hace pues necesario clarificar la distancia sistemática que aquí existe entre Kant y Heidegger.

*Tal como se instancia en sus respectivas nociones de autonomía y autenticidad, entonces, el objetivo de este artículo es analizar el paso desde el imperativo kantiano al llamado heideggeriano en tanto esfuerzos de aprehender la fuerza normativa que define a la genuina agencia humana.* El problema kantiano se abordará mediante el imperativo categórico como manera en que, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*FMC*) —pero recordando aquí el prólogo a la edición B de la *Crítica de la Razón Pura* (*CRP*)—, un uso práctico y a priori de la razón haría real a su objeto, la libertad, actuando como si se legislara en un reino ideal de fines racionales. Una vez precisado cómo la acción por deber daría acceso a una autonomía liberada de cualquier sujeción sensible —y por ende a una muy específica experiencia de lo suprasensible—, pasaremos a *otra* idea de apelación vocativa al agente y a la esencial autorreferencialidad de su praxis racional. Se trata del tratamiento que *ST* hace del llamado de la conciencia como testimonio de un estar-entero propio que, en su relación intrínseca con las experiencias límites de la finitud humana, abre un fundamento racional para la acción “extraño a Kant no sólo en el hecho sino fundamentalmente” (Cassirer 1957 118).

En efecto, dos años antes de publicar *ST* Heidegger criticaba que la fenomenología tratara a la intencionalidad como “un fenómeno visto desde el exterior” (citado en Greisch 2010 69). Heidegger, en cambio, permitiría, “gracias a la identificación de la intencionalidad con la Cura, [pasar] desde una perspectiva exterior a una perspectiva interior en el fenómeno de la intencionalidad” (*ibid.*). Retomando esta distinción, y explicitando nuestra hipótesis de trabajo, el llamado de la conciencia permitiría pasar desde una perspectiva exterior a una interior, *mas ahora en el fenómeno de la normatividad*. En qué sentido esta hipótesis ilumina el viraje desde el imperativo al llamado como formas de fundamentar la praxis racional; qué rol tendría aquí la crítica implícita al imperativo que aparece en la noción heideggeriana de llamado; qué consecuencias poseería este cuestionamiento para una apreciación más amplia del quiebre filosófico que Heidegger significa en relación a Kant, intentaremos esbozar respuestas a estas preguntas. Antes: Kant, los límites de la razón ante el sueño del conocimiento metafísico, y la posibilidad de su legítima transgresión mediante la constitución práctica de una subjetividad autónoma.

## II

Contra las esperanzas de la metafísica dogmática de proveer un conocimiento racional de entes suprasensibles como Dios, el mundo o el alma, en 1781 Kant delimita el conocimiento a la experiencia posible: al conocimiento a priori que *posibilita* la experiencia —formas intuitivas puras de recepción de lo múltiple por parte de la sensibilidad, formas conceptuales puras de su pensamiento por parte del entendimiento (*cf.* A19; A51; A92-93)<sup>1</sup>—, o al conocimiento a posteriori *proveniente de* la experiencia —y que puede ordenarse en juicios de validez sintéticamente a priori (*cf.* B17-18). Ahora bien, en el plano trascendental en que formas puras ordenan receptiva o

---

<sup>1</sup> Citamos la edición A de la *Crítica de la Razón Pura*, excepto para pasajes sólo presentes en la B.

espontáneamente la experiencia, existe aún un elemento, puramente lógico y formal (*cf.* A350; B427), que legisla la unidad sintética última de la naturaleza sensible (*cf.* A126-127). Se trata de la *apercepción*: “la autoconciencia de la síntesis como tal”, la “conciencia de la *mismidad* del proceso sintético de la vida mental” (Torretti 2005 395; *cf.* Torretti 465; CRPA103-III, A401).

Esta unidad de sensibilidad, entendimiento y *apercepción* permite delimitar el uso teórico *correcto* de la razón. Sin embargo, pese a que la experiencia posible es la única fuente válida de conocimiento, ya al iniciar el prólogo a la primera edición se plantea que cuando la razón pretende conocer lo suprasensible, usa *ilegítimamente* principios destinados al conocimiento empírico (*cf.* AVIII). Aquí, donde “la razón se entiende mal consigo misma” (AXII), se origina el error de la metafísica.

Pero este error no constituye una perversión de la razón que la desviaría de alguna transparencia cognoscitiva natural. Al contrario, Kant entiende “por idea un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos” (A327; también A311; Torretti 547). Así, la espontaneidad de la razón, “facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*” (B24), origina sola ideas trascendentales que —generando para cada serie de condiciones un “concepto de lo incondicionado” (A322)— *exceden* sus límites al intentar conocer lo que la experiencia nunca podría proveer. Es pues “una *ilusión natural* e inevitable, que se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos” (A298). Y esta ilusión es también *trascendental*, al tomarse “estas Ideas —que son normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia— por representaciones de objetos efectivamente existentes” (Torretti 699-700). Derivándose a partir de la unidad *aperceptiva* de la experiencia la idea trascendental de un sujeto autónomo, este “malentendido [dará] origen a la psicología racional” (B421), pero también a la noción de que la proposición “yo pienso” puede expresar “la percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum* cartesiano)” (A347, véase B421-422; B427-429)



Ahora bien, tras denunciar la confusión de la unidad formal de la conciencia con una subjetividad trascendental comprendida como substancia, Kant propone algo sólo en apariencia similar, esto es, “una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica”, y además “enteramente *a priori*” (B430; ver también Torretti 706). Pero si es un error inferir una existencia *separada* a partir de la posibilidad de abstraer mi existencia empíricamente determinada (cf. B427), ¿cómo concebir una espontaneidad *no* determinada por las condiciones de la experiencia? O similarmente, ¿cómo concebir una “causalidad por libertad” si “todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (A445)?

La respuesta es conocida: si para el idealismo trascendental el conocimiento sólo refiere a representaciones fenoménicas y a las condiciones espaciotemporales y categoriales de la posibilidad de la experiencia que permiten fenómenos en primer lugar (cf. A369; A490-497), estas contradicciones se resuelven apelando a *la confusión entre dos perspectivas distintas*: por ejemplo, al aplicarse “la idea de totalidad absoluta, que sólo tiene validez como condición de cosas en sí mismas, [...] a fenómenos, que sólo existen en la representación” (A506). Así pues, si los fenómenos propios de la causalidad natural —ordenamiento impuesto sintéticamente a priori a la multiplicidad de lo sensible para acceder a ella *como* naturaleza (cf. A125)— fueran cosas en sí, todo sería fenómeno causado *y ninguna libertad sería posible*. ¿Cómo solucionará Kant esto? Pues no diciendo que las posturas antitéticas de este problema confunden perspectivas, sino considerando a *ambas* posturas correctas (cf. A536).

La sección novena de *La antinomia de la razón pura* (A532-559) es una clara introducción a la doble perspectiva tras el tema que perseguimos: el carácter de *imperativo incondicionado* de la ley moral y la consecuente posibilidad de una autolegislación a priori para la razón práctica —todos temas que estudiaremos en *FMC*. Volviendo a esta doble perspectiva, conocemos ya la fenoménica. La *nouménica*, en cambio, posibilita un tipo de

*causalidad libre* que aunque no se puede comprobar empíricamente (en tanto la idea de lo incondicionado carece de realidad objetiva), sí se puede tomar como “idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante [algo] incondicionado sensiblemente” (A558). Como explica Kant, aunque los efectos de tal causalidad sean empíricos, pueden ser considerados libres “en atención a su causa inteligible” (A537), *pero también* “resultado de [fenómenos] de acuerdo con la necesidad de la naturaleza” (*ibid.*). Si un fenómeno, resume Kant, tiene

una facultad que no es objeto de la intuición sensible, pero por medio de la cual puede [...] ser causa de fenómenos, entonces la *causalidad* de ese ente se puede considerar desde dos puntos de vista: como *inteligible* según su *acción*, [acción] de una cosa en sí misma; y como *sensible*, según sus *efectos*, [efectos] de un fenómeno en el mundo sensible. (A538)

Libertad y naturaleza, entonces, podrían coexistir sin contradicción en los mismos actos (*cf.* A541-542). No contradice pues a los resultados de *CRP* una causalidad que, paralela a la natural, tenga una *determinación inteligible para la acción* pese a que su acción *en* el fenómeno responda a las condiciones de la experiencia (*cf.* A545-547).

En su delimitación estricta del conocimiento a las condiciones de posibilidad de la experiencia, *CRP* resulta en la posibilidad de una causalidad distinta a la impuesta a lo sensible por el entendimiento, una *causalidad de la razón* capaz de ser impuesta como regla a la praxis. Los casos que entonces interesan a Kant: *imperativos* y *deberes* (*cf.* A547). Así, produciendo la razón acciones en su uso práctico, aparece “una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza” (A550). Veremos que este “mundo moral” (A808) será también, ya en *FMC*, un “reino de los fines” (Kant 2001 110).

La posibilidad de un reino así va de la mano con la idea misma de una causalidad libre, o *libertad de la razón*. Para Kant,

más que considerar a la última “como independencia de condiciones empíricas” (A553), es preciso considerarla *positivamente*: “como una facultad de comenzar por sí misma una serie de acontecimientos” (A554). Se abre así una aplicación práctica de la razón pura según la cual el uso objetivo de sus conceptos a priori, a diferencia de aquellos propios del entendimiento, no tiene un carácter constitutivo sino regulativo. Determinado por la experiencia posible, no contradice al uso *teórico* de la razón pura el suponer que se es libre de determinación empírica, pues tal libertad serviría de ideal regulativo para el uso ahora *práctico* de la razón. Así pues, más allá del uso válido que puedan tener las ideas para la razón especulativa, ellas también pueden valorarse en referencia a la razón pura práctica.

En efecto, Kant también plantea la esperanza de que el uso práctico de la razón pueda otorgar un conocimiento positivo de aquellos objetos metafísicos que le son prohibidos a su uso especulativo (*cf.* A795-797). *Práctico*, define Kant, refiere a “todo lo que es posible por libertad” (A800), por ende delimitándose a una *libertad práctica* —en oposición a una *trascendental*, que no podemos suponer “empíricamente como un fundamento de explicación de los fenómenos” (A802) al implicar “independencia de [la razón] respecto de todas las causas determinantes pertenecientes al mundo sensible” (A803). Esta libertad práctica, entonces, presupone regulativamente una causalidad nouménica conciliable con la realidad fenoménica, además de poderse “demostrar por experiencia” (A802). Veamos la explicación kantiana, que va desde la posibilidad de rechazar la inclinación sensible hasta la legislación *incondicional* de la razón práctica — introduciendo así los temas que veremos en *FMC*:

Pues lo que determina el albedrío humano no es solamente aquello que [afecta] a los sentidos; sino que tenemos una facultad de sobreponernos, mediante representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial aun de manera más remota, a las impresiones sobre nuestra facultad apetitiva sensible. Pero esas reflexiones [...] se basan en la razón. Por eso, ésta promulga también leyes que son imperativos, es

decir, *leyes de la libertad* objetivas, que dicen *lo que debe acontecer*, aunque quizá no acontezca nunca; y así se distinguen de las *leyes de la naturaleza*, que tratan sólo de *lo que acontece*. (A802).

Estas leyes objetivas de la libertad son también llamadas *leyes morales puras*, pues mandan “enteramente *a priori* (sin tener consideración por móviles empíricos, es decir, por la felicidad) el hacer y el omitir, es decir, el uso de la libertad de un ente racional en general” (A807). ¿Pero no encontramos aquí evidencia de que el humano también habita en un reino inteligible, de que el conocimiento de lo suprasensible, rechazado para la razón teórica, puede abrirse para la praxis racional? En este uso práctico y *necesario* de la razón pura, “ella inevitablemente se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad” (BXXV), permitiéndose así el acceso, mediante “otro camino”, a “una idea positiva de lo suprasensible” (Torretti 723), incluso “de la determinación suprasensible de la razón [...] que nos lleva definitivamente sobre el ámbito de la existencia puramente fenomenal y nos coloca en [...] un orden completamente diferente” (Cassirer 1957 117).

Revisemos ahora, ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*FMC*), cómo concibe Kant en 1785 la causalidad de aquel orden, así como la muy particular experiencia de lo suprasensible que ofrecería —una en que, como dice Torretti, “lo que sería trascendente para una consideración teórica resulta inmanente en la práctica” (728).

Para comenzar, *FMC* parece sostener la libertad práctica que *CRP* había preferido antes que la trascendental. En tanto “*idea de la razón* cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa” (Kant 2001 142), la libertad es descrita en *FMC* de manera análoga a la ya revisada: como demostrable por la experiencia de independencia de la inclinación sensible (*cf.* 138), y *no* como un objeto trascendental escindido de lo fenoménico. La libertad “sólo vale como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, es decir, de una facultad diferente de la mera facultad de desear” (147). Hemos de suponer libertad si queremos pensar en la agencia humana como capaz de

introducir causalidad en la experiencia (*cf.* 132-133), y esta suposición no pretende contradecir la causalidad natural, sino convivir con ella como descripción desde *otra* perspectiva.

Si bien la duplicidad de perspectivas es introducida tarde en *FMC* (*cf.* 135-139), sólo recordando su rol en *CRP* se recuerda también su importancia para una ética pura tal como *FMC* desea desarrollarla. ¿Pues qué es sino un ideal *nouménico* —y como tal, regulativo— el de “una voluntad absolutamente pura [...] en que el principio de la acción [sea] libre de todos aquellos influjos de motivos contingentes que sólo la experiencia es capaz de proporcionar” (99-100)? En este sentido, es fundamental a la praxis ética que su *principio de acción* sea incondicionado: baste aquí contrastar esta voluntad absolutamente buena con una *perfectamente* buena, para la cual el “deber ser” de las leyes de la libertad no podría tener lugar, “porque ese tipo de querer [coincidiría] necesariamente con la ley” (82).<sup>2</sup>

Distinguiendo el ideal regulativo de una voluntad que actuara según máximas puras de una voluntad que ni siquiera podríamos describir así al no ser capaz de otra cosa, notemos que un *querer que coincidiera con la ley* ya sugiere el carácter a priori e incondicionado del deber moral. Pues para que una ley de acción sea moral “debe incluir una necesidad absoluta”, de manera que su “fundamento de obligatoriedad no debe buscarse [...] sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura” (46; véase también 75). Así, el deber reside “en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori” (74), y esta determinación lo hace *necesario*: “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (63). ¿Pero de *qué* ley se trata? Evidentemente no de reglas del conocimiento objetivo (*cf.* A126), sino de

la legalidad universal de las acciones en general [...]; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Aquí la

---

<sup>2</sup> Atendiendo a la edición bilingüe de Gregor y Timmerman (Kant 2011), Kant parece distinguir consistentemente entre *ein vollkommen guter Wille* y *ein schlechterdings guter Wille*. Contrástese, por ejemplo, las páginas 57 y 103.

mera legalidad en general [...] es la que sirve de principio a la voluntad. (Kant 2001 65)

Resumiendo entonces, si la máxima es el principio subjetivo de la acción y la ley el objetivo (*cf.* 92), en la acción por libertad ambos principios deben coincidir dada la objetividad a priori representada por la mera forma general de la ley, que así puede ordenar incondicionadamente lo que *debería* ser (*cf.* 65; también A547; A634; A806; A845). Así pues, el lado negativo de la libertad, la conciencia de la mera independencia de la inclinación, da lugar a su lado *positivo*, “la representación de la ley en sí misma” como “fundamento determinante” (64) de la razón pura en la voluntad. “No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica” (*ibid.*). Esta determinación objetiva de la voluntad buena y libre podría permitirnos elucidar la causalidad que la razón pura iniciaría en la experiencia, pero también la distinción clave con que este trabajo comenzó: que “no basta con que lo que debe ser moralmente bueno sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral” (47). Como vemos, mera *conformidad* a no puede ser suficiente para determinar la legalidad de una acción, porque si la acción simplemente *calza* con la ley no se puede sostener que haya sido *causada* por ella, o que la determinación a priori de la voluntad sea independiente de la experiencia a la vez que para *toda* experiencia.

Dado que tal representación de la ley es “constrictiva”, Kant la llama “mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (81). El imperativo *categórico*, entonces, manda sin atención a fines empíricos (éxito, felicidad, etc.), sino “inmediatamente” (85). Tenemos pues los elementos para comprender la primera formulación de un imperativo categórico que, por elevar un principio subjetivo de acción a la representación de una ley objetiva, sólo podría ser uno: “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*” (92).

Ahora podemos entender el particular tipo de acceso a lo suprasensible que otorgaría la razón pura en su uso práctico. Si el

deber es “una necesidad práctico-incondicionada de la acción” (99), entonces “debe valer [...] para todos los seres racionales (que son los únicos seres a quienes puede referirse un imperativo), y sólo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas” (99). El término operativo no es, entonces, *voluntad perfectamente buena* —la cual no podría demandar “deber ser” alguno—, pero tampoco *voluntad humana* —la cual podría actuar solamente según imperativos hipotéticos o máximas pragmáticas<sup>3</sup>—, sino *ser racional*. Sólo el último debe ser estimado como fin en sí, capaz de contener en sí mismo “el fin de la acción” (105). Es así en tanto racional que el humano puede pasar desde la mera posibilidad de rechazar la inclinación sensible hacia la acción (causada) *por* deber, y por ende hacia una praxis cuyo fin sea ella misma. Como ordena la segunda principal formulación del imperativo: “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (104). Las nociones de *ser racional* y *legislación universal*, por lo tanto, abren la puerta a un cierto orden suprasensible no más allá de lo físico, como era el viejo sueño de la metafísica dogmática, sino inmanente a la aplicación práctica de la razón pura:

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones [...], conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*. (110)

Este último concepto protagonizará la tercera formulación del imperativo categórico (*cf.* 117). Más importantemente, en tanto puede ser un “miembro legislador en el reino universal de los fines” por medio de leyes universales “*para todos los seres racionales*” (117; también 111), el agente bueno *legisla el mismo orden al que él debe someterse* (*cf.* 107). Esto permite a Kant, ya hacia el final de *FMC*, hacer la pregunta clave: “¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (130).

---

<sup>3</sup> Para imperativos hipotéticos, *cf.* Kant (2001 83-85, 101-102, 120-121); para leyes y máximas pragmáticas, *CRP*(A800, A806, A824-825).

Confirmando una circularidad normativa etimológicamente evidente en el término *autonomía*, “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa” (130). “Aquí, en el campo de la ética, se produce [...] el milagro de un tipo de conocimiento ‘creador’, pues el ‘yo’ es aquí, fundamentalmente, sólo aquello para lo que él mismo se hace” (Cassirer 118). Pero esto implica tomar literalmente la pertenencia de la voluntad humana a otro mundo además del fenoménico: “el sujeto libre [...] se autorrevela en la conciencia moral” (Torretti 706), esto es, en su capacidad práctica de legislar de acuerdo a la universalidad estructural de la razón pura. Es en tanto la acción por deber exige el abandono estricto de una comprensión meramente antropológica de lo humano que la normatividad ética queda propiamente asegurada. Antes de eso, sólo se actúa conforme a normas, contingentemente buenas o malas, sin que la praxis sea propiamente racional. En consecuencia, y como hemos visto, la garantía de racionalidad práctica no puede pertenecer a la existencia efectiva del agente individual, sino a su carácter de *persona* (cf. Kant 2001 103), a su referencia, en tanto legislador universal, a aquel *otro* reino de seres racionales que fundamentaría la “estructura autorreferencial de la agencia humana” (Vigo 207). En la acción causada por deber, en definitiva, el acto de haberla *elegido* es secundario a su determinación objetiva: su relación con un fundamento externo a las condiciones efectivas de la agencia. Pero desde esta perspectiva, la posibilidad de legislación universal quizá no sea sino una forma de *negar* un fundamento racional para la acción.

### III

Para Vigo (2010), esta tensión entre individualidad ejecutiva y universalidad normativa es parte de “la estructura misma de la racionalidad práctica” (199). Aunque habría que distinguir la universalidad de la normatividad cotidiana de aquella de la ley moral (cf. 201-202), revisaremos con *Ser y Tiempo* (ST) una posición que cuestionará *ambas* posibilidades:



la heterónoma, pero *también* la autónoma en el estricto sentido kantiano. Esto significa que el presente análisis no implica interpretar *ST* como un texto *ético*, porque la cuestión ética misma es secundaria a la cuestión *normativa*: esto es, la pregunta por *qué se debe hacer* requiere clarificar antes *cómo es que algo se hace en primer lugar*. Esto mostrará ser clave para nuestro análisis y resultados.

Para empezar, considérese el “modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger 1997 §27, 127) que es el *uno* (*das Man*)<sup>4</sup>. Para Heidegger, veremos, el que en tanto estar-en-el-mundo el Dasein no pueda sino caer en el trato con entes y otros *como uno trata con ellos* no agota ni explica la normatividad. Vigo explica:

Todas esas formas de trato entran a formar parte del ámbito de la praxis, sólo en la medida en que quedan situadas [...] dentro del espacio de significatividad que abre la referencia del agente a sí mismo, como aquel de quien él mismo se está ocupando también. (199)

Así, no es sólo la *impropiedad* del Dasein lo indicado por su “movimiento cadente” (Peñalver 1989 154). Ella, pero también la posibilidad de deliberación moral, requieren aclarar cómo es que el agente se relaciona con razones en primer lugar (*cf.* Crowell 2007a 49).<sup>5</sup> En efecto, considerado “rasgo diferencial de la praxis” (Vigo 202), veremos cómo la autorreferencialidad exhibida en la conciencia moral *antecedería* las “exigencias normativas de carácter universal” (*ibd.*) —o cómo la *Sorge*, “totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* ‘antes’, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del Dasein” (Heidegger 1997 §41 193).

El fenómeno de la conciencia anuncia esta prioridad del cuidado *para el Dasein mismo*. Volviendo a las exigencias del

<sup>4</sup> Citamos *Ser y Tiempo* acorde al párrafo y la compaginación alemana original, presente en la principal traducción usada.

<sup>5</sup> En contraste con la kantiana, la perspectiva heideggeriana con la que abordaremos la “acción *por...*” sigue también lo que Crowell o Greisch —lo hemos mencionado— plantean como crítica heideggeriana a la noción fenomenológica tradicional de intencionalidad. Si como dice McGuirk (2010) “la doctrina de la intencionalidad por sí misma no tiene sentido de su propia condición de posibilidad” (32), *algo similar ocurriría con la acción libre kantiana*.

*uno*, es la conciencia la que posibilita darles la fuerza normativa que por sí solas no podrían tener (*cf.* Crowell 2007b 9), haciendo al Dasein responsable de su praxis mediante la transformación de meras normas externas en *razones* (*cf.* Crowell 2007a 50, 61). Aunque revisaremos el derrumbe de la significatividad pública y la consiguiente “individuación radical” (Vigo 210) que aparecería como su fundamento existencial al enfrentarse el Dasein a la *totalidad finita* de su vida (*cf.* McGuirk 2010 44; Vigo 2010 211), ahora comenzaremos por esta *finitud* que, al anunciarse, anuncia también al estar-en-el-mundo *en tanto tal* (*cf.* McGuirk 45, 50). ¿Cómo aproximarse a ella? “La táctica de Heidegger es identificar una serie de fenómenos que exhiben diversas limitaciones estructurales al terreno normativo dentro del que opera el Dasein: [...] angustia, muerte, culpa y conciencia” (Golob 2014 226).<sup>6</sup> Con respecto a *ST*, entonces, comentaremos principalmente desde sus párrafos 50 al 58, aunque entraremos un poco antes en el texto para reconstruir, a partir de la angustia (§40), la secuencia dada por Golob y así finalizar en la comprensión del sentido de la llamada de la conciencia y su relación con Kant.

Comencemos recordando que ya desde el §9 se había caracterizado formalmente la existencia del Dasein como determinándose en torno a posibilidades que él comprende en su propio ser (*cf.* §9 43; §45 231; Golob 200-201). El Dasein, que *es* sus posibilidades sin poseerlas como entes, puede escogerse, ganarse o perderse. Así, “en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* sí mismo” (§40 184). Por su parte, esta huida *encubre* la aperiente “totalidad originaria del ser del Dasein” (§39 182), de forma que la búsqueda por aquel *todo estructural* del estar-en-el-mundo llevará a Heidegger a preguntar: “¿Habría en el Dasein alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente?” (*ibid.*).

---

<sup>6</sup> Declaramos pues nuestro desconcierto absoluto frente al alegato de Gak (2014) de que “no encontramos en *ST* una descripción sistemática de la disrupción que [...] une lo óntico con lo ontológico, esto es, que empuja la normatividad preflexiva de la identidad pública del Dasein a la perspectiva de la razón” (158-159).

En *ST*, sólo la angustia permitirá determinar ontológico-existencialmente lo que la caída oculta, y esto pues, a diferencia del miedo (§30), en este “modo liminal de ser” (Crowell 2007a 53) lo que genera angustia es *nada del mundo*:

Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional — intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. [...] El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. (Heidegger 1997 §40 186; también Peñalver 1989 57).

Dada esta indeterminación óptica, entonces, la angustia está ante “*el estar-en-el-mundo en cuanto tal*” (*ibid.*). Esto lleva a puntos aún más importantes: la angustia obstaculiza al Dasein su interpretación cadente de sí en el estar-en-casa de la ocupación (*cf.* §40 189), lo enfrenta a su mero *ser* posibilidades (*cf.* §40 187-188), y más aún, le revela su “más propio poder ser, [...] su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (§40 188). Seguir la pista de esta libertad requiere añadir que la *nada* de la angustia es también “la nada de la posible imposibilidad de [la] existencia” (§53 265-266), estando el Dasein “entregado a [una] posibilidad insuperable” (§51 254). Surge así el *concepto ontológico-existencial plenario de la muerte*: la posibilidad de la imposibilidad de la existencia (*cf.* §53 262). En efecto, no es posible *actualizar* esta posibilidad, pues en su “actualización” ninguna existencia como ser-posibilidad sería posible, pero sí relacionarse con ella *en tanto tal*, en tanto posible en cualquier momento. Este *precurzar* la muerte otorga lo que Heidegger busca: la interpretación existencial originaria del cuidado como *estar-entero propio*.

Así pues, a partir del §54 Heidegger buscará una atestiguación positiva (*cf.* §54 267) que haga accesible la posibilidad óptica del poder-ser propio (*cf.* §52 260; Peñalver 1989 172; Large 2008 66-67, 76). “¿Cómo puede ser ‘objetivamente’ caracterizada la posibilidad ontológica de un *modo propio* de estar vuelto hacia la muerte [...]?” (§53 260). Desde luego, esta atestiguación debe silenciar “el ‘bullicio’ y la

equivocidad de la siempre ‘nueva’ habladuría cotidiana”, y esto mediante “una interpelación de carácter inmediato” (§55 271) que no dé lugar a la caída en la curiosidad. *La conciencia moral será la que, llamando así, da testimonio de un poder-ser propio* (cf. §45 234). Y su interpretación existencial comienza mediante “lo que la autointerpretación cotidiana del Dasein conoce como la *voz de la conciencia*” (§54 268).

Para Heidegger, esta imagen de una “voz” se debe tomar en serio: ella es “un dar-a-entender algo”, aunque obviamente no una “locución verbal” (§55 271). Ella llama al Dasein hacia su “*sí-mismo propio*. [Y como] sólo el ‘*mismo*’ del uno-mismo es interpelado e inducido a oír, el *uno* se viene abajo” (§56 273). Ahora bien, hemos sugerido lo *dado a entender* por este carácter vocativo de la conciencia. En tanto “momento de choque, de repentina sacudida” (§55 271) que quiebra al ruido cotidiano, ella no dice *nada* para poder dar a entender *algo*: “Al sí-mismo interpelado ‘nada’ se *le* dice, solamente es *llamado* hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser [...], hacia sus posibilidades más propias. (§56 273; también Peñalver 1989 178-179).

Por otro lado, hacia la conclusión del §54 se sintetiza la “interpretación existencial” de lo dicho en esta *Rede* no proposicional: apelando al Dasein a hacerse cargo de su poder-ser-sí-mismo, ella lo intima “a su más propio ser-culpable” (269). En efecto, en tanto “más originario poder-ser” (§58 288), este *Schuldigsein* representa la *atestiguación positiva* buscada por Heidegger, y lo elucidaremos más abajo. Por ahora, añadamos *quién* es el que interpela: “es el Dasein en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa, el desnudo ‘*factum* que...’ en la nada del mundo” (§57 276-277; véase también Large 2008 80; Inwood 1999 38).<sup>7</sup> Heidegger, finalmente, determinará que esta *Unheimlichkeit* es “el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo” (277).

---

<sup>7</sup> Siguiendo el “*bare*” de la traducción al inglés de Macquarrie y Robinson (Heidegger 1962), sustituimos el “nudo” de Rivera por el más elocuente “desnudo”.

