

La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente cristiano

Héctor R. Francisco
(UBA-CONICET)



Abstract

This Paper describes the translation process of Aristotelian philosophy in Late Antique Syrian Orient. The first part of the paper is dedicated to some biographical analysis concerning the Social and Cultural context in which the first translations and commentaries of Aristotle were produced by Syriac Christians. The second part briefly addresses to their themes and translation techniques.

Resumen

El propósito de este trabajo es describir el proceso de transmisión de la filosofía aristotélica en la cultura siríaca en la Antigüedad Tardía. En primer lugar, analiza algunas biografías intelectuales que caracterizan el contexto social y cultural en el que desarrollaron su actividad los primeros traductores y comentaristas cristianos en lengua siríaca. Luego, analiza brevemente los intereses temáticos y las técnicas de traducción de los traductores y comentaristas del “Aristóteles siríaco”.

Keywords:

Aristotle, Syriac, Organon, Late Antiquity

Palabras claves:

Aristóteles, Siríaco, Órganon, Antigüedad

Datos del Autor

- Doctor en Historia (UBA).
- Investigador adjunto del CONICET
- Docente de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Especialista en la tradición literaria cristiana siríaca en el Cercano Oriente tardoantiguo (siglos V-VII).

1. Introducción: La transmisión de Aristóteles en la Antigüedad Tardía

El papel de los intelectuales de la tradición cristiana siríaca (tanto occidental como oriental)¹ en la transmisión de la filosofía griega en el mundo islámico es un tema que ha recibido un merecido interés entre los estudios culturales del cercano oriente medieval². No obstante, y a pesar de los sustanciales avances generados por las investigaciones de autores como John W. Watt³ y Henri Hugonnard-Roche⁴ entre otros, aún queda mucho trabajo por realizar, en especial en la edición y estudio de las traducciones de Aristóteles del griego al siríaco y del griego (o siríaco) al árabe, así como de la corriente de comentaristas en aquellas lenguas. En este trabajo nos proponemos un objetivo más bien modesto, esto es, realizar una descripción general del contexto sociocultural de la transmisión de Aristóteles en el Cercano Oriente preislámico. Nos concentraremos en dos problemas interconectados. Primero, abordaremos las circunstancias sociopolíticas y culturales en las que desarrollaron su actividad los primeros filósofos, traductores y comentaristas cristianos siríacos. Luego, realizaremos un breve (y necesariamente incompleto) análisis de los intereses y técnicas en la transmisión del “Aristóteles siríaco”⁵.

Para comenzar, debemos hacer una precisión cronológica. El consenso académico diferencia dos grandes momentos en el movimiento de transmisión de Aristóteles en lenguas semíticas. El segundo en términos cronológicos –y tal vez el mejor conocido y más significativo– transcurrió entre principios del siglo IX y mediados del siglo X en Bagdad, la capital del califato abasida⁶. Este movimiento de traducción al árabe y comentarios en la misma lengua de las obras del estagirita está generalmente asociado al patrocinio de los califas abasidas, en especial de Al-Ma'mūn (786-833 AD/170-218 AH) quien estableció la casi legendaria “casa de la sabiduría”. Durante su reinado y

1. A partir de parámetros tanto confesionales como filológicos, los especialistas distinguen dos grandes tradiciones literarias cristianas en lengua siríaca. La primera, llamada “sirio-occidental”, generalmente (pero no exclusivamente) asociada a la iglesia miasifita del imperio romano. Por el contrario, la tradición “sirio-oriental” se suele asociar a la Iglesia “nestoriana” del Imperio persa sasánida. Aunque insuficiente en términos descriptivos, mantenemos esta distinción para una mayor claridad expositiva.

2. Resulta imposible reseñar la cuantiosa bibliografía sobre este tema. Para una lectura introductoria recomendamos al lector: Meyerhof, M. “Von Alexandrien nach Bagdad” en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 23, (1930), pp. 389-429; O’Leary, D.L. *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londres, Rutledge, 1949; Brock, S.P. “The Syriac Commentary Tradition” en Burnett, C. *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londres, Warburg Institute, 1993, pp. 3-18; Teixidor, J. *Aristote en syriaque: Paul le Perse, logicien du VIe siècle*, Paris, CNRS, 2003, pp. 5-22.

3. Para un panorama general de sus estudios ver Watt, J. *Rhetoric and Philosophy from Greek into Syriac*, Variorum Collected Studies 960, Farnham, Ashgate, 2010.

4. Para un panorama general de sus estudios ver Hugonnard-Roche, H. *La logique d’Aristote du grec au syriaque. Etudes sur la transmission des textes de l’Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, Vrin, 2004.

5. Para una discusión sobre las obras de Aristóteles traducidas al siríaco ver: Hugonnard-Roche, H. “Le corpus philosophique syriaque aux vie–viie siècles” en D’Ancona, C. *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 279-291.

6. Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. Londres, Rutledge, 1998.

el de sus sucesores se destacaron muchos filósofos, matemáticos y médicos. Entre los musulmanes encontramos al matemático al-Khwārizmī (m. *circa* 850 AD/232 AH) y el filósofo Al Kindī (801-873 AD/185-256 AH). Además encontramos al célebre matemático pagano Thābit ibn Qurra (826-901 AD/211-288 AH) y los médicos cristianos Hunayn ibn Isaac (809-873 AD/194-260 AH) y su hijo Isaac ibn Hunayn (830-910 AD/215-298AH) quienes jugaron un papel fundamental en la traducción al árabe de Galeno, Aristóteles y la astronomía ptolemaica⁷.

El primer momento en términos cronológicos se inició en la segunda mitad del siglo V y se extendió hasta las primeras décadas del siglo VIII. Este momento tuvo una difusión geográfica más amplia, desarrollándose a lo largo de la frontera de los imperios romano oriental, persa sasánida y, desde el siglo VII, el califato omeya. Esta corriente de traductores y comentaristas se consolidó en centros de enseñanza muy disímiles. Por un lado, se desarrolló en las escuelas filosóficas urbanas donde maestros y estudiantes –tanto cristianos como paganos– estudiaban en una tensa convivencia. Por otro lado, en escuelas específicamente cristianas y bajo control episcopal o incluso en algunos monasterios, que se convirtieron en focos de formación de futuros líderes eclesiásticos.

