

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
25(1): 1-13, 2024 | e25103

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2024.251.03

Artículo

Caminar en el vacío. La implosión (involuntaria) de la metafísica neoplatónica en el *Péri Archôn* de Damascio

Walking in the void. The (unvoluntary) implosion of neoplatonic
metaphysics in Damascius' *Péri Archôn*

Germán Osvaldo Prósperi

<https://orcid.org/0000-0002-3874-5871>

Universidad Nacional de La Plata - UNLP, La Plata, PBA, Argentina. Email: gerprosperi@hotmail.com

RESUMEN

En este artículo me propongo mostrar que el *Péri Archôn* de Damascio representa, más allá de las intenciones del autor, la implosión de la metafísica neoplatónica y, al mismo tiempo, el intento más riguroso pero también más desgarrador por mantenerla a flote y asegurar la fundamentación ordenada de la realidad. En este sentido, toda la obra está animada por un doble movimiento: por un lado, la postulación de un Absoluto incoordinado (lo Inefable); por el otro, la postulación en última instancia de algún tipo de coordinación con el Todo. Sostendré, valiéndome de una comparación con algunas tesis de E. Lévinas, que el peligro que ha entrevisto Damascio, con una conciencia mucho más acentuada que sus predecesores, es que la postulación de lo Inefable, en tanto absolutamente incoordinado e irrelativo, conduce a la desfundamentación radical del Ser. Ante este peligro, Damascio se ha visto obligado a retroceder y a relativizar de algún modo a lo Inefable.

Palabras clave: absoluto, Damascio, inefable, neoplatonismo, Uno.



ABSTRACT

The purpose of this paper is to demonstrate that *Péri Archôn* by Damascius simultaneously represents, beyond the intention of the author, the implosion of neoplatonic metaphysics and the most thorough and wrenching attempt to keep it alive and to assert the systematic explanation of reality. In this line, the text is driven by a double movement: on the one hand, postulating the uncoordinated Absolute (the Ineffable) and, on the other hand, postulating some kind of coordination with the whole of reality. Based on a comparison with some of E. Lévinas' theses, I will argue that Damascius, endowed with a consciousness surpassing that of his predecessors, perceived the danger of postulating the Ineffable as absolutely uncoordinated and unrelated: it leads to the radical unfoundation of reality. To avoid this, Damascius had to retrace his steps and relate the Ineffable in some way.

Keywords: Absolute, Damascius, Ineffable, Neoplatonism, One

1 Introducción

Hay veces en que la especulación más abstracta y los acontecimientos más concretos parecieran por un instante coincidir. Tal es lo que sucede, a mi juicio, con Damascio, "uno de los más profundos metafísicos neoplatónicos", según palabras de Émile Bréhier (1919, p. 462). No sólo Damascio es el último *diádochos* de la Academia de Atenas, cerrada en el año 529 d.C. por decreto de Justiniano,¹ sino que en cierto sentido su pensamiento marca también el fin o el término –y no sólo en un sentido histórico, sino eminentemente filosófico-especulativo o, más bien, *deconstructivo*– del neoplatonismo en cuanto tal. Como ha sostenido con lucidez Carolle Metry-Tresson en lo que estimo el estudio más sistemático y profundo de la obra damasciana hasta el momento:

Damascio molesta [embarrasse]. De hecho, molesta a todo el mundo, a él mismo y al lector, por medio de innumerables aporías que parecieran conmocionar los fundamentos [ébranler les fondations] y hacer vacilar [faire vaciller] las adquisiciones de sus padres. En una palabra, él osa ser "neoplatónicamente incorrecto" (Metry-Tresson, 2012, p. 27).

¿Por qué Damascio *embarrasse*? ¿Por qué pareciera conmocionar y hacer temblar los fundamentos establecidos por los maestros de la tradición en la que se inscribe: Plotino, Porfirio, Siriano, Proclo, etc.? ¿En qué consiste esta conmoción y este temblor? En general, las diversas respuestas que los especialistas han dado a estos interrogantes han tendido a identificar este estremecimiento con el rigor aporético, de raíz escéptica (Rappe, 1998, pp. 337-363), que caracteriza al pensamiento de Damascio, fundamentalmente al *Péri Archôn*. Lo que me interesa mostrar en este artículo es que el mayor peligro que custodia este *opus magnum* de la filosofía neoplatónica consiste en la postulación de una instancia absolutamente trascendente, lo Inefable (*tò apórreton*), que, a causa de su misma incoordinación con el Todo (*tò pánton*), amenaza con horadar los fundamentos mismos del sistema metafísico construido por sus antecesores.² Damascio ha sido consciente, quizás como pocos, de este riesgo extremo. Por eso, a pesar de ser el pensador que ha ido más lejos en su afán por separar lo Inefable del Todo, incluso de lo Uno (*tò hén*), ha terminado retrocediendo y postulando algún tipo de influencia o derivación, como han

¹ Sobre el último período de la escuela neoplatónica de Atenas tras la muerte de Proclo y sobre la vida y el pensamiento de Damascio en general, cf. Hoffmann, 1994, pp. 541-593; Galpérine, 1987, pp. 10-97.

² Sobre el vector deconstructivo de la propia tradición metafísica, en especial de la así llamada "henología", cf. Aubenque, 2009.