El §57 nos permitirá dirigirnos al ser-culpable dicho por la *Ruf des Gewissens* como posibilidad de una praxis *auténtica*, pero también comenzar a explicitar la distancia que aquí hay con Kant. Pues, dice Heidegger, “pareciera que al interpretar como poder al vocante [...] se está reconociendo en forma imparcial algo que ‘objetivamente se encuentra ahí’”, para luego añadir que según esta “interpretación de la conciencia” ella sería una “voz que obliga ‘universalmente’ y que no habla en forma ‘puramente subjetiva’” (§57 278). Poco importa si aquí Heidegger piensa o no en Kant, aunque el alcance parece posible. Lo esencial es el sentido de esta “secundarización de lo objetivo o de la pretensión de universalidad de la voz de la conciencia” (Peñalver 181). Manifestando la necesidad de cuestionar una universalidad que no es sino “la voz del uno” (Heidegger 1997 §57 278), así como la vinculación de la culpa al deber y la ley, *ST* continuará con una *formalización* del concepto de culpa. Antes de estudiarla, recordemos que este paso busca explicitar, en el cuidado como totalidad estructural del estar-en-el-mundo revelado por la angustia ante-la-muerte, el sentido de *un estar-entero que haga propio lo dicho por la conciencia moral*. Estos temas presuponen la finitud del Dasein, uno de los motivos centrales que Heidegger habría recibido de Kant (*cf.* Berciano 2005 820). Por ello, una digresión sobre su compleja relación con él servirá —pese a la necesaria imperfección que conlleva su brevedad— para contextualizar elementos esenciales al análisis y consecuencias de esta culpa formalizada.

Los análisis de 1927 pueden ser leídos a la luz de *Kant y el Problema de la Metafísica*, dos años posterior. Allí, la finitud intuitiva del conocimiento es rescatada mediante la priorización de la primera edición de *CRP*, cuya versión de “la función trascendental de la imaginación” (A123) posibilitaría la síntesis a priori (*cf.* Heidegger 1990 18-24; Cassirer 110-114; Berciano 822, 834, 836). En *CRP*, el producto de la imaginación trascendental, el *esquema* (*cf.* A140), permite subsumir fenómenos bajo conceptos puros funcionando como tercer término que no es sino una determinación del tiempo (*cf.* A137-138, A144-148; Torretti 535). Así se puede comprender la declaración de *ST* de que Kant,

pese a la segunda edición, sería el “primero y único” en vislumbrar “la dimensión de la temporalidad” (§6 23).

Pero si bien la anticipación esquemática como tiempo *anterior* al entendimiento y la sensibilidad será en 1929 condición de posibilidad del conocimiento ontológico (*cf.* Heidegger 1990 76, 25-26, 96-102, 137; Zuckert 2007 216), esto no significa que Heidegger comparta el modelo kantiano ni que el tiempo originario, determinante de la apercepción (*cf.* Berciano 2005 822), equivalga al tiempo que Heidegger busca. Quizá por ello *ST* plantea que en Kant ni siquiera se problematiza “la *conexión* decisiva entre el *tiempo* y el ‘*yo pienso*’” (§6 24). La clave parece ser que el descubrimiento de lo trascendental no equivalía aún a una ontología fundamental (*cf.* Berciano 2005 838). ¿Por qué? Porque si la ontología fundamental presupone al ser del ente como incompatible con el del Dasein (*cf.* §9 42; §4 13), *CRP* fundamentaría el acceso al ente sólo en tanto *Vorhandensein* —o como *presencia* comprendida por referencia al tiempo como sucesión de horas (*cf.* §6 25; Berciano 2005 828, 837; Golob 2014 113-123, 137). Al confundirse con la del sujeto, entonces, esta forma de ser llevaría a Kant a abandonar sólo en apariencia la comprensión cartesiana de un sujeto *aislado* (*cf.* §43 204; también Zuckert 2007 215). En consecuencia: “Al adoptar la posición ontológica cartesiana, Kant incurre en una omisión esencial: la omisión de una ontología del Dasein” (§6 24).

Así, no parece ser la imaginación trascendental ni menos la razón pura lo que provee conocimiento a priori, sino la trascendencia del Dasein en tanto *ahí*, su *ser posibilidades* en el que un mundo es abierto (*cf.* Crowell 2007a 44). Esta reevaluación de la perspectiva trascendental —mediante una ontología fundamental que sólo puede ser fenomenología (*cf.* §7 35; Golob 2014 253-254) en tanto “entendido fenomenológicamente, el *a priori* [es el] *título del ser*” (Greisch 2010 125)— tiene consecuencias que veremos a partir del análisis de la culpa. Pues si recordamos que la finitud kantiana suponía un doble punto de vista, el rol regulativo de las ideas de la razón será necesariamente cuestionado dado que tras “los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra

cosa” (Heidegger 1997 §7 36; también Cassirer 1957 113, 119-120; Golob 2014 172-174).<sup>8</sup>

Volvamos al análisis de la culpa. Sabemos que Heidegger busca una comprensión propia y “consecuente” con la llamada” como índice de lo que la “experiencia *plena* de la conciencia” “*da a entender*” (§57 279), de ahí la exigencia de no determinarla de antemano con su usual contenido crítico y negativo, sino de evaluarla como una “*intimación a despertar* al más propio poder-ser” (*ibid.*). Así, si formalizar la idea de culpa significa *excluir* acepciones usuales de deuda y transgresión vinculadas al coestar y al deber (*cf.* §58 283, 286), Heidegger rescatará las que llevan a “*hacerse culpable*, es decir, lesionar un derecho y hacerse merecedor de castigo por tener la culpa de estar en deuda” (§58 282). Se enuncia así el “concepto formal de ser culpable”: “*ser fundamento* de una deficiencia en la existencia de otro, [...] de tal manera que este mismo ser-fundamento se determine a su vez como una ‘deficiente’ en razón de aquello de lo cual es fundamento” (*ibid.*). Inwood (1999) explica: “Si rompo la nariz de alguien, la nariz rota es una deficiencia, y yo también estoy en falta o deficiente en vistas a la deficiencia que ocasiono” (38).

A partir de este punto, a la nada como ante-qué de la angustia y posibilidad imposible de la muerte se añadirá una nada *doble* (*cf.* Large 81) que será clara al concluirse que el cuidado está impregnado de *no*, pero que resultará también del rechazo a la cosa-en-sí ínsito a la prioridad de la comprensión ontológica frente a la experiencia del ente como *estar-ahí presente*. Comencemos por la doble nihilidad que es el Dasein en tanto proyecto arrojado. Heidegger atiende a que “culpable” ya implica un *no*, el del *ser-deficiente en otro* del concepto formal. Sin embargo, bajo su concepto *existencial* formal, “culpable” significará “*ser fundamento de una nihilidad*” (Heidegger 1997 §58 283; también 285). Esto destaca la prioridad ontológica del *Schuldigsein* —*ser-responsable*—, en tanto devenir culpable “*sólo es posible ‘sobre la base’ de un originario ser-culpable*” (§58 284).

---

<sup>8</sup> Curiosamente, este abandono de la doble perspectiva kantiana tendría como efecto el que *ahora Heidegger* aparecería como metafísico pre-crítico: véase Cassirer 1957 112; Zuckert 2007 226.

Pero responsabilizarse no es sólo un *proyecto*: el Dasein es también una “existencia arrojada” (*ibd.*), un poder-ser que no se ha dado existencia a sí mismo, por esto *siendo* su “que es...” *mientras* es. Despertar al más propio poder-ser, así pues, es responsabilizarse por ese “que es...”, “asumir, existiendo, el ser-fundamento” (*ibd.*). Como explica McGuirk (2010): “El Dasein se llama a sí mismo como culpable porque debe tomar responsabilidad por un sí mismo que ya está en curso antes de llegar a sí mismo” (51).

Heidegger llega entonces al *no* que constituye al Dasein: “Ser-fundamento significa [...] no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado” (*ibd.*). Pero habiendo exhibido la angustia al *cuidado* como ser del Dasein, esto implica que él mismo está atravesado por aquel no-ser en el fundamento, consistiendo pues la *Sorge* “en ser-fundamento (nihil) de una nihilidad” (§58 285).<sup>9</sup>

Podemos ahora concluir nuestro comentario precisando el contenido de la llamada. Desde su desazón arrojada, ella acusa un *ser-culpable* para que el Dasein se recupere y *haga cargo* de sí mismo como proyecto negativo capaz de asumir su “cruda nihilidad” (§58 287) como su propio (paradójico) fundamento. Así, *comprender* la llamada de la conciencia implica no elegirla — pues ella es la que llama —, sino elegir *tenerla*, retrocediendo, por así decirlo, hacia el haber-sido-arrojado original, y eligiendo allí como propia la responsabilidad de ser puro poder-ser (cf. §58 287-288; Peñalver 1989 173-183). Para resumir, entonces, responder la llamada, *hacer posible una apropiación positiva de la finitud*, atestigua un posible estar-entero propio que — conscientes de que *ST* complejizará su argumento, por ejemplo mediante nociones como *resolución precursora*— a partir de aquí llamaremos *propiedad o autenticidad (Eigentlichkeit)*.

Detenemos aquí nuestro análisis de *ST*. En lo que sigue, exploraremos consecuencias críticas que la autenticidad implica

---

<sup>9</sup> Traducción modificada. En las notas a su traducción de *ST* Rivera indica haber elegido *negativo* para *nichtig* pese a traducir *Nichtigkeit* como *nihilidad*, y sin siquiera considerar a *nihil* como alternativa sino sólo en referencia al origen latino de “nada” (cf. Heidegger 1997 490). Nosotros seguimos la elección de Macquarrie y Robinson, quienes usan *null* y *nullity*.



para la caracterización kantiana del carácter vocativo de la *Gewissen*, pero más importantemente, volveremos a nuestro problema inicial: cómo comprender las maneras radicalmente distintas en que Heidegger y Kant conciben el hecho de que pueda decirse del agente libre que actúa no conforme a normas, sino *por* ellas.

El ser último del agente heideggeriano no gira en torno a una razón productora de condiciones de la experiencia, sino a la comprensión del ser. Los entes aparecen como entes, dice Crowell (2007a), no por “la espontaneidad autodeterminante de la apercepción trascendental, el ‘yo pienso’, sino [por] el cuidado como estructura arrojada-proyectante del Dasein en tanto estar-en-el-mundo” (44; también Crowell 2007b 2). El cuidado es ontológicamente *anterior* a la razón y la autoconciencia. Él *unifica* posibilidades en un *ahí* que no puede ser concebido como “sujeto sin mundo” (Heidegger 1997 §25 116), y de manera tal que es imposible concebir dicha unificación de manera extrínseca, a la manera de la apercepción (*cf.* B133; Torretti 2005 395), sino sólo según un principio interno, autorreferencial. Su modelo es la praxis, y en este sentido el Dasein, puro poder-ser, puede ser auténtico.

En efecto, al hacerse *propio* lo dicho por la *Gewissen* las meras condiciones fácticas en que se ha sido arrojado pueden devenir *razones*, y es aquí, en este compromiso singular con la inexistencia de cualquier fuerza normativa salvo la propia existencia, que la “conciencia explica mi habilidad para actuar no sólo de acuerdo con, sino también a la luz de, normas” (Crowell 2007a 56; también Golob 195). Así entendemos el carácter de *instante* [*Augenblick*] (*cf.* §68 338) de aquello que Heidegger rescataría de la acción libre kantiana —la apropiación ejecutiva e indelegable de sí—, pero también aquello que rechazaría (*cf.* Vigo 2010 212). Pero si las imágenes jurídicas de la acción libre indican la capacidad de todo ser racional de tomarse como fin, es pues *la referencia externa a la objetividad garante de un mundo inteligible aquello que Heidegger rechaza como fundamento de la praxis auténtica*.

Desde esta perspectiva, la objeción parece insatisfactoria cuando Cassirer denuncia que Heidegger parta de una finitud ajena a Kant —por ejemplo, diciendo Heidegger que Kant habría abierto un abismo temporal del que habría retrocedido, y por ende, ahora según Cassirer, confundiendo Heidegger al fenómeno con el noúmeno, entendiendo la respuesta a la ley moral como basada en el respeto e ignorando el carácter regulativo de la libertad (*cf.* Cassirer 1957 116, 118, 120, 126) y el sentido general de la obra ética (*cf.* Berciano 2005 837; Zuckert 2007 216).<sup>10</sup> Más bien, nosotros hemos intentando comprender el sentido en que Heidegger *uniría* “los dos campos de la doble crítica kantiana de la razón teórica y de la razón práctica” (Berciano 839), esto es, recalcando que el Dasein está ya siempre abriéndose un mundo de sentido normativamente estructurado —siendo la autenticidad, simplemente, la responsabilización de aquella nada última sobre la que sus normas flotan.

Contra el carácter regulativo de la causalidad por libertad, pareciera que la normatividad del agente heideggeriano es más bien constitutiva, en tanto que rechazado un reino inteligible de fines, el agente no actúa *como si* fuera fin para sí mismo, sino ya siempre así (*cf.* Vigo 2010 220). *Esta es la estructura autorreferencial del cuidado que el llamado de la conciencia moral pone de relieve e invita a hacer propia.* Visto así, Heidegger no explica la libertad por medio de una causalidad distinta a la fenoménica: “El concepto metafísico de libertad [...] no tiene nada que ver con la noción habitual de libre-arbitrio y debe ser arrancado de la oposición tradicional entre la coacción y la espontaneidad” (Greisch 2010 85). Por ello, así como puede dudarse la existencia de alguien que no creyera en la verdad (*cf.* §44 229), tampoco es concebible una real oposición entre libertad y determinismo, pues ya *creer* en el determinismo implica responsividad a normas (*cf.* Golob 2014 209; Crowell 2007b 8).

Desde *ST*, Kant fallaría porque querría definir la autorreferencialidad del agente como un tipo *especial* de ente —

---

<sup>10</sup> “Cuando fue confrontado con la historia de las críticas a su interpretación de Kant, Heidegger simplemente dijo: puede no ser buen Kant, pero es excelente Heidegger” (Magnus 1970 80).

capaz de actuar introduciendo causalidad inteligible en la realidad fenoménica, por ejemplo—, cuando el punto es que, en tanto normativamente autorreferencial, el agente *no es un ente en primer lugar* (cf. Large 2008 73), y menos en base a una comprensión del ente como mero *estar-ahí presente*. La autenticidad como apropiación de la nada del fundamento arrojado-proyectante no es sino testimonio de esta perspectiva, una que sirve para criticar la idea de un imperativo de la *Gewissen* que pretendiera elevar a la subjetividad empírica al estatuto de ser racional bajo una definición de libertad que la presenta como “la pura mirada atemporal, el horizonte de lo supratemporal” (Cassirer 1957 118). Contra el sueño de una mirada a otro mundo, lo que define la oportunidad abierta por el *ser-culpable* silenciosamente dicho por la conciencia es entonces claro. Pues más que ser la *razón* la fuente de fuerza normativa para la praxis, “*no hay tal fuente*: para Heidegger la única norma construyendo al Dasein como Dasein es reconocer que no hay otras normas construyendo al Dasein como Dasein” (Golob 2014 239; también 243).

#### IV

Ciertamente, como dice una anotación de Heidegger en su copia de *ST*, *ser el ahí* es “estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser” (§2 7), o dentro de una comprensión del ser en que *ser y nada* parecen confundirse en las *nihiles* fronteras de la finitud del Dasein. Y cuando Heidegger advierte que el “sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ [*Grund*] sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo [*Abgrund*] del sinsentido” (§32 152), ¿no confirma la autenticidad justamente a este *Abgrund* del sinsentido? ¿No es *un modo propio de estar-entero que se fundamenta a sí mismo* el intento por crear *algo* de auténtico sentido dentro de la nada del ser?

Sin adentrarnos en la continuidad o ruptura que la *Kehre* pueda representar en relación al proyecto de *ST* y a las tareas del §83, ¿cómo comprender la significación filosófica más amplia de la manera en que *ST* uniría los campos kantianos, esto es, deshaciendo la necesidad teórica del noúmeno pero localizando a la nada en su lugar imposible? Quizá la multiplicidad revisada de sentidos de la nada —a la que añadiríamos la nada óptica de la comprensión cotidiana de la angustia que se funda en “el más originario ‘algo’” (§40 187) del mundo y que, en otra anotación, Heidegger afirma no tiene nada que ver con el nihilismo— merece una nueva consideración.

El ser del Dasein como cuidado ya siempre en-el-mundo se llama a sí para cuidarse, para hacerse cargo de la herida que constituye su inalienable finitud (*cf.* Greisch 2010 118). Pero si como revisamos la finitud ante la nada también constituye la premisa implícita y rectora de la apropiación heideggeriana de Kant (*cf.* Zuckert 2007 216, 281), habría que preguntarse a partir de qué movimiento más amplio surge esta analítica, esto es, a qué lógica responde —más allá de lo que Heidegger diga explícitamente sobre la necesidad de una repetición de la pregunta por el ser— el *agotamiento* de una concepción de lo humano en que a la respuesta práctica al carácter imperativo de la estructura racional de la *Gewissen* le está permitida “una nota de infinitud” (Cassirer 116). Más aún, habría que preguntarse a qué lógica responde su sustitución por otra concepción en que al *ahí* impregnado-de-nihilidad que responde no sólo se le indica como su más *propia* posibilidad el hacer suyo el *Abgrund* originario, sino que además se le exige *comenzar* reconociendo —en las experiencias liminales de la angustia, la muerte, la culpa, la conciencia— que nada más que su propio poder-ser es lo propiamente indicado por ellas. Quizás hay otras formas de pensar el poder que constituye el ser de lo humano.

Este punto específico se puede introducir de otra manera. En otro contexto, Baudrillard (1994) llama “chantaje de las profundidades” (12-13) al discurso sobre la sexualidad que, aún demasiado ligado a su *pathos*, debe recurrir al inconsciente para decir lo que tiene que decir. En un discurso que pretende *destruir*

la historia de la metafísica en base a un retorno a la pregunta que le da origen, pero que en esa empresa despliega una maquinaria metodológica y conceptual que sólo otorga legitimidad a decisiones vitales quizá más fundamentales, pareciera que es Heidegger y *no el Dasein* quien ha hecho propia la nada de su fundamento —funcionando la analítica existencial como aquello que le permitiría decir lo que de acuerdo a una historia natural de la normatividad él *tiene* que decir.<sup>11</sup>

Según Peñalver, el inicio de *ST* sugiere al Dasein como ente “históricamente determinado en las postrimerías de Occidente, un ser que ha hecho, pues, la experiencia del nihilismo” (133; también 170). En cambio, Large (2008) niega que “el mar de lo posible que es nada” (73) en que existen las posibilidades que el Dasein *es* corresponda a una valoración nihilista de la existencia. Su argumento: tal valoración presupone un mundo valorado, por lo que la descripción fenomenológica de las estructuras ontológico-existenciales que abren mundo no podría ser ella misma parte de dicha valoración. Al contrario, dicha descripción muestra que la valoración nihilista de la existencia es *ya un ocuparse*, una huida ante la nada que ya se es. Pero esto es aplazar el problema de fondo, *¿pues de dónde proviene la idea de la nada que ya es?* Es repetir su aplazamiento si se responde: de la analítica de la finitud.

¿A qué hemos llegado, entonces? ¿A un mero círculo vicioso? ¿A un círculo más bien hermenéutico que requiere *más* ontología fenomenológica para ser elucidado? ¿O más bien a una relación moebiana en que una valoración nihilista de la existencia y la nada-que-ya-se-es a la que la más rigurosa investigación fenomenológica ha arribado no son sino dos caras de la misma superficie? Un primer intento de siquiera aproximarse a una respuesta podría esbozarse así: este artículo ha mostrado un *paso*, aquel que va desde una *Gewissen* que ordenaría autonomía desde un reino inteligible de racionalidad pura, a una que más bien llamaría por responsabilización desde el abismo de la nada del fundamento. Pero este paso del *imperativo* al *llamado*, ¿no genera un extraño *déjà vu*? Pues en efecto, este paso es relatado

---

<sup>11</sup> Benedito (1992) explora el estilo, las decisiones y las consecuencias de este chantaje del ser.

como *ya en curso* por quien, siendo objeto de la destrucción heideggeriana de la metafísica, más bien terminó él mismo destruyendo a Heidegger (*cf.* Volpi 2005 105). Más aún, este paso es descrito como un mero momento en la historia del error del ser, *el error más largo*.

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

[...]

El mundo verdadero — ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? (Nietzsche 2010 57-58)

\*\*\*

## Referencias

Baudrillard, J. *Olvidar a Foucault*. Trad. José Vásquez. Valencia: PRE-TEXTOS, 1994.

Benedito, M. F. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1992.

Berciano, M. “Finitud y tiempo en Kant y Heidegger.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 3/4 (2005): 819-839.

Cassirer, E. “*Kant y el problema de la metafísica*: Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger.” *Humanitas* 3.8 (1957): 105-129.

Crowell, S. “Conscience and reason: Heidegger and the grounds of intentionality.” *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007a. 43-62.

Crowell, S. “*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the sources of normativity.” *European Journal of Philosophy* 15.3 (2007b): 315-333.

- Gak, M. "Heidegger's ethics and Levinas' ontology: Phenomenology of prereflective normativity." *Levinas Studies* 9 (2014): 145-181.
- Golob, S. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y Tiempo*. Trad. Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trad. Richard Taft. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Inwood, M. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Luis Martínez de Velasco. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor y Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Magnus, B. *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1970.
- Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 2010.
- Large, W. *Heidegger's Being and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- McGuirk, J. N. "Husserl and Heidegger on reduction and the question of the existential foundations of rational life." *International Journal fo Philosophical Studies* 18.1 (2010): 31-56.

Peñalver, P. *Del espíritu al tiempo: Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

Torretti, R. *Manuel Kant: Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2005.

Vigo, A. "Autorreferencia práctica y normatividad." *Practical Reason, Scope and Structures of Human Agency*. Eds. A. M. González y Alejandro Vigo. Hildesheim, Zürich, Nueva York: Olms, 2010. 197-223.

Volpi, F. *El nihilismo*. Trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Zuckert, R. "Projection and purposiveness: Heidegger's Kant and the temporalization of judgement." *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007a. 215-231.



MISTERIO Y ASOMBRO  
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN ABRAHAM HESCHEL

Mystery and Astonishment  
Philosophy of religion in Abraham Heschel

---

Héctor Sevilla Godínez  
Universidad de Guadalajara  
hector.sevilla@academicos.udg.mx

**Resumen:** El artículo se inserta en el ámbito de la filosofía de la religión y está sustentando en los planteamientos de Abraham Heschel, notable filósofo y rabino que fue asesor de Luther King. Partiendo de los fundamentos propuestos por Heschel se expone la relación entre la existencia del misterio y los evidentes límites de la cognición humana en lo que refiere a su indagación de lo absoluto. En tal sentido, desvelar la pequeñez humana permite concebir que, más que creer, lo que cabe es asombrarse. En el texto se alude que el misterio conduce a la evidencia de lo inefable. En esa óptica, la filosofía juzga los límites de la religión, pero no debiera dejar de percibir los suyos con respecto a la vivencia de lo espiritual.

**Palabras Clave:** Espiritualidad, Inefable, Absoluto, Judaísmo, Creencia.

**Abstract:** The article is inserted in the field of the philosophy of religion and is based on the ideas of Abraham Heschel, a notable philosopher and rabbi who was an adviser to Luther King. Starting from the foundations proposed by Heschel, this paper explores the relationship between the existence of the mystery and the evident limits of human cognition in relation to its investigation of the absolute. In this sense, revealing human smallness allows us to conceive that, more than believing, what is possible is to be amazed. This paper shows that the mystery leads to the evidence of the ineffable. Philosophy judges the limits of

religion, but it should not fail to perceive its own limits regarding the experience of the spiritual.

**Keywords:** Spirituality, Ineffable, Absolute, Judaism, Belief

\*\*\*

## Introducción

La intención de las siguientes páginas consiste, además de presentar el pensamiento de Abraham Heschel a los lectores de Iberoamérica, en plantear la posición que ocupa en el ámbito de la filosofía de la religión. Se intenta responder cuáles son los aspectos de coincidencia entre la búsqueda filosófica y la vivencia religiosa, sobre todo en función de la actitud de asombro. Desde luego, la práctica de la religión siempre se encuentra sustentada en aspectos culturales, de modo que serán evidenciadas las estructuras contextuales a partir de las cuales se edifica el pensamiento hescheliano.

La filosofía de Heschel, centrada en indagar la relación entre Dios y lo humano, tipifica un tipo de encuentro entre el hombre y lo divino a partir de un tipo de relación cuyas características serán expuestas a lo largo del texto. La pregunta por lo que existe más allá de lo humano no implica, de ninguna manera, la desvinculación del hombre con su mundo y las personas que lo rodean, de modo que la especulación no supone una evasión, según lo estipuló el rabino polaco.

La pregunta por los nexos entre espiritualidad y razón, la cual se sostiene a lo largo del artículo, permite también entrever los caminos para integrar la religión con la filosofía, no de manera que una se circunscriba a la otra, sino para que existan de manera interactiva y mutuamente nutricia. Como el lector constatará, es posible problematizar la vivencia y búsqueda religiosa sin tener que separar de manera contundente la espiritualidad y la razón. Entre las preguntas secundarias que serán respondidas pueden esbozarse las siguientes: *a)* ¿de qué manera y ante qué se origina el asombro?; *b)* ¿cómo son discordantes la ilusión de autonomía y la

capacidad de asombro?, c) ¿qué caracteriza a lo humano y cuál es su papel ante lo divino?

### 1. Aspectos biográficos y contextuales de Heschel

Abraham Joshua Heschel nació en Varsovia en 1907 y vivió en una familia de tradición jasídica. Desde pequeño mostró sensible interés por el estudio de la Biblia, así como por el Talmud y la Cábala. En el año de 1927, se mudó a Berlín para estudiar filosofía y teología. En esta etapa abordó los campos emergentes de la estética, la psicología y la fenomenología, “aunque estudiando al mismo tiempo historia del arte y filología semítica, en especial la Biblia” (Levenson, 24). Esto muestra, con claridad, que su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica.

Como podría preverse, la ideología de Heschel fue enriqueciéndose hasta lograr contener distintos enfoques que le permitieron dialogar y entender los planteamientos ajenos al judaísmo. No obstante, no todos mostraron afinidad a la visión integral del pensador que nos ocupa. Suele apuntarse que en la estructuración académica del recorrido de Heschel hubo algunas diluciones de su formación inicial, sobre todo por integrar un corpus de conocimiento que integró ámbitos distintos y hasta discordantes con su tradición cultural. Según Levenson (28), “en vez de invocar la idea de reconciliación entre el jasidismo y el activismo secular, algo bastante imposible, hubiese sido mejor que sus biógrafos exploraran lo que perdió y ganó Heschel de cada mundo, y en especial, cómo enfrentó, o no logró enfrentar, dichas pérdidas”.

Continuando con la combinación de ambos mundos, en 1933 publicó una colección poética titulada *Der Shem Hameforash - Mensch*. En el mismo año obtuvo el doctorado por la Universidad de Berlín y poco después obtuvo su grado rabínico en *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. La disertación que fue producto de sus estudios doctorales constituyó la base de un texto ampliado que se publicó posteriormente con el título que hoy conocemos como *Los profetas*. En su momento, la

referida obra de Heschel condujo a que la Academia de Ciencias de Polonia considerara por primera vez los escritos de un judío para su publicación. Sobre tal texto, Heschel (1987, 347) mencionó: “Este libro cambió mi vida”. En ese momento él era un escritor primerizo, pero llegó a ser considerado “uno de los principales filósofos judíos de su tiempo” (Kaufman) y un “auténtico líder de la comunidad judía de los Estados Unidos” (Breslauer).

Heschel solía ser hermético en torno a las vivencias dolorosas derivadas de la persecución a los judíos. Además, tal como enfatiza Levenson (23), dada su discreción acerca de su infancia y debido a los estragos que provocó el Holocausto, las primeras fases de su vida son las más difíciles de reconstruir. Existen versiones que señalan que Heschel tenía un hermano más joven que murió junto con su padre en 1916. Al respecto, Levenson (26) se pregunta por qué Heschel nunca habló de eso y qué efecto tuvo la muerte de su hermano en su eventual alejamiento de la orientación religiosa de su familia. Lo cierto es que, al menos en tan desagradables sucesos, la infancia de Heschel guarda ciertas similitudes con la vivencia de uno de sus autores no judíos favoritos: el danés Kierkegaard. No es complejo admitir que el camino de Heschel ascendió de la vida estética hacia la ética y la religiosa, según propuso el autor de *Temor y temblor*.