Tradicionalmente se ha considerado que ambos momentos formaban parte de una misma tradición que llevaba desde los neoplatónicos alejandrinos a los filósofos bagdadíes por intermedio de los sabeos de Harrán⁸. Pero la idea de una continuidad natural entre ambos momentos se ha puesto en duda, ya que el nexo que los une dista de ser claro⁹. Es indudable que el movimiento de los siglos IX y X se inscribió exclusivamente en la capital califal y en el marco de un proyecto de monarquía universal islámica. En consecuencia, sus motivaciones y alcances (y, en última instancia, las perspectivas de la filosofía peripatética que ocuparon el centro de la atención de los filósofos bagdadíes) estuvieron determinados por las necesidades del Estado y la corte. Por el contrario, la primera etapa –que está menos documentada– parece haberse desarrollado en un contexto sensiblemente diferente. Este contexto, estuvo determinado por dos circunstancias. Primero, la pluralidad de centros de actividad de comentario traducción, cada uno de ellos con sus propios objetivos. Luego, las traducciones y comentarios a Aristóteles estuvieron determinadas por las necesidades polémicas de la elite cristiana y, en menor medida, con las aspiraciones de unificación religiosa de los dos proyectos ecuménicos de la Antigüedad Tardía: Roma y Persia¹⁰.

En las próximas páginas nos proponemos hacer un recorrido sobre algunos

7. Allan, N. "Christian Mesopotamia and Greek Medicine" en *Hermathena*, vol. 145, (1988), pp. 39-58; Janos, D. *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden/Boston, Brill, 2016.

8. Cf. Meyerhof, M., *op. cit.*

9. Watt, J. "The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad" en *Journal for Late Antique Religion and Culture*, vol. 7, (2013), pp. 26-50; *idem*, "The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers" en Janos, D. *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden/Boston, Brill, 2016, pp. 7-43.

10. Teixidor, J. *op. cit.*, pp. 233-234.

problemas relativos a la transmisión de Aristóteles en el contexto del Cercano Oriente preislámico. En tal sentido, intentaremos hacer una presentación de los diversos contextos sociales, políticos y religiosos en los que circuló el saber aristotélico. En particular, nos concentraremos en las características socioculturales de los intelectuales que participaron en movimiento de traducción y comentario de Aristóteles y los ámbitos en los que circularon. Además, nos intentaremos definir cuál fue el Aristóteles privilegiado por ellos y los métodos y técnicas de traducción aplicados al estagirita.

2. El Cercano Oriente en la Antigüedad Tardía: un mundo multicultural

Antes de comenzar con el análisis propuesto, es necesario hacer un par de puntualizaciones acerca del universo intelectual que rodea al “Aristóteles siríaco”. El Cercano Oriente bajo romanos y persas fue un universo multicultural. Esta multiculturalidad no sólo hace referencia a las diversas lenguas habladas en ambos imperios, sino también a las tradiciones literarias que coexistían en un complejo diálogo. En torno al litoral mediterráneo el latín mantuvo su primacía como lengua administrativa hasta el siglo VII. En Oriente, el griego era la lengua intelectual dominante aunque compartía ese estatus de lengua culta con otras tradiciones. Entre las más significativas encontramos al copto en Egipto, en el Cáucaso el armenio -cuyo alfabeto fue creado en el siglo V por el monje cristiano Mesrob Mashtots- y el persa medio, lengua de la administración y de la cultura en el imperio sasánida. De todas estas tradiciones literarias -a las que podríamos llamar “orientales” a falta de un mejor nombre- la más importante de todas era sin lugar a dudas el siríaco. Este dialecto del arameo (hablado en alta Mesopotamia en los alrededores de la ciudad de Edesa) se había convertido en la lengua literaria de cristianos, judíos y maniqueos desde Mesopotamia hasta Jorasán.

Pero este mundo multicultural de los siglos V al VII no debe entenderse como la mera superposición de diversas tradiciones lingüísticas coexistiendo pero sin vínculos. Por el contrario, la diglosia era un fenómeno relativamente corriente y la mayoría de los intelectuales siríacos del período sabían griego e incluso manejaban con cierto grado de pericia las convenciones de su registro culto. En tal sentido, debemos evitar las consideraciones de tipo étnico/nacionalistas -tan preciadas para los estudios románticos- que equiparan lengua e identidad étnica. La polaridad entre una cultura helenística separada de una cultura semítica (a menudo asociada a la distinción entre “lo culto” y la “cultura popular”) debe ser rechazada de plano. No obstante, la elección de una lengua literaria tenía una dimensión que podríamos llamar “política” que -en ciertas circunstancias- se expresaba también en términos confesionales. De hecho, con la imposición de la “ortodoxia” calcedoniana desde la segunda mitad del siglo VI, el miasismo expresado en lengua griega experimentó un rápido declive relegando a la oposición anticalcedoniana en Oriente en algunos pocos focos marginales sirio-parlantes. De esta manera, durante la Alta Edad Media el siríaco quedó asociado a las

comunidades cristianas miafisita y “nestoriana” dispersas por el mundo islámico¹¹. Algo similar debe puntualizarse acerca de las fronteras políticas. Es una obviedad recordar que el imperio romano oriental no existió en un vacío geopolítico. En sus márgenes, desde el Cáucaso hasta el mar rojo, había una multitud de formaciones políticas de diversa complejidad. Sin duda, la más significativa de ellas fue el imperio persa sasánida. Este “imperio olvidado” de la Antigüedad Tardía no fue tan solo el rival militar de Roma en su aspiración de constituir una monarquía universal. Además, Roma y Persia establecieron variadas formas de intercambio cultural que no se agotaban en la diplomacia. La circulación de personas e ideas a lo largo de la frontera entre ambos imperios permitieron la emergencia de una *koiné* cultural que trascendía las barreras políticas y lingüísticas¹². El los cristianos ocuparon un lugar destacado en la formación de esa *koiné* que se expresó primariamente en lengua siríaca.

3. Aristóteles en siríaco: Sergio de Resh Ayna y Pablo el persa

El movimiento de traducciones y comentarios siríacos de Aristóteles fue parte del renovado interés por la filosofía peripatética que -bajo el prisma neoplatónico- se produjo tanto en todo el Oriente cristiano tardoantiguo. Durante el siglo V y las primeras décadas del VI florecieron los dos últimos centros de producción intelectual asociados al paganismo: Atenas y Alejandría. En estas dos ciudades, recordemos, estuvieron activas las últimas dos generaciones relevantes de filósofos paganos: Proclo, Amonio hijo de Hermias, y sus discípulos Damascio, Simplicio y Prisciano de Lidia, de quienes nos referiremos más adelante. Estos maestros paganos dirigieron círculos intelectuales que estaban constituidos por estudiantes paganos y cristianos originarios de diferentes partes del imperio que se nucleaban en torno a estos círculos intelectuales como parte de las estrategias de las elites medias y bajas del imperio para incorporarse al grupo gobernante.