constatado varios estudiosos.³ Con todo, Damascio ha mirado al abismo de frente, ha rozado el vacío insubstancial y llevado las aporías inherentes a la aventura neoplatónica (casi) hasta el extremo, pero no, como estima Raoul Mortley, para “caricaturizar” al sistema metafísico de sus maestros (Mortley, 1986, p. 119), sino para refundarlo sobre nuevas bases. En lo que sigue quisiera mostrar que el *Péri Archôn* representa, de manera subrepticia e involuntaria, la implosión del neoplatonismo y, al mismo tiempo, el intento más riguroso pero también más desesperado por mantenerlo a flote y asegurar la fundamentación metafísica de la realidad. Es evidente, como señala Damian Caluori, que “Damascio no es un escéptico, si bien utiliza términos y argumentos escépticos. Más bien es un dogmático, aunque uno muy sutil. Porque, metafísicamente hablando, él no duda de la existencia de lo Inefable” (2018, p. 282). En efecto, mi objetivo no consiste en sostener que Damascio derrumba *deliberadamente* el edificio neoplatónico, cosa que sería sin duda falsa, sino que, en la implementación estricta de su método aporético, llega a vislumbrar –muy a su pesar– el peligro extremo de toda una tradición de pensamiento: la desfundación radical de lo real. El punto es que, al margen de la intención expresa de Damascio de respetar la metafísica neoplatónica, algo insólito termina sucediendo en el *Péri Archôn*: es como si las aporías se salieran de control e hicieran girar en el vacío al sistema de sus predecesores. Pero todo pareciera acontecer más allá del propio autor, como por añadidura, como si en cierto momento el tratado comenzase a funcionar de modo autónomo y desquiciado. Y si a pesar de todo Damascio sigue siendo un pensador genuinamente neoplatónico –“un místico a fuerza de crítica”, según la fórmula certera de Joseph Combès (cf. Tome I, 1986, p. xxvi.)–⁴ es porque intenta por todos los medios salvar a ese sistema de su derrumbe definitivo. En esto difiere de un pensador como E. Lévinas, quien sin embargo nos resultará útil, a pesar del evidente anacronismo, para sopesar lo que está en juego en la aventura aporética del *Péri Archôn*, según veremos en el apartado 4. De todas maneras, como paso preliminar para comprender el doble gesto de Damascio, resulta indispensable explicar su concepción fascinante y escurridiza de lo Inefable.

2 El viaje de ida: *hacia lo Inefable*

El *Péri Archôn* comienza con una aporía que en cierta forma sienta las bases y marca el tono de la totalidad de la obra. Se trata ni más ni menos que del problema medular de la tradición neoplatónica: la naturaleza trascendente y a la vez inmanente del principio, es decir la relación entre unidad y multiplicidad o, para decirlo con W. Beierwaltes (1977), entre *Identität und Differenz*. John Dillon ha explicado con claridad en qué consiste este problema que se remonta por lo menos a las *Enéadas* y que Plotino, según su opinión, si bien con plena conciencia de la dificultad, “nunca llegó a resolver” (1996, p. 122): “El problema consiste en la contradicción entre un Uno que es la fuente de todos los seres, desde el Intelecto hasta la Materia, y un Uno que es absolutamente trascendente y sin conexión con nada más” (1996, p. 122). Si bien es discutible que en Plotino y sus sucesores no exista una solución a esta aporía, creo que Dillon tiene razón y que los autores neoplatónicos, incluyendo a ciertos teólogos medievales como Eriúgena o Nicolás de Cusa, no han logrado dar cuenta del dilema de una manera satisfactoria, más allá de las sutilezas especulativas propuestas. Incluso se puede advertir, ya en los autores post-plotinianos de la Antigüedad tardía, una creciente elaboración en lo concerniente al principio y sus derivados, por ejemplo en Porfirio o Proclo, con diversos resultados en cada caso. Tanto en Plotino como en Proclo lo Uno es por cierto trascendente, separado, “otro” o “nada” respecto al Todo, pero al mismo tiempo es causa, principio, fuente del Todo, es decir potencia creadora, generadora, conservadora:

³ Cf. Gersh, 2014, pp. 126-127; Dillon, 1996, pp. 128-129; Narbonne, 1993, p. 20.

⁴ Por su parte, Jean Trouillard se ha referido a Damascio como el neoplatónico “más crítico y, como tal, el que tiene más chances de ser el más consciente” (1972, pp. 111-112).

fundadora, en suma⁵. Damascio retoma este problema e indica la insuficiencia de las teorías de sus maestros, salvo el caso de Jámblico, a quien alaba en varias oportunidades por haber postulado un principio más allá de lo Uno, pero de quien también se aparta (Van Riel, 2011, pp. 667-696).⁶ Como sea, la aporía cardinal del neoplatonismo se enuncia ya desde el inicio del *Péri Archôn*: “Lo que se llama principio único del Todo, ¿es más allá del Todo [*epékeina tôn pánton*], o bien es algo que forma parte del Todo [*tì tôn pánton*], como la cima de los seres que proceden de él [*ap’ autês proiόνton*]?” (1.4-6).⁷ Si se afirma que el principio es *más allá* del Todo, entonces al Todo le falta algo, precisamente el principio, y por lo tanto ya no puede ser el Todo. Si, por el contrario, se afirma que el principio es *en el* Todo, entonces ya no puede llamarse principio, puesto que el principio debe ser diferente de lo que procede de él. Es claro que Damascio tiene presente aquí la premisa aristotélica de *Física* III.203.b6 según la cual “toda cosa debe, o bien ser principio, o bien proceder de un principio” (2.12-13). El resultado de esta primera aporía es que “el Todo no es ni principio ni procede de un principio [*oúte archè oúte ap’ archês*]” (2.19-20).

Como puede notarse, ya desde el comienzo Damascio postula lo que sería el horror mismo para el neoplatonismo: una realidad sin principio, sin fundamento. Claro que sería un error (y un anacronismo) entender al *Péri Archôn* en términos post-fundacionales, pero lo importante es que Damascio postula tal posibilidad aporética con una claridad y una contundencia asombrosas. Pensar en un Ser *anarchòs kai anaítios* sería una aberración para cualquier neoplatónico. Tal cosa implicaría el fin de la estructura ordenada de lo real. Es por eso que Damascio va a devolverle sus derechos a lo Uno, al que llamará Uno-Todo (*tò hèn pánta*), pero al mismo tiempo va a postular un principio absolutamente trascendente –y por lo tanto ya no susceptible de ser llamado “principio”– más allá de lo Uno (*epékeina tou henós*): lo Inefable. Es más: en tanto lo trascendente es siempre trascendente en relación a algo, lo Inefable no puede considerarse tampoco trascendente. En un pasaje extraordinario, Damascio explica:

En efecto, lo trascendente es siempre trascendente en relación a algo [tinos tò ge exereménon] y por tanto no es absolutamente trascendente [ou pánte estin exereménon], puesto que guarda una relación con aquello a lo que trasciende [schésin échon pròs tò hoû exéretai] y una coordinación en una cierta sucesión [en proegései tinì sýntaxin]; si entonces debe ser postulado como realmente trascendente, ¡que no sea postulado ni siquiera como trascendente [med’ exereménon hypokeístho]! (21.8-12).