El último suspiro de Heschel aconteció el 23 de diciembre de 1972. De su biografía puede desprenderse que fue un solitario hombre de fe (Ramon, 41); no obstante, ser un solitario no es lo mismo a mantenerse distante, sino aceptar la misión personal y caminar cualquier sendero para cumplirla. La soledad aludida en Heschel no implicó su lejanía de lo social, sino su apasionada disposición al desierto que nos recuerda que la existencia terrena constituye un exilio privilegiado que antecede al encuentro con la Tierra (no terrenal) que ha sido prometida.

Sin menoscabo de las diversas formas y modalidades del judaísmo, Heschel es visto como “uno de los teólogos judíos más significativos del s. XX” (Brill, 2), e incluso como “uno de los judíos más extraordinarios” (Levenson, 23). Además, su obra suele incluirse entre las hacedoras de un nuevo judaísmo (Borowitz),

como una alternativa teológica para los judíos (Breslauer), portadora de una visión emergente de jasidismo (Lookstein), representante de un judaísmo posmoderno (Borowitz) y hasta una de las evidencias de la fe después del holocausto (Mord).

Meyer (17), probablemente el más íntimo amigo de Heschel, concluyó con osadía, en su breve texto *In Memoriam*, que el rabino polaco “representó lo mejor que puede ofrecer el judaísmo”. Es por todo esto que “sus enseñanzas y ejemplo dirigieron a muchos judíos comprometidos, clérigos y laicos, a reaccionar en contra del racismo” (Bizzell, 2). Es notorio que, sin dependencia a la religión de la que se trate, existen elementos fundamentales que no pueden ser tolerados en las relaciones humanas. Heschel consideró inadmisibles cualquier tipo de discriminación.

Fue tal su influencia y alcance, que Sherman (11) aludió, con cierta solemnidad, el posicionamiento que Heschel tenía entre las comunidades judías: “Incluso en su apariencia física, evocando la imagen de Amos o Isaías con su barba, hablaba suavemente, pero con intensidad apasionada. No es de extrañar que muchos lo veían como un profeta hebreo de los últimos días”. Por otro lado, respecto a sus obras, Kaplan (23) acentúa que “sus extraordinarias dotes literarias y su casi misteriosa habilidad para captar los sentimientos de diferentes modos de experiencia religiosa, nutren todos sus escritos”. Como es el caso con la obra de cualquier escritor, existen textos más significativos que otros en la obra de Heschel; según Meyer (15), las obras que constituyen “su mayor esfuerzo en cuanto a la estructuración de la teología judía [son]: *El hombre no está solo*, *Dios en busca del hombre*, *La Tierra es del Señor* y *El Shabat*”.

## 2. Filosofía y religión en Heschel

Una de las formas triviales a través de la cual se intenta evadir la angustia es la sumisión irracional y acrítica a la religión de moda o a las prácticas y rituales que ofrezcan, en su maquillado fanatismo, placebos que resulten tranquilizadores. En la encrucijada acontecida en torno a la elección del camino personal, la filosofía de la religión permite distinguir los elementos culturales

implícitos en las prácticas religiosas, distinguiendo las falacias que podrían estar insertas en las propuestas religiosas y los elementos sustanciales que están promovidos en las honestas búsquedas de religación con la deidad.

En el entendido de que “la *premisa cardinal* de la religión es que *el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo*, que el hombre, que es parte de este mundo, puede entrar en relación con Aquél que es más grande que el mundo; que el hombre puede elevar su mente y unirse a lo absoluto” (Heschel, 1984, 43), quedan fuera, por tanto, los planteamientos aparentemente religiosos que no cumplen con tales requisitos. La relación del hombre con Dios es consecuente con la relación de los hombres entre sí. De acuerdo con Buber, “cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (2002, p. 145). Ninguna religión, al menos desde la óptica hescheliana, tendría que desvincular al hombre del mundo y de sus relaciones con otros hombres y mujeres. Visto así, religión y realidad tendrían que estar asociadas, puesto que “la religión es más que un credo o una ideología y no se la puede entender si se la desgaja de la vida real” (Heschel, 1982, 55). Varias de las críticas a la religión se enfocan en la desconexión de los llamados “fieles” con la vida práctica.

Es oportuno resaltar la tipología de la religión que está implícita en la obra de Heschel. De acuerdo con el rabino polaco: Las religiones pueden clasificarse en tres grupos: las de autosatisfacción, las de autoanulación y las de mancomunidad. En las primeras, la religiosidad es una búsqueda de satisfacción de necesidades personales como la salvación o el deseo de inmortalidad. En las segundas, se hacen a un lado todas las necesidades personales y el hombre procura dedicar su vida a Dios al precio de anular todo deseo propio, en la creencia de que el sacrificio humano, o por lo menos la total abnegación, es la única forma auténtica de servir a Dios. La tercera [...] sostiene que existe una sociedad entre Dios y el hombre, que las necesidades humanas constituyen la preocupación de Dios y que los fines divinos deben convertirse en necesidades humanas (252-253).

La postura de Heschel se encuentra en el tercer tipo de religiosidad. Así, la filosofía de la religión que propone sigue el planteamiento central de lo que al hombre la corresponde realizar en el mundo, provocando que la práctica religiosa se convierta a la vez en contacto con el mundo, disposición para la satisfacción y para el encuentro con las necesidades de los demás que, en forma evidente nunca sobran ni están de más.

Vincular la filosofía con la religión permitió a Heschel señalar lo que él comprendió como dos formas del pensamiento. En ese tenor, “el pensamiento conceptual es adecuado cuando nuestro esfuerzo apunta a acrecentar nuestro conocimiento acerca del mundo. El pensamiento situacional es necesario cuando nuestro esfuerzo se dirige a comprender cuestiones en las que se juega nuestra existencia misma” (5). La propuesta integradora consiste en la unión de ambas maneras de proceder en relación con lo pensado. La creencia reporta una importancia fundamental en el tipo de vida que se elige vivir. Asimismo, es importante distinguir entre la vivencia religiosa y la experiencia filosófica de la religión. En el primero de los casos suele rechazarse el auténtico ejercicio de la razón en pro de una sumisión casi ciega a la creencia, la cual suele estar sostenida por los planteamientos descontextualizados de algunas autoridadespreciadas por ser competentes en el ámbito religioso; en la segunda modalidad, el aprecio de la razón permite apreciar los frutos del pensamiento crítico, sin que esto ciegue al individuo de las preguntas sobre su conexión con lo absoluto.

En la línea de la experiencia filosófica de la religión se logra distinguir que “hay tres aspectos de la naturaleza que suscitan nuestra atención: su fuerza, su belleza y su grandiosidad. Por ende, hay tres formas de relacionarnos con el mundo: explotarlo, disfrutarlo o aceptarlo con temor reverente” (44); de tal modo, recíprocamente pueden enunciarse distintas formas de relación con el mundo. La aceptación del mundo, de la vida y del universo como pautas del temor reverente se desprende de una intuición de lo absoluto y su misterio.

La consideración de lo que está al origen de todo lo existente constituye el elemento fundamental que sustenta

cualquier procedimiento indagatorio de la filosofía de la religión. En consecuencia con ello, “la cuestión que debe examinar en primer lugar la filosofía de la religión no es la creencia, el ritual o la experiencia religiosa, sino la fuente de todos esos fenómenos, la situación total del hombre; ni la forma en que experimenta lo sobrenatural, sino por qué lo experimenta y lo acepta” (Heschel, 1982, 55). El enfoque se encuentra en un ejercicio racional (no exclusivamente racionalista) sobre el problema del origen y de la causa de lo existente. Por lo tanto, la teología dadora de respuestas termina por subyugarse a la filosofía elaboradora de cuestiones. Dicho de otro modo, “en nuestra busca de preguntas olvidadas, el método y el espíritu de la indagación filosófica revisten mayor importancia que la teología [...]. La filosofía ve primero el problema, la teología posee la respuesta por anticipada” (Heschel, 1984, 4). La verdadera fe es filosófica, la indagación es racional y la vivencia es íntima. La comprensión religiosa remite a una experiencia que no puede ser dictada ni canonizada por autoridades humanas.

El ejercicio intelectual en torno a la experiencia de la religión no se articula únicamente en lo que la programación académica dicte ni permanece circunscrita a la negación de la razón para promover la súbita emergencia del fanatismo. Por el contrario, “la filosofía de la religión ha de encararse de dos maneras: como una comprensión radical de la religión en términos de su propio espíritu y como *una revaloración crítica de la religión desde el punto de vista de la filosofía*” (12). En función de que la filosofía remite a un esfuerzo personal que está alejado de senderos preestablecidos o seguros, la afluencia de simpatizantes es menor. Asimismo, en consideración de que la adopción de una religión encuentra sustento en el apoyo de una autoridad, tradición o costumbre que afianza una fugaz certeza sobre nuestras decisiones, la opción por ejecutar una práctica filosófica de la religión se convierte en una rareza.

Filosofar sobre la religión o, mejor, problematizar la vivencia y búsqueda religiosa exige tenacidad y valentía. Adicionalmente, “la *honestidad intelectual* es una de las metas supremas de la filosofía de la religión, tal como el autoengaño, más



letal que el error, constituye la fuente principal de corrupción en el pensamiento religioso. La hipocresía, más que la herejía, es la causa de la decadencia espiritual” (13). La finalidad de la filosofía de la religión es encontrar una *intuición argumentada* que responda, incluso parcialmente, a la pregunta por el origen, el motivo y el sentido. Si bien la persona que practica la filosofía es poseedora de los planteamientos desde los cuales analiza la religión, no se convierte, por ello, en un juez capaz de dictar sentencias condenatorias o expiar las culpas propias y ajenas.

La tarea de la filosofía de la religión consiste “no sólo en examinar los postulados de la religión confrontándolos con los de la filosofía, sino también en refutar los postulados de la filosofía cuando ésta pretende convertirse en sustituto de la religión, demostrando la insuficiencia de la filosofía como religión” (14-15). El filósofo nacido en Varsovia acierta al señalar que la filosofía no puede convertirse en religión, justamente porque sus planteamientos deben estar sometidos al constante escrutinio; por el mismo motivo no puede erigirse una fe que acepte como verdades los planteamientos primigenios sin someterlos a juicio. No obstante, tal como sucede con la actitud ferviente del religioso que está deseoso de encontrar signos de la deidad en el mundo, el filósofo (y el científico) también elige ofrendar sus esfuerzos a la consecución de un encuentro con la respuesta que estima existente. La espiritualidad, por tanto, se construye a partir de una esencia filosófica, toda vez que la práctica filosófica denota una sólida entrega a la tarea de escrutar los fundamentos de la realidad en la que está sujeto el individuo.

Una parte del planteamiento filosófico occidental ha errado su travesía al enfrentar la espiritualidad y la razón. Si bien es obvio que los paradigmas filosóficos no tendrían que contaminarse con el fanatismo o por tiernas falacias sin sustentos, también debería estar claro que la razón humana no es capaz de vislumbrar la globalidad de lo cognoscible. Huelga afirmar que la tarea de la filosofía y la fe son particulares, pero existe opción de vínculos y entrecruces. El lugar de la religión es defendido por Heschel por medio de la alusión que corresponde a la filosofía. En sus palabras, “la religión va más allá de la filosofía, y la tarea de la filosofía de la

religión consiste en conducir a la mente hacia la cumbre del pensamiento, en hacernos comprender por qué los problemas de la religión no se pueden aprehender en términos de ciencia, en llevarnos a percibir que la religión tiene su propio ámbito, su propia perspectiva y su propia meta, en abrirnos a la majestad y al misterio, frente a los cuales la mente no es sorda a aquello que trasciende la mente” (23).

Según Heschel, “la tarea primordial de la filosofía de la religión consiste en redescubrir las preguntas para las cuales la religión es una respuesta” (3). Naturalmente, en otras religiones existen, además del judaísmo, existen claros ejemplos de búsqueda e indagación racional en torno a la fe. Suele verse a Heschel y Buber como “los más importantes filósofos de la religión judía del siglo xx, y además los que mejor respondieron a los retos de la modernidad y los que abren un promisorio horizonte en la posmodernidad” (Pérez, 44). Si bien estos planteamientos han sido objeto de reflexión para los seguidores de algunas religiones en particular, es tiempo de romper el monopolio temático y entender que la indagación espiritual también corresponde a los no creyentes, así como a aquellos que muestran interés por el misterio.

La relación entre la religión y la filosofía también puede ser analizada en función del vínculo entre la religión y la tradición. Con atención deben advertirse los intentos por suprimir el ejercicio filosófico en nombre de la tradición religiosa y viceversa. En ese sentido, “Heschel es un defensor de la tradición, sí, pero no un apologista de ella. Es un duro crítico de la modernidad, sí, pero no uno de sus detractores” (Magid, 115). Es muy probable que el joven Heschel, eligiendo estudiar filosofía en Berlín, haya sido consciente de que el seguimiento sumiso de las tradiciones frías imponía límites a la racionalidad. De acuerdo con Magid (121), “no es insignificante que Heschel nunca haya regresado al mundo ultraortodoxo de donde vino”, a pesar de que cultivo varias de las disciplinas y expresiones del mismo.

Su actitud filosófica ante la religión también fue mostrada frente a la práctica religiosa de otras comunidades. Ramon (41) señala que Heschel fue “crítico de los sionistas por abandonar la

religión, crítico de los ortodoxos por aferrarse al pasado y a sus restricciones, y por aislarse del pueblo de Israel, y crítico del movimiento reformista y tal vez también del movimiento conservador por absorberse en su idolatría a la modernidad”. Pudiendo centrar su obra en los textos centrales del pensamiento rabínico, que obviamente dominaba, Heschel prefería adentrarse solitariamente al océano de la reflexión responsable. Si bien sus creencias de origen marcaron claras pautas del camino que debía seguir, su hacendosa pluma no se sujetó a la pusilánime esclavización de su pensamiento. Esto no fue bien visto en todos los casos, como es de esperar. Alan Brill, otrora fundador y director de *Kavvanah*, un centro de estudio del pensamiento judío, lamentaba que los libros de Heschel carecieran de un índice de pasajes rabínicos citados para permitir referencias cruzadas” (Brill, 4).

El trato que Heschel tuvo con el problema de la religión se mantuvo fuera de la rigidez de una estructura exclusiva y excluyente. Por el contrario, su intención residió en plantear la óptica de lo trascendente a un mayor número de personas, convencido de que el cambio social debe ser construido por toda la ciudadanía. En contraparte, Brill (15) admite que no está de acuerdo con el “tratamiento conscientemente ambiguo que realiza Heschel sobre cualquier declaración acerca de la revelación”; aun así, reconoce mérito en sus abordajes y concluye que “las fuentes y cuestiones que plantea son importantes” (Brill, 15). La deidad no es exclusiva de ninguna religión, todo individuo pensante tiene la alternativa de su intuición o su rechazo.

Heschel no concebía que el valor que él observaba en la religión fuese reducido o ridiculizado por algunas disciplinas del saber. En un ánimo defensivo advirtió que “la esencia de la religión está fuera del alcance de la sociología” (Heschel, 1982, 232). A su vez, tampoco era asiduo de los estudios realizados a distintas comunidades a partir de entrevistas u otras herramientas de obtención de datos; en ese sentido, consideraba que “la psicología de la religión [...] idealizando a informantes neutrales e indiferentes, pretende llegar a una comprensión de la religión mediante cuestionarios sometidos a grupos típicos, o adoptando

como perspectiva de criterio los puntos de vista y la mentalidad de una persona corriente” (232). Los estudios que en el terreno de la psicología social señalaban el carácter estrictamente cultural de la religión no abordaban, porque no es su interés, lo que el rabino polaco comprendió como aspecto central de la fe. En estos casos, el divorcio es evidente.

Aun así, conviene mantener una mirada abierta a lo que podemos comprender de la religión desde la esfera de la comprensión sociocultural en la que está adscrita irreversible e innegablemente. No hay manera de admitir que se cree en Dios y luego negar la influencia cultural en nuestra idea sobre ello. En la visión de Otto (1965, 11) el predicado es coherente con la intencionalidad del sujeto. Lo luminoso se presenta en forma de percepción del lumen, el sentimiento numinoso se puede interpretar como la intuición del Numen o lo sagrado.

Si bien Heschel pudo admitir la aproximación de la ciencia a los temas religiosos, en su óptica no eran del todo compatibles. Corresponde explicar el punto con más detalle: tomemos por ejemplo la experiencia de beber agua; la captación sensorial que realiza el bebedor puede ser explicada por la ciencia a partir de lo que sucede en su cerebro mientras bebe el agua, la intensidad de la sed que tenía o la articulación molecular del líquido vital. A pesar de ello, el bebedor podría decir que su experiencia particular no se remite ni puede ser contenida en la mera explicación del fenómeno. En el caso de Heschel, la experiencia de su vinculación con Dios no podría ser explicada por la ciencia en función de su implicación cultural, por descuidar su experiencia subjetiva. Al aludir la explicación sociocultural es evidente que no resulta del todo satisfactoria para los que se sitúan de manera enfática en su vivencia personal de la religión. Si bien puede estudiarse científicamente la vivencia religiosa en su conjunto, la religión no es una ciencia.

En sus textos, Heschel alude a la distinción entre el crítico del arte y el artista, los cuales nunca están al mismo nivel de comprensión de la obra artística o no la abordan del mismo modo. Según él, “la crítica peca por olvidar que ella juzga y valora las grandes corrientes artísticas, pero no las crea. Lo mismo se aplica

a la religión” (1984, 14). Podría concluirse entonces que el místico tiene una experiencia distinta a la del académico que quiere comprender el fenómeno de la religión sin inmiscuirse con ella, sin experimentarla con intimidad. Lo mismo sucede entre el artista que ha forjado una obra y el espectador de la misma. El artista ha mantenido una relación con la obra mucho tiempo antes de que fuese materializada, de modo que el espectador que la contacta no cuenta con elementos de juicio suficientes. En el ámbito de la fe, la experiencia no se agota en la explicación etiológica de la misma. A pesar de que la ciencia no cuente con un termómetro perfecto para provocar la misma experiencia religiosa que la del creyente estudiado, la fe de este último no tiene mayor garantía de estar construida en una deidad o ser superior que se ajuste fielmente a lo creído de Él.

La estructura de la filosofía de la religión que adopta Heschel está construida de varias herramientas aportadas por filósofos occidentales. En varios pasajes de sus obras sobre los profetas, Heschel alude a distintas citas de Platón o Aristóteles, e incluso de Nietzsche. No obstante, “además de la epistemología de Heschel, su estilo literario y su uso del lenguaje también han hecho difícil para algunos comentaristas aceptar su obra como filosofía rigurosa” (Chester, 65). En contraparte, Fox (80) afirma que el objetivo de Heschel era kerigmático más que filosófico. Por el contrario, de acuerdo con Herberg, Heschel es un pensador, un filósofo de la religión, un teólogo que debería ser entendido y evaluado como tal.

A su vez, Chester (99) reconoce el valor filosófico de la obra de Heschel al referir que “si por «filosofía de la religión» se entiende una disciplina que sirve al mundo de la fe en términos de examinar sus preceptos, preservar su integridad y ofrecer una apología al buscador o al escéptico, entonces Heschel es un filósofo de la religión que debe tomarse seriamente”. Peli (10) afirmó que los dos libros más esenciales para la percepción de la filosofía hescheliana son *El hombre no está solo* y *Dios en busca del hombre*. No obstante, Gillman advierte cierta dificultad filosófica en los textos de Heschel.

También han sido referidos los entrecruces palpables en las texturas y propuestas de Heschel y otros filósofos como Whitehead y Hartshorne, a pesar de que el teólogo polaco no los haya aludido como influencias directas (Chester, 215). En su último y póstumo libro *Una pasión por la verdad*, Heschel reveló su conocimiento y afinidad con Sören Kierkegaard. Heschel comparó en la obra aludida el pensamiento de Ba'al Shem Tov, fundador del jasidismo, con las propuestas de Kierkegaard.

La filosofía de la religión de Heschel postula la supremacía de la práctica frente a la contemplación, haciendo de la acción una forma de contemplación. Tras la revisión de sus afirmaciones y postulados resulta claro que “defiende la experiencia directa de Dios sobre la erudición filológica y el legalismo” (Brill, 6). Es por eso que ha sido llamado “filósofo de la maravilla” (Erlewine, 12). El Dios al que alude Heschel está por encima de toda filosofía y, por ende, esboza lo que podría entenderse como una metafilosofía. La filosofía de la religión y la religión filosófica no es propiedad de un grupo de personas o un pueblo particular, sino que trasciende las distinciones humanas y las etiquetas falaces. Con todo ello, puede reconocerse, junto con Levenson (27), que “el punto central de la filosofía de Heschel [...] fue la idea de un Dios viviente, un Dios que se revela en la intuición y la experiencia interior, y a Quien se puede llegar mediante <modalidades sutiles de la emoción> incluso por individuos que no pertenecen a ninguna comunidad religiosa”. La filosofía de la religión no elude el misterio ni intenta descifrarlo, por el contrario: lo muestra sin reparo alguno.

### 3. Asombro ante el misterio

La filosofía de la religión es un baluarte insustituible para comprender de mejor manera el límite humano en torno al tema de lo absoluto. En la frontera en la que nos sitúa el ejercicio racional no resta más que la capacidad de asombro. En la mística de Heschel, creer no es lo mismo que asombrarse. El asombro supone una aceptación de la imposibilidad de controlar lo que nos asombra, existe una reverencia, un afianzamiento de la humildad. Creer es más sencillo, porque supone no haber recorrido ninguna senda de búsqueda ni de investigación personal, nos mantiene en

la infancia y toma por sentado lo que alguien de mayor autoridad o supuesta sapiencia nos remite como creíble. Tal como afirma Otto (1965, 13) la mística debería consistir en el silencio, pero “ha sido verbosa”. Si bien utiliza palabras, la verdadera mística está más allá de ellas. En ese sentido, “lo que nos falta no es voluntad de creer, sino voluntad de asombro” (Heschel, 1982, 37). El asombro no representa una actitud adolescente, sino que está sujeto al conocimiento. No hay asombro sin conciencia del límite y éste no es posible si sólo se eligió creer.

El asombro implica el reconocimiento de los puntos disociables entre el mundo y la mente, al punto que se acepta la línea divisoria entre la cognición y lo incognoscible. La apertura al sentido de lo transpersonal constituye una veta del asombro, lo faculta y produce. Heschel reconoce que “tal como el descubrimiento de la compatibilidad de la realidad con la mente humana es la raíz de la ciencia, así también el descubrimiento de la incompatibilidad del mundo con la mente humana es la raíz de la intuición artística y religiosa” (1984, 131). Si bien la duda puede desprenderse en el estadio de la práctica religiosa, el asombro es la asunción de una experiencia en la que la duda es sublimada, es decir, pasa a un segundo término: ya no hay duda que remita a la necesidad de una explicación porque solo cabe el asombro. Aristóteles ya había enunciado la importancia de la admiración para el nacimiento de la actitud filosófica. Heschel vive su admiración como asombro y deviene en reverencia ante aquello que lo genera.

El pensamiento de Heschel no es discordante con la noción de que cada acontecimiento es parte de un proceso continuo que construye y modifica las nuevas situaciones. Tal como estableció Whitehead, “toda ocasión actual se muestra como proceso, es un devenir” (1958b, 176). Tal apreciación, fundante de la teología del proceso, se asocia con la perspectiva de que el hombre es hacedor de la historia. En ese sentido, la pérdida del sentido de asombro es un obstáculo para la compenetración con lo sublime. La trivialidad, la pereza, la ignorancia y la insensatez se coluden para excluir la capacidad de asombro. No hay mayor ceguera que la provista por la superficialidad. Desde hace más de cuarenta años,

Heschel exclamó: “Me estremezco al pensar en una generación desprovista de sentido de asombro y misterio, desprovista de sentido de insuficiencia y turbación” (1987, 154). En la carencia de asombro, ningún sentido es suficiente, toda búsqueda es parcial. El mundo y la realidad se observan de manera fragmentada cuando no hay conciencia de la conexión de las cosas entre sí y la aceptación de que “todos compartimos un misterio: el misterio de ser” (Heschel, 1982, 104). Con la emergente sapiencia de que las cosas se encuentran vinculadas entre sí surge la noción de que “hay un sentido más allá del misterio” (Heschel, 1987, 345) y que ningún acontecimiento o existencia es aislada o inconexa.

La interconexión de lo existente implica que “lo natural y lo sobrenatural no son dos esferas diferentes, separadas la una de la otra como el cielo de la tierra” (Heschel, 1982, 123), sino que ambos mundos convergen entre sí constituyendo uno solo. Harsthorne (1948) sostenía que Dios está del todo implicado en el proceso infinito del mundo. Por tanto, Dios tiene dos naturalezas: una esencial que es trascendente e intemporal, y otra que se involucra con la historia y el devenir. En la misma medida en que se avanza y se toman decisiones en la vida se concretan algunas posibilidades latentes y otras quedan eliminadas. Esta especie de construcción continua es un acto creativo permanente. De tal modo, “la posibilidad de interacción entre las cosas depende de una unidad que las penetra a todas” (Heschel, 1982, 103), dando paso, con ello, a la noción de un misterio inaccesible, pero tan real como nosotros mismos. El asombro requiere de la habilidad de concebir el misterio y de distinguirlo implícito en lo aparentemente trivial. Más aún: “el misterio no sólo está más allá y fuera de nosotros. Estamos insertos en él” (Heschel, 1984, 72). El misterio no se aprende, se experimenta. No hay libro que lo explique, solo textos que lo advierten y señalan. El misterio de ser, de pertenecer al reino de la existencia, de poseer una conciencia que lo asimile o de distinguirse del resto de las cosas constituye un conglomerado de nociones que dan paso al asombro.

Sólo podemos asombrarnos ante lo que reconocemos de mayor magnitud que nosotros, pero esto no sucede si la atención está centrada en nuestra supuesta autonomía. En referencia al



*Eclesiastés*, Heschel asevera que “no sólo dice que los sabios del mundo no son lo bastante sabios, sino algo mucho más radical. Lo que *es*, es más de lo que vemos; lo que *es* está ‘lejos y profundo, sumamente profundo’. *Ser es misterioso*” (69). Esto explica que nuestra búsqueda más íntima y profunda conduce a un abismo, pero es a tal abismo al que también nos podemos referir como motivo del asombro. “Cuanto más hondo buscamos, más cerca llegamos de saber que no sabemos” (73), pero la conciencia de la ignorancia representa ya un alarde de sabiduría. Entre las cosas que desconocemos está que “cada acontecimiento es un proceso que desemboca en la novedad” (Whitehead, 1958a, 237), de modo que la conducta humana provoca que se efectúen las posibilidades. Visto de ese modo, “Dios es atracción, es persuasivo, no emplea la coerción, es el poeta del mundo” (Whitehead, 1957, 522). La Teología del proceso implica la iniciativa divina y la respuesta del hombre, tal como acontece en la visión teológica de Heschel. Por ende, tal como reconoció Faber (2004, 319), la Teología del proceso puede “interconectarse con una plenitud de voces contemporáneas y tradicionales en la escena teológica”.

El arte, como concreción de la creación, está asociado a la vivencia del asombro. En el momento solitario en el que un creador de arte se contagia del espíritu creador que está esparcido en el viento, se toma a sí mismo como pauta de la creación que recreará. La creación es hija del creador, pero no es el creador mismo, representa una estela de convergencias que escapan a la conciencia racional del artista mientras elabora su “trabajo”. Nadie que sea realmente creativo podrá desestimar la condición particular de su estado en el momento de crear. Por ello, “todo pensar creativo comienza en la conciencia de que el misterio con el que nos enfrentamos es incomparablemente más profundo de lo que conocemos” (146). En el arte se configura lo que es incomunicable por medios convencionales. La creación artística es manifestación del asombro, es la emergencia de una noción que no pudo subyugarse al vaivén de la vida del artista. La obra nace huérfana porque quien la crea debe desentenderse de ella a fin de continuar su senda creativa.

El misterio no es algo con lo que uno deba toparse tras un largo viaje o hacia lo que uno debe dirigirse siguiendo un mapa particular. *Seres* ya un misterio. El asombro ante la existencia está por encima de la simple creencia de que hemos sido creados por una voluntad divina. El asombro no tiene necesidad de explicación, no prostituye el ímpetu del éxtasis con la obsesión de controlar lo que nos asombra. En ese sentido, “no nos encontramos con el misterio sólo en el clímax del pensamiento o en la observación de hechos singulares, extraordinarios, sino en el hecho asombroso de que *haya*, en general, hechos: el ser, el universo, el despliegue del tiempo. [...] Podemos seguir desconociendo el misterio, pero no podemos negarlo ni eludirlo” (74).

