

# Notas al texto de Plotino y Moerbeke

## I.—ENEADAS VI 7-8

### 1.—*Enn.* VI 7, 14, 11-12

Plotino está describiendo en este capítulo lo que podríamos llamar la 'unimultiplicidad' de la Inteligencia. Tras aducir como ejemplo ilustrativo la unidad multiforme de una razón seminal o de un rostro, procede a atribuir a la segunda Hipóstasis la característica de 'unimúltiple' (ἐν πολλά) propia del Uno-Ser de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón<sup>1</sup>: Καὶ τὸ ἀπειρον οὕτως ἐν νῶ, ὅτι ἂν ὡς ἐν πολλά, οὐχ ὡς ὄγκος εἰς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς κτλ. H.-R. Schwyzer ha contribuido decisivamente a la fijación del texto de este pasaje<sup>2</sup>: basándose en el contexto y en la tradición indirecta<sup>3</sup>, ha demostrado que οἶκος, la *lectio* unánime de los códices de las *Enéadas*, no es genuina y debe ser reemplazada por ὄγκος, como reclama el contexto y como atestigua la tradición indirecta. Queda, sin embargo, un problema textual: la partícula modal ἂν no parece tener sentido en el presente pasaje<sup>4</sup>. Por eso Müller, seguido

1 144 e 5. Sobre los orígenes de la interpretación neoplatónica del *Parménides* véase el artículo todavía clásico de E. R. Dodds, 'The *Parmenides* of Plato and the Origin of the neoplatonic One', *Class. Quart.* 22 (1928) 129-42; P. Merlan, *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy* (editada por A. H. Armstrong) (Cambridge 1967) 90-95. Sobre la historia de dicha interpretación, cf. H. D. Saffrey y L. G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne I* (Paris 1968) LXXV-LXXXIX. Véase también J. Trouillard, 'Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne', *Rev. de Théol. et de Philos.* 23 (1973) 83-100.

2 *Rhein. Mus.* 90 (1941) 216-36 y *Mus. Helv.* 26 (1969) 258-9.

3 En la llamada *Theologia Aristotelis* VIII 43 y en Porfirio, *Sententiae* XXXVI.

4 Contrástese con VI 6, 13, 52-53: ἐν μὲν γάρ τῶ ὄν καὶ ἐν πολλά ἂν εἶη, ἐν δὲ τῶ ἐν οὐκ ἐνι τὸ ὄν. En este pasaje aparece claro el sentido de la partícula: «porque en el 'ser-uno' podrá haber multiplicidad, pero en el 'uno' no está incluido

de Volkmann y Bréhier, enmendó el texto leyendo  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  en lugar de  $\acute{\alpha}\nu$   $\acute{\omega}\varsigma$ . Beutler-Theiler prefieren invertir el orden de las dos palabras leyendo  $\acute{\omega}\varsigma\acute{\alpha}\nu$ : «Auf diese Weise ergibt sich das auch Unendliche im Geiste, weil er gleichsam vielheitliche Einheit ist, etc.».

Por mi parte, sugiero una enmienda que, paleográficamente, es mucho más sencilla (cambio de una sola letra), que está en consonancia con el contexto y que incluso parece hallar eco en la tradición indirecta: propongo cambiar  $\acute{\alpha}\nu$  en  $\acute{\epsilon}\nu$ :  $\text{Καὶ τὸ ἀπειρὸν οὕτως ἐν νῶ, ὅτι ἐν ὧς ἐν πολλὰ κτλ.}$  «Y así también se da la infinitud en la Inteligencia, porque (la Inteligencia) es un uno al modo de un uno-múltiple etc.». El texto así restaurado parece hallar eco en la tradición indirecta. Porfirio, aludiendo al pasaje plotiniano, dice (*Sententiae*, Mommert 30, 17-19):  $\text{διὸ καὶ ἐν ὁῦγ ὧς ἐν σῶμα οὐδ' ὧς ἐν}$  (conl. Schwyzer, *Mus. Hel.* 26 (1969) 259: codd.  $\acute{\epsilon}\nu\iota$ )  $\text{τῶπρ οὐδ' ὧς εἰς ὄγκος κτλ.}$  Porfirio está parafraseando el texto de Plotino y las palabras introductorias ( $\text{διὸ καὶ ἐν}$ ) parecen un eco del texto de las *Enéadas* tal como lo hemos reconstruido ( $\text{ὅτι ἐν}$ ) Asimismo, la *Theologia Aristotelis* comenta nuestro texto como sigue (VIII 42-43, según la traducción inglesa de G. Lewis): «Thus the mind is one and not one... For the mind is one while being many; it is not multiple like a mass etc.». De nuevo, las palabras introductorias («Thus the mind is one») parecen un eco del  $\text{ὅτι ἐν}$  de Plotino.