En consecuencia, Damascio va a postular un “principio” al cual ningún nombre le conviene, ni principio ni causa ni uno ni fuente ni origen ni primero; pero tampoco el nombre *exereménon*, puesto que no guarda ninguna relación con el Todo, ni siquiera de trascendencia. “Inefable”, por lo tanto, es sólo un símbolo o un nombre para lo que no puede –ni debe– ser nombrado; ni siquiera la vía apofática le hace justicia.⁸ Lo Inefable excede al lenguaje como excede al Ser y a lo Uno mismo. Pero ya hablar así es impropio, puesto que exceder implica una relación con lo excedido, mientras que lo Inefable es “sin coordinación con nada y sin relación con nada [*asýntakton tò ónti pròs pánta kai áscheton pròs pánta*]” (11.21-22). Estos dos términos son decisivos: *asýntakton* y *áscheton*. Es verdad que ya Plotino y Proclo entre otros habían enfatizado la condición trascendente y separada de lo Uno, pero nunca habían planteado una instancia que sólo se definiese por esa incoordinación radical, sin introducir al

⁵ Sobre la metafísica de Plotino, Proclo y Damascio, cf. Abbate 2014. Sobre la metafísica de Proclo y de Damascio, cf. Lloyd, 1967, pp. 305-313.

⁶ Sobre la metafísica de Jámblico, cf. Mesyats, 2012, pp. 151-175.

⁷ Utilizo la edición de L. G. Westerink y J. Combès (Les Belles Lettres, 1986). Consigno la página y el número de línea. Todas las citas pertenecen al tomo I dedicado a lo Inefable y a lo Uno. En algunos pasajes, Damascio habla de *pánta*, que Combès traduce en general por “el todo” (*le tout*), pero que podría traducirse también de forma quizás más literal por “la totalidad de las cosas”. Como sea, la idea es que lo Inefable no pertenece a esa totalidad porque, como veremos, es *asýntakton kai áscheton*.

⁸ Cf. Combès, 1976, pp. 114-133; 1977, pp. 185-220.

mismo tiempo algún matiz capaz de asegurar su relación causal con el Todo. En el caso de Damascio, aunque veremos que luego retrocede y parece arrepentirse de las consecuencias que podrían desprenderse de su método aporético, lo Inefable no guarda *ninguna relación* con el Todo, al menos en un primer momento. A diferencia de lo Uno, que a pesar de ser indecible e incomprensible es también en cierto sentido decible y pensable y por lo tanto susceptible de ser captado a través de una conjetura (*hypónoia*), lo Inefable es absolutamente indecible, inaccesible e inconjeturable.⁹ Frente a él, sólo resta el silencio y la ignorancia suprema:

...llevados por lo Uno puro que es anterior a todo, podríamos hacernos conjeturas [hyponooîmen] respecto de lo Uno que es anterior a todo. Lo Uno entonces es así decible y también indecible [rhetôn kai árreton]. Pero lo Inefable, es por un silencio perfecto [panteleî sigê] que es necesario honrarlo, y primero incluso por una perfecta ignorancia [panteleî agnoía], aquella frente a la cual todo conocimiento es indigno (11.13-16).

Por supuesto que esta *ágnoia* –o, incluso, *hyperágnoia*– es, en cierta forma, el conocimiento más elevado. A decir verdad, ya no puede ser considerada conocimiento, sino una experiencia introspectiva de tipo místico. No en vano Metry-Tresson ha calificado a la empresa damasciana de “mística de-creativa” o de “mística fría” (2012, p. 461). La condición de posibilidad para tal experiencia extrema es lo que Damascio llama, valiéndose de un término escéptico, *peritropé*: inversión o impugnación del discurso (Metry-Tresson, 2012, pp. 35-39). En efecto, la filosofía de Damascio, quien no por casualidad había estudiado retórica en Alejandría,¹⁰ es crítica sin dejar de ser mística, rigurosa sin dejar de ser religiosa, metodológicamente escéptica sin dejar de recurrir a la teúrgia.

Se trata entonces de alcanzar el borde más extremo del pensamiento, más allá del cual resulta imposible avanzar. Pero es justamente la experiencia de esta imposibilidad la que produce una verdadera conmoción (*peritropé*) en el alma del filósofo:

Somos conmocionados totalmente [peritrepómetha pantachê], por el hecho de que no tenemos ningún punto de contacto con él [medèn autoû ephaptómenoî], pues no es nada, y ni siquiera es esto, la nada [tò oudén]. Es lo que no es de ninguna manera ni bajo ninguna relación, o más bien es más allá de esta nada, si es verdad que la nada es negación del ser [toû óntos apóphasis], mientras que él es negación de lo Uno [toû henós], es decir la nada de lo Uno (18.9-13).

Se comprenderá el peligro al que se enfrenta Damascio: abismarse en la nada misma, en una nada más absoluta aún que la de lo Uno plotiniano o procliano. En efecto, si lo Uno es irreductible a lo múltiple, si, en tanto absolutamente simple, es otro que Ser y por lo tanto nada (sobreabundante y no privativa, claro está), lo Inefable no sólo es otro que Ser sino otro que Uno, nada de la nada. Como dice É. Bréhier en un artículo que ya he citado y que, a pesar de contar con varios años, sigue siendo inspirador en muchos sentidos: “su pensamiento se detiene, vacilante, ante el abismo de la nada [*le gouffre du néant*]” (1919, p. 470). Damascio tiene perfecta conciencia del riesgo al que se enfrenta. De hecho, utiliza un verbo muy sugerente: *kenembateîn*, que suele traducirse por caminar o marchar en el vacío y que designa una experiencia vertiginosa y desestabilizante para el pensamiento. Se marcha en el vacío cuando ya no hay referente alguno, cuando el discurso se vuelve sobre sí para neutralizarse.

Pero si lo Uno es causa de todo y si abraza todo, ¿qué medios tendríamos para remontarnos más allá de él [tîs he epékeina]? Pues quizás nosotros marchamos en el vacío [kenembatoûmen], fuertemente

⁹ Sobre la supresión del discurso en el *Péri Archôn*, cf. Vlad, 2014, pp. 213–233.