En el conflictivo contexto del neoplatonismo alejandrino se formó el primer comentarista y traductor de Aristóteles en lengua siríaca del que tenemos noticia: el médico y sacerdote cristiano Sergio de Reš Āynā (m. 536 AD)¹³. Su carrera estuvo caracterizada por la sinuosidad propia de muchos intelectuales que se vieron involucrados en las disputas teológicas de los siglos V y VI. Sergio nació en Siria y su lengua materna fue el siríaco aunque recibió la educación helenística en su país

11. No es el lugar para realizar un análisis detallado de este complejo proceso. Recomendamos al lector como lectura inicial: Ter Haar Romeny, B., Atto, N., Van Ginkel, J.J., Immerzeel, M., & Snelders, B. “The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project” en *Church History and Religious Culture*, 89, (2009), pp. 1-52; Reinink, G.J. “Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq” en *Ibid*, pp. 217-250; Debié, M. “Syriac Historiography and Identity Formation” en *Ibid*, pp. 93-114.

12. Canepa, M.P. *Two eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley, University of California Press, 2009.

13. Sherwood, P. “Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis” en *Sacris Erudiri* 4, (1952), pp. 174-184; Hugonnard-Roche, H., *op. cit.*, 2004, pp. 123-142. Duval, R. *La littérature Syriaque*. París, Lecoivre, 1907, pp. 363-364.

natal. Es universalmente aceptado que estudió medicina y filosofía en Alejandría bajo Amonio hijo de Hermías, probablemente a finales del siglo V o los primeros años del siglo VI. Al finalizar sus estudios inició su carrera eclesiástica como parte del clero miafisita en la ciudad de Teodosiópolis (en siríaco Reš Āynā, hoy Ras' al-'Ayn en la frontera entre Siria y Turquía). Tanto las referencias literarias como la tradición manuscrita inscriben sus traducciones y comentarios en el contexto de la corriente literaria sirio-occidental. Sin embargo, Sergio parece haber sido bastante laxo en sus adhesiones sectarias. El cronista miafisita Pseudo-Zacarías¹⁴ lo describe como una persona “elocuente y educado en la lectura de muchos libros griegos” y “en tratados de medicina”, pero también como un amante de los placeres mundanos que traicionó la causa anticalcedoniana¹⁵. En efecto, aunque es probable que en los primeros años de su carrera haya formado parte del clero miafisita de Siria, Sergio se incorporó en el año 535 AD Sergio formó parte de la cancillería del Patriarca calcedoniano de Antioquía Efrén de Amida (527-545 AD). Las razones de este cambio en su lealtad sectaria está abierta a la especulación, lo cierto es que en el año 536AD, fue enviado por Efrén a Roma donde entró al servicio del Papa Agapito (535-536 AD). Sergio murió ese mismo año durante un viaje a Constantinopla¹⁶. Escritores posteriores no hacen referencia a su primitiva filiación miafisita. Por ejemplo, el obispo melkita Agapio de Mabbūg (s. X) desconocía su procedencia religiosa¹⁷ y el polígrafo diofisita del siglo XI 'Abdišo de Nísibis no dudó en incluirlo en su catálogo de escritores de la Iglesia nestoriana¹⁸.

Sergio fue un prolífico escritor aunque sus obras se conservan solo fragmentariamente¹⁹. Es primariamente conocido por sus traducciones de las obras de Galeno al siríaco. Dichas traducciones se conocen solo por referencias indirectas, en particular las de Hunayn Ibn Isaac (s. IX)²⁰ e ibn Abī Uṣaybi'a (s. XIII)²¹. Además, se le atribuyen varios comentarios y traducciones de las obras de Aristóteles. De ese conjunto ha llegado hasta nosotros apenas una porción, y una parte sustancial de las traducciones que se le atribuyen han sido discutidas. Por ejemplo, la atribución a Sergio de la traducción al

14. Pseudo-Zacarías es el nombre dado al monje sirio que realizó circa 560 AD una traducción al siríaco y continuación de la *Historia Eclesiástica* de Zacarías de Mitilene (465-536 AD).

15. Brooks, E.W. *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, II. Accedit fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensii*. CSCO 88, *Scriptores Syri* 42, Lovaina, Peeters, 1924, p. 136 (texto), pp. 93-94 (trad. Latina).

16. Brooks, E.W., op., cit., p. 174 (texto), p. 118 (trad. Latina). Chabot, J.B. *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum. Pars prior*. CSCO Syr. 3.7, París, Typographie Reipublicae, 1909-1910, p. 119.

17. Vasiliev, A. *Kitab al-'unvan. Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbij, Première Partie*. Patrologia Orientalis 8.1, París, Firmin & Didot, p. 169.

18. Assemani, J.S. *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana III.1. De Scriptoribus Syris Nestorianis*. Roma, Congregationis Propaganda Fidei, 1725, p. 87.

19. Para un análisis actualizado de las obras de Sergio ver Aydin, S. *Sergius of Reshaina: Introduction to Aristotle and his Categories*, Addressed to Philotheos. Leiden, Brill, 2016, pp. 10-26.3

20. Bergstrasser, G. *Hunain ibn Ishaq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Leipzig, 1925, *passim*.

21. Kopf, L. *Lives of the Physicians*. 1954, p. 207, 356, 361. Disponible en: http://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_00_eintro.htm

siriaco de las *Categorías*²² ha sido rechazada recientemente²³ y el consenso académico actual la considera una obra anónima. También es falsa la atribución de la traducción de la *Isagoge* de Porfirio²⁴. De todas las traducciones atribuidas a Sergio conservadas, se consideran auténticas la traducción de *Sobre los principios del universo* de Alejandro de Afrodiasias²⁵, de las obras de Ps-Dionisio el Areopagita²⁶ y la traducción del tratado pseudo-aristotélico de *De Mundo*²⁷ son aceptadas sin discusión.

Sergio compuso obras originales en medicina, filosofía y teología²⁸ de las cuales sólo se conservan porciones. Además, se le atribuyen dos comentarios a las *Categorías* de Aristóteles. El primero es un breve comentario dedicado a un cierto Filotheos, donde Sergio sintetiza las definiciones de las *Categorías* aristotélicas²⁹. Junto a este comentario breve, compuso un comentario más extenso dedicado a cierto obispo persa llamado Teodoro³⁰. Ruben Duval ha querido identificar a este Teodoro con el homónimo obispo de Merw (en Asia central)³¹. No obstante, Henri Hugonnard-Roche ha demostrado que tal identificación era falsa. En su lugar, propuso que se trataba del obispo de Karkh Guddān, ciudad ubicada cerca de la actual ciudad de Samarra en Iraq³². Independientemente de la identificación del destinatario del comentario, la dedicatoria a un obispo persa demuestra la amplitud de las redes intelectuales que vinculaban a Sergio con los cristianos del imperio sasánida.