## 2.—*Enn.* VI 7, 16, 29-31.

El presente pasaje está inspirado en la famosa analogía del sol de la *República* de Platón<sup>5</sup>. Reproduciendo fielmente el pensamiento de su maestro, escribe Plotino (líneas 22-31): «Y por eso se dice que Aquél (i. e. el Bien) es causa no sólo de la Esencia, sino también de que sea vista la Esencia. Ahora bien, del mismo modo que el sol, siendo causa de la visibilidad y de la generación de las cosas sensibles, es también causa en cierto modo de la visión —no es, por tanto, ni visión ni las cosas generadas— así también la naturaleza del Bien,

el 'ser'. Los otros pasajes en que aparece la segunda Hipóstasis caracterizada como 'unimúltiple' son V 1, 8, 26; V 3, 15, 11; V 4, 1, 21 y VI 2, 15, 14.

<sup>5</sup> VI 507c-509b.

siendo causa de la Esencia y de la Inteligencia y luz, en sentido analógico, para las cosas vistas y para el vidente de allá, no es ni los Seres ni la Inteligencia, sino ...». El final de la frase conviene retranscribirlo en el original griego: ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων. Este texto tiene visos de estar incompleto: νοεῖσθαι corresponde a τὰ ὄντα, pero no a τὸν νοῦν. Lo natural es, pues, corregirlo supliendo de este modo: ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ <νοεῖν καὶ > νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων «...sino la causa de los mismos y el que, gracias a la luz de sí mismo, depara intelección e inteligibilidad a los Seres y a la Inteligencia». De este modo se obtiene una correspondencia quiástica perfecta. Paleográficamente, la explicación de la corrupción del texto es sencilla: el copista saltó inadvertidamente de un καὶ al otro. Es fácil hallar indicios corroborativos estudiando el contexto: en la analogía del sol, 24 τοῦ ὁρᾶσθαι responde a 30 νοεῖσθαι, y 26 τῆς ὀφείας a 30 <νοεῖν >. Asimismo, a 28 τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς responde 30 νοεῖσθαι, del mismo modo que a 29 ὁρῶντι responde 30 <νοεῖν >. Observemos, finalmente, que Platón en la *República* insiste en que la Idea del Bien proporciona inteligibilidad a los inteligibles e intelectividad a la inteligencia (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν) <sup>6</sup>, del mismo modo que la luz del sol es causa de visión para la vista y de visibilidad para las cosas vistas (οὐ γὰρ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι) <sup>7</sup>.

### 3.—Enn. VI 7, 28, 18-19.

En el capítulo 24 Plotino se había planteado, entre otros, dos problemas: 1) si el bien se define por lo *apropiado* (τῷ οἰκείῳ) o por alguna otra cosa (24, 12-13) y 2) si hay alguna naturaleza (Plotino piensa en el mal) para la que no exista bien alguno (24, 16-17). El primer problema se resuelve en el capítulo 27: «Reconozcamos más bien que el bien debe ser valorado por algo más excelso, por algo mejor que lo apropiado, por algo con respecto a lo cual una cosa está en potencia. Porque, siendo en potencia aquello con respecto a lo

6 508 e 1-2.