De acuerdo con el místico judío, “no sólo el hombre, sino aun las cosas inanimadas están en relación con el Creador” (95). Por ende, el misterio no resulta ocasional o esporádico, se mantiene a cada respiro en función de que la respiración misma es un misterio. Es evidente que podemos explicar el hecho de nuestra respiración y el motivo por el cual la necesitamos, pero eso no agota los motivos por los que tendría que ser cada uno, en lo particular, el viviente que respira. En la noción de Otto (1959, 86), “la creatura es derivada de la creación y esto significa creación de Dios. Todo énfasis yace sobre el hecho de que como creatura no es lo que Dios es, es lo inútil, lo irreal, lo no esencial”. Para Heschel, el valor del hombre es alzado porque es Dios quien ha solicitado su Alianza.

Para referir la condición del misterio inescrutable que se mantiene presente en cada instante podemos utilizar el término de *inefable*. En tal tenor “aquellos para quienes la percepción de lo inefable es un estado espiritual constante saben que el misterio no es una excepción sino un aire que envuelve todo lo que es, un marco espiritual de la realidad; no algo separado y distinto, sino una *dimensión* de toda existencia” (Heschel, 1982, 64). Siguiendo ese orden de ideas es poco lo que escapa del misterio, ese es el estado de las cosas. Podría pensarse que lo que ya hemos explicado del mundo y de la realidad escapa del ámbito del misterio, pero aún en tales casos el misterio se mantiene en función de que no todo

está explicado. Las preguntas persisten a pesar de las explicaciones. Podemos saber que existe el Sol *cerca* de la Tierra, pero no hemos comprendido por qué esto es así ahora. Es posible explicar el horario, pero no comprendemos totalmente lo que significa el tiempo. Sabemos que existen personas rodeando nuestra existencia, pero no podemos enunciar con certeza la esencia de lo que son. De manera religiosa pueden explicarse muchas cosas refiriendo con solemnidad que así ha sido la voluntad de Dios, pero no captamos el motivo por el que Dios exista, si es que es así, o la causa por la cual su voluntad deba ser importante o causal de lo que acontece en el mundo y el cosmos. Ciertamente, “Dios es un misterio, pero el misterio no es Dios” (Heschel, 1984, 86), el misterio engloba todo lo que existe y no sólo una noción, o a un ser.

Muchos han excluido la reflexión sobre lo inefable. No han permitido que el misterio se asiente en sus conciencias. No es inútil intuir lo inefable por pensar que no podremos concluir algo preciso u ofrecer una explicación sensata; “lo inefable [...] no es sinónimo de ausencia de significado sino significado oculto” (132), por ello contemplar lo inefable es reconocer el misterio. Si lo inefable no nos permite dar explicaciones, al menos avanzamos en el sentido de no confiar miopemente en el resto de explicaciones existentes. En otras palabras: *a)* el misterio es inefable; *b)* el misterio contiene lo existente; *c)* lo existente es inefable; *d)* la conciencia de lo inefable no nos permite elucubrar explicaciones concretas, absolutas y terminadas; *e)* reconocer lo inefable conlleva la admisión de la precariedad de toda explicación.

Visto desde tal enfoque, “la esencia de la intuición no radica en la captación de lo describable sino en la percepción de lo inefable” (243). Al percibir lo inefable, nos conducimos a una óptica transpersonal en la que lo dado y explicado ya no es suficiente. Esto abre la puerta a la conciencia del vacío, la cual se desprende de un tipo de erudición que mantiene latente el asombro.

El contacto con lo inefable no responde a una elaboración ficticia, sino al alejamiento de toda ficción explicativa e intelectualista. “No creamos lo inefable, lo encontramos” (Heschel, 1982, 20), pero el encuentro con lo inefable requiere de las

condiciones personales oportunas. Lo inefable no está reservado solo para algunos, ni se trata de una elección de unos pocos bienaventurados, no se encuentra al alcance sino que nos constituye ineludiblemente, el hombre mismo es parte del misterio. A su vez, “no nos percatamos de lo inefable por caminos indirectos, por analogía o por inferencia [...] lo sentimos como algo que nos es dado en forma inmediata, a través de una intuición inacabable e intransferible, lógica y psicológicamente previa al juicio, a la asimilación de lo percibido mediante categorías mentales” (19). Creerse sabio representa un muro ante el contacto con lo inefable, sobre todo si el saber mantiene la intención de expurgar toda inefabilidad. La pretensión de explicar rotundamente el mundo constituye el sabotaje de la comprensión del misterio.

Cuando Heschel advierte que “en momentos de intuición lo inefable es una metáfora de una lengua materna olvidada” (75) parece referir al origen más excelso de nuestro ser, a una especie de pesebre contenedor del cual brotó todo lo que es. No obstante, lo inefable, si bien no es explicable, constituye la causa de toda explicación, en cuanto que es el motor de la búsqueda. La pretensión humana por conocer y explicar las cosas tiene su causa en la conciencia del misterio; a pesar de lo inefable del misterio, persiste una conexión con la intuición de lo transpersonal. En palabras de Heschel, “sin el concepto de lo *inefable* sería imposible explicar la diversidad de intentos realizados por el hombre para expresar o describir la realidad; la diversidad de filosofías, visiones poéticas o representaciones artísticas, la conciencia que poseemos de hallarnos todavía en los comienzos de nuestro intento de decir lo que vemos a nuestro alrededor” (21). Es mucho lo que queda por conocer, de modo que antes de buscar conocimientos nuevos es apropiado percibir lo inapropiado de algunas de nuestras explicaciones del mundo.

Lo inefable sustrae la opción de ser explicado, pero “si bien lo inefable es un término de negación indicativo de una limitación expresiva, su contenido es intensamente afirmativo y denota una alusión a algo significativo para lo cual carecemos de medio de expresión” (22). El humano vive en condición de insuficiencia, no

es capaz de controlar el misterio en el que él mismo se encuentra. Las explicaciones, definiciones y representaciones han sido permeadas por el filtro de la subjetividad condicionante. Aun así, corresponde mantener el asombro, no por diversión o pasatiempo, sino como consecuencia de la capacidad de observar. Asimismo, la observación prejuiciosa, es un estorbo para acceder a la noción del misterio.

El asombro es personal y es vivido únicamente de forma individual. “Planteada una pregunta en el campo de la ciencia, un solo hombre puede responder por todos los hombres. En el campo de la religión, cada alma individual ha de enfrentarse con la pregunta y responderla” (Heschel, 1984, 197); no hay opción de responder con la boca del otro, ni esbozar una solución a través de una lengua ajena o de una erudición aguda que no sea de nuestra pertenencia. No hay gurúes que nos den la respuesta, al contrario, sus pretendidas soluciones y recetas son un estorbo para el encuentro con el misterio. Lo que cada individuo puede hacer por otro se reduce a mostrar el propio camino de indagación, favoreciendo la elección que cada cual realice para encaminarse a su trayecto individual.

El testimonio que corresponde es mostrar el asombro, no tanto expresar con jactancia una pretenciosa explicación total. Para Heschel, “a diferencia del sabio, el hombre piadoso siente que él no es dueño autónomo, sino más bien un intermediario que administra su propia vida en nombre de Dios” (1982, 282). Incluso cuando nos asombramos no somos los protagonistas del asombro, porque “nuestro asombro radical responde al misterio, más no lo produce” (20). Nos es dado el misterio, del mismo modo en que ofrecemos la respuesta de nuestro asombro, uno que se produce cuando logramos silenciar la ficción de nuestra supremacía.

Por más elaboradas que sean las sentencias de un autor místico, de sus líneas tendría que desprenderse el asombro. Según lo enunciado por Erlewine (12), “el privilegio del asombro y el asombro frente a la razón puede verse a través de muchos aspectos de la obra de Heschel”. Él mismo afirmó de sí: “lo que me mantiene con vida, es mi capacidad de sorprenderme” (Heschel, 1987, 342). La sorpresa es un regalo, nos permite adentrarnos en territorios

desconocidos y respirar aire nuevo. Si bien Heschel tenía una concepción de Dios, la cual respondía a ciertos andamiajes del pueblo judío, su óptica de lo transpersonal le permitió comprender que el misterio se mantenía en cada palpación. Visto así, ninguna religión tendría que adjudicarse la jurisdicción del misterio, la burocracia de lo inefable o la posesión del asombro. La religión conduce a un modo de actuar frente al misterio, en función de una serie de ritos y estimaciones; pero la espiritualidad o, mejor, la elección por disponerse a la contemplación de lo transpersonal, no opera en razón de filiaciones o pertenencias, sino que es propia de nuestra sensibilidad ante lo inefable.

### Conclusiones

La auténtica filosofía de la religión exige que la religión de la que se ocupa el filósofo cumpla con, al menos, el requisito de estar vinculada a la realidad. No puede conjuntarse de manera indistinta con el término de “religión” a la enorme proliferación de prácticas y rituales que se ostentan con tal nombre, es necesaria una tipología de las prácticas religiosas en virtud de algunas de sus características.

De acuerdo con Heschel, para comprender el origen de la filosofía de la religión es necesario desnudar dos formas del pensamiento y de relación con el mundo, reconociendo que la religiosidad admite y se constituye de un sentido orientado a la acción y al cambio social. La filosofía de la religión no tiene como tarea la reducción de esta última a un conjunto de explicaciones o categorías, sino el desvelamiento de la pequeñez humana para la comprensión de lo transpersonal. Si bien la religión se vincula con la tradición, ésta no debe someterla, tal como tampoco logran reducirla las aproximaciones intelectuales que eluden su compenetración o su vivencia íntima. La filosofía de la religión de Heschel aporta, mediante sus atributos, una oportunidad para mantener activa la pregunta que fecunda el sentido de la espiritualidad atemporal. Conviene a la filosofía juzgar las carencias en los sistemas existentes, así como reconocer sus propios límites.

La existencia del misterio permite la distinción entre creer y asombrarse. Uno cree lo que le dicen, pero se asombra ante lo que palpa. Del asombro surge la conciencia de lo inefable y la noción de la incompatibilidad entre el mundo y la mente. Nuestra intelección se consume cuando resulta notable la vinculación de las cosas entre sí, abriendo la puerta a la intuición del misterio inaccesible en el cual estamos incluidos por el hecho de ser.

\*\*\*

### Referencias

- Bennett, John. Agent of God's Compassion. *America*, vol. 128, n.º 9, 1973, pp. 205-206.
- Bizzell, Patricia. Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race. *Voices of democracy*, vol. 1, 2006, pp. 1-14.
- Borowitz, Eugene. *A New Jewish Theology in the Making*. Westminster Press, 1968.
- Borowitz, Eugene. *Renewing the Covenant: A Theology for the Post-Modern Jew*. The Jewish Publication Society, 1991.
- Breslauer, Daniel. *The Impact of Abraham Joshua Heschel as Jewish Leader in the American Jewish Community from the 1960s to His Death* [Tesis doctoral]. Waltham (Massachusetts): Brandeis University, 1974.
- Breslauer, Daniel. Alternatives in Jewish Theology. *Judaism*, vol. 30, n.º 2, 1981, pp. 233-245.
- Brill, Alan. Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Heschel. *Meorot: A forum of modern orthodox discourse*, vol. 6, n.º 1, 2006, pp. 2-21.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Chester, Michael. *Divine pathos and human being* [Tesis doctoral]. University of Birmingham, 2000.
- Dresner, Samuel. The Contribution of Abraham Joshua Heschel. *Judaism*, vol. 32, n.º 1, 1983, pp. 57-69.

Erlewine, Robert. The legacy of Abraham Joshua Heschel. *Tikkun Magazine*, vol. 26, n° 4, 2011, pp. 11-39.

Faber, Roland. *God as Poet of the World, Exploring Process Theologies*, Westminster John Knox Press, 2004.

Fox, Marvin. Heschel's Theology of Man. *Tradition*, vol. 8, n° 3, 1966, pp. 79-84.

Gillman, Neil. Epistemological Tensions in Heschel's Thought. *Conservative Judaism*, vol. 50, n° 2-3, 1998, pp. 67-76.

Hartshorne, Charles. *Divine Relativity: a Social Conception of God*. Yale University Press, 1948.

Herberg, Will. Jewish Theology in the Post-Modern World. *Judaism*, vol. 12, n° 3, 1963, pp. 364-370.

Heschel, Abraham. *El hombre no está solo*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.

Heschel, Abraham. *Dios en busca del hombre*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.

Heschel, Abraham. *Democracia y otros ensayos*. Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.

Kaplan, Edward. Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel. *Maj'shavot*, vol. 26, n° 12, 1987, pp. 22-36.

Kaufman, William. *Contemporary Jewish Philosophers*. Reconstructionist Press, 1976.

Levenson, Jon. The Contradictions of A. J. Heschel. *Maj'shavot*, vol. 37 n° 1, 1999, pp. 23-29.

Lookstein, Joseph. The Neo-Hasidism of Abraham J. Heschel. *Judaism*, vol. 5, n° 3, 1956, pp. 248-255.

Magid, Shaul. Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton. Heretics of Modernity. *Conservative Judaism*, vol. 50, n° 2-3, 1998, pp. 112-125.

Meyer, Marshall. In memoriam, en A. Heschel, *Democracia y otros ensayos* (11-17). Seminario Rabínico Latinoamericano, 1987.



Mord, Rumona. Faith after the Holocaust: An Interpretive Study of Elie Wiesel's and Abraham Joshua Heschel's Theology. *Covenant Quarterly*, vol. 36, n° 1, 1978, pp. 25-38.

Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Revista de Occidente, 1965.

Otto, Rudolf. *Mysticism east and west: a comparative analysis of the nature of mysticism*. Meridian Books, 1959.

Peli, Pinjas. Heschel en Jerusalem. *Maj' Shavot*, vol. 20, n° 4, 1981, pp. 10-15.

Pérez, Víctor. La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad. *Historia y Grafía*, vol. 28, 2007, pp. 41-68.

Ramon, Einat. Abraham Joshua Heschel's critique of modern society. *G'VANIM*, vol. 6, n°1, 2010, pp. 28-41.

Sherman, Franklin. *The Promise of Heschel*. Lippincott, 1970.

Whitehead, Alfred. *Process and Reality*. Humanities Press, 1957.

Whitehead, Alfred. *Adventures of Ideas*. New American Library, 1958a.

Whitehead, Alfred. *Science and the Modern World*. New American Library, 1958b.

JÉSUS DE NAZARETH, UN RABBIN CYNIQUE.  
RETOUR SUR LA « CYNIC HYPOTHESIS »

Jesus of Nazareth, a cynic rabbi.  
On the “Cynic Hypothesis”

---

André Sauge  
andre\_sauge@outlook.com

**Résumé:** Il est d’abord montré qu’il existe une trace écrite de l’enseignement de Jésus de Nazareth, à distinguer de la prédication de Jésus-Christ, clairement repérable dans l’Évangile de Luc, à travers sa langue, le grec de la koinè, le reste de l’Évangile étant écrit dans un sabir sémitico-grec. Je procède ensuite à une comparaison entre la forme et les contenus de cet enseignement avec la forme et les contenus des « chries » attribuées à la tradition des philosophes cyniques anciens (Diogène de Sinope et Cratès) pour constater des convergences remarquables.

**Mots clés:** chries, démonétisation des conventions et des coutumes, Diogène le cynique, Jésus de Nazareth, tyrannie des désirs

**Abstract:** The author first shows that there is a written record of the teachings of Jesus of Nazareth, to be distinguished from the preaching of Jesus Christ. This record can be clearly identified in the Gospel of Luke, through its language, the Greek of *koinè*, whereas the rest of the Gospel is written in a Semitic-Greek pidgin. Then I compare the form and the contents of this teaching with the form and the contents of the “chreiai” or moral anecdotes attributed to the tradition of the old cynical philosophers (Diogenes of Sinope and Crates). Remarkable convergences appear between the teachings of Jesus of Nazareth and those of the cynic philosophers.

**Keywords:** *chreiai*, demonetization of conventions and customs, Diogenes the Cynic, Jesus of Nazareth, tyranny of desires

\*\*\*

À la fin du siècle dernier, des chercheurs américains, regroupés au sein d'un « Jesus Seminar » ou indépendants, se sont proposé une double tâche. Il s'agissait d'abord d'identifier les paroles authentiques de Jésus-Christ parmi l'ensemble de celles que l'hypothèse d'une source orale, dite « Q » (*Quelle*, « source » en allemand) avait permis de reconstituer, essentiellement par recoupements entre les Évangiles de Matthieu, de Luc et de Thomas ; ensuite on supposait des liens, qu'il fallait mettre en évidence, entre ce que l'on pouvait légitimement supposer avoir été un enseignement oral, attesté par cette source « Q » et une voie de la sagesse grecque, le cynisme, reposant également sur la communication orale<sup>1</sup>. L'hypothèse d'un lien entre les « vies » des sages cyniques rapportées notamment par Diogène Laërte (livre VI des *Vitae Philosophorum*, abrégé DL dans la suite) et les *items* recueillis dans la source Q, a donné son impulsion à diverses recherches<sup>2</sup>, dont aucun des résultats n'est vraiment concluant ; elles ont du moins permis de renouveler l'image que l'on peut se faire de Jésus de Nazareth.

Je propose ici de relancer la question sur une autre base que celle sur laquelle se sont appuyés les spécialistes des Évangiles jusqu'à ce jour, la théorie des deux sources, une source orale des paroles (dite Q, « *Quelle* ») et un Évangile, celui de Marc, considéré comme le plus ancien.

---

<sup>1</sup> Sur la « Cynic Hypothesis » voir Goulet-Cazé (2014) et le compte rendu de son ouvrage par Mecci (2020 : 401-426). Les liens entre les Cyniques grecs et le Christ ou les Chrétiens ont été principalement mis en évidence par Downing (1988) ; voir également « Cynics and Early Christianity » dans Goulet-Cazé ; Goulet (éds.) (1993 : 281-304).

<sup>2</sup> Sur les principaux représentants de ces recherches, voir la présentation de Goulet Cazé (2014 : 126-157). Dans la discussion qui suit (157-174), l'auteure n'exclut pas *l'hypothèse* d'un lien possible entre Jésus-Christ, puis le christianisme, et les cyniques. Elle s'en tient toutefois à une conclusion prudente : dans les limites où l'hypothèse a été formulée, celle d'une source orale des paroles, le lien ne peut pas être prouvé.

Un examen attentif d'écrits, même rares, concernant Jésus de Nazareth, élaborés antérieurement aux textes des Évangiles, permet d'attester ce qui, pour notre problème, est l'essentiel : l'existence de traces *écrites* de son enseignement, sous forme de notes prises par un disciple ; à ces notes, il faut ajouter celles de souvenirs d'un autre de ses disciples, souvenirs rapportés après la mort du maître. Les notes ont été rassemblées en deux recueils. Elles attestent que l'enseignement de Jésus de Nazareth n'avait rien à voir avec la prédication de Jésus-Christ et donc avec les paroles de Jésus-Christ, reconstituées à l'appui d'un recoupement entre deux Évangiles, essentiellement, Matthieu et Luc, sur lesquels se sont appuyés, parmi d'autres, les tenants de la « Cynic Hypothesis ». À l'appui d'une chrie tirée du livre VI de Diogène Laërte, et de péricopes extraites du texte en grec de la *koinè* de l'*Évangile de Luc*, il sera en revanche possible de montrer l'existence d'une analogie entre la manière d'agir et de dire des sages cyniques et celle du rabbi de Judée et de Galilée du début de notre ère.

### *Traces écrites de l'enseignement de Jésus de Nazareth*

Au lieu d'accepter l'idée que les textes des Évangiles étaient les produits d'une tradition sur laquelle on pouvait prendre appui, il aurait mieux valu s'interroger, d'abord, sur la « fabrique » de ces textes. En procédant ainsi, les exégètes auraient découvert qu'il y a, dans toute la tradition des textes traitant de Jésus-Christ *et de ses disciples* au 1<sup>er</sup> et au 2<sup>e</sup> siècle de notre ère, des indices à partir desquels il est possible de reconstruire une « fabrique du Nouveau Testament » et le greffage, sur une figure historique, Jésus de Nazareth, d'une figure de légende : « Jésus-Christ ». Et donc, ils auraient découvert que nous est offerte la chance de pouvoir distinguer tout ce qui appartient à Jésus de Nazareth de tout ce qui appartient à Jésus-Christ en repérant, dans deux textes, *l'Évangile dit de Luc* et les *Actes des Apôtres*, deux ensembles distincts, l'un écrit en grec de la *koinè*, par un hellénophone, l'autre dans un sabir sémitico-grec, dont l'auteur n'était donc pas de

langue maternelle grecque. Divers indices<sup>3</sup> dans la partie des *Actes des Apôtres* écrite en grec de la *koinè* ainsi que des citations d'une œuvre écrite par un dénommé Papias<sup>4</sup> permettent de conclure que le texte en grec de la *koinè* dans l'*Évangile de Luc*, est la traduction en grec, par un compagnon de Paul de Tarse, Silas, un Judéen hellénophone, citoyen romain<sup>5</sup>, d'un *Recueil de Paroles*, issues de l'*enseignement* de Jésus de Nazareth, un rabbi ; ce recueil a été élaboré à partir des notes prises *en araméen* par un disciple, Matthieu nous dit Papias. Le texte en grec de la *koinè* comporte en outre un second recueil issu des notes prises, en araméen également, par un dénommé Marc, de récits, faits après la mort de Jésus de Nazareth, par l'un de ses disciples, appelé Simon. Ces récits<sup>6</sup> rapportaient des paroles remarquables du Maître prononcées dans des situations restées dans le souvenir en raison de ce qu'elles avaient de frappant. Ces récits étaient en soi des « chries » (voir ci-dessous) d'une « vie de Jésus », structurées selon le même schéma que celui de la « vie d'un cynique ». Selon ce que laisse entendre le prologue de l'*Évangile de Luc*, ce second recueil, également traduit en grec de la *koinè*, et le recueil des paroles ont été incorporés dans le même ensemble ; ils sont maintenant immergés dans l'*Évangile de Luc*<sup>7</sup>.

Il découle de cela que, si nous voulons établir un lien éventuel entre l'enseignement de Jésus de Nazareth et les chries des vies des cyniques, il faut que nous retenions les seuls actes et

<sup>3</sup> Notamment l'emploi du déictique personnel ἡμεῖς, « nous », laissant entendre que le narrateur fait partie des agents de l'épisode qu'il raconte (« nous étions rassemblés » ; « Paul nous a raconté », etc.).

<sup>4</sup> Voir Eusèbe de Césarée, *Historia Ecclesiastica*, III, 39 dans TLG©UCI. La citation permet d'établir qu'une Assemblée (des Nazaréens) a été mise en place peu de temps après la crucifixion de Jésus ; la tâche importante des membres (7) du Conseil de cette Assemblée était la diffusion d'un recueil, probablement sous forme de *codex*, des paroles de Jésus de Nazareth. C'est de Papias que nous apprenons le nom des deux preneurs de notes en araméen.

<sup>5</sup> Voir *Actes des Apôtres* 16, 37.

<sup>6</sup> ... πρὸς τὰς χρεῖας lisons-nous dans la citation (Papias dans TLG©UCI, fragment 2, section 15), ce qui peut signifier « conformément au modèle des chries ». Il est vraisemblable, voire probable, que le narrateur de ces anecdotes avait une connaissance précise de la forme de la narration des chries de la tradition cynique.

<sup>7</sup> Sur la reconstitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth, voir Sauge (2012), tome II, « La fabrique du Nouveau Testament », chapitres 2 (« où l'on découvre une source écrite »), 3 (« le prologue de l'Évangile de Luc »), et 4 (« Silas, auteur de la traduction en grec de la *koinè* des actes et paroles de Jésus de Nazareth »).

les seules paroles que le grec de la *koinè* de l'Évangile de Luc nous donne à lire<sup>8</sup>.

Les auteurs qui ont tenté de rapprocher Jésus-Christ du cynisme<sup>9</sup> se sont appuyés sur l'image conventionnelle d'un prophète itinérant, éventuellement guérisseur, *Galiléen*, parce que la tradition l'a fait vivre avec sa famille en Galilée, à Nazareth. Or des récits de l'enfance dans Matthieu et Luc, il est possible de déduire un fait certain : le père de Jésus est inconnu ; il était donc le fils d'une fille-mère, un fils illégitime, un bâtard. Il a été invité à faire la lecture dans la synagogue de Nazareth un jour de sabbat (*Luc*, 4, 16) ; cela laisse entendre qu'il a acquis les compétences d'un rabbi. Il a donc dû suivre le cursus ordinaire de l'éducation d'un rabbin dans le monde judéen de l'ère ancienne, de longues années d'étude auprès d'un maître, ce qui n'était possible qu'à des fils de familles, en Judée, membres de la caste sacerdotale pour la plupart. Or, des récits de l'enfance également, il est possible de déduire que la mère de notre bâtard appartenait à une famille sacerdotale (sa cousine était, nous dit-on, l'épouse d'un prêtre). Un bâtard appartenant à l'aristocratie n'a pas le destin d'un enfant du peuple : il peut bénéficier de la protection, d'un grand-père, par exemple, voire de la famille du père naturel. Jésus a bénéficié d'une protection, puisqu'il a acquis les titres d'un rabbi ; il est probable qu'il a été le disciple d'un rabbi *en Judée*, voire à *Jérusalem*. Or à Jérusalem, l'aspiration à l'hellénisation parmi les familles des prêtres n'avait pas été entièrement étouffée. Il y existait des synagogues d'*hellénistes* [voir *Actes des Apôtres*, 6, 9, cités par Mireille Hadas-Lebel (2007)].

Des indices encore, mais il ne nous est possible de bâtir que sur des indices, montrent qu'en réalité Jésus de Nazareth connaissait bien la langue grecque au point, sans doute, de la parler et d'introduire dans la langue araméenne des mots grecs permettant d'y importer des notions qu'elle ignorait. Il a formulé des aspects essentiels de son enseignement à l'appui de notions

<sup>8</sup> Pour la reconstitution de ce texte grec, voir Sauge (2012), tome III « Reconstitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth » dans le « grec de la *koinè* », cité *REJN-GK*. Traduction en français publiée sous le titre *Actes et Paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, Publibook, 2011.

<sup>9</sup> Sur la question, voir Goulet-Cazé (2014 : 98-120).

grecques, par exemple ἀγαπᾶν (« accueillir et prendre sous sa haute protection<sup>10</sup> ») ; χάρις lui permettait de démarquer la notion hébraïque du *hen*, la grâce qu'accorde un souverain, pour décrire une manière de se comporter dans les échanges quotidiens.

S'il n'a pas tenu son enseignement en grec, c'est qu'il lui importait d'être entendu du peuple, celui qui, à Jérusalem, est désigné sous le concept de *lawos*.

Qu'il ait été formé auprès d'un rabbi hellénisant, à Jérusalem, cela paraît même probable. Il y avait parmi les lettrés des gens qui n'étaient pas de farouches adeptes de la loi de Moïse (dont la défense servait les intérêts des maîtres du temple). Les tentatives d'ouverture à la culture grecque en Judée n'ont pas été entièrement refoulées après la révolte des Macchabées ; il semble même que le grec se répandait dans la population, aussi bien à Jérusalem qu'en Galilée. Si l'usage du grec par les rabbins était rare, il n'était pas exclu<sup>11</sup>.

### *Comparaison des témoignages*

Pour commencer notre examen, je propose une comparaison entre une chrie tirée du livre VI de Diogène Laërte (*DL VI*, 97-98) et une histoire singulière, la « guérison » d'un paralytique, tirée de la vie de Jésus de Nazareth (*Luc*, 5, 17-26<sup>12</sup>).

#### *Hipparchie*

« Il y eut une fois où elle alla même au banquet chez Lysimaque ; alors elle interloqua Théodore, celui que l'on surnommait l'Athée, lui donnant à résoudre le sophisme que voici :

<sup>10</sup> Voir G. J. Pinault, « Grandeur et excès : avatars du morphème aga- dans le lexique et le discours » *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire* 65, 1991 : 199-216.

<sup>11</sup> Pour une discussion du problème (« Jésus parlait-il le grec ? ») et la bibliographie, voir Goulet-Cazé (2014 : 98-104), Hadas-Lebel (2007 : note 27), Porter (2011 tome 3 : 2455-2471). Il importerait aussi de se demander quel grec les hellénistes de Jérusalem parlaient (un grec sémitisant ou le grec de la *koinè*?) et quelle connaissance ils avaient de la tradition littéraire et philosophique grecque.

<sup>12</sup> *REJN-GK*, 5, 17-26, 689-690 dans l'enseignement reconstitué ; il y a quelques divergences entre les deux textes.

‘si, lorsque Théodore fait quelque chose, on ne saurait dire qu’il commet un méfait, alors, si Hipparchie fait la même chose, on ne saurait dire qu’elle commet un méfait. En frappant Théodore, Théodore ne commet pas un méfait, et donc Hipparchie ne commet pas un méfait si elle frappe Théodore’. Ce dernier ne répliqua rien au raisonnement, il tira sur le manteau (qui couvrait sa nudité). Hipparchie ni n’en fut frappée de stupeur, ni même n’en fut troublée, comme l’eût été une femme. Comme il lui disait : ‘Mais ! La voici celle qui a délaissé la navette et le métier à tisser !’ ‘C’est bien moi’, dit-elle. ‘Mais ne te figure pas que j’ai pris une mauvaise décision à ce propos, puisque, le temps que je devais dépenser devant les métiers à tisser, j’en ai fait mon usage en vue de mon éducation’ » (traduction personnelle).