¹⁰ Cf. Athanassiadi, 1999, pp. 20-24; Rappe, 2010, pp. 3-10.

dirigidos hacia la nada misma; en efecto, lo que no es Uno es nada [oudén]. Pues ¿cómo saber que hay todavía algo más allá de lo Uno [ti toû henòs epékeina]? (5.18-22).

Es interesante notar que según Damascio “hay dos modos de marchar en el vacío, uno cayendo en lo indecible, el otro en lo que no es de ninguna manera ni bajo ninguna relación” (8.1-2). Como en varios de sus maestros, en especial Plotino, hay dos nadas diversas y en cierto sentido contrarias: la nada que está más allá del Ser (e incluso de lo Uno, en el caso de Damascio) y la nada que está más acá, es decir la Materia. Caemos en la nada “según lo peor [katà tò cheîron]” (8.4) cuando nos distraemos en la realidad (o irrealidad) de la Materia, entendida como privación y fealdad informe; pero cuando caemos en la nada “según lo mejor [katà tò kreîtton]” (8.4-5), en la nada supra-esencial más allá de todo, incluso de lo Uno, ya no “caemos” *stricto sensu*, sino que abandonamos todo lugar para sumirnos en el silencio más perfecto. Por eso hay que tener presente que la *peritropé tôn lógon* no sólo afecta a los discursos, no es simplemente una puesta en cuestión del lenguaje y del pensamiento, sino una conversión del alma en su totalidad. De allí que el peligro al que se enfrenta el filósofo sea también radical y extremo. Si se interna en la vía aporética sin tomar las debidas precauciones corre el riesgo de abismarse en el vacío más insubstancial y en el sinsentido más inane: “después de haber planteado el problema de lo que no es de ninguna manera ni bajo ninguna relación, el discurso se ha invertido [*perietrápe*] y ha corrido el riesgo de precipitarse en el océano de la desemejanza [*tês anomoiótetos pón-ton*] o más bien del vacío sin realidad [*tês anypostátou kenótetos*]” (9.20-22). La amenaza inherente a la empresa damasciana –y, más allá, neoplatónica en general– se condensa en este océano de la desemejanza y en este vacío sin realidad. Es como si el *Péri Archôn* hubiera permitido vislumbrar el horror mismo del neoplatonismo: la defundamentación radical de lo real, aunque sólo para conjurarlo rápidamente. Pero ¿en qué consiste esta conjuración? ¿Cómo Damascio ha podido cerrar la puerta que habría amenazado con hundir a todo el sistema metafísico en *le gouffre du néant*?

3 El viaje de vuelta: desde lo Inefable

El *Péri Archôn* está dominado por un doble movimiento: por un lado, lleva el pensamiento y el discurso hasta su punto de quiebre, los retuerce y los vuelve contra sí mismos, muestra la condición *incoordinada e irrelativa* de lo Inefable y la consecuente incapacidad del alma humana para captarlo conceptual o predicativamente;¹¹ por otro lado, señala la necesidad de postular a lo Inefable como principio *coordinado* de algún modo con el Todo a fin de fundamentarlo. Es decir: desconecta por completo a lo Inefable del Todo (primer movimiento), pero a la vez siente la urgencia de establecer algún tipo de conexión a fin de garantizar el orden metafísico del Ser (segundo movimiento). Damascio expresa con la mayor claridad, rectificando en cierta forma lo que había postulado anteriormente, la necesidad de que todo proceda de lo Inefable, sólo que de un modo diverso al de lo Uno. Las cosas surgen de lo Inefable, asegura Damascio enigmáticamente, de un modo también inefable:

Ahora bien, si buscamos si existe alguna necesidad de esto último [de lo Inefable], he aquí la necesidad más necesaria de todas [he pánton anankaiotáte], el hecho de que allí, como de un santuario inaccesible [ex adýtou], todo procede a partir de lo Inefable [pánta proiénai ék te aporrétou] y según un modo inefable [tòn apórreton trópon]. Pues no es en calidad de Uno que produce la multiplicidad, ni en calidad de unificado a los seres en vías de distinguirse, sino que es como inefable que produce inefablemente todas las cosas de tal manera [hos apórreton aporrétos tà pánta homoíois] (8.6-11).

¹¹ Sin embargo, pese a la absoluta trascendencia y heterogeneidad de lo Inefable, podemos captarlo así y todo a través de una suerte de adivinación (*manteúesthai*): “Nuestra alma tiene entonces la adivinación [*manteúetai*] que del Todo, concebido del modo que sea, hay un principio más allá del Todo e incoordinado con el Todo [*archèn epékeina pánton asýntakton pròs pánta*]” (4.13-15).

Damascio es consciente de la necesidad imperiosa (reforzada por el uso de un superlativo: *anankaiotátē*) que obliga a postular una cierta relación –si bien misteriosa e incomprensible– entre el Todo y lo Inefable. De algún modo, podría decirse que, una vez postulada la absoluta trascendencia de lo Inefable, tan absoluta que ni siquiera puede decirse que sea trascendente, Damascio vuelve a recuperar, en cierta forma y con evidentes particularidades, las doctrinas de sus predecesores. Esto se percibe con gran nitidez cuando el último *diádochos* explica que lo Uno ha surgido (*anéthoren*)¹² de lo Inefable y que, siendo de alguna manera lo más próximo a él, es también incognoscible e inasible: “En consecuencia, si lo Uno ha sido lo primero en surgir de lo Inefable [*prōton anéthoren apō tou arrétou*], es evidente que se ha apartado muy poco y que resta aún cubierto por la incognoscibilidad de aquel [*hypō tēs ekeínou agnosías*]” (68.8-10). Este surgimiento de lo Uno a partir de lo Inefable vuelve a confirmarse poco después, cuando Damascio distingue a lo Uno determinado de lo Uno-Todo: “En tanto que lo Uno ha salido de lo Inefable [*exébe tou aporrétou*], es Uno; sin embargo, no es lo Uno perfectamente determinado (pues este es todavía cognoscible), sino lo Uno-Todo [*tò pánta hén*]” (85.6-8). Por otro lado, ¿acaso no asegura Damascio que, pese a la absoluta incoordinación de lo Inefable, poseemos así y todo una “huella [íchnos]” (cf. 24.25-25.1) de él en nuestra alma?