Por otra parte, aunque conocemos sólo fragmentariamente la obra de Sergio, estos dos comentarios permiten hacernos una idea general tanto de sus intereses y objetivos como de los ámbitos en los que circularon sus traducciones y comentarios. Aunque a menudo se ha sostenido que Sergio se propuso hacer un comentario integral al *corpus* aristotélico disponible en su época, su objetivo primario fue otro. En efecto, Sergio se propuso realizar una síntesis en lengua siríaca de la teología neoplatónica en clave cristiana. No vamos a detenernos en un análisis exhaustivo de los contenidos de los comentarios de Sergio a las obras del estagirita. Nos basta con señalar -como

22. Renan, E. *De Philosophia Peripatetica Apud Syros*. París, 1852; King, D. *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*. Leiden, Brill, 2010.

23. Hugonnard-Roche, H. *op. cit.*, 2004, pp. 23-38.

24. Brock, S.P. *op. cit.*, p.11.

25. Fiori, E. "L'épitomé syriaque du Traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā" *Le Muséon*, 123.1-2, (2010), pp. 127-158.

26. Conservado en el manuscrito BL Add. 22,370. Sherwood, P., *op. cit.*; Fiori, E. "Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity" en Lössl, J. & Watt, J. *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*. Farnham, Ashgate, 2011, pp. 179-194.

27. Lagarde, P. *Analecta Syriaca*, Leipzig, Teubner, 1858, pp. 134-158; McCollum, A. "Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De Mundo" en Lössl, J. y Watt, J. *op. cit.*, pp. 165-178

28. Sobre las obras originales de Sergio ver Aydin, S., *op. cit.*, pp. 10-13.

29. Aydin, S., *op. cit.*

30. Este comentario largo carece de una edición crítica. El texto es parcialmente accesible en los fragmentos traducidos y comentados por Hugonnard-Roche, H. *op. cit.*, 2004, pp. 165-232.

31. Duval, R., *op. cit.* p. 363.

32. Hugonnard-Roche, H., *op. cit.*, 2004, p. 167.

ya lo ha hecho Henri Hugonnard Roché³³- que sus comentarios se inscriben en buena medida en la tradición del neoplatonismo cristiano. En efecto, en sus comentarios no sólo se pueden encontrar los ecos de las enseñanzas de su maestro Amonio, sino que además los métodos y conceptos de Sergio tienen numerosos puntos de contacto con las obras del teólogo triteísta del siglo VI Juan Filopón y, sobre todo, con las ideas de Pseudo-Dionisio areopagita. En cuanto a este último, debemos recordar que a menudo se ha sugerido que el autor del *corpus* pseudo-dionisiano probablemente haya pertenecido a los círculos miafisitas³⁴ alejandrinos en los que se formó Sergio³⁵. Al analizar su biografía y su producción intelectual podemos incluir a Sergio en el contexto más amplio de las carreras intelectuales de los miembros de las elites provinciales tardo-romanas. Sergio perteneció a alguno de los tantos círculos de estudiantes cristianos formados en las escuelas neoplatónicas de Alejandría, a menudo bajo la dirección de maestros paganos. Para dichos estudiantes, la formación en filosofía era el paso previo en su integración en la administración civil (estudiando derecho en Beirut) o en la carrera eclesiástica. Muchos de ellos tenían orígenes relativamente modestos, es decir que pertenecían a los estratos inferiores de las elites locales, los llamados *curiales*. Estos círculos intelectuales se organizaban a menudo en cofradías de estudiantes cuyos vínculos se extendían en el tiempo y el espacio, habilitando redes de solidaridad que aseguraban su integración a la administración civil, militar o eclesiástica del imperio³⁶. Los derroteros individuales pueden diferir en los detalles, pero del estudio de sus carreras emerge un patrón común. Es interesante que lo poco que sabemos de la biografía de Sergio ofrezca interesantes paralelos con dos de sus contemporáneos: Zacarías de Mitilene y Severo de Antioquía. Zacarías, nacido en el sur de Palestina *circa* 465, estudió filosofía en Alejandría en la década del 470 AD. Luego se trasladó a Beirut donde estudió derecho. Poco después se estableció en Constantinopla donde inició una exitosa carrera como funcionario civil. Durante el reinado de Anastasio (491-518 AD) Zacarías fue consagrado obispo miafisita de la isla de Mitilene, cargo que ejerció al menos hasta la década del 530. El cambio de política religiosa bajo Justino no parece haber afectado en lo inmediato su posición como obispo. En efecto, es probable que Zacarías se haya mantenido en su sede hasta su muerte (en la segunda mitad de la década del 530 AD) a pesar de la expulsión de los obispos miafisitas entre ellos su amigo Severo. Esta carrera como funcionario civil y eclesiástico se combinaba con una profusa

33. Hugonnard-Roché, H., *op. cit.*, 2004, p. 189.

34. i.e. a los opositores de la cristología Calcedoniana, y defensores del henofisismo moderado de Severo de Antioquía.

35. Para una discusión sobre la autoría del *corpus* pseudo-dionisiano y los medios filosóficos y monásticos del sur de Palestina ver: Hathaway, R.F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. La Haya, Nijhoff, 1969, pp. 9-36; Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. *The Monastic School of Gaza*. Leiden/Boston, Brill, 2006, pp. 29-30.

36. Blázquez, J.M. "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la Vida de Severo de Zacarías escolástico. Paganos y Cristianos" en *Gerión*, n° 16, (1998), pp. 415-436, (1999), pp. 4-5; Watts, E. "Creating the ascetic and sophistic Mélange. Zacharias scholasticus and the intellectual influence of Aeneas of Gaza on John Rufus" en *Aram*, 18-19, (2006-2007), pp. 153-164. Horn, C.B. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford, Clarendon Press, 2006.

producción intelectual que conocemos de manera fragmentaria. Además de una *Historia Ecclesiastica*³⁷ y varias biografías (del patriarca Severo de Antioquía, del monje palestino Isaías y de Pedro el Íbero³⁸, todas conservadas en traducciones siríacas), Zacarías escribió un tratado filosófico refutando al paganismo (conservado en griego)³⁹ y un tratado polémico contra los maniqueos conservado en un epítome latino⁴⁰.