7 508 a 5-8.

cual está en potencia, está necesitada de ello; y, como aquello de lo que está necesitada es más excelente que ella, es un bien para ella» (27, 7-11).

Plotino concluye que aun para la materia hay un bien, que es una forma, eso sí, la forma ínfima (27, 11-12 τὸ ἔσχατον εἶδος). Esto enfrenta a Plotino con una dificultad: ¿Podría, entonces, el mal apetecer el bien? Este problema lo discute en forma dialogada, como acostumbra con frecuencia, en el capítulo siguiente. Para Plotino el mal esencial es la materia<sup>8</sup>. Si, pues, hay un bien para la materia y ese bien es la forma, suponiendo que la materia tuviera conciencia y fuera capaz de desear, ¿desearía convertirse en sólo forma? Pero ¿cómo podría el mal apetecer el bien? ¿No equivaldría a desear su propia destrucción? La respuesta de Plotino no está clara. Lo que insinúa es que, si la materia fuera capaz de desear, desearía, no «ser materia» (i. e. ser en potencia), sino simplemente «ser» (i. e. ser en acto) y, por la posesión del ser, despojarse de su propio mal<sup>9</sup>. A continuación pasa a considerar el mal (τὸ κακόν) en el sentido de «maldad» (κακία). Si suponemos que el mal, entendido como maldad, tomara conciencia de sí mismo, ¿podría aspirar al bien? Plotino comienza trazando una distinción entre «maldad» y «malvado». No hay dificultad en suponer que el malvado (i. e. el sujeto de la privación del bien) aspire al bien. Esto se entiende perfectamente a la luz de la teoría aristotélica del cambio<sup>10</sup>. Pero el problema es si la maldad misma, en cuanto tal y suponiendo que tomara conciencia de sí misma, podría desear el bien. ¿Cómo puede el mal desear el bien? La respuesta de Plotino al problema así enfocado es como sigue: Ἄλλ' ἀρά γε, εἰ αἰσθησιν αὐτοῦ λάβῃ τὸ κακόν, ἀγαπήσει αὐτό: καὶ πῶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἀγαθόν ἔσται; οὐ γὰρ δὴ τῷ οἰκείῳ ἐθέμεθα τὸ ἀγαθόν.

La segunda frase es una tautología y tengo para mí que no es eso lo que escribió el autor de las *Enéadas*, sino καὶ πῶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἀγαθόν ἔσται. A pesar de todo, la respuesta de Plotino es solamente negativa, por cuanto se limita a argüir que, si el mal, en el sentido de maldad, tuviera conciencia de sí mismo, no podría quererse a sí mismo. Pero el racio-

8 Cf. I 8, 3, 35-40.

9 28, 5-7.

10 Ya Aristóteles (*Cat.* 13 a 23-31) explica cómo un hombre puede convertirse progresivamente de malo en bueno.

cinio resulta perfectamente inteligible y coherente si se acepta la enmienda propuesta: «Pero, en todo caso, ¿es que, si el mal tomara conciencia de sí mismo, se amaría a sí mismo? ¿Y cómo va a ser amable lo que no es bueno? Porque, efectivamente, no definimos el bien por lo apropiado» (28, 17-19)<sup>11</sup>. Plotino arguye como sigue: la maldad es un mal; pero si la maldad es un mal, no es un bien y, si no es un bien, no puede ser amable ni siquiera para sí mismo, ya que no hemos definido el bien por lo apropiado.

Paleográficamente, la corrupción se explica fácilmente por uno de esos errores mecánicos no infrecuentes en las *Enéadas*<sup>12</sup>: dada la similitud entre ἀγαπητόν y ἀγαθόν, el copista, que acaba de escribir ἀγαπητόν escribió mecánicamente τὸ μὴ ἀγαπητόν en lugar de τὸ μὴ ἀγαθόν.

4.—*Enn.* VI 7, 30, 39.