Todos estos pasajes parecieran contradecir la condición absolutamente separada e irrelativa de lo Inefable que poco antes Damascio había intentado defender con tanto cuidado. Esta vacilación no le ha pasado desapercibida a los especialistas, por supuesto. Tal es así que Alessandro Linguiti se ha preguntado si la postulación damasciana de lo Inefable representa después de todo y a pesar de su radicalidad un verdadero avance en relación a las doctrinas precedentes:

Lo inefable corre el riesgo de aparecer como una suerte de concepto-límite que no deja de representar las mismas aporías plotinianas y proclianas del fundamento en relación a lo Uno de Damascio. Hay motivos, por lo tanto, para pensar que Damascio se ha limitado en cierto sentido a desplazar el problema, más que a resolverlo, y que la pars destruens de su filosofía es más eficaz que la pars construens (Linguiti, 1990, pp. 20-21).

Del mismo modo, Jean-Marc Narbonne ha reconocido que la postulación de una instancia absolutamente trascendente y separada del Todo corre el riesgo de resultar absurda y además inútil para la fundamentación del sistema metafísico:

El carácter de principio, poco antes considerado inválido en relación a lo Inefable, es aplicado de nuevo a él, en la medida en que parece absurdo [absurde] el reconocimiento de una realidad de la que se postularía no sólo la independencia en relación a nosotros, sino la inutilidad para nosotros [l'inutilité pour nous] (Narbonne, 1993, p. 20).

Sin embargo, lejos de lo que sugiere aquí Narbonne en sintonía con lo que sugerirá años más tarde Jan Opsomer en su contribución al *Routledge Companion to Ancient Philosophy*,¹³ creo que la postulación de lo Inefable, entendido en términos de *asýntakton* y *áscheton*, es decir carente de toda relación con el Todo, no resulta simplemente absurda o inútil, sino *radicalmente peligrosa y contraproducente* para el orden estructurado del sistema neoplatónico en general. Metry-Tresson ha se-

¹² En el término *anéthoren*, compuesto por el verbo *thróskein*, y la imagen del surgimiento se percibe un eco de los *Oráculos caldeos* (cf., especialmente, *Oracles caldaïques*, ed. E. Des Places, 1971, fr. 34 y 35).

¹³ “Damascio también deberá considerar a su principio máximo como una causa o principio al menos en un sentido mínimo, porque de otro modo su (contrafáctica) no-existencia no cambiaría nada [*wouldn't change anything*]: su principio máximo sería absolutamente superfluo [*absolutely superfluous*]. Ningún platónico querría sostener esto” (Opsomer, 2014, p. 1507). La misma estupefacción ante la aparente retractación de Damascio ha expresado William Franke: “Con el fin de asegurar su absoluta trascendencia, él postula un principio anterior a lo Uno que no está coordinado con nada y que rechaza toda relación. Algunos estudiosos se han preguntado *qué podría explicar este principio*” (2004, p. 21; el subrayado es mío).

ñalado precisamente el peligro inherente a la empresa aporética damasciana. Sin embargo, para ella tal peligro consiste meramente en convertir al término *aporreton* en un nombre vacío, es decir carente de sentido: “Damascio es consciente del peligro [*danger*] de poner a lo Inefable fuera de toda coordinación, pues si se revela imposible probar incluso su incognoscibilidad radical, lo Inefable aparecerá como nombre vacío [*nom vide*]” (2012, p. 359).¹⁴ Al contrario de lo que sostiene aquí Metry-Tresson, estimo que la amenaza es mucho mayor y que concierne no sólo al lenguaje y a la imposibilidad de predicar o nombrar a lo Inefable, sino a que su absoluta incoordinación impide que el Todo pueda cerrarse sobre sí y estructurarse propiamente como una totalidad. El riesgo no es sólo lingüístico o discursivo, sino eminentemente metafísico. La *peritropé*, en este sentido, no designa exclusivamente una inversión o transmutación del *lógos*, sino del Ser (*tò ón*) en cuanto tal. Por eso el término *syntaxis* no tiene en Damascio sólo un sentido lógico, sino también ontológico. Ser *asýntaktos*, como lo Inefable, implica ser ajeno e irreductible tanto a la estructura ordenada (*táxis*) de la lengua cuanto de la realidad. Desde esta perspectiva, no resulta “sorprendente”¹⁵ que Damascio haya vuelto sobre sus pasos. Si no lo hubiera hecho, el edificio neoplatónico habría podido derrumbarse y hundirse en la contingencia más radical. Víctor Béguin ha sido uno de los autores que más ha enfatizado el riesgo extremo de la maniobra damasciana: “No tendría quizás sentido intentar distinguir el principio del más allá o de la ausencia de principio, en la medida en que lo *aporreton* se presenta precisamente como el principio siempre ausente, o incluso como el *epékeina* mismo” (2013/4, p. 566). Pero ¿qué significa que lo Inefable se presenta como *le principe toujours absent*? Significa, ni más ni menos, que la aporética de Damascio conduce al “estallido [*l'éclatement*] de la noción misma de principio” (2013/4, p. 568). Lo que resulta imperioso señalar es que este estallido no concierne meramente al *lógos* y a la *nóesis*, sino, como dije, a la estructura metafísica de lo real. En concreto, a que el Todo no pueda ser ya Todo propiamente. Lo que Damascio ha visto con plena conciencia es que la absoluta incoordinación de lo Inefable implica la horadación radical del Ser, pues habría algo entonces que no es el Todo, y no lo es en un sentido absoluto. Es cierto que ya para Plotino o Proclo lo Uno no se confundía de ninguna manera con el Todo o el Ser (el *ón-noús* y los subsiguientes niveles ontológicos); pero también es cierto que no dejaban de remarcar la relación de procesión o de derivación del Todo respecto al Origen. Es decir: si bien garantizaban la condición absoluta y trascendente de lo Uno, al mismo tiempo sentían la urgencia de asegurar su función de causa (*aitía*) o principio (*arché*) de una serie y por ende su condición relativa e inmanente. Como han señalado varios especialistas, se trata de la gran cruz del neoplatonismo.¹⁶ Sin embargo, Damascio es más extremo que sus predecesores: rompe toda relación, al menos en un primer momento, corta todo lazo entre lo Inefable y el Todo. No le quita su fundamento al Todo, desde luego, puesto que en cierta forma le confiere el rol fundacional a lo Uno,¹⁷ pero casi sin quererlo y como a su pesar, se da cuenta de que la postulación de lo Inefable, absolutamente irrelativo e incoordinado con el Uno-Todo, conduce a la implosión de todo el sistema. Entonces retrocede, se retracta, reintroduce