La carrera de su amigo Severo de Antioquía ofrece algunos contrastes de interés. Formado en Alejandría y Beirut como su amigo Zacarías, Severo no se dedicó a la carrera civil sino que se inclinó por la carrera eclesiástica instalándose en el monasterio de Pedro el Íbero cerca de Gaza. Esta elección no supuso una inclinación por el retiro espiritual y la quietud del ascetismo. Por el contrario, a partir de la combinación entre educación mundana y vocación monástica, Severo obedecía a un modelo monástico de corte intelectual y aristocrático. Su actividad como predicador y polemista le permitió vincularse a los círculos aristocráticos miafisitas de la corte del emperador Anastasio al punto de ser elegido patriarca miafisita de Antioquía (511-538 AD). No obstante, y a diferencia de Zacarías y Sergio que lograron sobrevivir el golpe de timón teológico del 518, Severo fue expulsado de su sede y murió en un acomodado exilio interno en un monasterio de Constantinopla.

Los tres autores fueron parte de un mismo estrato sociocultural. Pero, a diferencia de Severo y Zacarías -que compusieron sus obras exclusivamente en griego- Sergio pertenecía a un conjunto de estudiantes cristianos que se abocaron a la transmisión (ya sea traduciendo, ya sea comentando) de obras griegas en lengua siríaca. A pesar de esta diferencia, los tres desarrollaron carreras análogas en el marco de los círculos de estudiantes cristianos formados en una tradición filosófica que adscribirían (al menos la mayor parte de ella) en el miafisismo neoplatónico del siglo VI. Este estrecho vínculo entre neoplatonismo cristiano y miafisismo severiano es fundamental para comprender la relación que existía entre el movimiento de traducción y comentario de las obras lógicas del estagirita con los debates cristológicos de la era justiniana. En tanto traductor de Aristóteles, Sergio fue un integrante modélico de las elites provinciales formados en los límites culturales y políticos del imperio romano. Sin embargo, esa posición marginal es solo aparente. Sergio, como muchos otros, participó de un marco más general de recuperación de Aristóteles dentro de los intelectuales cristianos en el contexto de los debates cristológicos. Dada esta estrecha relación entre polémica dogmática y el renovado interés por la lógica aristotélica, no es extraño encontrar que sus principales centros de transmisión hayan estado

37. Brooks, E.W. *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, I. CSCO 83/87, *Scriptores syri* 38, Lovaina, Peeters, 1919. *Idem*, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta*, II. *Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensensis*. CSCO 84/88, *Scriptores syri* 39, Lovaina, Peeters, 1924.

38. Kugener, M. A. *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique*. PO 2.1, París, Firmin & Didot, 1907, pp. 7-115; Brooks, E.W. *Vita Isaiae monachi*. CSCO, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907, pp. 3-15/1-10; *idem*, *Fragmentum Vitae Petri Iberi*. CSCO, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907 pp. 11- 12.

39. Minitti Colonna, M. *Zacaria Scolastico, Ammonio: Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*. Nápoles, La Buona Stampa, 1973.

40. *Adversus Manichaeos*, PG 85, col. 1143-1144.

relacionados con la institución eclesiástica.

Uno de los espacios que enmarcaron la transmisión del primer Aristóteles siríaco fueron estos círculos de estudiantes y profesores. Entre todos ellos merece especial atención la escuela catequética Edesa. Esta escuela surgió en el siglo V en la ciudad romana de Edesa (hoy Sanliurfa en el sudeste de Turquía) y rápidamente se transformó en uno de los mayores núcleos de formación teológica en lengua siríaca y en un importante centro de traducción de obras griegas a dicha lengua. La “escuela de los persas” (como solía llamársela) de Edesa fue además uno de los centro de difusión de la exégesis y cristología antioqueñas (mal llamadas nestorianas) gracias al movimiento de traducción de las obras de Teodoro de Mopsuestia. Esta adscripción a la cristología de Teodoro y Nestorio les valió a los profesores de la escuela la expulsión y su “exilio” en el imperio sasánida. De esta manera, durante todo el siglo VI, la escuela –ahora instalada en la ciudad de Nísibis– se transformó en el centro de conservación de la tradición teológica antioqueña y en un importante centro de traducción de obras griegas al siríaco⁴¹. En Nísibis y en otras escuelas/monasterio fundadas bajo el mismo modelo, se desarrolló una intensa actividad de traducción que no se limitó a los padres griegos. Aunque no existen datos seguros al respecto, algunos de los comentarios y traducciones de Aristóteles al siríaco pudieron haber sido desarrollados en estas escuelas catequéticas. Otros ámbitos en los que probablemente circularon las traducciones y comentarios aristotélicos dentro del imperio persa fueron las escuelas de medicina, en particular la “escuela de Gondešāpūr” en el Irán occidental. Esta “escuela” fue la iniciadora de una rica tradición médica que estará asociada casi exclusivamente al cristianismo siríaco y árabe hasta al menos el siglo X AD/ IV AH⁴². Además de estos círculos intelectuales (y en buena medida en relación con ellos) los monasterios jugaron un rol importante en el proceso de traducción y comentario. Un caso paradigmático es el monasterio miafisita de Qennešre situado en la Siria romana en la margen oriental del río Éufrates⁴³. Este monasterio fue fundado en la década del 530 por Juan Bar Aphtonía y mantuvo una intensa actividad intelectual al menos hasta el siglo XIII. Durante todo este período, la escuela monástica de Qennešre fue un centro intelectual de gran importancia y un foco de poder eclesiástico de la Iglesia miafisita de Siria. Tenemos pocos detalles acerca de las actividades desarrolladas allí, pero al parecer durante mucho tiempo fue una comunidad bilingüe, en griego y siríaco, y uno de los lugares más activos en la traducción. En suma, a ambos lados

41. Para una historia de la escuela de los persas ver: Vööbus, A. *History of the School of Nisibis*, CSCO 266, Subsidia 26, Lovaina, Peeters, 1965; Becker, A. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

42. Hau, F “Gondeschapur: eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.” en *Gesnerus: Swiss Journal of the History of medicine and Sciences*, 36: 1-2, (1979), pp. 98-115; Reinink, G. J., “Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Changes in the Nestorian School Tradition” en MacDonald, A.A. Twomey, M.W. & Reinink, G. *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West. Groningen Studies in Cultural Change* 5. Lovaina, Peeters, 2003, pp. 163-174; Debié, M. “Sciences et savants syriaques: une histoire multiculturelle” en Villet, E. *Les sciences en syriaque. Études syriaques* 11, París, Geuthner, 2014, pp. 9-66.

43. Watt, J. “A Portrait of John Bar Aphtonía, Founder of the Monastery of Qenneshreh” en Watt, J. & Drijvers, J. *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient.*, Leiden, Brill, 1999, pp. 155-169.

de la frontera romano/persa se desarrolló -desde finales del siglo V y a lo largo del siglo VI- una cultura cristiana en lengua siríaca pero con una fuerte impronta helenística. Esta cultura se canalizó a través de variados círculos intelectuales (que llamamos escuelas a falta de un mejor término) integrados por miembros de las elites locales que establecían vínculos de solidaridad y obediencia, a menudo expresados en términos de adscripción religiosa. Aunque se ubicaban en los márgenes de las culturas dominantes de la antigüedad tardía (la grecolatina y el persa medio), estas elites participaban de la *koiné* tardoantigua y fueron los principales receptores de las traducciones y comentarios de la lógica aristotélica.