Cette anecdote en forme de chrie illustre le piège où nous risquons de tomber dans notre jugement sur la sagesse cynique en la tenant pour une simple invitation à la provocation, une injonction à des conduites choquantes, ouvertement impudiques ou obscènes. Or Hipparchie, par son mot d’esprit – et les sentences de sagesse les plus efficaces sont des mots d’esprit – nous met en garde : c’est notre premier regard sur elle, notre regard façonné par les habitudes auxquelles nous sommes asservis, qui est impudique en même temps que scandalisé, ce qui nous permet de refouler la conscience de l’impudeur de notre regard. Sa conduite en présence de Théodore « l’athée » (négateur des dieux ou adversaire des dieux<sup>13</sup> ?) est certes une provocation – elle l’agresse par un sophisme – mais juste d’une humeur moqueuse.

Hipparchie s’est rendue à un banquet – vêtue d’une double cape qui lui sert de vêtement le jour, de matelas et de couverture la nuit, besace, et bâton (avec lequel les cyniques promènent leur royauté parmi les hommes : le bâton est un sceptre). Ce faisant, elle a heurté de front toutes les « bonnes manières » requises pour une aristocrate : elle s’est comportée en femme « publique », par-là elle a contrevenu à toutes les règles de bonne conduite féminine de la culture grecque (de la plupart des cultures connues du monde

<sup>13</sup> Théodore fait partie du catalogue des athées de Clitomaque, mentionné par Goulet-Cazé (1993 : 145-146). Est-ce le fait qu’il était mentionné dans une chrie mettant Hipparchie en scène qui lui a valu l’honneur du catalogue ou une intention ironique ? Fallait-il entendre que son athéisme était un « Don de dieu » ? « Théodore était athée » est en soi une chrie.



humain, d'ailleurs) ; elle prétend participer à un banquet à égalité avec des *andres*, des détenteurs de la puissance, éduqués à la maîtrise du bois, des pierres et des métaux, des animaux sauvages et domestiques, de soi dans tous les domaines (de la famille, de la cité, de l'exercice d'un métier, de la guerre), enfin des citoyens qu'ils gouvernent. Cette maîtrise est obtenue au terme d'une *paideia*, d'un apprentissage physique et intellectuel, dont la femme est exclue : apprendre à filer et à tisser ne relève pas de la *paideia* masculine, de l'apprentissage de la maîtrise de soi. C'est le bien-fondé de la première place donnée, dans cet ordre, aux hommes (*andres*) qu'Hipparchie met en cause ; si la stabilité d'un ordre repose sur une *paideia*, si le but de la *paideia* est de conduire les citoyens à une maîtrise de soi telle qu'en toutes circonstances chacun sera capable de résoudre un conflit en recourant à un *logos*, à une parole *persuasive*, alors elle, Hipparchie, peut produire la preuve qu'une femme est capable de la même maîtrise d'elle-même obtenue au terme d'une *paideia*.

Que nous apprend l'unique trace mémorielle consacrée par Diogène Laërte à Hipparchie, qui pourrait nous instruire sur les récits faits *πρὸς τὰς χρείας*, admettons-le, « sur le modèle des chries » par un disciple du Nazaréen ?

L'épisode est configuré sous la forme d'une « chrie », une unité textuelle caractéristique de la tradition cynique<sup>14</sup>. Sur le plan formel, elle comporte trois traits distinctifs :

1- la *description* d'une situation mettant en scène

- a) un sage cynique (Diogène, Cratès, Hipparchie, etc.)
- b) qu'un interlocuteur ou un adversaire tente de forcer hors d'un retranchement qui le tient en marge du *nomos*, en marge de l'espace coutumier définissant les convenances d'un groupe humain ; pour l'ordre établi, l'irruption d'un sage cynique est en soi une provocation. Et donc,

<sup>14</sup> Sur les chries, voir Goulet-Cazé (2017 : 138-146) ; Chiron (2018 : 122-132). Chiron condense la définition des *Progumnasmata* de Théon en forme de chrie (123) : « Pour faire une chrie, il faut : a) un personnage célèbre, b) un acte ou une parole, c) qui soi(en)t signifiant(e)(s) et/ou remarquable(s). »

2 – une *provocation* verbale – venue de l’interlocuteur ou du sage cynique lui-même – dont le personnage provoqué ne se sort bien qu’en recourant à

3 – une *réplique* ou *repartie* improvisée dans la situation, qu’elle scelle de son empreinte.

Une chrie désigne à la fois un type de situation, le récit qui la met en scène, un échange verbal et la marque caractéristique d’une formule. La *repartie* est la marque de la liberté de son auteur par rapport à une norme sociale asservissante, et elle légitime son « cynisme ». Cette repartie clôt la discussion<sup>15</sup>. Pour le cynique, il est toujours possible de recourir à la parole pour échapper à l’emprise de la force et à son empire.

Sur le plan du contenu, l’anecdote concernant Hipparchie :

1 – expose brièvement une situation : elle se présente à un banquet en y revendiquant, implicitement, d’y occuper la même place que les *andres* (les membres de la classe des hommes exerçant leur autorité dans tous les domaines des activités sociales) ; Hipparchie défie un ordre. Elle porte en outre un vêtement (une double cape) à cru sur son corps de femme, dont les convenances réclament que sa nudité ne puisse être exhibée ;

2 –

- a) l’action commence, cela est sous-entendu, par le surgissement, sur le parcours d’Hipparchie, d’un obstacle : un homme (Théodore) se place devant elle pour l’empêcher d’aller plus loin, c’est-à-dire, sans doute, de se mêler aux invités du banquet ;
- b) Hipparchie rétorque au blocage *physique* (à la force) un blocage *verbal*, en faisant appel à la réflexion ; elle tend un « piège » à Théodore ; elle formule à son adresse un raisonnement paradoxal (elle se comporte en philosophe) qui le soumet à une injonction paradoxale ou *double bind* : ou bien Théodore accepte la conclusion du

<sup>15</sup> Χρεία appartient à la famille de χρῆσθαι, qui ne signifie pas simplement « se servir de... », mais, *dans une situation embarrassante, recourir à ce qui, dans cette situation, est expédient*, une parole, un bon mot, un mot d’esprit, une réplique, une repartie. Sur ce sens, voir A. Sauge, *Sophocle lecteur de Freud*, Lang, Berne, 2009 : 13-15.

raisonnement dans le sens de son interlocutrice, alors il accepte d'être bafoué par une femme en présence d'un groupe d'*andres* (il laisse Hipparchie commettre un méfait sur lui) ; ou bien il conteste la pertinence du raisonnement, et, pour le bien montrer, il se frappe en public, et se ridiculise.

- c) Le piège verbal tendu par Hipparchie est donc un dilemme dont Théodore ne peut pas se sortir à son avantage – telle est la stratégie du sage cynique, user d'un *logos*, d'un mode d'argumentation qui décontenance l'interlocuteur, lui interdit la possibilité de recourir (*χρησθαί*) à ses moyens habituels ; il s'agit à la fois d'acculer à la force et de paralyser son usage ; mais il faut bien voir que le sage n'accule son adversaire que parce que ce dernier a usé le premier d'une contrainte physique. Théodore pense affirmer sa supériorité sur la provocatrice en faisant tomber son double manteau et en exposant sa nudité devant les invités au banquet ; ce faisant, il montre qu'il a été incapable de recourir au verbe ; il a usé de violence (il a le comportement habituel des *andres* envers les femmes), il confirme que la contrainte physique est son recours habituel en situation de détresse ; en même temps, il invite celle qui l'a défié à prendre la place qui peut être la sienne dans un banquet, celle d'une esclave, une danseuse ; enfin, il masque la violence de son geste en recourant à une citation extraite d'une tragédie d'Euripide, par laquelle il prétend mettre en évidence qu'Hipparchie usurpe une position et un titre : elle ne peut prétendre jouer le rôle des *andres*. Il le fait en recourant aux ressources de l'homme cultivé – les ressources de sa *paideia* – à l'adresse d'une femme, par hypothèse *apaideutē*, inéduquée, pour la rabaisser.

Ce troisième moment montre que ce qui oppose le sage cynique à l'usager des comportements coutumiers, ce sont les valeurs sur lesquels reposent leurs conduites respectives :

- au recours à la contrainte physique le sage oppose le recours au *logos*, à un usage du verbe qui « oblige » à raisonner ;

- celui dont la position conforme à la norme sociale est menacée en appelle à un ordre établi (ici, celui qui indique à la femme l'obligation de rester cloîtrée et de n'exercer que telle activité à l'intérieur de cet espace) et à l'autorité de la parole du poète qui confirme la validité de cet ordre. Il est un usage public, officiel, de la parole qui détourne sa fonction première, faire entendre la liberté de celui qui la *prend*.

d) Hipparchie ne se laisse pas démonter ; elle reste d'une totale équanimité ; en elle λόγος ψυχῆς ἡγεμών (*Cratetis Epistulae*, 31) ; elle a, pour cocher de sa respiration (ψυχῆς), un *logos*, une proportion entre inspirer et expirer, une mesure qui lui permet d'en préserver l'égalité en toutes circonstances. Elle est devenue maîtresse de son souffle comme d'un « instrument », dirions-nous, dont, par *paideia*, elle peut librement jouer. Maîtresse de son souffle, elle dispose aussitôt de la parole qui lui permet de rendre compte de sa maîtrise de soi : si j'avais dépensé tout mon temps devant un métier à tisser, à l'abri de tous les regards, je n'aurais pu le dépenser pour m'exercer jusqu'à être pleinement éduquée, ou encore, maîtresse de moi-même, « autarcique<sup>16</sup> ».

<sup>16</sup> Sur la maîtrise de soi et l'autarcie, voir Husson (2011 : 76-83) ; Helmer (2018 : 69-71). *DSE, Lettre 46* l'explique de la manière suivante : voici ce qui fonde l'assurance des « autarciques », ce qui se tient à leurs côtés dans leur combat et les protège d'un roi ou d'un peuple : « Ils ont l'âme purifiée de toute lâcheté (κακῶν), soit « ils ne respirent que noblesse », ἀφίσταται δὲ κενοδοξίας, car elle ne se laisse pas atteindre par les vanités mondaines, ils ont entièrement rejeté l'absence de mesure des désirs, ils sont parfaitement instruits à se comporter avec franchise et donc à n'accorder à la dissimulation (aux mensonges – les flatteries que l'on adresse aux puissants, par exemple) aucune marque de respect (ψευδῶν τε πάντων ὑπερορῶν). »

*Luc, 5, 17-25 (REJN-GK, 689-690)*

Le récit nous conduit à l'intérieur de la maison d'un particulier où Jésus, peut-on supposer, tient conférence en présence de spécialistes de la loi.

Déjà le lieu est singulier : on a quitté la synagogue (Jésus ne prêche pas) ; sa façon d'enseigner n'est pas orthodoxe : il ne le fait pas à l'intérieur d'une école dont il serait le maître, à la façon de ses « confrères » les rabbins (ou, dans l'univers de la culture gréco-romaine, à la façon des fondateurs d'une école philosophique ou de leurs successeurs). Il se comporte comme un philosophe cynique, pour qui tous les lieux de la circulation des personnes dans l'espace public peuvent offrir l'occasion d'une leçon.

Dans l'espace intérieur de la maison fait irruption un événement inattendu, sinon imprévisible : des hommes créent une ouverture qui permet d'y entrer par le haut, par le toit ; il faut prêter attention aussi à cette déviation de la logique des déplacements dans l'espace. Ces hommes laissent descendre, attaché à des cordes, un grabat où un individu est étendu, paralysé nous dit-on. Jésus, évidemment, s'est arrêté de parler, a suivi de haut en bas, du regard, le grabat descendant du ciel, jusqu'à ce qu'il heurte le sol. Le conférencier alors a émis, peut-être, une sorte de sifflement amusé et s'est adressé à l'homme étendu sous ses yeux : « Eh bien, mon bonhomme (ἄνθρωπε) ! Je te le dis (σοι), tes manquements à la loi 'sont entièrement laissés aller' (ἀφέωνται) ou 'remis' / « On a laissé filer tous tes manquements à la Loi<sup>17</sup> ! ». Il a parlé assez haut pour que les docteurs de la Loi, présents, l'entendent ; ces derniers ne manquent pas de marquer leur réprobation, sans s'adresser directement à l'orateur mais faisant en sorte d'être entendus eux aussi : « Dieu seul peut acquitter quelqu'un de ses manquements à la Loi ».

Clairement le Nazaréen a tiré profit de la situation (ἐχρήσατο) pour une provocation délibérée. Le verbe au parfait

---

<sup>17</sup> Le verbe employé, au parfait, permet de jouer un sens concret, qui décrit ce qui vient de se passer – on a laissé glisser une civière – contre un sens figuré – ne pas retenir contre quelqu'un ses fautes. Un parfait peut avoir une valeur causative (« faire faire ») passive (« être fait faire »), selon ce que j'ai montré dans *Les Degrés du verbe*, Lang, Berne, 2000. L'intensif et le causatif passif existaient également dans la langue hébraïque.

qu'il emploie pour commenter ce qui vient de se passer (ἀφένονται) lui permet un jeu de mots : des hommes ont laissé aller / filer jusqu'au sol (ἀφένονται) une civière ; ce faisant « les manquements à la loi \*ont été laissé filer<sup>18</sup> ». Par ce jeu, Jésus laissait entendre clairement qu'il se moquait de la croyance qui explique une maladie comme un châtement divin, *et du respect de la loi en tant que Loi d'alliance avec YHWH* (seule la transgression d'une Loi d'Alliance peut en effet entraîner un châtement divin). Les défenseurs de la Loi l'ont bien compris. D'où leur réaction scandalisée. Jésus ne pouvait pas ne pas leur répondre, sur le ton de son jeu de mots, en renchérissant sur lui ; il propose une alternative dont les deux termes sont blasphématoires puisqu'il n'appartient à un homme ni de remettre les manquements à un commandement divin, ni de rendre la vie à ce qui est mort : « Qu'est-ce qui est le plus facile, de dire à un homme : 'tes fautes te sont remises' ou bien 'Réveille-toi et foule le sol autour de toi' / 'va te promener' (περιπάτει). » Il s'adresse alors à l'homme pour l'inviter à se lever, à rentrer chez lui en portant son grabat.

Qui voit là un miracle ferme son intelligence à ce qui se passe, parce qu'il est bien trop intéressé à rester étendu sur le grabat de ses petits comforts intellectuels et matériels. Il montre qu'il est incapable d'entendre la pointe d'une chrie, qui invite à rassembler toutes ses énergies vitales pour se tenir debout et fouler aux pieds tout ce qui entrave la capacité d'inventer. Jésus avait compris ou savait que l'homme était paralysé par la crainte de commettre la moindre infraction contre la Loi et donc contre YHWH, et qu'il n'avait besoin que d'une parole qui lui fasse comprendre qu'il ne risquait rien à se moquer de ses scrupules, de sa superstition, et de la *Loi de Moïse*. Le risque, c'est lui qui l'avait pris, avec cette même audace qu'au moment de prendre la parole dans la synagogue à Nazareth (voir plus loin), la même audace qui permettait à Diogène de dire à Alexandre : « Tu me fais de l'ombre » (DL VI 58), le même traitement désinvolte d'un pouvoir despotique. Dans le cas de la Loi d'Alliance, le pouvoir despotique

<sup>18</sup> L'astérisque devant une forme verbale signifie que cette dernière n'est pas « grammaticale » : le français n'emploie pas le causatif passif (\**je suis fait lire...* = *on me demande de lire...*). Sur la valeur « causative » du parfait grec, voir A. Sauge, *Les degrés du verbe. Sens et formation du parfait en grec ancien*, Berne (2000 : *passim*, spécialement 56).

n'est pas celui de Dieu, mais celui de ceux qui prétendent qu'une loi est divine. La preuve : il est aussi facile de dire à quelqu'un « tes manquements à Dieu / tes péchés te sont remis » que de lui dire : « Remets-toi debout ! »

La scène est en tout point conforme à une organisation de l'agentivité et de la prise en charge d'une situation par un « acte de parole » selon le mode que la chrie consacrée à Hipparchie nous a permis de mettre en évidence :

- a) Dans le déroulement d'un exposé à un auditoire comprenant des experts de la Loi (l'exposé concerne probablement la Loi) surgit un obstacle qui oblige l'orateur à s'interrompre.
- b) L'orateur montre qu'il n'a pas perdu le contrôle de la situation en commentant ce qui l'a interrompu par un jeu de mots. En même temps, le jeu de mots est une provocation à l'adresse d'experts faisant partie de l'auditoire.
- c) Comme de bien entendu les connaisseurs de la Loi sont scandalisés au nom de leur respect pour le donateur de la Loi, en l'occurrence YHWH. Lui seul peut remettre à qui manque à « sa » loi. Ils réagissent conformément à un système de croyances dont ils tirent leur autorité, en raison d'un *nomos*, d'un partage social arbitraire. Par leur protestation, en même temps, ils en appellent à Dieu, derrière la puissance de qui ils se réfugient : ils n'ont pas été instruits à se comporter avec franchise ; ce sont des menteurs.
- d) C'est bien ce que recherchait Jésus, dénoncer le caractère mensonger de leur protestation. Il procède alors en deux temps. D'abord il s'adresse aux avocats de Dieu qui l'ont interrompu dans son dialogue avec l'homme étendu sur son grabat. Il leur soumet une alternative sous la forme d'une question : « Quel est le plus facile, de... ou de... ? ». Le plus facile, pour n'importe qui et pour Jésus lui-même, serait de dire : « Je te remets tes péchés » plutôt que : « Lève-toi

et marche ». Certes, il scandaliserait son auditoire, surtout il défierait Dieu, à bon compte. Il est également facile de dire : « Lève-toi et marche », mais à condition de prendre le risque, probable, de se voir aussitôt démenti, et ridiculisé. Toutefois la pointe de l'alternative est plus subtile ; les deux termes de l'alternative recèlent un jugement implicite sur la validité de la loi, sur la solidité de la position de ses défenseurs ou de celui qui la conteste : la position de celui qui défend l'autorité de Dieu sur la loi est assurée, que cette autorité soit réelle ou fictive ; dans aucun de ces deux cas, il n'aurait à craindre une manifestation de Dieu qui le contredise. Celui qui conteste la validité de la loi en invitant à voix haute, publiquement, le paralytique à se lever et à s'en aller avec la civière qui le portait jusqu'alors s'expose à se voir infligé – et c'est ce qui paraît le plus certain – un démenti qui le ridiculisera. Or c'est ce que fait immédiatement Jésus : il invite le paralytique à se lever sans attendre une réponse à la question posée, comme si en réalité l'alternative n'admettait qu'une seule réponse. Un acte de parole selon le mode cynique, dans le contexte judaïque, est une provocation qui interpelle Dieu en interpellant l'homme et, par-là, montre que, supposé Dieu, il est du côté de la liberté de parole, de la franchise, de l'autonomie de l'être humain et de l'affirmation de la vie. La répartie de Jésus sous la forme d'une alternative qu'il a tranchée lui-même, laissant entendre qu'en réalité il n'y avait pas d'alternative, a définitivement *interloqué* ceux qui croyaient savoir. Elle a disqualifié sans réplique l'idée d'une Loi d'Alliance (entre Dieu et un peuple).

Sont construits selon le même schéma :

- 1- le récit de Simon le pêcheur à qui Jésus a demandé de mettre à sa disposition sa barque pour s'adresser à la foule sur la plage (suite de renversements



- ironiques avec pointe finale) (*Luc*, 5, 1-11 ; *REJN-GK*, 687-688) ;
- 2- le récit de la courtisane s'étant invitée au dîner du pharisien Simon (se laisser porter par un élan vital à *la générosité* vaut mieux que d'obéir à une loi divine) (*Luc*, 7, 36-46 et 50 ; *REJN-GK*, 698-99) ;
  - 3- la parabole dite « du Samaritain » (*Luc*, 10, 25-37 ; *REJN-GK*, 717) ; la pointe en est également un renversement de la coutume qui dit quels sont les proches (les coreligionnaires ou concitoyens), une extension à tous les êtres humains d'une même règle d'accueil de l'autre en tant qu'hôte. La parabole formule, certes différemment, le statut de « *kosmopolitēs* » que Diogène réclamait pour lui<sup>19</sup> (*DL*, VI, 63), mais elle relève d'une inspiration commune, propre aux sages cyniques. Le « cosmopolitisme » de Diogène, nous dit E. Helmer, est « une position critique consistant à prendre acte de la particularité de la cité où il se trouve pour déterminer la façon adéquate et chaque fois singulière d'y réaliser les fins éthiques de la vie cynique » (2018 : 131), tandis que chez le Nazaréen il est une façon concrète d'intégrer *tout* autre dans l'espace du propre ou dans le monde des « prochains », c'est-à-dire des alliés (concitoyens) ;
  - 4- la parabole du fils prodigue (*Luc*, 15, 11-32 ; *REJN-GK*, 729-731) (au bout du dépouillement de ce que l'éducation a donné, l'homme nu : celui qui μεταίτεϊ, « quémande sa part », prend ce qui lui est donné). Le mendiant est celui qui sait le mieux le besoin fondamental de l'être humain, le partage.

---

<sup>19</sup> Pour la référence et une interprétation selon laquelle Diogène ne rejette pas son appartenance à une cité, voir Helmer (2018 : 130-131) ; *contra* Goulet-Cazé (488-491 ; 501-508) ; Husson (2011 : 159-163) qui conteste toutefois la pertinence d'une interprétation, de type stoïcien, qui ferait du « *kosmopolitēs* » le citoyen d'une république universelle. Voir en ce sens l'interprétation de Moles dans Goulet-Cazé et Goulet (éds.) (1993 : 259-280), qui me paraît cependant avoir raison de considérer l'ἀπετή que vise le cynique comme un opérateur d'universalité (273-274) : elle est potentiellement accessible à tout être humain.

Voir par exemple ce qui est dit de la *penia* (pauvreté) dans *DSE*, lettres 33 et 36.

Pour confirmer le lien étroit entre le cynisme antique et l'enseignement de Jésus de Nazareth, je m'attacherai dans ce qui suit à l'examen de deux thèmes : celui d'un geste fondateur – la démonétisation de la Loi – et celui des richesses.

### « Démonétiser » la Loi

L'acte de fondation de la voie cynique (*hairesis*<sup>20</sup>), qu'il s'agisse d'un acte historique ou d'un mytheme, remonte à Diogène παραχάρασσων τὸ νόμισμα de sa cité (Sinope), faussant les titres de la monnaie de sa cité (*DL VI, 20*; sur le rôle éventuel de l'oracle de Delphes, *DL VI 21*) et par là faisant de la falsification des monnaies sa monnaie. Pour Diogène, l'entrée en philosophie a consisté à ouvrir un espace de dévaluation perpétuelle. Partout où il serait, il serait à la fois citoyen et étranger, homme libre et esclave, ayant pour règle de conduite de décaper, en quelque sorte, la surface « sociale » des lois et des coutumes, cherchant en tout lieu civique « grec » à se comporter en homme véritablement libre (libéré des artifices de la vie sociale<sup>21</sup>). En falsifiant la monnaie de sa cité, Diogène se condamnait à l'exil et à la philosophie, à un perpétuel essai de l'humain. Le lieu idéal, toutefois, où il pourrait effectuer ses exercices de dépouillement des artifices sociaux, c'était une cité où les philosophes étaient à demeure, Athènes, et

<sup>20</sup> Certes Diogène n'a pas fondé une école philosophique analogue à celles de Pythagore, Platon, Aristote, etc. Mais Diogène Laërte, qui consacre quelques paragraphes à la question en conclusion à leur vie, juge (VI 103) que « αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι τὴν φιλοσοφίαν », « cette philosophie aussi est une *hairesis* », un choix de vie avec ses *dogmata*, avec une doctrine qui lui est propre.

<sup>21</sup> Voir *DL VI 71* : « Voilà comment il raisonnait dans ses discussions et ce que manifestement il appliquait (s'exercer au mépris des plaisir procure les plus grands agréments), faussant réellement de cette façon la monnaie / la coutume (parce que la monnaie est l'instrument par excellence de la production des plaisirs), ne concédant pas tant à ce qui est *nomos* qu'à ce qui est *phusis* (la fonction naturelle du plaisir est d'être un indice de satisfaction et non cette fin – un repas raffiné appelant de façon insatiable à son renouvellement – en quoi le transforme la coutume), expliquant qu'il produisait le même χαρακτήρα (la même frappe / la même empreinte) de la vie qu'Héraclès, ne jugeant rien préférable à la liberté ». La vie d'Héraclès a été un incessant *ponos* (effort) pour mettre à nu la nature sous les oripeaux dont les peurs et les désirs des hommes la revêtent.

cela, à la limite de la cité, le Cynosarge où Antisthène enseignait, un gymnase – un lieu ouvert –, le seul où les bâtards, les Athéniens non athéniens, les non-citoyens, pouvaient librement circuler à la façon des chiens errants dans les espaces dégagés à la limite des bourgs.

Il est significatif que l'acte fondateur du cynisme par Diogène soit une démonétisation, une dévalorisation de la monnaie, de l'unité de production, par multiplication, de la richesse mercantile. La monétisation entraînait avec elle la dévaluation des valeurs aristocratiques (endurance à la douleur, franchise, liberté de parole, ἀρετή) auxquelles elle substitue du toc et du clinquant. Diogène s'est proposé de préserver, dans un espace à l'abri des échanges mercantiles dominant les rapports civiques, celui « où d'être homme d'honneur on ait la liberté ».

Dans l'espace civil de la Judée, il n'était qu'une seule norme (en termes de frappe d'une monnaie, une seule empreinte) qu'il était possible de *para-kharassein*, de détourner ou de déformer, c'était la Loi d'Alliance ou Loi de Moïse.

Le premier acte public de Jésus, selon ce qui nous est rapporté dans un passage en grec de la *koinè* de l'*Évangile de Luc* (Luc, 4, 16-23 ; *REJN-GK*, 685-86) est également un acte de démonétisation, un acte qui a consisté pour Jésus à se défausser des règles traditionnelles de la prise de parole en public pour ne plus jouer avec elles. Cela s'est passé à Nazareth, le bourg où il avait grandi au milieu de ses demi-frères et demi-sœurs (il était né hors mariage), qu'il a probablement quitté à l'époque où il a été admis, du côté de Jérusalem probablement encore, parmi les élèves d'un rabbi ; il y est revenu au moment où il avait acquis la compétence d'un « maître », didascale ou rabbi, thérapeute peut-être. À peu près à l'époque où il entrait dans la carrière, il a été invité à faire la lecture dans la synagogue de Nazareth un jour de sabbat. On lui apporte le Livre et on le dépose sur le pupitre d'où il fera sa lecture.

Première cause de stupeur : Jésus s'est levé pour lire ; *immédiatement* lui est donné le livre d'Isaïe. Or la tradition est de lire, à la synagogue, le jour du sabbat, d'abord un passage de la

Torah, de la Loi de Moïse, puis un passage d'un prophète qui permettra un commentaire de la Loi adapté à la situation présente. Il est implicite que Jésus a demandé qu'on lui apporte tout de suite le livre d'Isaïe : d'emblée, il a court-circuité le plus important pour son auditoire, la Loi de Moïse. Ce faisant, il s'est défaussé de cette carte (la Torah), il l'a ravalée au rang de fausse monnaie, invalide pour ce qu'il se proposait.

Seconde cause de stupeur, la dévalorisation de la tradition qui règle la prise de parole en public, pour laquelle il avait été légitimé, lui dont on soupçonnait la bâtardise : il ne lit pas le texte que la tradition imposait ce jour de sabbat là, il le choisit. Par ce simple geste, il laisse entendre à son auditoire que l'autorité de sa parole, dans la circonstance, est celle qu'il se confère (Luc, 4, 16-17) : « Et il se leva pour lire ; ensuite il lui fut donné le fascicule du prophète Isaïe, et, ayant déplié le fascicule, il trouva le passage (il s'arrêta sur le passage) où il était écrit... » Il choisit ce qu'il va lire ; or ce qu'il va lire est l'équivalent d'un envoi en mission par le Donateur de la Loi, qu'il est en train de transgresser. Le passage d'Isaïe lui donne la possibilité de s'assimiler à l'envoyé de Dieu, à son « Messie » (4, 18-22) :

Le Souffle du Seigneur me vient pour ce pour quoi il m'a conféré l'onction (pour ce pour quoi il a fait de moi un messie / christ). Je suis son envoyé plénipotentiaire<sup>22</sup> pour annoncer la bonne nouvelle aux mendiants (πτωχοί) : proclamer la libération des prisonniers (esclaves) et rendre la vue à ceux qui sont dans les ténèbres, renvoyer ceux qui sont sous le joug, brisés<sup>23</sup>, sans qu'ils aient de rançon à payer, proclamer ouverte l'année du Seigneur<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> ἀπέσταλκέν : emploi du parfait temps présent ; celui qui parle est pleinement (parfait) l'envoyé de « Seigneur » = YHWH, au moment où il lit / parle.