¹⁴ A decir verdad, Metry-Tresson ha sido sensible al carácter intrépido del *Péri Archôn*. No por casualidad ha entendido a la empresa aporética damasciana como una “deconstrucción radical [*déconstruction radicale*]” (2012, p. 22) y a la vez ha indicado el doble movimiento que anima al tratado: “La aporía no es deconstructiva más que para devenir paradójicamente reconstructiva [*paradoxalement reconstructive*], en el sentido de que ella ofrece la posibilidad de una perspectiva otra” (p. 37). Sin embargo, mi tesis es que el impulso deconstructivo de Damascio *ha efectivamente desfundado*, muy a su pesar y como un efecto colateral inesperado, la totalidad del sistema metafísico de la escuela neoplatónica. Esto significa que, más allá del evidente esfuerzo reconstructivo, el impulso destructivo ha sido tan potente que ha terminado irremediabilmente por horadar las bases de la arquitectura metafísica del neoplatonismo.

¹⁵ En efecto, John Dillon ha utilizado el adverbio *surprisingly* para expresar su desconcierto ante la postulación, claramente contradictoria con el discurso desarrollado hasta ese momento en el *Péri Archôn*, de una relación entre lo Inefable y el Todo. Así, en el artículo “Damascius on the Ineffable”, dice: “Sorprendentemente [*surprisingly*], en función de lo que dijo antes, Damascio declara aquí que por supuesto existe tal influencia [de lo Inefable en todas las cosas] (24, 12ff.). De tal modo que ahora lo Inefable transmite al resto del universo precisamente el elemento de inefabilidad intrínseco a cada individuo” (1996, p. 128).

¹⁶ Sobre las aporías en relación a lo Uno en el neoplatonismo, cf. O’Meara, 2004, pp. 98-107.

¹⁷ Sobre la relación Uno-Múltiple (*hén-plêthos*) en Damascio, cf. Terezis, 1996, pp. 23-37.

la derivación y la procesión, vuelve a ser “neoplatónicamente correcto”. Ya É. Bréhier, en el ensayo que he citado, había percibido con perfecta claridad lo que estaba en juego:

Así, la función productiva que le confiere a lo Inefable fuerza a Damascio, luego de haber afirmado su heterogeneidad completa con el ser, a restituirle sin embargo una suerte de homogeneidad para que el ser no permanezca sin raíz real [sans racine réelle]. Hay en él como una suerte de oscilación entre estos dos extremos (1919, p. 471).

Bréhier acierta a la hora de comprender cuál es el peligro último contenido en el *Péri Archôn*: dejar al Ser *sans racine réelle*. ¿Qué significa esto? ¿Qué sucede si el Ser pierde su raíz? Sucede que, si lo Inefable es efectivamente *asýntakton* y *áscheton*, entonces la realidad, el Todo, pierde su fundamento, el Ser deviene *anarchós* y se hunde consecuentemente en *le gouffre du néant*. Un Ser *sans racine réelle* es un Ser sin orden ni estructura inteligible, un Ser contingente y fortuito: el horror mismo para un neoplatónico. En este sentido, Sara Rappe ha indicado que en última instancia lo Inefable no puede funcionar como la base de un sistema metafísico y que no encuentra ningún lugar en el lenguaje del Ser y de la ontología:

El punto aquí es que lo Inefable no puede de ninguna manera ser el sujeto de un argumento metafísico o la base de un sistema metafísico. No puede ser ni incorporado ni considerado desde fuera del sistema causal que forma la estructura de la metafísica neoplatónica. Desde el punto de vista de lo Inefable, tal sistema no existe. Desde el punto de vista del discurso metafísico, lo Inefable es un término que no puede ocupar ningún lugar fijo en el sistema (Rappe, 2000, p. 205).

La afirmación de Rappe es fuerte y polémica: desde la perspectiva de lo Inefable, el sistema no existe. Pero la consecuencia extrema de esta desconexión absoluta de lo Inefable es que el propio sistema pierde toda consistencia puesto que no es capaz de cerrarse sobre sí y de constituirse como una totalidad ordenada. Si es verdad que lo Inefable no puede ser incorporado en la estructura metafísica del Todo, también es verdad que el Todo pierde entonces su cohesión a causa de esa imposibilidad de incorporación. Como sostiene con abrumadora contundencia Damascio: “aquello a lo cual nada le falta es el Todo en sentido estricto [*pánta haplôs*]. Ahora bien, el principio (es decir, lo Inefable) le falta. Entonces lo que viene después del principio [*tà metà tèn archén*] no es el Todo en sentido estricto [*ouk ára pánta haplôs*]” (1.9-11). Casi como por añadidura, lo Inefable amenaza con introducir en el seno del Todo una suerte de principio de razón insuficiente o de sinrazón suficiente. De allí el retroceso precipitado de Damascio y su rechazo previsible de lo que sería sin duda el horror mismo de la metafísica neoplatónica: la des-totalización de lo real y la contingencia radical del Ser.

4 De otro modo que Ser, o más allá de lo Uno

Llegados a esta instancia, creo que resulta pertinente, a la hora de comprender el peligro oculto en el laberinto aporético del *Péri Archôn*, recordar algunas tesis básicas de la filosofía de E. Lévinas, en la medida en que, a pesar de la enorme distancia que lo separa de Damascio y del riesgo metodológico de incurrir en un anacronismo imperdonable, es el pensador que mejor ha expresado, al menos a mi entender, el vector des-totalizante implícito en la postulación de una Alteridad absoluta. Con Lévinas, la necesidad de postular un dominio irreductible a la ontología, un Otro que Ser, vuelve a adquirir ciudadanía filosófica. Se objetará que esta necesidad no es exclusiva de Lévinas, sino que constituye en cierto modo el leitmotiv de todo el neoplatonismo, tanto tardoantiguo como medieval y renacentista. No obstante, la cuestión decisiva, al menos a mi juicio, es que, a diferencia de los innumerables autores que a lo largo de la historia filosófica han sido sensibles a la influencia platónica y neoplatónica, sobre