Plotino pone aquí el bien del hombre en «una forma compleja, es decir, una vida clara, intelectual y bella»: εἶδος σύνθετον καὶ ζωῆς ἐναργῆ καὶ νοεράν καὶ καλήν. Este es el texto de los códices, que ofrece sentido satisfactorio, pero necesita explicación, ya que algunos autores han tratado de enmendarlo. La palabra difícil es σύνθετον, que Heintz cambia en σύμφυτον, Theiler<sup>13</sup> en <οὐ> σύνθετον, y Henry-Schwyzler en ἀσύνθετον. Pero el sentido de εἶδος σύνθετον está claro por un pasaje del *Filebo* de Platón. Es bien sabido que la tesis del *Filebo* es que el bien del hombre está en la mezcla de inteligencia y placer, pero no en una mezcla cualquiera, sino en una mezcla tan exquisita y tan bien dosificada que se caracterice por *tres notas* (ιδέαι), que son *verdad, proporción y belleza*. El texto fundamental es 65 a 1-5<sup>14</sup>: Οὐκ οὖν εἰ μὴ μᾶλλον δυνάμεθα ιδεῖν τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρῖα καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἐν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

11 Henry-Schwyzler refieren 19 ἐθέμεθα a 24, 13. Pero en el cap. 24 Plotino se limita a plantear el problema; la solución se da en 27, 3-11.

12 En este mismo capítulo, unas líneas más abajo, el copista, tras escribir dos veces ψυχῆς (líneas 22 y 23) repite mecánicamente en la línea 24 ψυχῆς, en vez de ὄλης (corrección acertada de A3 = Ficino).

13 Theiler anota en sus *Anmerkungen, ad locum*: «<οὐ> σύνθετον, die nur geistige Form».

14 Para el sentido de este pasaje platónico cf. R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge 1958) 132-35.

Cuando Plotino escribe εἶδος σύνθετον, está pensando en la triple ἰδέα del *Filebo*. Es más, pienso que la frase siguiente (καὶ ζωὴν ἐναργεῆ καὶ νοερὰν καὶ καλήν) es epexegetica de εἶδος σύνθετον, y por eso he traducido el primer καὶ como explicativo: «una forma compleja, es decir, una vida clara, intelectual y bella». La primera característica, «clara», corresponde a «verdad»; la segunda, «intelectiva», a «proporción» (i. e. a la conmensuración entre la inteligencia y el inteligible), y la tercera, «bella», a «belleza». Estamos, pues, frente a un caso en que la tradición indirecta confirma el texto de la tradición directa: el texto de los códices no necesita, ni debe, ser enmendado.

5.—*Enn.* VI 7, 37, 22-23.

Plotino está atacando en este capítulo la concepción aristotélica de Dios como «intelección de intelección» (νόσις νοήσεως). Para el autor de las *Enéadas* el primer Principio está más allá de toda intelección; ésta es propia de la segunda Hipóstasis, de la Inteligencia, porque es ya múltiple y derivada. «El Primero, en cambio, es simple; es al derivado de otro a quien le permitimos pensar y hacer pesquisas, diríamos, sobre su propia Esencia, sobre sí mismo y sobre su Hacedor, y tras convertirse, en su contemplación, y conocer, llegar a ser ya, con justo título, Inteligencia» (37, 18-22). Sigue una frase difícil<sup>15</sup>: τὸ δὲ μῆτε γινόμενον μῆτε ἔχον πρὸ αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ <ὄν> ὃ ἔστι — τίς αἰτία τοῦ νοεῖν ἔξει. La dificultad está en la apódosis, que, al menos a primera vista, no ofrece sentido satisfactorio. Müller corrigió el texto leyendo: τίν' αἰτίαν τοῦ νοεῖν ἔξει. Esta enmienda ha sido aceptada por Volkman, Bréhier y Cilento. El mismo Ficino debía de tenerla ya *in mente*, a juzgar por su traducción: «... quam intelligendi occasionem habeat». Pero el sentido normal en griego de αἰτίαν ἔχειν es el de «ser responsable de», o «tener la culpa de», o «tener reputación de», sentido que no cuadra bien en el presente contexto. Beutler-Theiler retienen el texto de los códices y traducen: «... was für ein Grund zum Denken

<sup>15</sup> Reproduzco el texto y, provisionalmente, la puntuación de Henry-Schwyzler.

sollte das besetzt halten?». Henry-Schwyzler aceptan esta misma interpretación («... quae causa cogitandi id coercebit?»), pero sin entusiasmo y con escepticismo, como se desprende de lo que anotan a continuación: «sed fortasse textus nondum sanatus».