Sergio de Reš Āynā puede considerarse como un exponente más de esta cultura letrada siríaca del siglo VI. Lo mismo puede afirmarse del segundo de los grandes traductores del siglo VI: Pablo el Persa⁴⁴. Este autor compuso un tratado de lógica dedicado a Cosroes I⁴⁵. Este tratado es en buena medida una síntesis de la *Isagoge* de Porfirio y algunos de los tratados del *Órganon* aristotélico (*De Interpretatione*, las *Categorías* y *Los Primeros analíticos*) y fue diseñado como una apología de la lógica aristotélica como base de toda filosofía. El contexto de formación en el que se formó Pablo no fue muy diferente al de Sergio y sus intereses parecen haber sido muy similares. Aunque no hay datos fidedignos acerca de su biografía, podemos dar crédito a la tradición posterior que lo describía como un clérigo cristiano nestoriano formado en la escuela de Nísibis⁴⁶.

No obstante las probables coincidencias entre ambas biografías intelectuales, la figura de Pablo el persa nos lleva a un segundo ámbito de circulación de las traducciones y comentarios de Aristóteles: las cortes imperiales. Tanto en Constantinopla como en la corte del *Šāhānšāh*⁴⁷ se desarrolló una intensa actividad intelectual. En el imperio romano, las figuras de Teodosio II (401-450 AD) y Justiniano (527-565 AD) suelen ser asociados con el patrocinio de la actividad intelectual en sus cortes. En el imperio persa, Cosroes I fue conocido como un rey particularmente interesado por los temas filosóficos. Por ejemplo, Agatías de Mirina lo describe como un rey interesado por la filosofía, a medio camino entre el rey filósofo y el buen salvaje⁴⁸. Hay muchos testimonios en la literatura árabe y persa de época islámica sobre la intensa actividad intelectual desplegada en su corte⁴⁹. Juan de Éfeso, menciona que el monje miafisita Simeón de Beth Aršam pasó un tiempo en Ctesifón debatiendo con paganos y herejes⁵⁰. Más conocida es la muy comentada (aunque mal comprendida) estancia de

44. Sobre este autor ver: Gutas, D. "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad" en *Islam*, 60, (1983), pp. 231-267; Teixidor, J., *op. cit.*

45. Land, J.P.N. *Pauli Persae Logica. Anecdota Syriaca* IV, Leiden, Brill, 1875.

46. Abeloos, J.B. & Lamy, T.J. *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*. Vol. 2., Lovaina, Peeters, 1877, cols. 97-98, Assemani, J.S., *op. cit.*, p. 439.

47. i.e. el "rey de reyes" sasánida. A diferencia de la corte constantinopolitana, la corte sasánida era itinerante. No obstante, la ciudad de Ctesifón ocupaba un lugar privilegiado entre las ciudades reales.

48. *Historias*, II.28.3, Cameron, A. "Agathias on the Sassanians" en *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 23-24, (1969), p. 165.

49. Wiesehöfer, J. *Ancient Persia: From 550 b.c. to 650*, Londres & Nueva York, Tauris, 1996, pp. 216-221.

50. Brooks, E.W. *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* I, Patrologia Orientalis 17.1, París, Firmin & Didot, 1923, pp. 140-141

los últimos filósofos neoplatónicos en su corte. La protección que ofreció el rey a los filósofos exiliados como consecuencia del “cierre” de la escuela de Atenas por orden de su colega Justiniano (ca. 530) sería un testimonio de este interés⁵¹. Sin adentrarnos en la aún no cerrada discusión en torno a la naturaleza, duración o los resultados de la estancia de Simplicio y sus colegas en la corte del *Šāhānšāh*, debemos recordar que las *Solutiones ad Cosroem* de Prisciano de Lidia constituyen un sugerente (aunque dudoso) testimonio del tipo de actividades intelectuales patrocinadas por él⁵².

A diferencia del contexto eclesiástico de la Siria romana, el movimiento de traducción y comentario de la filosofía helenística -y de Aristóteles en particular- en la corte sasánida obedecía al interés de la monarquía por fomentar el debate filosófico. Es imposible precisar los objetivos y alcances específicos de este interés, aunque es indudable que tuvo un carácter enciclopédico, abarcando la teología, las matemáticas, la lógica, las ciencias naturales y las ciencias prácticas como la ingeniería y la medicina. Aunque es indudable que el prestigio fue un móvil determinante en la promoción de las discusiones filosóficas en la corte, el interés de Cosroes I no estuvo desprovisto de finalidades prácticas. Al mismo tiempo que emprendió este esfuerzo de compilación y síntesis de diversas tradiciones filosóficas (desde Grecia hasta la India y China) el monarca promovió un ambicioso programa de reformas administrativas que siguió al tumultuoso primer cuarto del siglo VI⁵³. Aunque no hay testimonios explícitos al respecto, muchos de los saberes que interesaron al monarca pudieron orientarse a las necesidades propias de sus reformas. No obstante, es poco probable que ésta haya constituido un plan sistemático. Por el contrario, deberíamos hablar de una serie de medidas administrativas y fiscales más o menos conectadas que fueron ejecutadas en distintos momentos de su extenso reinado (531-579). Tomadas en conjunto, las “reformas” coincidían en el reforzamiento de la autoridad monárquica y cierto desplazamiento de la aristocracia persa tradicional (*wūzurgān*) que (durante buena parte del siglo V) monopolizaron casi todos los escalones de la administración imperial⁵⁴. Al mismo tiempo, sectores medios y bajos de la aristocracia compuestos por notables locales (llamados en persa *Azadān* y por las fuentes siríacas *Bnay Here*, “hombres libres”) fueron adquiriendo un cierto protagonismo. En suma, aunque no existió un vínculo causal entre el impulso reformador de Cosroes I y el clima intelectual de su corte, es indudable que ambos formaron parte de un mismo clima político e intelectual. La formación filosófica (junto con el protocolo cortesano y la destreza guerrera) era uno de los pilares de la “cultura compartida” que actuaba como vínculo entre el monarca y sus súbditos. En consecuencia, el interés de Cosroes

51. Cameron, A., *op. cit.*, p. 167.

52. Bywater, I. *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroem liber*, Berlín, Reimer, 1886.

53. Gariboldi, A. *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milán, Mimesis, 2006.

54. Howard-Johnston, J. “The two Great Powers in Late Antiquity: A comparison” en Cameron, A. *The Byzantine and Early Islamic Near East III. States, Resources, and Armies*, Princeton, Darwin Press, 1995, p. 220; Tafazzoli, A. *Sasanian Society*, Nueva York, Bibliotheca Persica Press, 2000, pp. 38-43; Payne, R. *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2015, p. 144-145.

por promover la actividad intelectual en su entorno actuaba en paralelo con la reconfiguración de las relaciones de poder dentro de las elites del imperio.