todo a partir de Proclo y del falso Dionisio Areopagita (piénsese, por ejemplo, en Eriúgena, Meister Eckhart, el Cusano o Ficino, por mencionar sólo algunos), Lévinas no se propone fundamentar al Ser sino precisamente lo contrario: *des-fundamentarlo*, y des-fundamentarlo ni más ni menos que a través de una trascendencia absoluta. Es cierto que los teólogos y filósofos inspirados en la tradición neoplatónica, tanto cristianos como paganos, enfatizaban la trascendencia del principio (lo Uno, el Bien, Dios, etc.), pero era siempre con el objetivo de *fundamentar la realidad y asegurar el orden jerárquico del Ser*.¹⁸ En efecto, a fin de que el Ser no se hundiera en la contingencia y el caos, era preciso que un principio trascendente lo fundamentara (a través de un proceso muy complejo entendido alternativamente en términos de derivación causal, procesión, emanación, creación, etc.). Por tal motivo, todos estos autores se esforzaban por garantizar la condición trascendente del principio y *simultáneamente* (adverbio cusano si los hay) su condición inmanente, es decir: el principio debía ser absoluto pero también, a fin de fundamentar al Ser, relativo, puesto que para fundamentarlo era preciso mantener una relación entre el fundamento y lo fundamentado. Esta doble valencia del principio, trascendente e inmanente, heterogéneo y homogéneo, es sin duda, como bien ha dicho Ch. Terezis, “la mayor angustia y la mayor gloria de la filosofía griega antigua” (1996, p. 23). Lo más curioso es que en Lévinas se encuentra la *misma* necesidad: postular un Otro absoluto más allá del Ser, pero con el objetivo *opuesto*: *desfundamentar al Ser, impedir que se cierre sobre sí y se totalice*. Sin embargo, a pesar de esta oposición, el problema al que se enfrenta es en cierta forma el mismo que el de los neoplatónicos: ¿cómo pensar una relación con un Otro absoluto sin que ese Otro pierda su condición absoluta al entrar en relación? La respuesta que da Lévinas es que tal relación, impensable en los términos de la lógica formal (entiéndase: del principio de no-contradicción), es la *relación ética*. En este tipo de relación no cognoscitiva, explica Lévinas, el Otro “permanece absoluto [reste absolu] en la relación” (1990, p. 213) o “se absuelve [s’absout] de la relación en la que se presenta” (1990, p. 42). El punto que me interesa retener, en relación a Damascio, es la plena conciencia que tiene Lévinas de que el único modo de des-fundamentar al Ser, es decir de impedir que se totalice, es postulado una Alteridad absoluta, un *absolument Autre* o una *hétérogénéité radicale*; en suma: un *autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La postulación de un Otro radical, de una trascendencia separada absolutamente del Ser, es condición indispensable para impedir “el anti-guio triunfo de lo Mismo sobre lo Otro” (1990, p. 87) o, también, la “reducción de lo Otro a lo Mismo” (1990, p. 33).

Este rodeo somero por el pensamiento de Lévinas nos permite comprender con mayor profundidad el riesgo implícito en la concepción damasciana de lo Inefable. La importancia de Damascio es que ha sido el neoplatónico que más lejos ha ido en la postulación de una instancia absolutamente separada e incoordinada con el Todo. Y es allí que Lévinas se vuelve importante para el propósito de este artículo: el peligro extremo de esta incoordinación radical no es otro que la desfundamentación radical de la ontología, el “estallido de la exterioridad o de la trascendencia” que rompe el imperialismo de lo Mismo. ¿Acaso no podría decirse de la vía aporética implementada en el *Péri Archôn* lo que dice Lévinas de *Totalité et Infini*?, ¿acaso Damascio no se ha remontado del Todo a lo Inefable, hasta el extremo último que ha amenazado con horadar las bases de todo el sistema?: “se puede remontar a partir de la experiencia de la totalidad a una situación donde la totalidad se rompe, a una situación que sin embargo condiciona a la misma totalidad” (1990, pp. 9-10). En efecto, todo el primer volumen del *Péri Archôn* (en la edición de L. G. Westerink y J. Combès) puede ser leído perfectamente como la crónica de esta experiencia en la que el Todo, como el lenguaje y el pensamiento, se rompe por completo. Ante este peligro extremo, Damascio ha retrocedido espantado. Pero nada quitará que el *Péri*

¹⁸ En este sentido, no es para nada casual que el término *hierarchía* ocupe un lugar central en el pensamiento del falso Dionisio, un autor claramente influenciado por el pensamiento neoplatónico, sobre todo procliano. Sobre este asunto, cf. Wear y Dillon, 2007, pp. 51-73; Perl, 2007, pp. 65-81.

Archôn sea el testimonio más radical y desgarrador de los límites metafísicos y lingüísticos, ontológicos y lógicos, de toda la tradición neoplatónica.

5 Conclusión

A lo largo de este artículo he mostrado el doble movimiento que anima en cierto modo la totalidad del *Péri Archôn*. Por un lado, Damascio señala con rigor las diversas aporías contenidas en las doctrinas de sus maestros neoplatónicos y la necesidad de postular un principio absolutamente incoordinado y trascendente –a tal punto que ni siquiera estos términos le convienen– a fin de superar el dilema. Pero una vez llegado a este extremo, Damascio ha sentido también la necesidad de volver en cierta forma atrás y asegurar algún tipo de relación entre lo Inefable y el Todo. ¿Por qué? Porque ha entrevisto lo mismo que entreverá Lévinas, aunque con una valoración contraria, muchos siglos después: postular una instancia absoluta e incoordinada –y sólo así sería propiamente absoluta–, un Otro que Ser irrelativo –y por tanto ya no Otro, puesto que Otro es un término relativo a lo Mismo–, conduce a desfundamentar la ontología, a desfundar el Todo. Ante este riesgo, Damascio, que por cierto nunca dejó de ser un neoplatónico y de defender una concepción jerárquicamente estructurada de lo real, volvió sobre sus pasos, pensó à rebours.