<sup>23</sup> Cet affranchissement des esclaves brisés par le joug est emprunté à un autre passage d'Isaïe (58, 6). Non seulement Jésus choisit le passage qu'il veut lire, il le recompose, ce qui lui permet d'insister sur un seul thème : je suis envoyé pour délivrer *des esclaves*, les sortir des ténèbres où ils sont enfouis, les rendre à la lumière, les délivrer du joug qui les brise. Il est probable que son auditoire s'est aperçu de la manipulation du texte, laquelle n'a fait qu'accroître sa stupeur.

<sup>24</sup> Sous « mendiants », on entendra « les esclaves » (de guerre ou économiques), les aveugles (au sens propre et figuré), les blessés de guerre dispensés de payer une rançon pour redevenir libres. Une année du Seigneur est une année sabbatique, d'effacement de toutes les dettes.

Il replia le rouleau, le rendit au servan, et il s'assit. Tous les yeux dans la synagogue étaient fixés sur lui, fulminant<sup>25</sup>. Il commença par leur dire : 'Cette écriture s'accomplit pleinement à vos oreilles aujourd'hui.'

Et tous de témoigner contre lui, d'être frappés de stupeur en raison de la gratuité des propos qui sortaient de sa bouche avec détermination (*ekporeuomenois*), et ils expliquaient : 'Est-ce que (en effet) il n'est pas un fils de Joseph, celui-là ?' ».

Ce que Jésus dit ensuite confirme que les murmures de la salle étaient réprobateurs.

Qu'est-ce donc qui a provoqué la fureur des Nazaréens ? D'abord, Jésus a doublement subverti le rite de lecture le jour du sabbat : non seulement il n'a pas lu le passage de la Torah prescrit pour ce jour-là, il a choisi lui-même le passage du livre prophétique. Ensuite, il a détourné une fonction sacrée dans le monde judéen, royale et sacerdotale, que seul YHWH peut conférer par l'intermédiaire d'un « serviteur » (Samuel, par exemple, dans le cas de la royauté) ou d'une élection (Isaïe, par exemple). Il s'est arrogé la fonction d'envoyé de YHWH. Cette fonction l'autorise à parler souverainement, ce qu'il fait en annonçant tout de go « qu'il est envoyé avec tout pouvoir pour annoncer la bonne nouvelle » d'un affranchissement » général des mendiants identifiés à des esclaves. « Envoyé avec plein pouvoir », il l'est *au moment où il le dit*. Il entérine lui-même la mission dont il se charge. Il se confère, évidemment ironiquement étant donné la façon dont il le fait, le titre de « Messie » (oint, consacré, disons ici « prophète »). Il propose une rupture radicale avec la tradition sabbatique qui consiste à lire ce qu'elle doit réaliser concrètement, un affranchissement, mais qui, par cette lecture codifiée, diffère à chaque fois qu'elle l'annonce la réalisation de cet affranchissement, la transforme en promesse. Quel affranchissement ? Il se déduit, en la circonstance présente, du court-circuitage auquel Jésus a procédé, celui de la « Torah », de la Loi mosaïque. Tel sera son programme d'enseignant : défaire en paroles et en actes tout ce par

---

<sup>25</sup> Ne doutons pas que « tous ces yeux » ἀτενίζοντες αὐτόν, « qui le fixaient », étaient « tendus » par la fureur. Sa première affirmation ne fera qu'accroître la fureur des auditeurs.

quoi la Loi *d'Alliance* retient prisonnier, entrave, lie, soumet au joug.

Quelque temps plus tard, semble-t-il, dans un discours programmatique, il a procédé concrètement à la démonétisation de ce qui est donné comme fondement de la Torah en détournant la formule « Shema Israël », « Écoute Israël » qui introduit l'exposé des articles principaux de la Loi d'Alliance (*Deutéronome*, 5, 1 et 6, 4) que suit la formule « Tu aimeras YHWH de tout ton cœur (de toute ta pensée), etc. », puis la liste des principaux commandements. À cela, Jésus rétorquait (Luc, 6, 27 ; *REJN-GK*, 693) : « Eh bien, moi, à vous qui m'écoutez je réplique (λέγω) : 'Accueillez et prenez sous votre protection ceux qui vous sont étrangers / ceux qui sont extérieurs à votre monde (τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)' » (s.-e. : et non pas YHWH = *kurios* votre Dieu). Par l'emploi du syntagme ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, Jésus disqualifie le sens que les traducteurs de la Septante ont donné au verbe ἀγαπᾶν en en faisant l'équivalent d'un verbe hébreu signifiant « aimer » (aussi bien une personne que de la confiture), restaure le sens du verbe en grec (s'il est exclu que l'on aime ses ennemis comme on aime de la confiture, en revanche, il n'est pas exclu, au sens propre du verbe, d'ἀγαπᾶν ceux qui n'appartiennent pas au nombre de ses alliés ou de ses amis, de les « accueillir et prendre sous sa haute protection »).

J'attire l'attention sur l'audace du détournement qui revient, purement et simplement, de la part du Nazaréen, à une rupture d'avec la Loi d'Alliance et donc d'avec l'institution dont la légitimité repose sur la Loi d'Alliance, le Temple. Or rester à l'intérieur de la sphère de validité de la Loi de Moïse tout en la contestant, c'était s'exposer à une condamnation à mort en tant que traître au judaïsme.

Diogène est aussi resté à l'intérieur de la sphère de validité des coutumes et lois grecques, mais il lui était possible de se mouvoir dans les marges de l'espace civique, qui lui offraient en quelque sorte une protection, de la même façon que les chiens bâtards errent dans les marges des habitats. Au cœur même d'une cité, il pouvait se conquérir un lieu (l'abri d'une jarre) d'où tenir à distance les coutumes de la Cité. Jésus est revenu en Galilée à l'âge

adulte, où il avait pour port d'attache Capharnaüm, au bord du lac de Tibériade, cité neuve accueillant des populations diverses ; il habitait non loin de Bethsaïde, située à une extrémité du lac, sur un territoire qui ne relevait pas de l'autorité de la Judée, la Trachonitide, une région semi-désertique, propice à ceux qui voulaient échapper aux poursuites de la justice. Il a adopté un rapport à l'habitat analogue à celui des sages cyniques. Il a choisi l'inconfort de la vie dans les marges du judaïsme tout en gardant la possibilité de l'ébranler de l'intérieur. Il le faisait à la façon des cyniques grecs, en usant d'une liberté de parole sans compromis.

C'était une donnée intrinsèque à la sagesse cynique que de relativiser l'importance des coutumes et des lois. Une des *Lettres de Cratès* explique leur statut relatif : « Ce qui est *nomos* (loi / coutume) est quelque chose de beau, mais ce n'est pas mieux / plus efficace que la philosophie. Car le premier (le *nomos*) contraint à ne pas commettre de méfait, la philosophie l'enseigne. Autant agir de son plein gré l'emporte sur le fait d'agir sous contrainte, d'autant la philosophie l'emporte sur le *nomos* ; [...] il vaut mieux savoir agir avec justice parce qu'on en a été instruit plutôt que de ne pas commettre de méfaits sous la contrainte. » (*Lettre de Cratès 5, TLG@UCI*). Le sage de la Grèce n'a pas (toujours) besoin des prescriptions de la loi ou des coutumes pour savoir comment se conduire : il s'est éduqué *selon la nature plutôt que selon la loi* à la maîtrise de soi et de ses besoins.

Les enjeux n'étaient pas les mêmes pour Jésus de Nazareth. Il est probable qu'il a été condamné à mort, de manière inique, par le Conseil du Sanhédrin, parce qu'il a dénoncé, de la Loi de Moïse, les deux principes sur lesquels reposaient son autorité et sa légitimité.

Premier principe : elle est une loi d'Alliance de YHWH avec « son » peuple (son témoin parmi les hommes). En tant que telle, transgresser l'un quelconque de ses commandements, c'est commettre une faute envers Dieu. Réponse implicite de Jésus (à travers ses actes et ses paroles) : Dieu ne commande rien aux hommes (ce serait les traiter comme des esclaves), il leur donne quelque chose de sa vie (la générosité ; la capacité de se montrer gracieux).

Second principe : loi d'Alliance est donnée une fois pour toutes ; elle est immuable<sup>26</sup>. Réponse de Jésus : un tel principe met la Loi en contradiction avec les mouvements vitaux, dont la source est divine ; il y a nécessairement des circonstances où elle est inapplicable (des accidents du jour du sabbat peuvent entraîner des gestes spontanés qui enfreignent la loi du sabbat ; un contrat commercial doit pouvoir être modifié dès le moment où il ne permet plus de garantir l'autonomie de toutes les parties ayant contracté).

Pour les sages grecs, l'ascèse, l'apprentissage de la maîtrise de soi se substitue à l'obéissance aux coutumes et à une grande partie des lois. Il s'agissait, dans l'éducation de soi, d'accorder la plus grande part d'enseignement à la nature (apprendre à endurer les climats les plus rudes, par exemple, le gel ou une chaleur extrême ; voir DL VI 23 : l'été, Diogène roulait sur du sable brûlant, l'hiver il appliquait son corps contre des statues couvertes de neige ; VI 34 : il marchait pieds nus dans la neige). À la règle d'obéissance à la Loi, et donc à Dieu, qu'est-ce que Jésus a substitué ? Quelque chose d'analogue à la *phusis* : l'idée qu'il s'agit, pour tout être humain, au plus profond de sa chair, à la racine de sa puissance créatrice, de laisser s'exprimer une étincelle de vie divine<sup>27</sup>, c'est-à-dire *généreuse* (idée implicite dans l'épisode de la courtisane, *Luc*, 7, 36-46 ; 50, et dans la parabole du « fils prodigue », *Luc*, 15, 11-32). Dans les échanges, il s'agit de faire éclater l'exigence des quantités exactement mesurées (quantité donc conforme à celle que la loi ou des contrats définissent : pour un denier telle mesure de farine) par un surplus, que deux sentences nomment χάρις, générosité ou grâce (voir *Luc*, 6, 32-33). Dans les Évangiles, la notion n'apparaît que dans le texte en grec de la *koinè* à l'exception du prologue de l'*Évangile de Jean*, qui, en affirmant que la Loi a été donnée par Moïse, que χάρις est advenue par « Jésus-Christ » (*Jean*, 1, 17), nous autorise à rendre à

<sup>26</sup> C'était du moins le point de vue des Sadducéens, des membres de la caste sacerdotale détenant le pouvoir sur le temple, la Loi et le peuple.

<sup>27</sup> Dans l'univers de pensée judaïque, Dieu a créé l'homme à son image ; traduite en langage philosophique grec, la thèse signifie qu'il lui a donné quelque chose de sa vie, la capacité de se montrer généreux.



Jésus de Nazareth l'invention de l'usage de la notion dans l'univers de pensée judaïque.

### Les richesses

Le mépris dans lequel les sages cyniques tenaient les richesses est un thème connu<sup>28</sup>. La façon dont le Nazaréen traite la richesse a-t-elle quelque chose à voir avec la sagesse cynique ?

Il n'a pas été un philosophe itinérant à la façon de Diogène, malmenant les citoyens d'Athènes ou de Corinthe, principalement, non seulement par ses provocations, mais surtout par les leçons concrètes de vie cynique qu'il leur exposait, allant jusqu'à leur faire comprendre que leurs réactions scandalisées à son impudeur ne pouvaient pas affecter la liberté de ses manières d'être parmi eux (DL VI 69 : s'il est naturel de déjeuner, pourquoi ne pas le faire aussi en public ? S'il est naturel de se masturber, pourquoi ne pas le faire aussi en public ?). La mendicité était pour lui le mode approprié d'échange du philosophe avec les citoyens du lieu qu'il fréquentait, le pain qu'il mettait dans sa besace non pas l'objet de sa quémanderie, mais ce qui lui était dû, ce qu'il pouvait légitimement réclamer en échange, donc, de la sagesse qu'il enseignait en actes et en paroles.

Dans l'ensemble des textes en grec de la *koinè*, trois péricopes sont centrées sur le thème des échanges économiques.

1<sup>er</sup> cas : *Luc* 16, 1-8a « Un homme était riche », assez pour avoir un intendant – un gérant de son domaine – que l'on a calomnié : ce dernier dilapiderait ses biens. L'homme l'a donc congédié. Voici l'intendant condamné à trouver un expédient pour vivre (condamné à  $\chi\rho\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ). Le travail pénible, manuel, ce n'est pas pour lui. Il convoque deux débiteurs de son ancien maître, il leur fait modifier le reçu de leur dette ; l'un doit cent mesures d'huile ; il lui fait rédiger un reçu de cinquante mesures, l'autre doit cent mesures de blé, qu'il écrive quatre-vingts. « Et le maître

<sup>28</sup> Voir DL VI, 50 ; 85 ; KE, lettre 7 (cités par Helmer 2018 : 121) ; également, e.g., DSE 28, 5-6.

approuva sans réserve l'administrateur de son domaine, τῆς ἀδικίας<sup>29</sup>, *pour avoir enfreint une règle du droit*» (16, 8).

Pourquoi le maître peut-il dire que son intendant s'y était pris de manière réfléchie en ne respectant pas une règle contractuelle ? Parce qu'il a substitué à de l'écrit, sur lequel repose une relation contractuelle en même temps qu'il en atteste la validité aussi longtemps que le signataire reste vivant, parce que donc, à ce contrat écrit, il a substitué un pacte de confiance. Ce faisant, l'intendant s'en remettait à la grâce des deux débiteurs, libres de lui manifester de la reconnaissance en se montrant également généreux envers lui. La pointe de la parabole ne réside pas tant dans la manipulation des contrats par l'intendant que dans l'approbation, par son maître, de ce qu'il a fait. L'intendant a aussi parié sur cette approbation ; il a parié sur le fait que son geste de subversion des règles contractuelles servirait de leçon pour son maître, un riche propriétaire. Nous en concluons que pour le Nazaréen, dans le domaine de circulation des biens assurant l'entretien de la vie, les relations de confiance dans les échanges doivent l'emporter sur le respect d'obligations contractuelles.

2<sup>e</sup> cas : *Luc* 16, 19 – 17 1a. Un homme riche mène grand train de vie dans son palais sur les marches duquel un pauvre Lazare (« Dieu-aide ») attend désespérément une aumône. Les deux hommes meurent, l'un va au « paradis », l'autre en enfer. Des enfers, le riche s'adresse à Abraham pour qu'il envoie Lazare auprès de lui et qu'il calme d'un peu d'eau le feu qui le brûle. Impossible, lui est-il répondu. « Qu'il aille au moins vers ses cinq frères les mettre en garde. – Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent » répond Abraham. « Non ! Ils se convertiront à d'autres sentiments si quelqu'un vient du monde des morts ». Le dernier mot est à Abraham : « S'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes, ils ne se laisseront pas non plus persuader si *quelqu'un* se relève d'entre les cadavres. »

Il est impossible que cette fable invite à chercher son salut dans la lecture de la loi et des prophètes comme le suggère le

---

<sup>29</sup> Pour avoir agi contre ce qui était δίκη : qui contracte une dette rédige un reçu sur lequel il porte le montant de son prêt ; dès ce moment, c'est le reçu qui fera foi de ce qu'il doit, telle est la « juste » règle de conduite.

traducteur de la Bible œcuménique. D'abord, elle est écrite dans la langue de l'enseignement de Jésus de Nazareth, celle du récit de la courtisane s'étant invitée chez le Pharisien Simon et celle de la parabole du Samaritain ; les deux textes suggèrent que la Loi de Moïse fait obstacle à la générosité. Ensuite, le narrateur de la fable propose une conclusion dont le raisonnement repose sur une subtilité de langage : pour le riche, ses frères écouteront une mise en garde si quelqu'un venait du monde des morts. « Or, lui est-il répondu, s'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes – qui appartiennent au monde des morts – ils ne se laisseront pas non plus persuader si *quelqu'un*, un individu quelconque, se relève d'entre les cadavres ». Et s'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes, c'est que ni le premier ni les autres ne font entendre quelque chose qui leur permettrait de s'affranchir de leur asservissement à la richesse. Enfin la fable est suivie d'une sentence adressée spécialement aux disciples, afin qu'ils tirent d'elle une bonne conclusion (*Luc 17, 1*) : « Pour ne pas mettre le pied dans un piège à bascule, il suffit de ne pas s'engager sur la voie qui y conduit. » La fable qui précède montre que la loi de Moïse est un piège en ce qu'elle rend sourd et aveugle à la demande des misérables. Avec raison : s'ils avaient respecté la Torah, ils ne seraient pas misérables. Pour Jésus, mieux vaut ne pas s'engager sur cette « voie ».

Il me paraît difficile d'entendre la fable du « riche et du pauvre *Dieu-aide* (Lazare !) » offrant aux chiens ses ulcères à lécher *parce qu'aucune miette ne tombe hors de l'enceinte du palais* autrement que comme une dénonciation de l'institution du Temple, instrument de détournement des richesses, des ressources assurant l'entretien de la vie, accaparées par une bande de « chefs » de pillards capables d'affamer et de laisser mourir de faim les membres de leur propre caste (les prêtres pauvres : en témoigne Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XX, 180-181). Non seulement l'institution sacrificielle (l'institution du Temple, donc) tue la générosité – elle fait de Dieu le donateur d'une Loi réclamant obéissance et non le donateur d'une vie généreuse – mais encore, elle favorise, premièrement, une inversion de la circulation des échanges du dehors vers le dedans (tout doit converger vers le Temple), deuxièmement, une concentration du pouvoir de

redistribution en circuit interne entre les « griffes » des plus puissants et des plus rapaces. L'institution favorise la cupidité et l'avidité d'une tyrannie. Même dans une meute de loups, au moment de la curée, on n'arrache pas aux plus faibles les restes qui leur sont nécessaires pour survivre et participer à l'action collective<sup>30</sup>.

La conception que se fait Jésus de Nazareth est ici celle même des sages cyniques<sup>31</sup> : la richesse pécuniaire – celle des rois, en Judée celle des autorités du temple – aliène son détenteur de sa volonté, de la maîtrise de soi, et entraîne un comportement pathologique : elle réclame toujours plus de richesse et, pour réaliser ses fins, elle entraîne à des exactions, des malversations, des pillages, des extorsions (voir ci-dessus la référence à la lettre 40 in *DSE*).

3<sup>e</sup> cas, *Luc* 18, 15-25 : L'homme riche et le règne de Dieu. Un homme riche, probablement un conducteur de mercenaires, aborde Jésus, qui vient d'affirmer que « le règne de Dieu » est promis à ceux qui sont comme des *paidia* (des individus avant l'âge de l'émancipation, disponibles pour s'engager dans toutes sortes d'aventures dans la vie). L'homme lui demande comment, sous le règne de Dieu, il sera possible de se tailler un lot de vie assurant la tranquillité de son détenteur pour le reste de ses jours. Au lieu de répondre directement à la question, Jésus pose à son tour une question. Il recourt à une stratégie habituelle chez lui, il fait mine d'entrer dans le jeu de celui qui lui pose une question : « Quels sont les commandements ? » La question présuppose la conception selon laquelle les richesses sont une récompense pour ceux qui respectent les commandements. Sans attendre la réponse, Jésus énumère les commandements (ἐντολή : les ordres dans une organisation militaire) que l'homme a probablement exécutés, en bon mercenaire qu'il est : pas d'adultère, pas de meurtre, pas de vol,

<sup>30</sup> En te comportant en tyran, tu surpasses les loups dans leur méchanceté, dit Diogène à Alexandre (*DSE*, 40, 2).

<sup>31</sup> À titre d'exemple, voir *DSE*, 33, 3 : « La pauvreté, c'est le fait de ne pas avoir d'argent (et non pas le fait d'être dénué de tout), et le fait de quémander sa part (*metaitein*) n'est pas un mal, mais ce qui l'est, c'est le fait de tout désirer ce qui est en votre pouvoir, et (de l'obtenir) par la violence. » La richesse monétaire est l'instrument d'accroissement sans frein du désir *tyrannique*.

pas de faux témoignage, « Honore ton père et ta mère ». « Tout cela, je l'ai gardé (comme un bon soldat) depuis ma jeunesse. » Il ne lui reste donc plus qu'une seule obligation : « Tout ce que tu as, vends-le, distribue-le aux besogneux – le ciel sera ton trésor – et accompagne-moi par ici... » L'homme devient fort triste : il était très riche, trop riche pour accompagner Jésus dans sa marche « vers le règne de Dieu ».

L'homme remplissait toutes les conditions pour « entrer » « civilement » dans le royaume. Il lui restait toutefois à être tel qu'un *paidion*. Qu'est-ce à dire ? Jésus l'invitait à se débarrasser de ce qui l'entravait pour se rendre disponible en vue du règne de Dieu, les biens qu'il possède ; il lui proposait de les répartir parmi les « mendiants », au Moyen-Orient, en Palestine, parmi tous ceux qui n'ont même pas la ressource de se procurer des moyens pour vivre, les estropiés, les aveugles, les lépreux, les incurables. Débarrassé de ses richesses, il serait comme un *paidion*, disponible pour participer, dégagé de tout autre souci, librement, à tous les échanges qui font l'essentiel d'une vie en société. Car le règne de Dieu que Jésus se propose d'instaurer est un projet concret pour le temps présent : une organisation sociale sans *monarque*, sans *dominant*, en quelque lieu et quelque place que ce soit, dans la famille, dans les Assemblées des citoyens, sur les lieux de travail, etc. Quelle forme concrète aurait pris une telle organisation, nous ne pouvons le savoir puisque Jésus a été assassiné<sup>32</sup> avant d'avoir pu en commencer la réalisation. Que les autorités du temple aient tout fait pour se débarrasser de lui est précisément l'indice qu'il se proposait l'instauration d'une société, proche sans doute de l'idéal cynique, sans « monarche », sans despote<sup>33</sup>. Car le pouvoir de

<sup>32</sup> Parler d'assassinat ne relève pas ici d'une provocation « cynique ». Je montre (dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ* – Tome I – *La condamnation à mort*, 2012 : 147-228) que Jésus a été condamné à mort de manière arbitraire (par le seul Conseil du Sanhédrin) sur imputation *inique* d'un blasphème du Nom.

<sup>33</sup> Il est vrai qu'il n'est pas plus aisé de se former une idée de la « République » conforme aux vœux de Diogène à partir du témoignage déformé d'un Philodème sur sa *politeia* qu'à partir de la chrie DL VI, 72. Husson (2011 : 147 *sqq.*) pense que l'aspiration de Diogène était à une vie tenant à l'état de nature, sans lois, sans les artifices de la vie urbaine, à une sorte de communauté de sages (philosophes) autarciques, se réunissant et se séparant librement. Il me semble qu'elle confond une loi avec un interdit ou une obligation du type de ces « ἄγραπτα κἀσφαλή θεῶν / νόμιμα » (Sophocle, *Antigone*, 454-55) de ces « dispositions non écrites, inébranlables venant des dieux » qu'Antigone oppose aux décrets de Créon ; Diogène

contraindre d'un monarque, le Nazaréen nous le dévoile dans la parabole du « prétendant au trône » (*Luc*, 19, 11-19 ; *REJN-GK*, 742-743), repose d'abord sur un usage retors du verbe, ensuite sur la fabrique de sbires – dits ministres – à son service, complaisant à tous ses caprices, pratiquant l'extorsion<sup>34</sup>, enfin sur la liquidation de tous ses opposants par des gardes, dont il a détourné la fonction à son seul profit.

Jésus visait une transformation des rapports sociaux par abolition de la domination d'une caste, voire d'un groupe minoritaire de familles à l'intérieur de la caste. Mais un nouvel ordre social ne suffit pas à régler le problème de la gestion des richesses. En ce qui concerne cette gestion, il est probable que Jésus avait fait sien un certain nombre d'idées des cyniques grecs.

Il dénonce comme eux l'absurdité de la quête des possessions (*Luc*, 12, 13-21) ; comme nous l'avons vu, il dénonce également l'effet dépraveur de la richesse. Il proposait, à un homme à la recherche de terres à conquérir, de vendre tous ses biens. Voilà, pense-t-on, une illustration par excellence de ce que peut être une demande du Christ au chrétien. En vérité, il y a de fortes chances qu'elle ait été inspirée à Jésus par la tradition cynique, telle que Diogène Laërte, VI, 87, la rapporte à propos de Cratès : « Il monnaya ses biens – il faisait en effet partie des familles les plus en vue (de Thèbes). Il accumula une somme de deux cents talents, qu'il abandonna à ses concitoyens » (voir également KE lettre 8 ; DSE lettre 9).

### Synthèse provisoire

Tous les micro-récits de l'enseignement reconstitué à partir du texte en grec de la *koinè* attestent, de la part du rabbi qu'ils mettent en scène, une sobriété oratoire digne de celle qu'attestent

---

s'interdisait au moins toute violence sur tout être humain.

<sup>34</sup> À ce sujet, voir encore *DSE* 40, 2 : Alexandre dépasse les loups en méchanceté : aux loups en effet, il suffit d'être vils, tandis que lui, Alexandre, en payant les plus abjects de tous les hommes, il leur confère le pouvoir de ne commettre que nuisances, auxquelles, en retour, il s'adonne lui-même. Il est vrai que Jésus ne pouvait pas ne pas connaître la dénonciation de l'arbitraire monarchique telle qu'on peut la lire dans le livre de *Samuel I*, chapitre 8.

les vies de Diogène et de Cratès, un art raffiné du retournement, une efficacité redoutable de l'argumentation. Nous pouvons légitimement supposer que, comme tout lettré dans la culture judéenne, tout « sage » dans la culture grecque, il a acquis sa compétence auprès d'un maître – un rabbi en Judée – qui, lui-même, était informé des traditions des écoles philosophiques grecques, notamment celles concernant les sages cyniques.

Sur le plan formel, l'enseignement de Jésus de Nazareth nous a été transmis par deux témoins oculaires et auriculaires ; on attribue aux Cyniques des livres, mais aucun n'a été transmis par une tradition interne à cette *hairesis*. Au livre VI de Diogène Laërte, la plupart des chries rattachées à Diogène de Sinope consistent en saillies, réparties, sentences de circonstances, présentes également parmi les paroles recueillies par Matthieu, le preneur de notes, avec le même art de la formule concise, d'une frappe nette et sans bavures, indiquant la règle de conduite d'un disciple, par exemple : « Qui vient à ma suite sans porter son propre balluchon au bout d'un bâton, à l'épaule, n'est pas capable de devenir mon disciple » (de s'imprégner de ma manière d'être, bien dans le style des cyniques ; *Luc*, 14, 27). « Ainsi, quiconque parmi vous ne se fixera pas sa propre place à l'appui de tous les moyens dont il dispose (biens et talents personnels) n'est pas capable de devenir mon disciple » (*Luc* 14, 33 ; règle de l'autonomie). À celui qui, au moment où l'on se mettait en route pour aller à Jérusalem en expédition en vue de l'instauration du règne de Dieu, lui demandait la permission d'enterrer son père, il répondait : « Laisse les cadavres ensevelir les cadavres des leurs ; toi, va et annonce partout où tu passes le règne de Dieu » (*Luc*, 9, 60), c'est-à-dire : « Détourne-toi du culte selon la Loi, qui est un culte des morts, applique-toi à mettre en place un monde des vivants » (pour l'ensemble de ces aphorismes, voir *REJN-GK*, 706-713). La plupart de ces aphorismes, dans la tradition textuelle canonique, ont subi des manipulations qui ont eu pour effet d'en inverser le sens.

Plusieurs des péripeties sont organisées en forme d'échanges de répliques, de façon analogue à la chrie que Diogène Laërte consacre à Hipparchie : une provocation, de Jésus lui-

même ou d'un interlocuteur, est suivie d'une réplique en forme de raisonnement ou d'allégorie (de parabole), laissant à l'interlocuteur, à travers lui, à tout auditeur ou lecteur de la chrie, de tirer une conclusion paradoxale (qui va contre l'attente du contradicteur, représentant le point de vue de l'opinion commune).

De façon générale, tous les épisodes réservent un effet de surprise exprimé en une formule frappante. C'est là une caractéristique des chries « cyniques » qui les distinguent des stoïciens à qui les apparente une formule de sagesse commune : « La vertu s'apprend ». À la différence des stoïciens et des adeptes d'autres écoles philosophiques, toutefois, les Cyniques se moquent des théories philosophiques (sur Dieu, la matière, l'être, le beau, le juste, etc.).