4. Los traductores y comentaristas del siglo VI: temas y métodos

En el apartado anterior nos referimos al contexto social de dos de los traductores y comentaristas siríacos de Aristóteles mejor conocidos. En este apartado nos referiremos a la naturaleza y características de los métodos y temas privilegiados por ellos. A diferencia de la situación dominante en los siglos IX y X, tanto Sergio de Reš Āynā, como Pablo el persa compusieron sus comentarios en un contexto en el que el manejo del griego aún era común entre los intelectuales de lengua siríaca. Como mencionamos en la introducción a nuestro trabajo, la diglosia era común entre las elites de ambos imperios y la decisión de traducir las obras del estagirita implicaba no sólo una necesidad técnica sino también una decisión “política”. En efecto, la circulación de comentarios y traducciones facilitaba el acceso a la filosofía peripatética a un creciente número de clérigos que carecían de un adecuado manejo del griego. Pero ella suponía una nueva actitud hacia la lengua siríaca como lengua intelectual. Además, aunque las traducciones y comentarios estaban diseñados como herramientas pedagógicas, ellos estaban muy lejos de ser meros los manuales doctrinales. Por supuesto, una parte significativa de la lógica aristotélica fue transmitida por medio de florilegios y comentarios breves, diseñados para brindar información accesible. Pero es interesante señalar que una parte no desdeñable de ella circuló en traducciones completas de la mayoría de los tratados del *Organon*.

Junto a este interés por generar traducciones y comentarios integrales de los tratados lógicos estaba relacionada con la preocupación por los métodos de traducción. Esta preocupación se percibe, como ya ha señalado Sebastian Brock, en constante evolución de los métodos que aplicaron los traductores. Dichos métodos estaban determinados por la tensión entre una tendencia a la traducción literal *verbum e verbo* y la tendencia a la traducción libre orientada a mantener el sentido de cada párrafo sin necesariamente respetar la gramática del griego⁵⁵. No sin cierto grado de simplificación podemos afirmar que estas dos tendencias fueron cronológicamente sucesivas. Por un lado, los traductores y comentaristas del siglo VI (como Sergio de Reš Āynā y Pablo el persa) evidenciaban cierta tendencia a la realización de traducciones relativamente libres, que se orientaban hacia la comprensión del lector, sin atender a la literalidad de la traducción. Por el contrario, desde el siglo VII (y sobre todo en los siglos VIII y IX) la tendencia se revirtió hacia un mayor respeto por la gramática y la sintaxis del texto griego⁵⁶.

Este último método refleja la creciente preocupación de los intelectuales de lengua siríaca por desarrollar versiones cada vez más adecuadas de los originales griegos

55. Brock, S.P. “Greek into Syriac and Syriac into Greek” en *Journal of the Syriac academy*, vol. 3, (1977), pp. 1-17; *idem*, “Aspects of Translation Technique in Antiquity” en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 20, (1979), pp. 69-87.

56. Para una introducción sobre los métodos de traducción de Sergio de Reš Āynā ver, Fiori, E., *op. cit.*; y McCollum, A., *op. cit.*

ya sea de los filósofos, los padres como en los sucesivos ensayos de traducción del texto bíblico al siríaco. A principios del siglo V la traducción más antigua del Nuevo Testamento (conocida como la *Vetus Syriaca*, que fue realizada en algún momento de los siglos III y IV) fue reemplazada por una versión más refinada (llamada *Pešittā* o “simple”). Esta versión era, sin embargo, aún relativamente libre y se orientaba a facilitar la comprensión del “espíritu” del texto. Un contemporáneo de Sergio, Filoxeno el obispo miafisita de Mabbūg, patrocinó una nueva traducción -conocida como Filoxeniana- que se ajustaba casi literalmente al texto griego. La agenda oculta bajo esta traducción era purgar el texto sagrado de las ambigüedades de un vocabulario demasiado poético que podían servir de sustento a la cristología diofisita. Esta versión fue revisada en el siglo VII por Tomás de Harkel y su característica principal fue privilegiar la literalidad por sobre la inteligibilidad (lo que explicaría en parte su fracaso como proyecto editorial)⁵⁷.

La historia del texto bíblico en siríaco es un ejemplo paradigmático de la evolución de los métodos de traducción entre los intelectuales siríacos. La preocupación por refinar las traducciones estaba acompañada por un progresivo “refinamiento” (o, mejor dicho, helenización) de la lengua siríaca. Desde la primera mitad del siglo V, y en el contexto de los debates cristológicos que originaron la controversia nestoriana, se hizo evidente la necesidad abandonar las formas primitivas de teología simbólica predominantes en el cristianismo siríaco. Para eso fue necesario adaptar el léxico y la sintaxis del siríaco a los conceptos desarrollados por la teología helenística. Javier Teixidor ha demostrado cómo los cánones de Marūthā de Maīpherqat fueron la primera manifestación formal de esta necesidad de apoyarse en el *Ōrganon* para adaptar el siríaco a los requerimientos de una ortodoxia que exigía argumentos cada vez más orientados a un desarrollo lógico y sistemático⁵⁸. De esta manera, la lógica aristotélica sirvió de herramienta para “traducir” las nociones teológicas de los padres griegos a la lengua siríaca. Se trataba principalmente de erradicar del vocabulario trinitario y cristológico expresiones metafóricas para formular los misterios de la trinidad y el verbo encarnado. Así, nociones ambiguas, como la metáfora de “vestir el cuerpo” que tradicionalmente servía para explicar la relación entre la divinidad y la humanidad después de la encarnación⁵⁹, fueron progresiva marginadas. Este tipo de expresiones fueron reemplazadas por un aparato conceptual adaptado de las nociones clave del vocabulario teológico: términos como unión (*henosis*), naturaleza (*physis*), sustancia (*hypóstasis*) o persona (*prosôpon*) recibieron una definición formal inspirada en aquellas formas que los padres griegos adaptaron del estagirita⁶⁰. En otras palabras fue cristalizando una serie de traducciones fijas basadas en la correspondencia lexical.

57. Para una historia del texto bíblico en siríaco ver: Brock, S.P. *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway, Gorgias Press, 2006.