Creo yo que el modo más sencillo de tratar este texto es cambiar ἐξεί en ἐξείν, adoptando la puntuación siguiente: τὸ δὲ μήτε γινόμενον μήτε ἔχον πρὸ αὐτοῦ, ἀλλ' αἰεὶ <ὄν> ὃ ἐστὶ, τίς αἰτία τοῦ νοεῖν ἐξείν; «Pero lo que ni ha sido originado ni tiene anterior, sino que siempre es lo que es, ¿cuál es la causa de que haya de ser capaz de pensar?». La interpretación sintáctica que doy a esta frase se deja traslucir de la misma traducción: τοῦ va con ἐξείν, que tiene aquí el sentido intransitivo de «ser capaz de» acompañando de infinitivo (aquí νοεῖν). Plotino se vale del futuro ἐξείν, y no del presente, porque concibe la intelección y la capacidad intelectual como subsiguientes a la existencia previa de un inteligible (*Comp.*, en este mismo tratado, 40, 49-50: Καὶ γὰρ ἔχει ὁ νοήσει, ὅτι ἄλλο πρὸ αὐτῆς). Entiendo, finalmente, que el sujeto del infinitivo ἐξείν es τὸ... γινόμενον... ἔχον... ὄν.

#### 6.—*Enn.* VI 8, 7, 29-30.

En este pasaje, nuestro filósofo se refiere a los seres a los que compete el señorío de sí en toda su pureza: ὁ καθαρῶς τοῖς αἰδίαις ὑπάρχει καὶ τοῖς καθό εἶσιν αἰδαὶ καὶ τοῖς ἀκολούτως τὸ ἀγαθὸν διώκουσιν ἢ ἔχουσιν. No es fácil dar sentido a las palabras καὶ τοῖς καθό εἶσιν αἰδαὶ a menos que demos a τοῖς el valor de un pronombre demostrativo. Tal parece ser la interpretación de Ficino, a juzgar por su traducción: «et iis quidem, quatenus sempiterni sunt». Tal es también la interpretación de Cilento: «ad essi in quanto sono eterni». En su nota *ad locum* defiende el texto de los códices y comenta: «Si può, alla fine del testo enneadico, concludere con sicurezza che per Plotino τὸ vale αὐτό, anche nei casi obliqui». Henry-Schwyzler también retienen el texto transmitido y adoptan la traducción de Ficino. Pero, si bien es verdad que el griego, así el clásico como el tardío, conservó *en casos muy determinados* el valor de pronombre demostrativo que tuviera el artículo originariamente, el presente pasaje de las

*Enéadas* no corresponde a ninguno de ellos, y la afirmación de Cilento no puede tomarse en cuenta mientras no aduzca un caso que sea realmente paralelo al de nuestro pasaje. Por eso la mayoría de los autores, a partir de Kirchhoff, han enmendado el texto de los códices, sea suprimiendo *καὶ τοῖς* (Kirchhoff, seguido de Müller, Volkmann, Bréhier y Beutler-Theiler), sea leyendo *καὶ τοῖς* <θεοῖς> (Heintz).

Voy a sugerir una enmienda que, paleográficamente, es muy sencilla y que, a la luz de otro pasaje de este mismo tratado, ofrece un sentido plenamente satisfactorio. Propongo corregir *καὶ τοῖς καθό εἰσιν αἰδίοι* en *καὶ τοῖς καθό εἰσιν αἰδίους*.