Il est donc raisonnable de penser que Jésus de Nazareth a aiguisé son regard critique sur son propre monde parce qu'il a été formé auprès d'un rabbin qui savait quelque chose des écoles de philosophie grecques et de la voie de sagesse cynique, capable de se mettre à distance de son propre monde, ce qui n'était le cas ni du platonisme, ni de l'aristotélisme, ni du stoïcisme, ni de l'épicurisme. La tradition des cyniques formait, de façon informelle, en dehors de tout cadre strictement délimité, des philosophes ou plutôt des sages « citoyens du cosmos » sur les lieux mêmes de leur vie. Si la prise de parole de Jésus dans la synagogue de Nazareth a eu l'allure d'un geste inaugural, d'un acte de fondation, c'est probablement dû au fait que lui-même a été le premier à proposer *publiquement* une nouvelle voie de sagesse en Judée, empruntée à une culture étrangère, la voie de la sagesse du chien, « manifestant sa reconnaissance à celui qui donne, aboyant contre celui qui ne donne pas, mordant les malfaisants (πovηρούς) » (DL VI 60).

## Conclusion

Si l'on peut accorder quelque pertinence à l'analyse – pour employer un vocabulaire qui ne préjuge pas du statut des textes examinés – des « péricopes » que j'ai retenues, écrites en grec de la



*koinè*, extraites de l'*Évangile de Luc*<sup>35</sup>, il apparaîtra que la sagesse des Cyniques grecs a laissé indubitablement des traces en Judée et en Galilée. On pourra alors s'appuyer sur cette évidence pour reconsidérer la richesse et la diversité de la culture juive de l'époque gréco-romaine, et pour évaluer les dégâts intellectuels que l'invention du christianisme – à mes yeux, cela ne fait aucun doute, par des membres de la caste sacerdotale judéenne se rattachant à l'*hairesis* essénienne – a causés en travestissant l'enseignement d'un sage en prédication soi-disant inspirée.

\*\*\*

## Références

### *Sources primaires sur les syniques*

*Cratetis Epistulae*, R. Hercher ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965): 208-217, dans TLG©UCI, citées *KE*.

*Diogenis Sinopensis Epistulae*, R. Hercher ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965): 235-258, dans TLG©UCI, citées *DSE*.

*Diogenis Laertius, Vitae philosophorum*, H.S. Long éd., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966) dans TLG©UCI, traduction française, Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française, Paris, 1999 - Livre VI, traduction, introduction, notes par M.-O. Goulet-Cazé, cité *DL VI*.

### *Novum Testamentum*

Amphoux C. B., « Le chapitre 24 de Luc et l'origine de la tradition textuelle du Codex de Bèze (D. 05 du NT) », *Filologia Neotestamentaria* 4 : 21-49 (1991)

---

<sup>35</sup> Une analyse provisoire étendue à l'ensemble de l'enseignement de Jésus de Nazareth confirme les résultats présentés ici.

Amphoux C. B., *La parole qui devint évangile*, Le Seuil, Paris, 1992

*Evangelium secundum Lucam*, eds, K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, and A. Wikgren, *The Greek New Testament*, 2<sup>e</sup> édition, Stuttgart: Württemberg Bible Society, 1968: 199-319 dans *TLG* © UCI, cité *Luc*

*Bezae Codex Cantabrigiensis* (1864), *edited with a Critical Introduction, Annotations, and Facsimiles* by Frederick H. Scrivener, Deighton, Bell and Co. London. Reprint at University Press, Cambridge

*Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, Publibook, Paris, 2012 – Tome III *Restitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth – Texte grec 683-762*, A. Sauge éd. (= texte en grec de la *koinè* de l'Évangile de Luc) cité *REJN-GK* = Restitution de l'Enseignement de Jésus de Nazareth en grec de la *Koinè*)

### *Études*

Chiron, P., *Manuel de Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018

Goulet Cazé, M.-O., *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017

Goulet Cazé, M.-O., *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014

Goulet-Cazé, M.-O., « Les premiers cyniques et la religion », dans Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), 1993 : 117-158

Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Puf, Paris, 1993

Hadas-Lebel, M., « La connaissance du grec en milieu juif (III<sup>e</sup> s. av. - VI<sup>e</sup> s. ap. n. è.) », dans *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*. Actes du 17<sup>ème</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 20 & 21 octobre 2006. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2007 : 231-242. (Cahiers de la Villa Kérylos, 18). URL : [https://www.persee.fr/doc/keryl\\_1275-6229\\_2007\\_act\\_18\\_1\\_1146](https://www.persee.fr/doc/keryl_1275-6229_2007_act_18_1_1146)

Helmer, É., *Diogène le cynique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018

Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästina bis zur Mitte des 2. Jhrs v. Chr.*, 3<sup>e</sup> édition, 1988

Holmén, T., Porter, S.E., *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1 : *How to Study the Historical Jesus* ; Vol. 2 : *The Study of Jesus* ; Vol. 3 : *The Historical Jesus* ; Vol. 4 : *Individual Studies*, Leiden – Boston, Brill, 2011

Husson, S., *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011

Mecci, S., « Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla *Cynic Hypothesis* » dans *Syzetesis – Rivista di filosofia*, 7<sup>e</sup> année, 2020 : 401-426

Moles, J., « Le cosmopolitisme cynique », dans Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), 1993 : 259-280

Porter, S. E., « The role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research », dans T. Holmén et S. E. Porter (éds.) (2011), t. 1 : 361-404

Porter, S. E., « The language(s) Jesus spoke » dans Holmén, T., Porter, S. E. (éds.) (2011), t. 3 : 2455-2471

Sauge, A., *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, 2 vols. T. I *La condamnation à mort* ; T. II *La fabrique du Nouveau Testament* ; T. III *Restitution de l'enseignement* ; Publibook, Paris, 2012. Traduction dans *Actes et paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, Publibook, 2011.

## STRATEGIC AND RELIGIOUS INEFFABILITY IN PLATO AND PLOTINUS<sup>1</sup>

---

Pietro Montanari  
University of Guadalajara  
pietromontanari@hotmail.it

**Abstract:** This contribution focuses on strategic ineffability in Plato. Strategic ineffability serves different purposes. In Plato, it is mainly used to express a religious feeling of dependence and to emphasize the remoteness of the divine. However, its meaning is not only religious. It is also part of a complex narrative device that often resorts to irony in order to de-emphasize the most arduous and controversial metaphysical speculations. Whereas *topoi* of affected modesty and unspeakability may only play an aesthetic role, strategic ineffability has to do with relevant communication: it is a way to share with (and induce in) other people feelings, goals and morally relevant beliefs, without entailing any accurate conceptual content. Knowledge is not the primary goal here. The paper argues that Plato, Plotinus and other ancient philosophers used the notion of divine ineffability strategically to share beliefs with their selected audiences and lead their disciples to spiritual change.

**Keywords:** Plato, Neoplatonism, ineffability, religious experience, communication

\*\*\*

In my previous contribution, published in this same issue of *Dialogos*, I argued that Plato rejects divine ineffability epistemically (Montanari 2021). This means that, according to Plato, the divine is not or should not be conceived as it were

---

<sup>1</sup> I would like to express all my gratitude to David Konstan and Etienne Helmer, who have read and carefully commented previous versions of this paper. Their doubts and suggestions have certainly made it much more readable and complete.

beyond the capacity of human mind, say, conceptually inaccessible. Thus, men do have some access to supreme knowledge. The question to address now is the following: does this divine (= supreme) knowledge exclude all possible other kinds of ineffability? The answer is no. There are other types of ineffability in Plato, such as (a) unrepresentability, (b) unspeakability and (c) strategic ineffability and each of them may refer to divine matters. Let me remind something about the first two kinds, before I focus on strategic ineffability, which is the central topic of this paper.

### Introduction: three types of ineffability in Plato

(a) The notion of unrepresentability implies some kind of radical epistemic closure, which prevents human mind to form concepts about certain things. Firstly, in Plato, it affects our understanding of the receptacle (the bottom level of reality), which is the condition of matter, and, to a variable degree matter itself.<sup>2</sup> On the contrary, as we know, metaphysical dualism requires supreme intelligible realities, the top of system, to be perfectly knowledgeable, though probably only in non-propositional terms (Montanari 2021). Secondly, there seems to be epistemic boundedness also for the way supreme knowledge is achieved. Important Platonic passages suggest that divine knowledge is achieved by way of a “noetic intuition”, say, a sort of illumination, which Plato apparently describes as unrepresentable, beyond human conceptualization and strongly influenced by divine forces (Montanari 2022).<sup>3</sup> This means that while men may have access to

---

<sup>2</sup> This is why all that is related to matter (cosmos, bodies, human soul, etc.) is subject to some description and explanation only by way of metaphors, stories and reasonable beliefs, μῦθοι, whose content may be said true only κατὰ τὸν εἰκότα, as Timaeus says (29d, 30b, 48d, 72d-e). Consequently, there is a substantial correspondence between ontology and epistemology (higher and lower levels of being correspond respectively to higher and lower degrees of truth-belief), as some famous passages show, such as *Republic* (VI 509b-511e) and *Timaeus* (29b-d).

<sup>3</sup> Gonzalez 1998 e 2003; Vegetti 2003 (159, 180) and 2007 (65-70). Noetic illumination is apparently implied in some crucial passages, e.g. *Rep.* VII 532a-c, *Simp.* 209e-212a, *Phaedr.* 248a, *Laws* XII 968d-e, *Ep.* VII 341c-d. Some of them have been often and, in my opinion, erroneously interpreted in mystical terms.

divine knowledge with respect to its content, the event that brings about this acquisition remains drastically inaccessible to them.

(b) Texts are also replete of statements about one's inability to translate into words and communicate to other people some important truth or state of mind. This is the kind of ineffability I call unspeakability.<sup>4</sup> Many of these statements give the impression of being nothing but ornamental *topoi* and stylistic devices, such as declarations of affected modesty and *Unsagbarkeitstopoi* (Curtius 1983: 5.3). Undoubtedly, however, a number of them go beyond this formal aspect and have more substantial meaning. They may reflect the inability to translate into words some feelings and beliefs,<sup>5</sup> but also, and perhaps more significantly, either the existence of objective ritual prescriptions or a subjective unavailability to reveal a doctrine to somebody, thus the existence of inhibitions that compel a master to maintain secrecy on his dogmata.

Terms as ἄρρητον and οὐ ῥητέον, for instance, usually apply to what cannot be said. This may refer to some conceptual sophistry, like speaking of the not-being as it were something (*Soph.* 238c), but normally it has to do with interdictions or inhibitions. One may be forced to keep silence either by virtue of some formal rule or oath (as it happens in secret rituals) or because convenience imposes a certain behavior.<sup>6</sup> This is the case of the ritual prescription of silence (εὐφροσύνη). During religious ceremonies, words are only conditionally allowed: in the right moment, in proper and mostly ritualized forms. Loquacity is

---

<sup>4</sup> Socrates and other leading characters in Plato state very often their inadequacy, inability or reluctance to talk about certain questions. Quoting all the relevant passages would be pointless. Furthermore, it would not be exhaustive, because it would be necessary to mention also a huge number of metaphors and similes continuously mobilized by Plato to stress the difficulty and incertitude inherent in human arguments. This vivid imagery is mostly related to sea and maritime danger, ritual initiations, difficult crossings and ascents, athletic competitions, hunting and fighting. Knowledge is imagined by Plato in terms of pain, hardship and risk.

<sup>5</sup> One interesting case is in *Phaedo*, namely, the silences of Socrates (84c, 95e) and the last doubts of Simmias, validated by Socrates himself (107a-b). See my discussion of these strange passages in Montanari 2022.

<sup>6</sup> The term ἀπόρρητον, usually substantivized at plural, also denotes the same ceremony (mysteries), as in *Phaed.* 62b (ἐν ἀπορρήτοις), *Rep.* II 378a (δι' ἀπορρήτων), but *Theaet.* 152c (ἐν ἀπορρήτω). In one occasion, it denotes irrational numbers (*Rep.* VIII 346c).

traditionally avoided (οὐκοῦν τόν γε θεὸν οὐ ῥητέον ἔχειν ἦθος τοιοῦτον etc.).<sup>7</sup> The terms, lastly, may be used by a master who is reluctant to speak about important matters in the wrong context and with wrong people.<sup>8</sup> What happens to Plato with Dionysius is nothing but a dramatic case of this kind. So, with few exceptions, ἄρρητον is not what one cannot say due to some severe epistemic or linguistic limitation, but simply because considerations of prudence, rules and traditions impose silence (there is also an important figurative, strategic use of the terms, which I will consider later).

Let me observe that where Plato's narrative switches to a mythical mode, he is often saying that something cannot be told directly and through normal arguments, but only through a surrogate image (εἰκῶν), say, in the modality of *representations* (stories, metaphors, allegories) vs. that of speculative, conceptual exposition. Useless to say, this is one of the most common patterns in Platonic narrative where supreme matters are at stake. The switch occurs, for instance, when Socrates illustrates the Form of the Good (*Rep.* VI 506d-e), when the Athenian explains the movement of the intelligence (*Laws* X 897d-e), or when Socrates deals with the aspect (ιδέα) of the soul (*Phaedr.* 246a). Now, a shift to the mythical mode may be a case of either unspeakability, when it reflects some kind of subjective reluctance (whatever the reason may be: wrong circumstance, wrong people, inadequacy of the master, intrinsic difficulty of the topic, etc.), or unrepresentability, when stories and metaphors are unavoidable due to the subject matter (for instance, receptacle, material realities and human soul).

(c) The present contribution focuses on *strategic* ineffability, by considering in particular its relation with religious experience. A certain attribution is strategic when, by referring it to an object, I do not mean literally what I am saying, but I am using my words for some different purpose. I may say, for instance,

<sup>7</sup> On ritual εὐφροσύνη, see *Laws* VII 799a-802d. On the convenient way to talk about gods, see, at least, *Rep.* II 377d-391e, *Laws* X 899c-907b.

<sup>8</sup> As example of reluctance and unavailability, see for instance *Rep.* VI 506d-e, *Tim.* 48c-d, *Laws* XII 968d-e, *Ep.* VII 330c-331b, 340e-341e, 344d-345b. Of course, a number of these passage has been referred to unwritten doctrines.

that “Paul is invisible”, though with my words I do not mean to describe any actual feature of Paul, not even by metaphor (on the contrary, I may observe and believe that Paul is actually there, very well visible and sitting in front of me, etc.), but I say so because I want to provoke some reaction in Paul or in someone else: for instance, I want to make Lisa laugh at my jokes about Paul, or I want Paul to feel embarrassed in front of Lisa because of my jokes, or I want to feel myself better than Paul and admired by Lisa, or all these things at the same time. So, when we refer to something strategically, we are not making an epistemic, denotative or informative use of language, rather we are using words for some other purpose we may have in mind, mainly, to produce a reaction in somebody else.

Strategic ineffability is different both from epistemic ineffability (unrepresentability) and subjective inhibitions (unspeakability). For instance, by referring to divine ineffability epistemically, I am supposed to really mean what I say (that God is inaccessible to men), whereas by using the notion strategically I remain relatively indifferent to what my words actually mean and only aim at the effect they produce in a certain context (let us all praise God, etc.). This use is also different from the case of inhibition and reluctance, because my unavailability to talk in a certain situation is not necessarily interested in producing some effect on somebody else (Socrates does not reject Theages to hurt his feelings), while the effect is always essential to strategic communication. Or perhaps, though being reluctant, I may well have the intention to induce someone to feel something (intimate persuasion, for instance, or moral elevation), but I am not at all indifferent to the epistemic and informative value of my communication, which on the contrary remains primary (this usually happens when Plato tells myths to his friends).

Religious ineffability is mainly defined through the notions of *limited transcategoriality* and *religious dependence*. In the next pages, I will explain these ideas and how they relate with strategic ineffability. Then, I will show how this notion may be referred to Plotinus and Plato by providing some relevant textual examples.



## Dependence, irony, ambiguity

In this chapter, I argue, firstly, that a religious mind naturally discards divine ineffability, but also need to reaffirm it in terms of a feeling of dependence. Secondly, I provide a general definition of dependence in psychological terms, but I also contend that, in some philosophical narratives (Plato's, for instance), dependence can be better understood as a text that produces ironical effects. Lastly, I show that dependence, as a text, is inherently elusive and ambiguous. For instance, it implies self-lessening as much as self-assertion and generally resorts to figurative language.

As I have argued elsewhere, both the conscious experience and the narrative of a religious mind implies the belief in the existence of some supernatural power as well as the idea of some sort of effective, possibly reciprocal, communication between that power and men (Montanari 2021).<sup>9</sup> I will refer to this rather formal belief as the *minimal condition* for religious experience and religious narrative. I argue that, if this condition is plausible, it is also reasonable to expect that religious belief is incompatible with divine ineffability.

Divine ineffability means that human mind is incapable of understanding and experiencing divinity. There is some cognitive closure that prevent our mind to know it, in whatever sense the word "know" may be assumed (propositional, direct experience, technical competence, etc.). Now, if we accept divine ineffability, the above-mentioned minimal condition disappears, with all the hideous effects that this may imply for the believer: no consolations in hardships, no chance for happiness, no punishment for wrongdoers, no prize for the good man, no meaning for destiny and fortune, no purpose in praying (etc.). To say it in a nutshell, if divine ineffability and epistemic boundedness are radically assumed by a religious mind, then this mind would be no longer

---

<sup>9</sup> My thoughts on this topic have been largely influenced by recent cognitivist approaches to religious experience. I also emphasize other aspects that usually this literature does not take too much into account, like dependence, redemption-beliefs, threat-defense representations and mystical bias.

religious, because it could not believe anymore in some meaningful relationship with the divinity.<sup>10</sup>

As John Hick pointed out concerning Pseudo-Dionysius, religious experience is incompatible with the “total transcategoriality” of God (Hick 2000). This means that, in all religions, the practice of worship requires the divine to be an entity one may enter in contact with. This is why I also refer to the minimal condition as *limited transcategoriality*, namely, the idea that divinity can be conceived of as ineffable by a religious mind only if “ineffable” does not entail absolute unknowability, but is assumed in some weaker or loose sense.<sup>11</sup> If this is the case, when we refer to the divine as ineffable we are not making an epistemic use of the notion (we do not use it to describe or understand something about divinity), but we are employing it for some different purpose, which I call, broadly speaking, strategic. Religious ineffability belongs to this strategic use.

However, this is only part of the story. Religion is not the realm of pure logic and abstract reasoning, but a matter of feelings and rather practical concerns. Identity and no-contradiction are not required to play an essential role in such domain. In this realm, divine ineffability may be rejected, but also somehow reaffirmed, and this is not supposed to cause any particular scandal, because in both cases we are not dealing with knowledge, but, as I have just said, feelings and practical concerns.<sup>12</sup> So, what kind of ineffability are we dealing with, now?

In a religious mind, even more so in mysticism, feelings and representations are often at stake that entail a radical sense of

---

<sup>10</sup> This is why ancient agnosticism and epicureanism were generally perceived as atheistic threats. They did not say that God does not exist (Epicurus believed in their existence), but implied the impossibility of our relationship with God. Plato is very explicit about this specific sense of atheism (*Laws* X 899d-905d).

<sup>11</sup> One may ask: “what about Pascal’s hidden God?” My reply to the question is that every representation of a hidden divinity implies at least a non-propositional knowledge of the numen, some sort of knowledge by acquaintance, direct experience or intuition. In Pascal, the knowledge of God seems to be related with his notion of “connaissances du coeur”. See Nemoianu 2011 and 2015.

<sup>12</sup> As Peter Appleby said, “the real heart of the issue concerning ineffability is to be found in confusions about the workings of language and [...] in closely related misconceptions regarding human understanding” (1980: 154).

inadequacy and separateness: a man may feel he is nothing compared with the overwhelming and inaccessible power of divinity. When he says that God is ineffable, unthinkable, totally beyond human power and intelligence, he actually means that the numen is too high, mysterious, tremendous, magnificent and glorious to be attained by a poor, fragile and finite creature. Schleiermacher and R. Otto called this state of mind *Abhängigkeitsgefühl*, feeling of dependence, also feeling of absolute dependence (from now on, simply dependence).<sup>13</sup> Dependence is not epistemic, rather it is practical and entails emotions.

Dependence plays a central role in many religious experiences and narratives, not only in mystical ones. In what does this role consist? Many answers are possible. Dependence may express terror, wonder-bewilderment, ironic understatement, self-lessening, contempt, love for the divinity, praise for its power and glory, and many other dispositions. It is not possible to state exactly what is the kind of feeling involved. The repertoire is virtually unlimited and context-sensitive. My idea is that dependence should be treated as a text.<sup>14</sup> After all, all we may know about subjective feelings are texts, public representations, which are supposed to be their expressions. In our case, I believe that we should think of dependence as a narrative device, and not merely an ornamental one, but one that, once merged with philosophical arguments, produces an effect of ironical inflection or interruption.

Irony, in this case, means a text whose function is to mitigate philosophical arguments and put rational speculation at some distance, by sorting various effects, such as playfulness, self-criticism, understatement, anti-intellectualism, etc. What is kept

---

<sup>13</sup> Otto 1963. More recently the category has been reinterpreted by Burkert (1996). The notion comes from the main theological work of Friedrich Schleiermacher (*The Christian Faith*, 1830, second edition, Proposition n. 4). This aspect of religious experience must not be universal. According to Pascal Boyer, it is a relatively recent feature in the history of religion (personal communication). This is consistent with the notion of “moralizing religions” (Boyer, Baumard 2013).

<sup>14</sup> I am using the word “text” in the broadest possible sense, namely, in the way semiotics generally does. See Marrone 2018: “Tutto (...) può essere un testo: qualunque materia del mondo – fisico e biologico, (...) sociale, culturale e storico – può risultare per qualcuno, se opportunamente organizzata, un’espressione significativa che veicola determinati contenuti” (46-7).

aloof, specifically, is the inflation of the epistemic subject, his importance, the excess of confidence in his ability to reach some divine truth.<sup>15</sup> Plato is a master in this kind of irony, which gives a playful tone (παιδιή) even to the most serious topics (σπουδή).<sup>16</sup>

In Plato, irony lessens, bends and even blocks the logical drive to absolute knowledge, which is a strong habit in our philosophical traditions. By using modern terminologies, one may say that this kind of irony refrains the philosopher from the temptation of “mirror-imagery” (Rorty 2018) or transcendental illusion (Kant 1977: Transcendental dialectics), particularly, from asserting too strong versions of foundationalism – typically, idealistic assumptions. Plato is an ironist no less than a metaphysician and he resorts to dependence ironically.<sup>17</sup>

Dependence introduces in his metaphysical discourses a kind of irony that is closely related with ordinary religious devotion. It can be summed up in a commonsensical sentence: *men are but limited and feeble creatures*. The aim, however, is not so much to state our epistemic boundedness per se, as if it were a matter of fact, but to express a certain way of feeling (*Stimmung*), namely, to produce a sense of religious awe: *men are but toys in the hands of the gods*, to put it in Plato’s own terms. Here, ineffability implies human belittlement. Even in this case, however, some sort of “attunement” to divine reality is required. Ineffability cannot really mean that God is unreachable, because total inaccessibility, as I said, would undermine religiosity. Divinity must be simultaneously stated as both reachable by men

---

<sup>15</sup> This kind of irony is different both from “Socratic” (dissimulation) and the so-called “Romantic” irony (F. Schlegel). It shares perhaps with the latter the aspects of disruption and self-reflexivity, but is quite the opposite of the belief in the infinite power of subjectivity that Hegel criticized in Romantic irony. On Schlegel’s reading of Socratic irony, see Handwerk 2008.

<sup>16</sup> On playfulness-seriousness, see for instance *Laws* VII 816d-e, *Ep.* VI 323c-d, and Guthrie 1975: 56-66.

<sup>17</sup> The two concepts, irony and metaphysics, have been sometimes opposed (Rorty 1989). Plato shows that this opposition is all but necessary. Metaphysics does not mean dogmatism. Such assimilation is at least contingent, but probably merely ideological.

(proximity) and beyond human scope (remoteness). Both aspects are necessary from a religious standpoint.<sup>18</sup>

Dependence may also start from an emotional response, a moral flash that suddenly pops out of our mind, like when we hear a music we like very much and say “I couldn’t tell what I feel”. This unspeakability, however, becomes strategic when it changes into a matter of deeper existential concern, like witnessing, a way to show up and express one’s general view about the world and life.

A good example of deep existential concern is David Cooper’s argument for ineffability, which he calls “doctrine of mystery” (Cooper 2009). According to him, we need the thought that “there is a way the world anyway and independently is, but this way is not discursable” (namely, that there is an ultimate reality but this reality is ineffable), because otherwise we would live in a world of absolute relativism, where nothing is more or less worth than anything else, which is a belief we cannot live with.<sup>19</sup> Now, the “need” of this argument has nothing to do with logic (if it did, it would be self-contradictory) and certainly does not provide us with any knowledge of the ultimate reality (which has been stated as beyond conceptualization). It is nonetheless an effective way to show a personal, existential and pragmatic concern, which might be legitimately shared by many people. One catches immediately what is relevant here and what Cooper has in mind.

At this point, religious ineffability turns into a fact of communication, as a way to catch the addressee’s attention on a value-position, a belief or a state of mind, briefly, something relevant that we want to express to our audience. This is why strategic ineffability mostly assumes a figurative character and usually entails hyperboles, metaphors, praises, exhortations and poetic evocations. Despite their ambiguity, these means are often the most effective in catching people’s attention.<sup>20</sup> It may also become more sophisticated and eventually dissolve into a stylistic

---

<sup>18</sup> Many great theologians, from Thomas of Aquinas to Paul Tillich, recognized the coexistence of this opposite aspects in religious experience (Pyysiäinen 2009: 130-1).

<sup>19</sup> The argument is quoted in Bennett-Hunter 2015: 8.

<sup>20</sup> Metaphors and analogies can also have a limited heuristic function. Their use in Plato, for example, is certainly not only strategic. One of the best discussions of this aspect is provided by Pender 2003.

fact, a rhetorical device, a matter of taste (*topoi* of unspeakability). However, it is neither knowledge nor the formal, abstract kind of reasoning that we usually identify with philosophical arguments.

This elusive, not strictly conceptual use of the term “ineffable” is confirmed even by a cursory reference to the Greek and Latin lexicon. While ἀπόρρητον mostly denotes mysteries, what is secret and not allowed, terms like ἄρρητον (οὐ ῥητέον, etc.) and *ineffabilis*, are mostly used either to mean what cannot be said (due to formal constraints, inhibition, reluctance) or to refer figuratively to what produces wonder, what is *mirabilis*, *ultra verba*.<sup>21</sup> The terms are mainly used strategically, to evoke the mystery, the glory, the power of the numen, as well as numinous or exceptional mundane events, *usually without bearing major conceptual implication*.<sup>22</sup> Even Augustine, who is perhaps the first Latin author where the notion of ineffability assumes a philosophical dignity, still largely employs it in a sense that is not strictly conceptual sense.<sup>23</sup>

If what I have said is plausible, the exact meaning of religious ineffability cannot and need not to be fully determined. Its use remains necessarily ambiguous, determined by the pragmatic context and by more ordinary rules of inference (common sense, folk psychology).<sup>24</sup> This indeterminacy typically appears in praise and blame, or, more specifically, in hyperboles addressed to divinity and in self-lessening. Which content do they mean to convey? Wonder, dependence, self-assertion? Self-assertion is a possibility too. After all, as Burkert pointed out, a poet, a prophet or a priest who praise God and magnify his power

<sup>21</sup> The word is not frequent in its literal, technical sense, say, what cannot be uttered, what is not pronounceable (in this sense, e.g. Pliny the elder, Nat. Hist. V, 1). See Colombo 1987.

<sup>22</sup> Also ἄρρητον may be related to the prohibition to reveal a secret ritual. This meaning could be stretched to include self-inhibitory injunctions, e.g. not to reveal a certain fact, doctrine, etc.

<sup>23</sup> In his first philosophical writings, as *De libero arbitrio*, the term is simply used as a synonymous of *mirabilis*. The importance of the concept increases in the theological writings. This is clear, for instance, in *De doctrina christiana*, I, 6.

<sup>24</sup> ‘Natural inferences’ means here intuitions. Formal logic aside, I tend to share the point of view of those who do not contrast reason with intuition. For a remarkable naturalistic, empirical approach to reason, see Mercier, Sperber 2017.

against human nothingness should somehow believe that their own voice will raise at the same heights of the numen.