58. Teixidor, J. *op. cit.*

59. Murray, R. *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 69-94.

60. Para una lectura inicial del problema sugerimos: Moulder, J. “Is a Chalcedonian Christology Coherent?” en *Modern Theology*, 2, (1986), pp. 285–307; Krausmüller, D. “Aristotelianism and the Desintegration of the Late Antique Theological Discourse” en Lössl, J. & Watt, J. *op. cit.*, pp. 151–164.

De esta manera a cada concepto griego se le asignó su término siríaco más o menos equivalente: la noción de *physis* fue asociada al sustantivo *kyanā* (derivado del verbo *kwn* “existir”) e *hypóstasis* con *qnomā*. En otros casos los traductores siríacos optaron por transliterar los términos griegos, como en el caso de *prosôpon* que se transformó en el siríaco *paršopā*⁶¹.

Los comentarios y traducciones siríacos del *Órganon* fueron pasos necesarios en este movimiento interesado en la definición y traducción de conceptos teológicos. Aunque los teólogos cristianos hasta el siglo IV (e incluso después de ella) habían proclamado toda una retórica de rechazo a la filosofía antigua, los debates cristológicos de los siglos V y VI dejaron en evidencia la necesidad de utilizar las herramientas que ofrecía el *Órganon* no sólo en el debate con la filosofía pagana sino también para definir la ortodoxia. A lo largo del siglo V y –sobre todo– en el VI esa necesidad se materializó primero en la adaptación que realizaron los teólogos de las escuelas teológicas helenísticas de Alejandría (Atanasio y Cirilo) y en especial de Antioquía (Diódoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Cirros) de las herramientas conceptuales del estagirita. Entre finales del siglo V y sobre todo a lo largo del siglo VI, al calor de los debates cristológicos surgió una generación de teólogos y traductores bilingües que se comprometieron en la tarea de trasladar las obras capitales de la teología griega al siríaco. Todos ellos se inspiraron, de diferentes maneras, en la lógica aristotélica. El miafisismo agrupó un número significativo de esos intelectuales. Entre los mejor conocidos se encuentran Filoxeno de Mabbūg y el famoso polígrafo Jacobo de Edesa que vivió entre los siglos VII y VIII. En el campo del diofisismo se destaca el célebre teólogo y comentarista Narsai, maestro de la escuela catequética de Edesa, quien partió al exilio a finales del siglo V acusado de nestorianismo. En el Imperio Persa, y bajo el patrocinio del obispo Baršaūmā de Nísibis, Narsai se transformó en el más importante teólogo de la *Iglesia de Oriente*. Otros ejemplos son menos conocidos pero sugieren la amplitud de este movimiento de intelectuales bilingües: el futuro católico Aba, que vivió durante el reinado de Cosroes I y Jorge Mihrāngūšnasp quien, según su discípulo y biógrafo Babaï de Nísibis, pasó varios años en la corte de Cosroes II debatiendo contra magos y herejes.

A lo largo de los siglos VII y VIII –ya en época islámica– traductores y comentaristas siríacos intentaron mejorar los métodos de sus predecesores del siglo VI. Entre ellos encontramos toda una escuela de traductores realizó una revisión de las traducciones del *Órganon*. Es curioso que casi todos ellos pertenecieran al campo miafisita y eran originarios de Alta Mesopotamia donde la cultura cristiana estaba dominada por la lengua siria. Todos ellos se formaron en el monasterio de Qenneshre que, como vimos, se transformó en uno de los grandes centros de irradiación del estudio del Aristóteles siríaco. Entre ellos podemos mencionar al filósofo y astrónomo Severo Sebokht (575-667 AD) que escribió un comentario al *De Interpretatione* y a los

61. Brock, S. “The ‘Nestorian’ Church: a lamentable Misnomer” en *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, N° 78(3), (1996), pp. 23-35.

*Primeros analíticos*⁶², su discípulo y futuro Patriarca miafisita de Antioquía Atanasio de Balad (634-686 AD) que tradujo los *Primero y Segundos analíticos* los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*⁶³. También fueron miembros del monasterio dos grandes comentadores y traductores de Aristóteles y destacados miembros del clero miafisita: el polímata Jacobo, metropolitano de Edesa (640-708 AD)⁶⁴ y Jorge el obispo de los árabes (m. 724)⁶⁵. Todos estos comentaristas del *Órganon* pertenecieron a los estratos superiores de la jerarquía eclesiástica monofisita y utilizaron la lógica como una herramienta en sus discusiones teológicas. Así, al menos hasta el siglo VIII (y probablemente después también) y aunque los detalles puedan ser discutibles, es indudable que la transmisión de Aristóteles entre los intelectuales sirio-occidentales se convirtió en un elemento significativo (pero subsidiario) en su formación como teólogos.

5. Conclusiones

En suma, el proceso de traducción y comentario iniciado en los siglos V y VI fue el resultado de las condiciones concretas de la cultura de la Antigüedad Tardía. Este proceso estaba inscripto en un contexto mayor caracterizado por la transferencia de conceptos de la teología helenística al ámbito lingüístico semítico durante las disputas cristológicas. El *Órganon* parece haber ocupado un lugar privilegiado ya que proporcionaba herramientas a cada uno de los campos en disputa. Durante el siglo VI se produjo un doble movimiento que fue, ciertamente, contradictorio. Por un lado, la lengua siríaca se afirmó como vehículo de transmisión intelectual. No obstante, esta reafirmación se produjo gracias a la helenización de dicha lengua. Por último, los comentaristas y traductores siríacos no se apartaron de la actitud que en general tuvieron los teólogos cristianos hacia la filosofía helenística en su conjunto. Al oscilar, entre el rechazo anti-intelectual y el utilitarismo, encontraron en Aristóteles un medio para un fin superior.

Fecha de Recepción: 29/06/2016

Fecha de Aprobación: 09/10/2016

62. Hugonnard-Roche, H. "Questions de logique au VII^e siècle. Les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques" en *Studia graeco-arabica*, n° 5, (2015), pp. 53-104.

63. Furlani, G. "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci, VI. Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad" en *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* V, 25 (1916), pp. 717-778; Watt, J.W. "The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers" en Janos, D. *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries. Islamic History and Civilization* 124. Leiden/Boston, Brill, 2015; pp. 7-43.

64. Hugonnard-Roche, H. "Jacob of Edessa and the Reception of Aristotle" en ter Haar Romeny, R.B. *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18, Leiden/Boston, Brill, 2008, pp. 205-222.

65. Furlani, G. "La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico" en *Studi italiani di filologia classica*, NS 3, (1925), pp. 305-333; Watt, J.W. "The Prolegomena to Aristotelian Philosophy of George, Bishop of the Arabs" en Griffith, S.H. & Grebenstein, S. *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015, pp. 141-163.