El sentido, que se desprende del texto así corregido, es que el señorío de sí «compete, en toda su pureza, a los seres eternos (i. e. a los inteligibles) y a los que son eternos según aquella parte (i. e. el alma) por la que (realmente) son y a los que sin obstáculos persiguen o poseen el Bien». El sentido de *καὶ τοῖς καθό εἰσιν αἰδίους* se puede fijar con toda seguridad gracias a un pasaje posterior del mismo tratado (12, 4-6): «cada uno de nosotros, según el cuerpo, está lejos de la esencia, pero, según el alma, es decir, según aquello por lo que realmente somos, participamos de la esencia y somos una esencia». En resumen, *καὶ τοῖς καθό εἰσιν αἰδίους* = *καὶ τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὴν ψυχὴν*.

Paleográficamente, la enmienda que propongo supone la adición de una sola letra, en contraste con las propuestas por Kirchhoff y Heintz. Además el error de escribir el nominativo *αἰδίοι* en lugar del dativo *αἰδίους* se explica fácilmente, en un copista no demasiado concentrado en su tarea, si tenemos en cuenta que sigue inmediatamente al indicativo plural *εἰσιν*.

#### 7.—*Enn. VI* 8, 11, 19-21.

En este pasaje, el texto de los códices no necesita ser enmendado: ...καὶ ὡσπερ ἐπηλυν ὄντα ἐζητηθέναι αὐτοῦ τὴν παρουσίαν καὶ οἷον τὴν οὐσίαν κτλ. «... y, cual si fuera un advenedizo, nos hemos preguntado por su presencia y por su a modo de esencia etc.». La enmienda de Beutler (ὡς περὶ ἐπηλυν ὄντα),



aceptada por Henry-Schwyzler, es innecesaria: es sabido, efectivamente, que ὡς y ὅσπερ pueden ir acompañados de un acusativo absoluto<sup>16</sup>.

## II.—¿«SERMO PROBATUS» O «SERMO PROLATUS»?

Aristóteles en las *Categorías*, tras dividir la cantidad en discreta y continua, cita como ejemplos de la primera el número y el lenguaje (*Categ.* 6, 4b 22-23). El lenguaje es cuanto porque se mide por sílabas largas y breves. Aristóteles se apresura a puntualizar que se refiere al lenguaje *hablado*: λέγω δὲ αὐτὸν τὸν μετὰ φωνῆς λόγον γινόμενον (*ibid.* 34-35). Plotino aduce dos argumentos en contra de la inclusión del lenguaje en la categoría de la cantidad (VI 1, 5, 1-14)<sup>17</sup>: 1) el lenguaje, en cuanto lenguaje (i. e. por su constitutivo *formal*), es significativo. Más tarde argüirá que, en cuanto significativo, entra en la categoría de relación (VI 3, 19- 8-9). 2) Pasando del aspecto formal al material, la materia del lenguaje —arguye Plotino— es el aire; más exactamente, la percusión del aire, y más exactamente todavía, la impresión que resulta de la percusión y que configura el aire. De aquí deduce Plotino que la palabra, en cuanto 'voz' (φωνή), es un movimiento (κίνησις) que, en cuanto emitido por el hablante, pertenecerá a la categoría de acción y, en cuanto recibido por el aire, a la de pasión; así pues, a una de las dos, o a las dos, si se tienen en cuenta los dos aspectos.

Este segundo argumento de Plotino es el que está resumiendo Simplicio en el pasaje que nos interesa (*In Categ.*, Kalbfleisch 131, 5-7): ἔσται οὖν ἢ τοῦ ποιεῖν ἢ τοῦ πάσχειν ὁ ἐν τῇ φωνῇ ἢ καὶ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, ἀλλ' οὐχὶ ποσόν.

16 Cf. J. S. Lasso de la Vega, *Sintaxis Griega I* (Madrid 1968) 394 y los ejs. allí aducidos.

17 El mismo pasaje plotiniano plantea problemas muy serios, textuales y hermenéuticos. Véase una discusión detallada en P. Henry, 'Trois Apories orales de Plotin sur les *Catégories* d'Aristote' (en *Zetesis: Album amicorum*, door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker, Antwerpen/Utrecht, 1973, pp. 234-65).