Para comprender este retroceso, quisiera concluir con una analogía que, *prima facie*, puede parecer un tanto desconcertante y, al igual que en el caso de la referencia a Lévinas, también anacrónica. Sin embargo, considero que en cierto sentido permite esclarecer la propuesta del presente artículo. Podría decirse de Damascio y lo Inefable lo mismo que dice Heidegger respecto de Kant y la imaginación, basándose sobre todo en los múltiples pasajes que Kant suprimió en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. Según Heidegger, Kant logró ver el territorio desconocido al que lo conducía la imaginación trascendental, pero no se adentró en él, no se arriesgó a penetrarlo, sino que retrocedió rápidamente:

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, "enraizada" en la imaginación trascendental, es lo "desconocido", que Kant debe haber entrevisto [hineingeblickt haben muß], pues habló de una "raíz desconocida para nosotros". [...] Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental; ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros que él fue el primero en reconocer para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida [vor dieser unbekanntem Wurzel zurückgewichen] (GA 3, p. 160).

Del mismo modo, y arriesgando una paráfrasis que estimo oportuna, diría que Damascio tampoco llevó a cabo la interpretación más originaria de lo Inefable, si bien –a diferencia de lo que dice Heidegger de Kant– sí la emprendió, como demuestran los indicios claros que él fue el primero en reconocer para un análisis de esta índole. Damascio contempló el abismo, vaciló frente a él, pero no lo penetró. Por el contrario: retrocedió horrorizado, perturbado probablemente por esa adivinación (*manteúesthai*) que parecía condensarse en esos tres "nombres" abominables: *tò apórreton*, *tò asýntakton*, *tò áscheton*. No obstante, y a pesar de este retroceso, el *Péri Archôn* conserva las huellas del intento más radical y osado, al interior del neoplatonismo, de poner en cuestión, (casi) hasta el derrumbe final, los pilares especulativos de toda una tradición de pensamiento.

Referencias

ABBATE, M. 2014. *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*. Alessandria, Edizioni dell'Orso.

- ATHANASSIADI, P. 1999. Introduction. In: DAMASCIUS, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi. Atenas, Apamea, pp. 19-70.
- AUBENQUE, P. 2009. *Faut-il deconstruire la metaphysique?* Paris, Presses Universitaires de France.
- BÉGUIN V. 2013/4. Ineffable et indicible chez Damascius. *Les Études philosophiques*, **107**: p. 553-569.
- BEIERWALTES, W. 1977. *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Düsseldorf, Westdeutscher Verlag.
- BRÉHIER, É. 1919. L'idée de Néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec. *Revue de Métaphysique et de Morale*, **26**(4): p. 443-475.
- CALUORI, D. 2018. Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius. In: KARAMANOLIS, P. y POLITIS, V. (eds.). *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 269-284.
- COMBÈS, J. 1977. Damascius et les hypothèses négatives du Parménides. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, **61**: p. 185-220.
- COMBÈS, J. 1976. Négativité et procession des principes chez Damascius. *Revue des Études Augustiniennes*, **22**: p. 114-133.
- DAMASCIO. 1986. *Traité des premiers principes. Apories et solutions*, édition de L. G. Westerink, trad. J. Combès. Paris, Les Belles Lettres, Tome I.
- DES PLACES, E. (ed.). 1971. *Oracles caldaïques*, text établi et traduit par Édouard des Places. Paris, Les Belles Lettres.
- DILLON, J. 1996. Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, **78**(2): p. 120-129.
- FRANKE, W. 2004. Of the Ineffable: Aporetics of the Notion of an Absolute Principle. *Arion*, Third Series, **12**(1): p. 19-39.
- GALPÉRINE, M.-C. 1987. Introduction. In: Damascius. *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Introduction, notes et traduction par Marie-Claire Galpérine. Lagrasse, Verdier, pp. 10-97.
- GERSH, S. 2014. *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden – Boston, Brill.
- HEIDEGGER, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe, Band 3*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HOFFMANN, Ph. 1994. Damascius. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques II. De Babélyca d'Argos à Dyscolios (DPhAn.II)*. Paris, pp. 541-593.
- LÉVINAS, E. 1990. *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. Paris, Le Livre de Poche.
- LINGUITI, A. 1990. *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*. Firenze, Leo S. Olschki.
- LLOYD, A. C. 1967. The realist metaphysics of Proclus and Damascius. In: ARMSTRONG, A. H. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. New York, Cambridge University Press, pp. 305-313.
- MESYATS, S. 2012. Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads. In: ALFONASIN, E., DILLON, J. and FINAMORE, J. F. (eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden – Boston, Brill, pp. 151-175.
- METRY-TRESSON, C. 2012. *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*. Leiden – Boston, Brill.
- MORTLEY, R. 1986. *From Word to Silence, 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Frankfurt am Main, Hanstein.
- NARBONNE, J.-M. 1993. *Plotin. Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*. Paris, Vrin.
- O'MEARA, D. 2004. Notes on the Aporetics of the One in Greek Neoplatonism. In: NARBONNE, J.-M. et

- RECKERMANN, A. (éds.). *Pensées de l' «UN» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*. Paris – Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, pp. 98-107.
- OPSOMER, J. 2014. Syrianus, Proclus, and Damascius. In: WARREN, J. and SHEFFIELD, F. (eds.). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York, Routledge, pp. 1479-1518.
- PERL, E. D. 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York, State University of New York, pp. 65-81.
- RAPPE, S. 2010. Introduction. In: *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, translated from the greek with introduction and notes by S. Rappe. New York, Oxford University Press, pp. 3-10.
- RAPPE, S. 1998. Scepticism in the Sixth Century? Damascius' *Doubts and Solutions Concerning First Principles*. *Journal of the History of Philosophy*, **36**(3): p. 337-363.
- RAPPE, S. 2000. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. New York, Cambridge University Press.
- TEREZIS, Ch. 1996. The Ontological Relation 'One-Many' according to the Neoplatonist Damascius. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, **1**: p. 23-37.
- TROUILLARD, J. 1972. *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris, Les Belles Lettres.
- VAN RIEL, G. 2011. Damascius. In: GERSON, L. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 667-696.
- VLAD, M. 2014. Discourse and Suppression of Discourse in *De principiis*. *Rhizomata* **2**(2): p. 213-233.
- WEAR, S. K. y DILLON, J. 2007. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. USA, Ashgate, pp. 51-73.

Submetido em 09 de janeiro de 2023.

Aceito em 19 de fevereiro de 2024.