Likewise, the most severe contempt for our human condition may well be coupled with an exuberant noetic excess. Indeed, dependence coexists with both self-contempt and noetic excess: the man who diminished himself before God is doing so because he believes *he knows* how much God is great, *he is aware of* how much man is worth of being blamed, etc. Human belittlement hides a certain dose of self-exaltation. A good example is provided by a passage in Plato's *Laws* (803c-804b):

I say that what is serious deserves serious attention, while what is not serious does not, that by nature God is worth of any effort, while man, as we said before, has been made as a toy by the God and this is really the best that could happen to him [...] puppets as they are [men], mostly, and participating in truth only in small part. — Stranger, you really belittle human race. — Do not wonder, Megillus, but forgive me, since I said what I said by looking at the God and feeling accordingly.

803. (c) ΑΘ. [...] Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ, φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι. [...]

804. (b) [...] θαύματα ὄντες τὸ πολὺ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες.

ΜΕ. Παντάπασι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἡμῖν, ὃ ξένε, διαφραυλίζεις.

ΑΘ. Μὴ θαυμάσης, ὃ Μέγιλλε, ἀλλὰ σύγγνωθί μοι· **πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον ὅπερ εἶρηκα νῦν.**

This is a typical example of ironic use of dependence. Self-lessening is manifest in the first part of the passage, while self-assertion and noetic excess appear in the last sentence (*πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον*), which exalts the subject who

is actually engaged in divine contemplation. Who could say exactly what is relevant here? Is it the praise for a powerful divinity? Or the brutal lessening of human condition? Or the assertion of one's own ability to contemplate supreme truths? Or the opposition between playfulness and seriousness, which is so crucial in defining Platonic irony? Who knows. Perhaps, all of them at the same time.

Ineffability is here strategic, conceptually weak. There is no point in giving this passage any speculative value. What the Athenian means is simply: "we are nothing, God is everything!", "do not foolish yourself into thinking you are something special!". Dependence implies belittlement and ineffability means here something loosely connected with such ambiguous feeling. Can we shape a clear concept out of this? No, we can't. Passages like this, however, may result very effective to evoke a certain state of mind and are likely to appease pious persons. They cannot be taken literally as if they were philosophical arguments, though they do have intellectual implications.

They also provide a polite expression of understatement, by tempering the most daring metaphysical bets with irony. As I said, this is a crucial stylistic feature of Platonic *récit*. Plato is a sophisticated realistic writer no less than a philosopher and a religious thinker. He uses all the time a style made of allusive gestures, pious devotion, poetic ambiguity, ordinary conversation, humorous diversion (etc.), which then combine with dense logical arguments (*gravitas*) to produce a characteristic sense of playfulness (*levitas*).

Before continuing, let me summarize the main content of this chapter. Firstly, the kind of ineffability entertained by religious experience and narratives cannot be epistemically meaningful. If it were, it would imply our inability to access the numen (total transcategoriality), with the result that God or whatever supernatural power we refer to would result literally unrelated to us and eventually unreachable.

Secondly, far from saying that religious ineffability is simply absurd, I am assuming that it is *strategic*. Its main purpose is



neither to understand something nor to inform us about a certain matter of fact, but to reflect a certain state of mind (emotion, disposition, belief) and do something with words, for instance, glorifying divinity and induce other people to do the same.

Thirdly, I define strategic ineffability as a text, whose basic articulation consists of human belittlement and praise for God's overwhelming power. This text, in Plato's and other philosophers' narratives, also plays an important ironical function: it softens and excuses the most daring metaphysical speculations, which may sound as impious signs of human overconfidence.

Lastly, as a text, dependence is mostly expressed ambiguously and figuratively, by way of metaphors and hyperboles that results very effective in catching people's attention and awaken emotional response. In this case, communication turns out to be all the more effective because logical consistency and conceptual clarity are not primary concerns.

### Strategic ineffability in Plotinus

Let's move forward to Plotinus. Concerning the Good-One, as we saw in our previous contribution, he changed what seems to be the strongest Platonic arguments *against* divine ineffability into an argument *pro* divine ineffability (Montanari 2021). How could this happen? Is he really assuming that the One is epistemically ineffable (unthinkable)? Is he really arguing that we, men, are epistemically prevented from thinking of God? Is his *via negationis* as much logically and consistently pursued as was that undertaken by Plato's *Parmenides* in his first dialectical exercise?

A comprehensive reply to these questions would imply a long examination of the most relevant passages, too long for the present purpose. I will focus only on what seems to me more important. It is impossible even to affirm that something is humanly ineffable (unknowable) without declaring *ipso facto* that we know something about it, say, without being in logical contradiction with ourselves. Thomas Nagel disagreed on this

point, but his arguments do not seem conclusive to me.<sup>25</sup> The problem is known as self-stultification, or self-reference antinomy, and it received his traditional formulation by William Alston (1972). I will refer to this problem as the *loop*. The loop shows that the sentence “X is ineffable” is *unreportable*.<sup>26</sup> In *De doctrina christiana* (I, 6), Augustine defines this paradox as *pugna verborum*:

And because of this, God is not to be said ineffable, because even when this is said, something is said. This arises some sort of conflict of words, because if the ineffable is what cannot be spoken of, it is not ineffable if it can be called ineffable. This conflict of words is rather to be avoided with silence than to be solved with the voice. God, however, although nothing worthy can be said about him, allowed the gift of human voice and wanted us to rejoice in his praise with our words. This is why there is what is said God.

Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. **Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est.** Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est et quod dicitur Deus.

If one defends divine ineffability, as Augustine points out, then consistency would require either silence or praise. Even

---

<sup>25</sup> Nagel 1974: 440-1. He argues that other beings’ consciousness is ineffable in a strong sense: we do not have access to their “phenomenal” consciousness, P-consciousness (the so-called *hard problem*). However, epistemic boundedness is overcome in some sense when he says that, at least, we have access to the idea that other beings actually have their own P-consciousness. I think his argument has a flaw on this point. The loop shows up, again. More consistently, other authors (Dave Chalmers, for instance) consider that P-consciousness is doubtless only for the first-person subject who is actually experiencing it. In all other cases, it is just a matter of plausibility to say that someone or something is conscious.

<sup>26</sup> Unreportability is defined by A. Kukla as “a type of ineffability—it’s another way of construing the claim that something ‘can’t be said’”. For instance, in the case of the following sentence – Snow is white, but I do not say “Snow is white” – what can’t be said is the fact that S is true and that I do not say ‘S is true’ (Kukla 2005: 149-150).

without being so radical, it is clear enough that epistemic ineffability implies dealing with dead-end questions, under the form of either logical absurdity, like in *Parmenides*' first exercise, or insuperable epistemic barriers, such as the Platonic  $\chi\omega\rho\alpha$ . It would be strange if Plotinus had this kind of ineffability in mind concerning the One. Perhaps, something else is at stake.

As a matter of fact, what is immediately observable is that the "noetic quality" is central in the Plotinian representation and experience of the One.<sup>27</sup> Personal experience has manifestly a strong impact on cognition. Plotinus often says that the One, due to its absolute simplicity and remoteness, does not allow positive predication (III, 8, 11; V, 5, 6; VI, 9, 3; VI, 8, 8-9). This seems to imply unspeakability rather than unrepresentability, namely, a subjective sense of the inadequacy to express in words what we feel rather than an actual inability to represent and conceptualize.<sup>28</sup> As a matter of fact, he also defends many times that the One is a matter of thought, knowledge and experience. Through his negative way, he actually says much about the One and our relation with it. So, his negative way does not resemble at all the way of epistemic ineffability.

Plotinus also suggests that the One may be figured out as if it had two sides, one accessible and related to our knowledge, the other not. After all, could it remain in itself alone, as if it were jealous of itself and without power? (V, 4, 1, 35). But of course, splitting the One in more parts cannot help solve the question. It means simply shifting the problem. To suggest that there is a part of the One that is inaccessible and unrelated leads again into the same loop: we are now predicating no-accessibility and no-relatedness about the part of something which in fact should be unattainable by any sort of predication. Our sentence is still unreportable. This cannot be what Plotinus had in mind, otherwise he would have simply not said a word, as Augustine suggests. On the contrary, however, he said a lot.

This loquacity is paradoxical (though not at all strange), both (1) logically and (2) religiously. (1) Logically, Plotinus resorts

---

<sup>27</sup> On noetic quality, see James 2002: 295.

<sup>28</sup> Kukla 2005: 135-9, 146-8.

to the negative way not because he thinks that the One is absolutely unreachable to us, but, quite on the contrary, because he believes that this is the best way for us to talk, think, experience and remember the supreme divinity, which must be our only concern in life. Now, to talk, think and experience something already implies some relation with that something, at least, by acquaintance. If I believe of X that it is *not* a, b, c, ...n (the One is not “a generic this”, is not “the whole”, is not “the number”, is not “the being”, etc.), this means that I believe I know something about X. This belief is the only way I can feel justified in my search. It allows me at least to realize what X is not, so I realize something after all. The loop cannot be avoided.

(2) Religiously, mystical narratives almost always presuppose the memory of their central experience and thus some knowledge of the divine (a first-person knowledge). This depends on what William James calls the “non-interruptive” nature of mystical knowledge: say, the subject preserves a memory of what happened to him and a vivid sense of its extraordinary importance (James 2002: 295-6). This also explains mystic loquacity *post factum*. Memory and noetic quality, however, contrast with divine ineffability, because, as I previously said, a full-fledged, consistent concept of epistemic ineffability entails the impossibility of all sort of knowledge, including experience. Divine ineffability, if it were logically consistent, would require that human mind is prevented both from saying and experiencing the divine, thus, it would turn out to be irreligious. So, what to do with Plotinian ineffability? He manifestly knows and says many things about the One, but he is also saying that we cannot know and say anything about it. This means that he might not have in mind epistemic ineffability concerning the One.

Besides, the negative way is by no means the unique expressive modality used by Plotinus to address the supreme principle. He also makes a substantial and even preeminent use of the positive one, which proceed by normal predication (Gerson 2013). Plotinus positively predicates many things about the One, to say but a few: unity, simplicity, action, generation, will, freedom, power, causation, anteriority, etc. He says about the One that it

“is” the Good, it is “in itself”, etc. (VI, 9, 3, 50-51). He also tells us what or how the One “was” before generating the whole. He refers to it by using spatial and orientational metaphors: up, above, beyond, before, etc.<sup>29</sup> Lastly, he uses a vast repertory of more or less conventional metaphors and similes (it is like a dwell, a tree, a light, the beloved, etc.). The Plotinian way is thus made of two modalities, one positive and one negative, which continually intersects and result highly interdependent, almost inseparable in the texts. Negative way is never alone.

Divine ineffability means here something different from a consistent epistemic closure. Neither positive nor negative attributions are conceived as denoting and telling us what actually the One is. They seem rather used as signs, hints that the master suggests in order to evoke in the disciple a propitious state of mind. R. Otto said that mystical language is deictic. Attributions, in Plotinus, rather than denoting aspects of the One, are used figuratively, more or less loosely, “so to say” (VI, 8, 18, 47-50), as *μυήματα* (VI, 9, 11, 27) or hieroglyphics (V, 8, 6). Plotinus seemingly talks about the One *in order not to explain or denote it, but to evoke and propitiate* certain states of mind in the addressee. He declares this intention explicitly:

This is why [the One] is said not-to-be-told and not-to-be-written, but we say and write *in order to induce toward it and lead an arousal* from the discourses to the vision, like showing a path to the man who wants to contemplate (VI, 9, 4, 11-14, cursive mine).<sup>30</sup>

If this is the case, by arguing for the ineffability of the One, Plotinus is not really defending epistemic, but only strategic ineffability. Rather than saying something, Plotinus is hinting at something and inducing somebody toward something. Λόγοι, discourses, are not used to understand the One, but to awake the soul who listens and lead it to mystical vision. By saying that

<sup>29</sup> For the importance of these primary metaphors in structuring human thought, see Lakoff 1980: ch. 4.

<sup>30</sup> “For this reason, Plato says it is neither to be spoken nor written of. We do speak and write of it, by way of directing others towards it, waking them up from discursive accounts to actual looking, as though we were showing the way to those wanting to see something” (transl. by Lloyd P. Gerson, George Boys Stones, et al., 2018)

human mind cannot think of the God, that truth is beyond conceptualization, he does not mean to say something about the One as such, but to enhance contemplation and prompt his addressees to mystical experience. His statements are but means to express and incite a certain experience: “dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle” (Bataille 1978, I.3).

Strategic ineffability is nowhere so explicit as when Plotinus tells us about the mystical union or convergence between man and God (VI, 9, 4, 1-17; VI, 9, 8, 25-29; VI, 9, 10, 5-9). “Convergence” – Plotinus uses the word *σύνεσις*, which means intelligence, awareness and reunion – of course is possible (how could it be otherwise for a religious mind?), but it is something that occurs beyond science, beyond reason and intelligence, beyond that reciprocal mirroring between human and divine reason that is a supreme value for philosophers (Montanari 2021). *Σύνεσις* is no more a matter of rational knowledge or thought, but a sign that denotes an experience, an experience of vision and presence (*παρουσία*). Intellectual specularity, or self-cognition, is not negated, but overcome in a superior, actual unity.<sup>31</sup> The philosophical drive to the equivalence-principle has been substituted by mystical union.

Plotinus' *λόγοι* about the One and the experience of the One manifest a strong feeling of dependence. Ambiguity prevails in the description of the experience. Self-assertion and self-annihilation, “personal” and “impersonal”,<sup>32</sup> which I defined as the contrasting aspects of dependence, are both emphasized in Plotinus' fascinating description of ecstatic experience (VI, 9, 8-11). This is described like a dance (*χορεία*) “around the One” and condensed in the formula *φυγή μόνου πρὸς μόνον*. Mystical vision is at the same time the celebration of an individual soul and the union of that soul with God. The union of God and man's soul is strategically affirmed beyond any possible human concept.

---

<sup>31</sup> The difference between these two moments – intellectual and super-intellectual contact, dialectic and erotic drive – are well illustrated in Gerson 2013 (214-219). Gerson does not seem to recognize any mystical quality in the intellectual contact.

<sup>32</sup> Gerson 2013: 221.

So, it seems that a change of perspective is needed if we want to evade the paradox of Plotinian ineffability. One must not look for the exact meaning, but for the relevant one. Plotinus does not mean to say something specific about the One, either by negative or positive way, but is trying to express something of his own experience and prompt somebody else to move along the same path. Theories of aesthetic and religious meaning can help us find a way out of the paradox.<sup>33</sup> In particular, a good theory of communication could help.<sup>34</sup>

According to Sperber and Wilson communication is a matter of relevance (Sperber, Wilson 1995). In communicative processes, relevant information is usually what the addresser wants to provide and the addressee is seeking for. Now, in order to grasp what is relevant, the message does not need either to be a clear, consistent argument or a full description of what the addresser has in mind. Quite on the contrary, it needs only to be effective, and this basically depends on context, audience, shared background knowledge, “mutual cognitive environment”, etc. In this case, loose use of language (metaphors, hyperboles, irony etc.) and weak implicatures (like poetic effects) may become dominant. This means that relevance is compatible with a certain, even high, degree of semantic ambiguity that would result unacceptable for logical reasoning and scientific communication (Sperber, Wilson 2015; Sperber 2008). This is why relevance theory could help also in the hermeneutics of philosophical texts.

So, let see how relevance may apply to our case. The *Enneads* are a collection of treaties based on concrete teaching experiences, whose aim is to lead the disciple into a process of

---

<sup>33</sup> Following Wittgenstein remarks on aesthetical meanings, for instance, Guy Bennett-Hunter proposes to understand also religious meaning as having a performative character. “[R]eligious language and ritual practices – he says – are not best understood as obviously bad attempts to describe the ‘religious object’ experienced, but rather as evocations of what cannot be described: through the way in which the story is told and the manner in which the rite is performed, rather than primarily through their cognitive content” (Bennett-Hunter 2015: 14).

<sup>34</sup> I ignore whether relevance-theory has been applied to philosophical texts, but it has been used to interpret literary and religious texts. See for instance Pattemore 2004 (ch. 1 and bibliography).

spiritual purification and conversion experienced by a master.<sup>35</sup> Therefore, it is legitimate to expect that expressive, performative and interpretive uses of language play a major role, particularly when the One and its experience are concerned. Now, what is relevant when Plotinus talks about the One? If our answer is “the One” as such, then we will be soon caught again in the loop of unreportability and self-stultification, from where there is no (logical) way out. Instead, suppose that when Plotinus tells us something about the One, he is not making a descriptive use of language, but he is pointing at something else, which is only indirectly or loosely related with the One. For instance, he may be thinking of how his disciple’s soul would react to this or that sign, or how to produce in his mind some state which may be favorable to contemplation.

In this case, logic, conceptualization and descriptive use of language are certainly not the most important aspects, whereas the main goal is *psychagogy*: how to lead a soul on its path to purification, conversion and mystical vision. Accordingly, our main hermeneutical criterium for Plotinian ineffability should be set by a relevance-theory. The same could be said for other theologians. Take for instance the theology of Thomas of Aquinas (e.g. *Summa contra gentiles*, first book), whose aim is certainly not to grasp divine essence, which the great theologian deems ineffable, but to set human soul along the path of faith (*preambula fidei*).

To sum up, what is relevant under a psychagogic perspective is not so much knowledge, denotation, correspondence between thoughts and a specific referent (*adaequatio rei et intellectus*), but the way words and thoughts *do* something else, e.g. contribute to the conversion of the soul, exhort to virtue, etc. This communication is strategic, protreptic, that is, conceived of to bring about a spiritual change. For instance, what really seems to be relevant for the soul in his conversion to the One is to suppress any reference to multiplicity

---

<sup>35</sup> “Il filosofo è un professore e un direttore di coscienza che non mira a esporre la propria visione dell’universo, ma a formare discepoli attraverso esercizi spirituali. Gli scritti di Plotino sono quindi soprattutto discussioni ed esortazioni, spesso in strettissima relazione con i corsi tenuti pubblicamente” (Hadot 1992: 4).



when referring to it (V, 5, 6, 27). In this case, the name “One” will neither properly mean “unity” nor the attribution of unity to something called the One (VI, 9, 5, 39-46). Rather, it will be a “half-understood” analogical notion that acts, by generating a certain mental state, as a help or reminder for the disciple in his path to spiritual conversion.

### Strategic ineffability in Plato

Strategic ineffability is also crucial in Plato. Plato rejects divine ineffability epistemically but is constantly playing with religious ineffability strategically. In Plato religiosity assumes many shapes and cannot be reduced to theological and psychological speculation. As I said, Plato is not only a philosopher, he is also a writer and a religious thinker. Ancient commentators were very sensitive to this variety and were right when they put it in connection with the global purpose of the Platonic quest, which is not primarily demonstrative and epistemic, but protreptic, cathartic and redemptive (aiming at the purification of concrete individual souls), thus, sensitive to a certain use of language (interpretive, loose, etc.). They identified various forms of expression in the Dialogues, like exhortations, dissuasions, refutation, elicitation, praise and blame, each one fulfilling some indispensable narrative function in a psychagogic sense.<sup>36</sup> Proclus, for instance, mentions three kinds of knowledge used by Socrates in his communication with his disciples (Alcibiades, Theaetetus, etc.): philosophy (logical argument), elicitation (e.g. recollection and maieutic) and love (which embraces the previous two).<sup>37</sup>

Besides, Platonic discourse on religion is largely shaped by popular, commonsensical and traditional representations.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> “[T]he philosopher needs praise in order to familiarize the youth, and blame to cleanse him from excessive conceit; exhortation in order to arouse him to communion with virtue, dissuasion to turn him away from becoming like the common run of demagogues and from emulation of those with great power in the state; and elicitation in order to entice him to the consideration of the nature of man and the care appropriate to this kind of nature” (O’Neill 1971: 8).

<sup>37</sup> O’Neill 1971: 117.

<sup>38</sup> Traditionalism is nowhere else so evident as in the *Laws*. See at least Morrow 1960.

Religion is by no mean a matter of purely intellectual comprehension (theology). When Plato talks about divinity, sometimes he shows a respectful adherence to traditional wisdom, oracles for example, sometimes he praises the simplicity of devotional attitude (εὐήθεια) of certain people, sometimes he shows submission before the spectacle of divinity and stigmatizes the man complaining before his fate (typically, *Laws*X). Irrational behaviors such as superstitions, magic and ritual frenzy are often severely stigmatized, but other practices, like divination, anti-intellectualistic devotion, traditionalism, erotic and poetic inspiration are crucial aspects in Plato's discourse. What seems clear is that Plato, by mobilizing this huge arsenal of not strictly speaking logical arguments, is playing consciously with emotions, feelings, beliefs and desire. He is not only talking to reason. He is talking to the soul, to the man as a whole, to his reason as much as to his individual existential concerns. Both his thought and his narrative, *logos* and *pathos*, are symbiotically intertwined (Montanari 2022).

If what we have just said has some plausibility, it will result likewise acceptable that many statements about ineffability, in Plato, should not be taken as if they had a definite epistemic value and derived from logical demonstrations, but simply as strategic communication. Let's consider some examples.

1) In the *Apology*, for instance, the words of the Oracle referred by Chaerephon are interpreted by Socrates as a declaration of ineffability (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός) and dependence (ὁ θεὸς σοφός).<sup>39</sup> Socrates is emphasizing that his ignorance is better than that of other men, who are not even aware of their ignorance. He is also stressing the complete subordination of his whole life to the God's service (ὑπηρεσία) and command. The text emphasizes a strong

---

<sup>39</sup> 23. (a) [...] τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτ' αὐτοῦ λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.

prophetic commitment that is presented in terms of life-long sacrifice in the interest of the polis.<sup>40</sup>

2) In the *Phaedo*, Socrates says that men will attain the intelligible world only after death, due to the ill-fated influence of the body while he is alive (66b-67b). In the *Phaedrus*, he tells in mythical form that even in the afterlife the best soul will be hardly able to give more than a glimpse at the eternal beings (μόγισ καθορῶσα τὰ ὄντα).<sup>41</sup> These texts are emphasizing to what extent the body may affect (corrupt) our moral-epistemic capacity and aim to stir the disciple's awareness on this point. As for the *Phaedo*, where the theme of the uncertainty of human knowledge reaches its peak, the question at stake is not divine ineffability, but the problematic relation between rational demonstration and intimate persuasion (Montanari 2022).

3) In the *Cratylus* (400d-e), Socrates states that the best route to approach the question of the divine names is to declare our complete ignorance about the gods and their names (περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων).<sup>42</sup> The passage also suggests a second-best: keep using the names according to what tradition (νόμος) says, because we are ignorant and tradition is good (καλῶς γὰρ... νενομίσθαι). Lastly, as a third minor option, he says we can try to make some guess (σκοπῶμεν) about gods' names, but previously we have to please them by saying that there is no pride (ὑβρις) in our efforts and that we are fully aware of the limited character of our investigation. This passage is another good example of strategic communication dictated by dependence. It also sounds as a *captatio benevolentiae* addressed to the gods, an invitation to look with benignity at our miserable efforts.

<sup>40</sup> On prophecy and prophetic character, including its connection with ancient philosophy, is still fundamental Weber 1980: 268-75 (V.4, Prophet). On prophecy and political implications, see also Nikiprowetski 1992.

<sup>41</sup> 246. (b) [...] ἔνθα δὴ πόνοσ τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται. [...] 248. (a) [...] αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἠνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηρέθη τὴν περιφορὰν, θορυβομένη ὑπὸ τῶν ἴππων καὶ μόγισ καθορῶσα τὰ ὄντα.

<sup>42</sup> On the divine names in Homer, see Lazzeroni 1957.

4) Socrates' argument in the *Philebus* leads the reader until the vestibule of the Good and its dwelling (ἐπι... τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ... προθύροις καὶ τῆς οἰκῆσεως, 64c). The Good remains unsayable, impossible to capture with one single idea (μῦ... ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι), though it can be grasped with three: beauty, symmetry and truth (65a). The dialogue ends with the list of what is closer to the Good in decreasing order (measure, beauty, intelligence, sciences and pleasures) and emphasizes the remoteness of the numen (dependence).

These few examples show the same point, namely, that divine ineffability in Plato is often a strategic resort: it has not a conceptual value per se but works as an ambiguous sign used by the master to indicate, persuade, exhort, praise, inspire, awake, move in one way or another the souls of his addressees. Our epistemic boundedness is certainly not at stake here. The communication of our insufficiency and dependence are certainly a much more relevant piece of information. This is why Plato, though rejecting divine ineffability epistemically, frequently asserts or implies that God and divine wisdom are ineffable. In the first case he is speaking technically and philosophically, while in the second he is speaking religiously and strategically.

\*\*\*

## References

- Alston, William P. (1972), "Ineffability", in: J. Donnelly (ed.), *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Fordham University Press.
- Appleby, Peter (1980), "Mysticism and ineffability", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. II, No. 3, 143-166.
- Bataille, George (1978), *L'expérience intérieure*, Tel, Gallimard.
- Bennett-Hunter, Guy (2015), "Divine ineffability", *Philosophy Compass*, 10, 489-500.
- Boyer, Pascal, Nicolas Baumard (2013), "Explaining moral religions", *Trends in cognitive sciences*, 17/6, 272-80.

Burkert, Walter (1996), *The creation of the sacred: tracks of biology in early religions*, Harvard University Press.

Colombo, Manuela (1987), *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, La Nuova Italia, Firenze.

Cooper, David (2009), "Mystery, World and Religion", in J. Cornwell & M. McGhee (Eds.), *Philosophers and God: at the frontiers of faith and reason*, Continuum, 51-62.

Curtius, Ernst R. (1983), *European literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press.

Gerson, Lloyd (2013), "Plotinus", in Graham Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *Ancient philosophy of religion: The history of Western philosophy*, Routledge, ch. 15.

González, Francisco Javier (2003), "Perché non esiste una teoria platonica delle idee", en M. Bonazzi y F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, 31-67.

González, Francisco Javier (1998), "Nonpropositional knowledge in Plato", in *APEIRON*, 235-284.

Guthrie, William C. K. (1975), *Plato. The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge University Press, Vol. IV.

Hadot, Pierre (1992), *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino.

Handwerk, Gary (2008), "Romantic irony", in *Cambridge history of literary criticism*, Vol. 5, Romanticism, ed. by Marshall Brown, Cambridge University Press, 203-225.

Hick, John (2000), "Ineffability", *Religious Studies*, 36, 35-46.

James, William (2002), *Varieties of religious experience*, Routledge.

Kant, Immanuel (1977), *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden. Band 3, Frankfurt am Main.

Kukla, André (2005), *Ineffability and philosophy*, Routledge.

Lakoff, George (1980), *Metaphors we live by*, University of Chicago Press.

Lazzeroni, Romano (1957), “Lingua degli dei e lingua degli uomini”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Serie II, Vol. 26, No. 1/2, pp. 1-25.

Marrone, Gianfranco (2018), *Prima lezione di semiotica*, Laterza, Bari.

Mercier, Hugo, Dan Sperber (2017), *The enigma of reason*, Harvard University Press.

Montanari, Pietro (2022), “*Lógos-páthos*. Motivos de la conversión en Platón”, submitted for publication.

Montanari, Pietro (2021), “Epistemic and divine ineffability in Plato”, *Diálogos*, LII, No. 108, 7-35.

Morrow, Glenn (1960), *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press.

Nagel, Thomas (1974), “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, 435-50.

Nemoianu, Virgil M. (2015), “Pascal on divine hiddenness”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 55, No. 3, 325-343.

Nemoianu, Virgil M. (2011), “Pascalian faith and the place of the wager”, *The Heythrop Journal*, LII, No. 1, 27-39.

Nikiprowetski, V. (1992), “Profeta e messia”, en Mario Vegetti (ed.), *L'esperienza religiosa antica*, Bollati Boringhieri, 69-84.

O'Neill, William (1971), *Proclus: Alcibiades I*, translations and comment, Springer, 2<sup>nd</sup> edition.

Otto, Rudolf (1963), *Das Heilige*, C. H. Beck Verlag.

Pattimore, Stephen (2004), *The people of God in the Apocalypse*, Cambridge University Press.

Pender, E. E. (2003), “Plato on metaphors and model”, in George Boys-Stones (Ed.), *Metaphor, allegory, and the classical tradition*, Oxford University Press.

Pyysiäinen, Ilkka (2009), *Supernatural agents. Why we believe in souls, gods and Buddhas*, Oxford University Press.

Rorty, Richard (2018), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton and Oxford (1<sup>st</sup> ed. 1979).

Rorty, Richard (1989), *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press.

Sperber, Dan, Deirdre Wilson (2015), “Beyond speaker’s meaning”, *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. XV, No. 44.

Sperber, Dan, Deirdre Wilson (2008), “A deflationary account of metaphor”, in Ray Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Oxford University Press, 2008, 84-105.

Sperber, Dan, Deirdre Wilson (1995), *Relevance: communication and cognition*, Blackwell (2<sup>nd</sup> edition).

Vegetti, Mario (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.

Vegetti, Mario (2007), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Bari.

Weber, Max (1964), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, Tübingen 1980, 5th edition.