Guillermo de Moerbeke traduce este pasaje como sigue, según la edición crítica de A. Pattin<sup>18</sup> (177, 21-23): «erit igitur vel igitur ipsius facere vel ipsius pati sermo probatus vel et ipsius facere et ipsius pati, sed non quantum». Es evidente, yo diría que a primera vista, que 'sermo probatus' (traducción imposible de *ὁ λόγος ὁ ἐν τῇ φωνῇ*) es una corrupción de 'sermo prolatus'. Aunque esta enmienda es tan evidente que no necesita justificación, tal vez no estará de más aducir algunas consideraciones que la justifiquen plenamente<sup>19</sup>. Ante todo, observemos que la fórmula de Simplicio *ὁ λόγος ὁ ἐν τῇ φωνῇ*, por una parte, es un eco de la de Aristóteles (*Categ.* 6, 4b 34-35 *τὸν μετὰ φωνῆς λόγον*) y, por otra, es equivalente de la que, en el vocabulario filosófico postaristotélico, alcanzaría gran celebridad: *ὁ ἐν προφορᾷ λόγος*, o también *ὁ προφορικός λόγος*, la palabra 'proferida', en contraste con la palabra 'interna' (*ἐνδιάθετος*). La equivalencia de las dos fórmulas es constatable en un pasaje de las *Enéadas* (I 2, 3, 27-30): *ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμενεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.*

Ya se ve cómo Plotino reemplaza 27 *ὁ ἐν φωνῇ λόγος* por 29 *ὁ ἐν προφορᾷ*. Ahora bien, las fórmulas latinas correspondientes a *ἐν προφορᾷ* y a *προφορικός* son, ya desde los Padres<sup>20</sup>, 'in prolatione' y 'prolatus' o 'prolatus' respectivamente. Así Ficino traduce el pasaje plotiniano, citado anteriormente, como sigue: «Ut enim sermo qui est in voce, imitatio est eius qui est in anima; ita, qui in anima, eius qui in superiori manet. Sicut ergo sermo in prolatione ad sermonem animae comparatus divisus est; sic, qui in anima ad superiorem divisus, est ipsius interpres». (*Comp.* Plotino V 1, 3, 7 *ὁ ἐν λόγος ὁ ἐν προφορᾷ*, que Ficino traduce: «quemadmodum verbum in prolatione»). Moerbeke mismo, en su traducción del comentario de Amonio al *De Interpretatione* de Aristóteles,

18 Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, t. I par A. Pattin (Louvain-Paris 1971).

19 Henry (*art. cit.*, p. 260, n. 49) comenta: «De cette curieuse expression G. de Moerbeke ... donne une traduction encore plus curieuse: 'probatus'; je ne sais ce qu'il entend par là».

20 Cf. A. Blaise - H. Chirat, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens* (Strasbourg 1954), s. vv. 'profero', 'prolatio' y 'prolatus'.

traduce *προφορικώς* dos veces por 'prolatus' y otras dos por 'prolatus' <sup>21</sup>, excepcionalmente, lo traduce una vez por 'proferribilis' en un pasaje de Simplicio (*In Categ.*, Pattin 39, 83 = Kalbfleisch 29, 14) <sup>22</sup>.

Del cotejo de todos estos textos se impone como evidente la conclusión de que Moerbeke tomó la expresión *ὁ λόγος ὁ ἐν τῇ φωνῇ* como equivalente de *ὁ λόγος ὁ προφορικώς* y la tradujo por *sermo prolatus*, no *sermo probatus*.

J. IGAL

21 Edición de G. Verbeke (Louvain-Paris 1961): 'prolatus' aparece en 51, 59 (Amonio, Busse 27, 7) y en 458, 68 (Busse 256, 22-23); 'prolatus' en 477, 77 (Busse 271, 16) y en 479, 8 (Busse 272, 14).

22 Nótese la geminación de la *r* en 'proferribilis', típica del latín medieval (Cf. *vgr.* V. Blanco García, *Latín Medieval* (Madrid 1944) p. 31).